

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Hermeneutika Hadis Gender

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Journal volume
Authors	Majid, Abdul
Publisher	IAIN Gorontalo
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-10 05:58:18
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/225163

HERMENEUTIKA HADIS GENDER
(Studi Pemikiran Khaled M. Abou El Fadl dalam Buku *Speaking in God's Name; Islamic Law, Authority And Women*)

Abdul Majid

STAIN Samarinda

(abdul_majid_almandary@yahoo.com)

Abstrak

Tulisan ini menyajikan konstruksi hermeneutika Khaled M. Abou al-Fadl tentang hadis-hadis gender, menguji otentisitas dan pemaknaannya dengan studi kasus pada sejumlah hadis sandaran fatwa Council for Scientific Research and Legal Opinion, lembaga di Arab Saudi. Abou El- Fadl menawarkan sekaligus mengaplikasikan cara kerja hermeneutis, semisal perlunya negotiating process antara hadis sebagai teks, pengarang, Nabi dan seluruh rawinya, dan pembaca. Hal ini dilakukan dengan lima rambu, yaitu: kejujuran, kesungguhan, kemenyeluruhan, rasionalitas dan pengendalian diri. Temuannya adalah sebagai berikut: Pertama, kualifikasi hadis-hadis fatwa tersebut sangat tidak memadai, sejumlah hadis ditemukan tidak otentik dan ada pula yang tidak proporsional. Kedua, hadis merupakan akhir dari produk kepengarangan yang panjang sejak dari Nabi sebagai pengarang pertama hingga ke tingkat kolektor hadis seperti Imam Bukhari. Ketiga, subjektivitas setiap riwayat tertangkap kuat dalam hadis yang diriwayatkannya sehingga perlu telaah historis.

This paper is aimed to construct the Khaled M. Abou al-Fadl's hermeneutics on hadiths gender, by examining its authenticity and interpretation. This study brings a study case on a number of fatwas of Council for Scientific Research and Legal Opinion, the Saudi Arab-based Fatwa Institute. Abou El- Fadl applies a number of hermeneutic works; such as, negotiating process among texts, authors, the prophet's traditions, and transmitters, as well as the readers. The hermeneutics work was throuroughly counducted by bringing together the five principal rules: honesty, deligency, comprehensiveness, rationality, and self-restraint. A number of findings found is as follow: first, hadiths being bases of the fatwa are inadequate. Some of them are not authentic and yet proportionally. Second, hadith is the long final authorship product from the prophet as the first author to the level of hadith collector such as Imam Bukhori. Finally, each author's subjectivity can be tightly attached to the hadiths that he or she revealed which historically must be explored.

Kata Kunci: Khaled M. Abou al-Fadl, Hadis-hadis Gender, Hermeneutika

A. Pendahuluan

Istilah Hermeneutika berasal dari bahasa Yunani, dari kata kerja *hermeneuein* yang berarti menginterpretasi. Istilah ini memiliki asosiasi etimologis dengan dewa Hermes dalam mitologi Yunani, yang mempunyai tugas menyampaikan dan menjelaskan pesan-pesan Tuhan kepada manusia. Sehingga dari asosiasi ini tugas hermeneutika adalah membuat pesan supaya dapat dipahami secara baik oleh audiens.¹

Meskipun hermeneutika dalam arti sebagai aktivitas penafsiran telah berumur tua bahkan setua dengan eksegesis teks itu sendiri, tetapi kajian hermeneutika kemudian berkembang secara periodik sesuai dengan kecenderungan corak dan karakteristiknya dalam tiga fase; klasik, pertengahan dan modern. Pada fase klasik, hermeneutika lebih bercorak pada bentuk interpretasi teks dan “*art of interpretation*” yang muncul pada abad XVII. Pada fase pertengahan, dimulai pada, dianggap berasal dari, penafsiran terhadap Bible yang menggunakan empat level pemaknaan *literal*, *allegoris*, *tropological*, (moral) dan *eskatologis*. Sedangkan kajian hermenutika pada fase modern terbagi lagi pada beberapa fase dengan aliran-aliran yang mengikutinya.²

Pada dunia Islam, perdebatan soal apakah hermeneutika dapat diterapkan pada teks-teks keagamaan masih berlangsung, alias belum ditemukan kata sepakat termasuk di Indonesia. Bahkan ormas semisal NU lewat Bahtsul Masail-nya pada Muktamar ke-31 di Boyolali, Solo Jawa tengah menolak secara total dengan alasan NU memiliki metode sendiri³ yang kemudian diikuti oleh sejumlah intelektual semisal Ugy Suharto seorang doktor dari ISTAC Malaysia.⁴ Sebaliknya ada pula yang menerimanya secara total dan ada pula yang menerima dengan

¹M. Nur Kholis Setiawan, *Emilio Betti dan Hermeneutika Sebagai Auslegung* dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis; teori dan Aplikasi*, ed. Syafaatun Al-Mirzanah dan Sahiron Syamsuddin, (Cet.II; Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islan Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta,2011), h. 4.

² *Ibid.*, h 3-4.

³ <http://www.nu.or.id>. Diakses pada Selasa, 24 Desember 2013

⁴Lihat Abdul Mustaqim, *Epistomologi Tafsir Kontemporer*, (Cet.I; Yogyakarta: LkiS Group, 2011), h. 174;

beberapa syarat.⁵ Kelompok yang menolak beralasan pada umumnya karena ilmu ini berasal dari Barat dan menurut sejarahnya digunakan dalam penelitian otentisitas Bible (Alkitab), sehingga dinilai tidak tepat apabila diaplikasikan pada studi Islam terutama pada al-Qur'an yang telah diyakini otentisitasnya. Selain itu Islam telah memiliki bangunan keilmuan lain semisal *ulûm al-qur'ân* dan *ulûm at-tafsîr* fomulasi dari para ulama terdahulu yang akan "gugur" akibat aplikasi hermeneutika ini. Salah satunya adalah teori *qath'i ad-dilâlah*, *zhannîy ad-dilâlah*, *muthlaq-muqayyad* dan sebagainya.

Namun terlepas dari perdebatan tersebut sejumlah cendekiawan muslim telah menggunakan metode hermeneutika ini dalam kajian keislaman termasuk interpretasi makna al-Qur'an, pengujian otentisitas dan pemaknaan hadis, sehingga istilah "hermeneutika" tidak lagi merupakan istilah yang diberikan oleh pihak luar Islam (*outsider*) tetapi telah digunakan oleh orang Islam sendiri (*insider*) yang kemudian membawa konsekuensi pada perumusan metodologi.⁶ Sehingga muncullah beberapa nama semisal Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Hassan Hanafi, Abdullah Saeed, Aminah Wadud Muhsin, Khaled M. Abou El Fadl dan sebagainya.

Artikel berikut ini mencoba menelaah hermeneutika hadis Khaled M. Abou El Fadl (selanjutnya akan disebut Abou El Fadl) dalam salah satu karyanya, *Speaking in God's Name; Islamic Law, Authority, and Women*, yang mengulas sejumlah hadis tentang perempuan.

B. Abou El Fadl; Biografi dan Kegelisahan Akademik

Abou El Fadl adalah seorang pemikir hukum Islam kelahiran Kuwait pada tahun 1963. Sejak kecil ia terdidik dengan ilmu-ilmu keislaman seperti al-Qur'an, hadis, bahasa Arab, tafsir, dan tasawuf sejak dari sekolah pendidikan dasar. Sejak umur enam tahun, ia telah belajar di Madrasah Al-Azhar Mesir yang saat itu sedang mengalami

⁵Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Umum Qur'an dan Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer dalam Upaya...*, *op.cit.*, h. 23. Nasaruddin Umar, *Menimbang Hermeneutika sebagai Manhaj Tafsir*, *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol.I, No.1, Januari 2006, h. 33-56.

⁶Baca Nur Zaini, *Hermeneutika Khaled Abou el-Fadl dalam Studi Islam; Perspektif Insider/Outsider*, ed. M.Arfan Muammar dan Abdul Wahid Hasan, (Cet.I; Jogjakarta: IRCiSod, 2012), h.172.

masa transisi dari paham moderat ke paham Wahabi. Sehingga sampai pada usia remaja, Abou El Fadl sangat getol menyebarkan dan membela paham yang lahir di Saudi Arabia ini, namun kemudian ia berubah seratus delapan puluh derajat mengkritik paham ini karena dinilai telah mengekang kebebasan berpikir dan bertindak sewenang-wenang.⁷

Gelar B.A diperoleh dari Universitas Yale pada tahun 1985. Ia kemudian pindah ke Universitas Pensilvania dan meraih gelar J.D. pada tahun 1989. Gelar Ph.D diperoleh di Universitas Princeton dalam bidang studi Islam, dan secara bersamaan ia menempuh kuliah studi hukum di Universitas California Los Angeles (UCLA) dan di sanalah kemudia ia membangun dan mengembangkan karir akademiknya hingga dianugerahi sebagai guru besar dalam hukum Islam di UCLA dengan mengampu sejumlah mata kuliah, seperti hukum Islam, imigrasi, HAM, dan hukum keamanan nasional dan internasional⁸

Selain mengajar di beberapa universitas dan melayani undangan dan permintaan selaku narasumber pada beberapa seminar dan forum diskusi, Abou El Fadl juga melakukan advokasi pada bidang pembelaan HAM, hak-hak imigran, dan mengepalai sebuah lembaga HAM di Amerika. Bahkan pada tahun 2003-2005 ia diangkat oleh Presiden Amerika Serikat, George W. Bush, sebagai salah satu anggota Komisi Internasional Kebebasan Beragama (*International Religious Freedom*).⁹

Buku *Speaking in God's Name* yang dikaji ini adalah karya Abou El Fadl dalam merespons adanya penafsiran bias gender dari sejumlah fatwa keagamaan Islam yang dikeluarkan oleh ahli-ahli hukum pada CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinion*), sebuah lembaga di Arab Saudi yang diberikan kepercayaan mengeluarkan fatwa. Fatwa-fatwa tersebut menggelisahkan banyak akademisi muslim di daerah mana saja, semisal larangan bagi kaum perempuan untuk mengunjungi makam suaminya, larangan mengeraskan suaranya dalam berdoa, larangan mengendarai atau mengemudi mobil sendiri, ia harus didampingi seorang pria mahramnya. Fatwa-

⁷ Yusriandi, *Hermeneutika Hadis Abou El Fadl dalam Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin, (Cet.I; Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), h. 413.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

fatwa tersebut dinilai oleh banyak kalangan termasuk Abou El Fadl sebagai tindakan merendahkan wanita yang tidak dapat ditoleransi pada era sekarang ini. Bahkan fatwa larangan bagi wanita mengemudi mobil sendiri dan harus didampingi oleh pria mahramnya melahirkan fatwa baru yang dinilai sebagai fatwa “paling bodoh” dalam dunia Islam. Seorang Mufti “menghalalkan” kontak dan perjumpaan yang diharamkan. Solusinya adalah memahramkan hubungan laki-laki dan perempuan itu melalui ikatan “*radha’ah*”, ikatan persusuan. Seorang laki-laki yang sebelumnya bukan mahramnya dan hendak dijadikan sebagai sopir harus menyusu pada perempuan, calon majikannya itu sehingga keduanya diikat oleh hubungan bagaikan ibu dan anak, dan sekaligus menjadi saudara sepersusuan dengan anak gadisnya dan karena itu diharamkan menjalin ikatan pernikahan. Seorang supir, misalnya, sebelum bekerja sebagai pengantar majikannya, yang seorang perempuan, harus menyusu lebih dahulu kepada majikannya.¹⁰

Di samping sangat merendahkan kaum perempuan, Abou El Fadl melihat terdapat sejumlah persoalan pada fatwa-fatwa itu. *Pertama*, kompetensi atau kualifikasi hadis-hadis yang dijadikan sebagai landasannya sangat tidak memadai. Kalaupun ada yang otentik, otentisitasnyapun tidak proporsional alias tidak sebanding dengan dampak yang ditimbulkan oleh fatwa tersebut dalam aspek hukum, sosial, teologi maupun budaya. Dalam penelitian Abou al-Fadl, umumnya hadis tersebut *ahad* (tidak *mutawatir*) dengan kualitas yang lebih banyak *dhaif* sementara dampak yang ditimbulkan sangat serius, perempuan kemudian termarginalisasi, disingkirkan dari ruang publik. Abou El Fadl memandang bahwa semakin besar dampak yang akan ditimbulkan oleh sebuah hadis maka akan semakin ketat pula kompetensi yang harus dimiliki. *Kedua*, metode penetapan yang digunakan oleh para ahli hukum dalam lembaga itu terkesan sewenang-wenang karena tidak mengikuti prasyarat-prasyarat yang seharusnya dilalui. *Ketiga*, sikap mereka yang cenderung otoriter dengan ‘mengunci’ penafsiran lain dan menyajikan penafsiran mereka

¹⁰Djohan Effendi, *Islam di antara Teks dan Konteks, Makalah*, (Banjarmasin: *Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) ke-10* Kementerian Agama RI, 2010). h. 2-3. Fatwa yang sama juga pernah dikeluarkan oleh Dr. Izzat Attiya, Dekan dan dosen Departemen Hadits Universitas al-Azhar tiga tahun sebelumnya, pada bulan Mei 2007. Ia memfatwakan bahwa laki-laki dan perempuan yang bekerja dalam ruang yang sama diperbolehkan setelah laki-laki itu menyusu 5 kali kepada rekan perempuannya. *Ibid.*

sebagai sesuatu yang pasti dan absolute. *Keempat*, gejala penafsiran seperti ini sudah mulai tampak di negara-negara muslim lain, dan tentu akan sangat membahayakan dinamika hukum Islam sendiri. Oleh karena itu melalui kasus di atas, Abou El Fadl mencoba mengemukakan sisi kelemahan fatwa-fatwa itu sekaligus mengemukakan tawaran baru melalui hermeneutika negosiatifnya.

C. Problem Kepengarangan

Hal pertama yang disorot oleh Abou El Fadl adalah kompetensi atau kualifikasi hadis-hadis yang dijadikan sebagai sumber hukum. Dalam hal ini Abou El-Fadl menetapkan asumsi-asumsi teologis sebagai landasan dan titik pijak analisisnya. Ia meyakini bahwa pemegang otoritas tertinggi dalam melakukan penetapan berada di tangan Tuhan. Tuhan dipandang memiliki kekuasaan tertinggi itu dalam menetapkan penalaran eksklusif yang harus diikuti.¹¹ Pada pembahasan berikutnya, Abou El Fadl kemudian mempertanyakan pemahaman terkait apa yang diinginkan Tuhan dan apa sarana untuk mengetahuinya. Al-Qur'an dan Sunnah merupakan sarana yang paling meyakinkan untuk mengetahui Kehendak Tuhan, ketimbang sarana lain semisal akal, intuisi, kajian sejarah, alam dan sebagainya.

Namun hal yang tidak bisa dipungkiri bahwa al-Qur'an merupakan teks dalam arti, keduanya tersusun dari simbol-simbol (huruf dan kata) yang melahirkan makna ketika dibaca oleh seorang pembaca. Teks-teks ini ada pengarangnya dan menggunakan simbol-simbol bahasa untuk mengungkapkan maknanya. Al-Qur'an dan sunnah merupakan perangkat perintah yang ditujukan kepada lawan bicaranya. Keberwenangannya bersumber dari kenyataan bahwa keduanya bersumber dari Tuhan dan keduanya memberi tahu kita tentang perintah-perintah-Nya.

Namun menurut Abou El Fadl, mempertimbangkan sebuah teks yang diklaim berisi tentang kehendak Tuhan harus dilakukan uji kualifikasi terlebih dahulu atas teks tersebut untuk dapat meyakinkan bahwa ia mewakili atas nama atau tentang Tuhan. Ia harus dibuktikan bersumber dari Tuhan (sebagai Pengarangnya) atau dari Nabi sehingga memenuhi syarat untuk mewakili atas nama atau tentang

¹¹Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Cet.I; Jakarta: Serambi, 2004), h. 128

Tuhan. Dalam hal ini, dengan asumsi berbasis pada keimanan (*faith based assumption*) menurut Abou El Fadl, al-Qur'an telah memenuhi kualifikasi itu, sehingga pembicaraan dalam konteks itu tidak relevan lagi. Sesuai dengan ayat-Nya, Allah sendiri sudah menjamin akan tetap memelihara kemurniannya.

Sementara al-sunnah menurut Abou El Fadl tidak demikian, tidak ada jaminan dari Tuhan bahkan dari Nabi sekalipun akan kemurniannya. Sunnah menghadapi tantangan yang sangat berbeda dengan al-Qur'an. Kualifikasinya harus dibuktikan. Apabila terbukti bersumber dari Nabi maka kualifikasinya dapat diterima. Namun jika terbukti dari sahabat, maka disitu sudah mulai dipertanyakan, sejauh mana teks sunnah tersebut dapat mewakili atas nama Nabi, dan akhirnya atas nama Tuhan.¹²

Kualifikasi sunnah memang harus diuji, karena menurut Abou El-Fadl, apa yang kita ketahui tentang Nabi dan para sahabatnya, lebih banyak karena kabar seseorang kepada kita melalui riwayat-riwayat historis (*human historical reports*). Pada riwayat-riwayat tersebut terdapat persoalan berupa kemungkinan adanya beragam kepengarangan (*multiple authorship*) mengenai suatu riwayat tertentu. Seorang sahabat misalnya, mendengar dan menyaksikan Nabi melakukan dan mengatakan sesuatu, dan kemudian sederetan nama menuturkannya dari generasi ke generasi hingga ke tangan para penghimpun hadis yang mendokumentasikan seluruh rangkaian prosesnya.

Ulûmul hadîs yang memuat *ilmu rijâl* dan *ilmu jarh-ta'dîl* yang selama ini digunakan oleh para ulama hadis untuk menguji otentisitas hadis belum memadai bagi Abou El Fadl karena belum menyentuh realitas sejarah, membantu tetapi belum meyakinkan. Menurutnya, kehidupan setiap orang merupakan sesuatu yang sangat

¹²Sebagaimana disebutkan dalam sejarah hadis, pasca wafatnya Nabi Muhammad, tradisi yang telah terbangun pada saat Nabi masih hidup tetap berjalan namun seiring dengan munculnya tafsiran-tafsiran progresif para sahabat sesuai dengan kebutuhan zaman mereka. Karena itu, dalam beberapa kasus, seringkali ditemukan adanya ketentuan dari para sahabat yang secara literal berbeda dengan keputusan Nabi karena kebutuhan dan tuntutan zaman. Pada masa ini penafsiran para sahabat terhadap sunnah Nabi berkembang secara dinamis. Kondisi ini terus berjalan hingga tibanya masa pembukuan hadis. Oleh Fazlurrahman kondisi tersebut dinamai dengan *living sunnah*, dan pasca pembukuan hadis kemudian disebut dengan *living hadis*. Lihat Suryadi, *Dari Living Sunnah dalam Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta:Teras, 2007), h. 93

kompleks dan kontekstual, dan tidak mungkin merangkumnya hanya dengan sebuah penilaian tunggal seperti ‘bisa dipercaya (*tsiqah*), atau “tidak bisa dipercaya” (*ghairu tsiqah*). Salah satu hadis yang dicontohkan Abou El Fadl dalam hal ini adalah hadis tentang ketidaksiuksesan masyarakat yang dipimpin oleh perempuan yang diriwayatkan oleh sahabat Nabi Nufay’ ibnu Harits yang lebih dikenal dengan Abu Bakrah al-Tsaqafi (w.52 H./672 M.). Sahabat Nabi yang baru masuk Islam di akhir-akhir kehidupan Nabi ini menceritakan bahwa ia sedang bersama Nabi ketika beliau mendengar bahwa seorang perempuan telah menduduki kursi kekuasaan Kerajaan Persia, Nabi kemudian membuat pernyataan: “tidak akan sukses suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan”,¹³ bahkan dalam versi lain, Abu Bakrah meriwayatkan bahwa Nabi sedang berbaring dengan kepalanya berada dipangkuan Aisyah (w.58./678 M.). sejumlah ulama *mukharrij* hadis memandang autentik hadis Abu Bakrah ini termasuk Imam Bukhari dalam *sahih*-nya. Bahkan Abu Bakrah dinilai sebagai salah seorang sahabat terbaik Nabi.

Namun hasil penelusuran Abou El Fadl terhadap sejarah kehidupan Abi Bakrah cukup mengejutkan. Abi Bakrah dituduh sebagai penyebar fitnah dan Umar bin Khattab menolak kesaksiannya dalam kasus-kasus hukum. Ini lantaran ia menuduh al-Mughirah bin Syu’bah, seorang Gubernur Basrah masa kekhalifahan Umar, yang dilihatnya sering mengunjungi seorang perempuan yang sudah bersuami, yaitu Ummi Jamil bint Amir. Abi Bakrah bersama beberapa saudara tirinya menyaksikan al-Mughirah dan Ummi Jamil tidak berpakaian dan terlibat dalam aktivitas seksual. Setelah kejadian itu, Abi Bakrah selalu menolak ikut shalat berjamaah yang diimami oleh al-Mughirah yang dituduhnya telah berbuat zina. Berita itu kemudian sampai ke telinga Umar sebagai khalifah yang kemudian menggelar dan memimpin persidangan. Pada persidangan itu, Abi Bakrah dan sejumlah saudaranya itu menceritakan kesaksian mereka, namun mereka tidak menyaksikan pertemuan secara langsung dua alat kelamin mereka, hanya menegaskan bahwa keduanya dalam keadaan tanpa busana, salah satu tubuh menindih tubuh yang lain, melihat gerakan-gerakan layaknya persetubuhan dan desahan nafas yang berat. Kesaksian ini dinilai tidak memenuhi standar pembuktian yang

¹³Program CD, *Mausu’ah al-Hadis Syarif, Sahih Bukhari*, No hadis: 4073, 6570, 2188, 5293.

diperlukan dalam kasus perzinaan. Keputusannya, Abi Bakrah dan beberapa saudaranya itu dijatuhi hukum cambuk, dan setelah itu dua orang saudara Abi Bakrah, Ziyad dan Nafi', bertobat dan menarik tuduhannya, sementara Abi Bakrah tetap kokoh dengan tuduhannya sehingga kesaksiannya dalam persoalan-persoalan hukum tidak diterima lagi pasca kejadian ini.¹⁴

Disamping itu, Abi Bakrah juga dinilai sering memutuskan hubungan silaturrahim. Buktinya, pada saudaranya (Ziyad) yang bertobat dan menarik tuduhannya terhadap al-Mughirah bin Syu'bah terkait kasus di atas. Abi Bakrah menolak berbicara dengannya hingga akhir hayatnya bahkan berwasiat agar saudaranya itu dilarang ikut menyalati jenazahnya ketika ia meninggal. Demikian pula kepada anak-anaknya ia menolak berhubungan karena mereka menerima jabatan politik yang diberikan oleh pemerintahan Muawiyah, karena kokoh dengan sikap *apolitik*-nya terhadap pertikaian Ali, Muawiyah dan Aisyah. Namun anehnya, Abi Bakrah menyampaikan sebuah hadis bahwa Nabi sangat mengutuk seseorang yang memutuskan tali silaturrahim.¹⁵

Menurut Abou El Fadl, data-data di atas merupakan informasi yang cukup memadai untuk memunculkan persoalan-persoalan seputar suara kepengarangan Abi Bakrah dalam kaitannya dengan suara kepengarangan Nabi. Posisinya sebagai sahabat Nabi yang muallaf generasi terakhir tidak sepadan dengan pengaruhnya dalam tradisi Islam. Dari sini, tampaknya Abou El Fadl menunjukkan tidak memadainya hasil penelitian para kritikus hadis terdahulu terhadap Abi Bakrah, sehingga fakta-fakta di atas tidak terungkap oleh mereka. Dalam saat yang sama Abou El Fadl seolah menolak hadis ini karena tidak terpenuhinya unsur '*adâlah* pada Abi Bakrah.¹⁶

¹⁴Khaled M. Abou El Fadl, *Op.cit*, h.168.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ '*Adâlah* (Islam, baligh, tidak fasiq dan menjaga *muru'ah*) merupakan salah satu persyaratan yang harus terpenuhi pada seorang rawi sehingga ia dikenal sebagai rawi yang kompeten, ia harus diteliti secara ketat dengan menelusuri segala sisi kehidupannya dengan merujuk pada kitab-kitab *rijâlul hadîs* yang disusun oleh para ulama hadis. Namun sayangnya rawi pada level sahabat sejak dari awal sudah dinilai *adil* sehingga penelitian seputar integritasnya tidak dilakukan. Baca Ibnu Hajar al-Asqâlâni, *al-Ishâbah fi Tamyiz al-Shahâbah* (Beirut: Dar al-Fikr, t. th.), h. 9-10. Nûr ad-Dîn Itr, *Manhaj an-Naqd fi 'Ulûm al-Hadîs* (Cet. III; Damaskus: Dar al-Fikr, 1992), h. 121-123. Lihat pula Ali Mustafa Ya'kub, *Kritik Hadis* (Cet. I;

Seandainya otentisitas sebuah hadis dapat dibuktikan, tidak serta merta kemudian dapat membuktikan kebenarannya. Karena yang akan dilihat kemudian adalah peran apa yang dimainkan Nabi dalam riwayat tersebut. Kompetensi-menurut Abou El Fadl-tidak hanya merujuk pada keputusan tentang otentisitas sebuah hadis, tetapi juga pada keseluruhan kondisi yang memengaruhi keberwenangan hadis. Penelitian otentisitas tetap perlu dilakukan, tetapi yang jauh lebih penting adalah menguji dan menilai keseluruhan proses kepengarangan dan mencapai sebuah keputusan tentang bagaimana dan sejauh mana beragam suara pengarang membentuk dan membentuk ulang suara pengarang historis (Nabi dan Sahabat). Menurut Abou El Fadl, Nabi adalah manusia biasa yang berbeda dengan Tuhan, tunduk pada proses sejarah dunia, maka warisannya tidak dapat diletakkan di luar konteks campur tangan dan proses keperangan manusia. Autentisitas dan kemurnian Nabi, dari sudut pandang teologis Islam, jelas adalah unsur manusiawinya. Nabi tidak berinteraksi dengan sejarah sebagai Tuhan, tapi sebagai bagian dari dinamika kehidupan manusia yang normal. Ini jelas berarti bahwa perintah moral dan normatif Nabi muncul dalam sebuah konteks sejarah. Pesan moral Nabi disajikan dan diuji oleh konteks historisnya, tetapi konteks tersebut tidak dapat dan tidak menampung seluruh kebenaran dan kenyataan pengalaman moral Nabi.¹⁷

Pada konteks inilah Abou El Fadl melihat adanya persoalan sekaligus pertanyaan ketika menganalisis aktivitas komunitas penafsir (*community of interpreters*) yang terbentuk di sekitar teks sunnah. Persoalannya adalah sejauh mana komunitas penafsir mampu mencerminkan, memahami, dan memasukkan konteks historis proses kepengarangan. Komunitas penafsir harus mempertimbangkan proses kepengarangan beserta seluruh perubahan urutan historisnya untuk memahami keseimbangan yang patut antara pengarang historis (yaitu Nabi) dan beragam suara pengarang yang menyajikan konteks bagi pengarang historis. Hal ini telah diabaikan oleh sebagian besar ahli hadis dalam sejarah Islam padahal sejak dulu ulama lain semisal Ibnu

Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), h. 113-114. Oleh karena itu, wajar saja apabila informasi seperti yang dikemukakan oleh Abou El Fadl tidak ditemukan.

¹⁷Khaled M. Abou El Fadl, *Op. Cit.*, h. 163.

Khaldun telah mewanti-wanti perlunya pertimbangan konteks historis dalam mengidentifikasi suara pengarang Nabi.¹⁸

Hal senada juga dikemukakan oleh Amin Abdullah menu-turkan bahwa menurut pendekatan telaah epistemologi keilmuan, ada proses panjang yang bersifat historis dalam pembukuan hadis. Proses ini seringkali dilupakan oleh umat Islam, karena niat baik untuk segera mengamalkan apa yang dibaca dan didengar, sehingga kurang begitu peduli pada proses dan asal-usul hadis.¹⁹

Pada proses kepengarangan selanjutnya, riwayat kemudian menjelma sederetan nama periwayat, Abou El Fadl melihat beberapa kemungkinan persoalan yang akan muncul. Persoalan tersebut berupa pemalsuan (*fabrication*),²⁰ daya ingat perawi, seleksi kreatif (*creative selection*) dan subjektivitas mereka dalam menerima dan memahami hadis yang mereka terima. Abou El Fadl melihat bahwa para sahabat, hidup bersama Nabi, berinteraksi dan berbicara dengannya, tidak memosisikan Nabi dalam kerangka objektif (*subjective fashion*). Mereka berinteraksi dalam kerangka subjektif, dan subjektivitas ini kemudian memengaruhi apa yang mereka lihat dan dengar, bagaimana mereka melihat dan mendengar, dan apa yang akhirnya mereka ingat dan sampaikan kepada orang lain yang sangat memungkinkan terjadinya distorsi makna (*distortion of message*). Dalam konteks ini, menurut Abou El-Fadl, karakter pribadi para periwayat menancap

¹⁸*Ibid.*, h. 164. Beberapa pemikir Muslim menunjukkan *concern*-nya terhadap pentingnya kajian historitas ini, antara lain Ibnu Khaldun yang telah disebutkan oleh Abou El Fadl, Fazlur Rahman melalui teori *double movement*-nya, dan Abdullah Saeed melalui bukunya *Interpreting the Qur'an; Towards a Contemporary approach*.

¹⁹ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, (Cet.III; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), h. 141.

²⁰Pemalsuan hadis dalam sejarah Islam diketahui pertama kali terjadi pada masa Pemerintahan Ali bin Abi Thalib. Berawal dari faksi politik yang terjadi antara pengikut Ali dan Muawiyah yang menuntut kasus pembunuhan Usman bin Affan. Faksi kemudian berlanjut dalam peperangan yang dikenal dengan perang *Shiffin* yang menelan nyawa tidak sedikit. Kasus kemudian berlanjut dengan pemalsuan hadis di antara dua kelompok yang bertikai sebagai salah satu cara mengukuhkan kelompoknya dan mendiskreditkan kelompok yang lain. Baca Muhammad `Ajaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits; Ulumuhu wa Musthalâhuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), h. 415-416., Lihat pula Mahmud Abu Rayyah, *Adhwâu `alâ al-Sunnah al-Muhammadiyah aw Difâ` an al-Hadits* (Cet. III; Mesir: Dar al-Ma`arif, t. th.), h. 214-216.

kuat dalam riwayat (*indebly imprinted upon the transmitted*) yang ia sampaikan. Pada kasus hadis tentang kepemimpinan perempuan di atas, Abou El Fadl menduga Abi Bakrah keliru mendengar pernyataan Nabi dalam hadis di atas. Bisa jadi Nabi berkomentar tentang situasi yang berkembang di Persia dengan mengatakan, “orang-orang yang dipimpin oleh perempuan *ini* tidak akan sukses”?²¹ pernyataan ini kemudian ditangkap oleh Abi Bakrah melalui subjektivitasnya yang bisa jadi dinilai selalu merendahkan perempuan. Bagaimana periwayat selanjutnya menerima dari riwayat ini dan dalam komunitas apa riwayat ini kemudian populer, dan mengapa riwayat ini begitu mudah diterima sebagai otentik oleh komunitas penghimpun semisal Imam Bukhari? Apakah hadis ini begitu mudah diterima oleh komunitas penafsir tersebut karena selaras dengan subjektivitas kontekstual mereka yang patriarkis?

Kenyataannya, setiap generasi periwayat memiliki subjektivitas masing-masing (*own subjectivities*), yang memengaruhi untuk mengingat riwayat tertentu, bukan riwayat lainnya, dan membuktikan keaslian riwayat tertentu, bukan riwayat lainnya. Karena itu, hadis yang dinisbahkan kepada Nabi merupakan sebuah akhir dari proses kepengarangan (*end product of an authorial enterprise*), pengarang utamanya tentu Nabi, tetapi melibatkan para pengarang lain yang mendengar, memilih, mengingat dan menyampaikan riwayat. Gagasan proses kepengarangan ini memainkan sebuah peranan penting dalam memahami penafsiran yang dilekatkan pada sebuah riwayat tertentu. Bahkan, andaikata kita berasumsi bahwa Nabi telah menyatakan sesuatu, menurut Abou al-Fadl, kata-kata atau ungkapan tersebut tidak sampai kepada kita dalam kevakuman. Ia seringkali sampai ke tangan kita beserta seluruh makna atau rangkaian makna yang dilekatkan kepadanya. Abou El Fadl mengangkat contoh kata *firasy* dalam sebuah hadis yang bisa bermakna kasur, bentangan,

²¹Distorsi hadis seperti ini memang kadang terjadi pada sahabat Nabi, seorang sahabat keliru dalam menangkap maksud hadis yang disampaikan oleh Nabi kemudian menyampaikannya kepada sahabat lain ataupun tabiin. Contoh kasus adalah hadis tentang mayat yang ditangisi oleh keluarganya akan ditambah azabnya oleh Allah. Hadis tersebut disampaikan oleh Umar bin Khattab, kemudian dikoreksi oleh Aisyah ra, bahwa Nabi tidak bermaksud demikian, melainkan ucapan itu ditujukan kepada mayat orang kafir yang ditangisi oleh keluarganya akan ditambah azabnya oleh Allah, bukan kepada orang yang beriman. Lihat Program CD, *al-Mausu'ah al-Hadis al-Syarif*, Sahih Bukhari 1206

dan hubungan seksual. Beragam penafsiran yang ditawarkan oleh beragam ahli bahasa menentukan makna khusus kata tersebut dalam sebuah konteks yang khusus pula. Penetapan dari beragam penafsir atau ahli bahasa yang berbeda itu juga telah membentuk bagian dari proses kepengarangan hadis, karena penetapan itu sangat berpengaruh pada bagaimana kita memahami hadis-hadis yang disampaikan kepada kita.

Selain persoalan bahasa dan penafsiran, dalam kaca mata Abou El Fadl, motif-motif tertentu juga sangat memengaruhi proses kepengarangan hadis. Dalam konteks perempuan misalnya, Abou El Fadl menemukan adanya proses kepengarangan yang terbentuk dalam kondisi tertentu guna menyingkirkan kaum perempuan dari ruang publik. Proses kepengarangan inilah yang berhasil memerankan sejumlah hadis yang berkaitan dengan pembentukan karakter simbolis perempuan. Salah satu hadis dimaksud adalah hadis riwayat Abu Hurairah yang menyebutkan: “lewatnya seorang perempuan, keledai, dan anjing hitam di depan seorang laki-laki yang sedang shalat akan membatalkan shalatnya”. Abou El Fadl melihat penyebaran hadis-hadis seperti ini melalui sebuah proses kepengarangan berawal dari penilaian masyarakat Mekkah terhadap masyarakat Madinah yang liberal. Perempuan Madinah memainkan peranan publik yang penting semisal keikutsertaan mereka menjadi anggota delegasi Madinah yang ikut bernegosiasi dengan Nabi sebelum beliau hijrah ke Madinah.²²Fenomena ini hendak dirubah dengan menyingkirkan perempuan dari ruang public. Menurut Abou El Fadl, analisis seperti ini penting bukan saja untuk mengevaluasi proses kepengarangan di balik berbagai hadis, tetapi juga untuk memahami peran beberapa hadis yang menghendaki perempuan menyingkir dari ruang publik. Hadis-hadis ini sengaja disebarkan untuk menciptakan asosiasi simbolis antara perempuan dan beberapa hal atau kejadian yang tidak menyenangkan, yang pada akhirnya meletakkan dasar bagi penetapan hukum yang mempertegas struktur patriarki, kepasrahan perempuan dan penyingkirannya dari ruang publik. Hadis tentang batalnya shalat ini memiliki banyak versi riwayat yang beredar dengan dinisbatkan kepada Abu Hurairah, Ibnu Abbas, dan Abu Dzar al-Ghifari. Kesamaan unsur yang ada dalam seluruh versi tersebut adalah dimasukkannya hal-hal yang tidak disenangi masyarakat dalam deretan daftar

²²Khaled M. Abou El Fadl, *Op.cit.*, h. 326.

penyebab yang membatalkan shalat. Misalnya salah satunya menyebutkan bahwa batalnya shalat seorang laki-laki adalah lewatnya babi, anjing hitam, keledai, dan perempuan. Beberapa versi menyebutkan semua jenis anjing, bukan hanya hitam, dan hanya perempuan yang sedang haid, bukan semua perempuan. Versi lain menambahkan orang Majusi, orang-orang kafir dan Yahudi dengan berbagai pertimbangan.²³ Menurut Abou El Fadl, ini jelas sekali bahwa hadis semacam itu berfungsi sebagai alat untuk mengecam kelompok tertentu dalam masyarakat dan alat untuk melemparkan hinaan yang tak kenal kompromi.

Padahal, sejak dari awal, hadis-hadis ini ditentang oleh isteri Nabi, Aisyah dan Ummu Salamah. Aisyah sangat tersinggung ketika mendengar berita bahwa abu hurairah meriwayatkan hadis-hadis seperti itu, “semoga tuhan mengutukmu! Kamu telah mensejajarkan perempuan dengan binatang yang paling hina! Demi Allah, saya pernah berbaring di depan Nabi ketika saya sedang haid, dan Nabi tetap melanjutkan shalatnya.” Ummu Salamah pun membenarkan berita Aisyah tersebut. Demikian pula riwayat lain menceritakan bahwa keledai lewat di depan Nabi yang sedang shalat,²⁴ dan anjing bermain di depannya, beliau tetap melanjutkan shalatnya. Abou El Fadl berpandangan bahwa membicarakan autentisitas ini sudah tidak relevan lagi, yang terpenting adalah menganalisis proses kepengarangannya. Ia menilai bahwa sejumlah bukti faktual yang menunjukkan adanya bias yang sangat kuat dari dinamika sosial pada awal Islam yang dengan berbagai cara telah membentuk hadis tersebut. Ada sejumlah kepentingan tertentu yang melatarbelakangi perwayatann hadis yang merendahkan kaum perempuan dengan mengaitkan mereka dengan anjing, keledai dan orang kafir, dan ada kepentingan kuat di balik penambahan orang-orang Yahudi dalam daftar kelompok masyarakat yang tidak disukai.

Menurut Abou El Fadl, meskipun CRLO tidak menggunakan riwayat-riwayat seperti itu secara eksplisit untuk menghina dan merendahkan kaum perempuan, dan justru mereka berargumen untuk melindungi dan menghormati perempuan dari segala kemerosotan moral, namun mereka menggunakan konstruksi sosial atau tipologi

²³Lihat CD Program al- Mausu'ah, Musnad Ahmad bin Hanbal, No Hadis 7642, 20360, 23407. Sunan Abi Daud, No hadis 604.

²⁴CD Program, Sahih Bukhari No Hadis 484, Sahih Muslim, No Hadis 794.

perempuan yang membawa dampak sangat merusak. Konstruksi dan tipologi tersebut memungkinkan bagi CRLO untuk melakukan penetapan hukum bahwa perempuan harus disisihkan dari ruang publik dan dari semua aktivitas yang mengindikasikan keterlibatannya dalam kehidupan publik seperti mengemudi mobil sendiri.²⁵

Karena itulah, Abou El Fadl menawarkan konsep *proporsionalitas*,²⁶ dan penolakan berbasis iman (*faith based objector*).²⁷ Proporsionalitas adalah bahwa kepercayaan kita terhadap sebuah riwayat harus dihubungkan dengan dampak hukum, teologis, sosial dan moral yang akan ditimbulkan. Sedangkan penolakan berbasis iman adalah ketidaksetujuannya terhadap hadis tertentu yang meski otentik (sahih tetapi *ahad*) namun memiliki dampak teologis, sosial, hukum maupun moral yang sangat serius. Abou El Fadl tidak memiliki argumentasi untuk menolaknya kecuali dengan keyakinan bahwa Nabi tidak mungkin melakukan atau mengatakan sesuatu yang bertentangan dengan moralitas Islam. Iapun mengatakan bahwa kita harus mengikuti keputusan Nabi selama keputusan tersebut memberi informasi mengenai kehendak Tuhan. Artinya, tidak semua yang dinyatakan dan diperbuat oleh Nabi memuat informasi kehendak Tuhan, karena sesuatu yang berasal dari Nabi ada yang berupa *af'âl jilbiyah* ada pula *af'âl tasyri'iyah*. Yang pertama merupakan tindakan yang Nabi lakukan dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa, tindakan seperti ini tidak mewakili Kehendak Tuhan dan tidak memiliki konsekuensi hukum. Kategori kedua merupakan tindakan-tindakan yang menggambarkan Kehendak Tuhan, sehingga memiliki konsekuensi hukum.²⁸

Konsep proporsionalitas bagi Abou El Fadl berkaitan dengan peran Nabi dalam proses kepengarangan hadis dan dampak hukum dari sebuah riwayat. Semakin yakin akan peran Nabi dalam proses kepengarangan sebuah riwayat, kita akan semakin memperoleh pembenaran untuk bersandar pada sebuah riwayat ketika kita menyusun sebuah penetapan hukum. Riwayat-riwayat yang memiliki dampak moral, hukum, dan sosial yang luas harus diletakkan pada urutan otoritas tertinggi. Perlu memikirkan dampaknya ketika

²⁵Khaled M. Abou El Fadl, *Op.cit.*, h. 327-328.

²⁶*Ibid.*, h. 315.

²⁷*Ibid.*, h. 317

²⁸*Ibid.*, h. 463.

mempertimbangkan penerapan sebuah riwayat dalam model yang bersifat normatif. Semakin besar dampaknya, semakin ketat penyelidikannya, semakin besar dampaknya semakin berat beban pembuktian yang harus dipenuhi oleh sebuah riwayat.²⁹

Hadis yang bisa dicontohkan dalam hal ini adalah hadis-hadis tentang kepatuhan isteri terhadap suaminya. Abu Hurairah meriwayatkan bahwa Nabi pernah bersabda: “jika saya harus menyuruh seseorang untuk bersujud kepada orang lain, saya akan menyuruh seorang isteri bersujud kepada suaminya.” Beberapa sahabat Nabi termasuk Aisyah, isteri Nabi, ikut meriwayatkan hadis serupa. Namun pada beberapa jalur yang lain terdapat tambahan ungkapan, misalnya pada jalur tentang Muadz yang baru kembali dari Yaman dan bertanya kepada Nabi apakah kaum muslimun bersujud kepada beliau. Nabi menjawabnya sebagaimana hadis di atas, namun ada tambahan “seorang perempuan belum dipandang telah memenuhi kewajibannya kepada Tuhan kecuali jika ia telah memenuhi kewajibannya kepada suaminya. Jika ia diminta suaminya untuk melayaninya ketika ia sedang duduk di atas pelana kuda, maka ia harus mematuhinya.”. Bahkan jalur Anas bin Malik meriwayatkan bahwa Nabi pernah bersabda: “tidak ada seorang manusia pun yang boleh bersujud kepada sesamanya, dan jika seorang manusia diperbolehkan bersujud kepada sesamanya, saya akan menyuruh seorang isteri bersujud kepada suaminya karena begitu besarnya hak seorang suami terhadap isterinya. Demi Allah, jika seorang isteri menjilat bisul yang tumbuh di sekujur tubuh suaminya, dari ujung kaki hingga ujung rambut, maka hal itu masih belum dianggap cukup sebagai pemenuhan kewajibannya kepada suaminya.”³⁰ Hadis dengan maksud serupa juga diriwayatkan oleh Abu Hurairah, ‘jika seorang suami mengajak isterinya ke tempat tidur, kemudian ia menolaknya, maka para malaikat akan melaknatnya hingga terbit fajar”.

²⁹Dengan pertimbangan proporsionalitas itulah Abou El Fadl berpendapat bahwa ketika lingkungan social berubah dan berkembang, peran berbagai riwayat tersebut juga berubah dan berkembang. Sebuah riwayat yang mungkin memiliki dampak yang kecil pada suatu zaman akan memiliki dampak yang sangat besar pada zaman lain. Sebuah riwayat yang dipandang dapat dipercaya pada suatu zaman kemungkinan menjadi tidak dapat dipercaya pada zaman lain. Lihat Abou El Fadl, *Ibid*.

³⁰*Ibid.*, h. 306

Menurut Abou El Fadl, hadis-hadis tersebut menjelaskan sebuah prinsip mendasar yang mungkin berdampak terhadap pola hubungan pernikahan dan relasi gender. Meskipun praktik bersujud secara fisik terhadap suami tidak diperkenankan, substansi moral dari sikap bersujud benar-benar diberlakukan atas dasar hadis-hadis semacam itu. Dampaknya, seorang isteri mempunyai kewajiban yang sangat besar terhadap laki-laki yang menjadi suaminya, semata karena posisi laki-laki tersebut sebagai suaminya. Seorang suami berhak mendapatkan penghormatan dan pelayanan dari isterinya. Tampaknya seorang isteri ditakdirkan menjalani kehidupan sebagai pelayan setia suaminya. Hadis-hadis ini bertanggungjawab terhadap status moral perempuan secara umum.

Karena hadis-hadis tersebut membawa konsekuensi normatif yang sangat besar, maka menurut Abou El Fadl, ia memerlukan *jeda ketelitian* (terdiam sejenak memikirkan penetapan yang perlu diambil). Jika berdasarkan standar zaman dan tempat, atau standar perkembangan moral kemanusiaan, hadis-hadis tersebut melahirkan *wakhdz al-dhamir* (mengganggu atau mengusik kesadaran), maka hal yang paling sederhana yang dapat dilakukan adalah *jeda ketelitian* itu. Jika kita berasumsi bahwa gerak hati manusia dibatasi oleh kondisi sosial dan histories, maka ia pasti mengalami perubahan dan selalu berkembang. Akibatnya, sesuatu yang dapat mengusik kesadaran dalam sebuah konteks tertentu, pada konteks lain belum tentu demikian.³¹

Menurut Abou al-Fadl, hadis-hadis seperti ini terutama tentang bersujud dan taat kepada suami, tidak bisa dipercaya karena kita tidak dapat menegaskan secara meyakinkan bahwa Nabi telah memainkan peranan penting dalam proses kepengarangan yang melahirkan hadis-hadis tersebut. Secara teologis hadis ini bertentangan dengan gagasan kedaulatan Tuhan dan kehendak-Nya yang bersifat mutlak.³² Di samping itu, hadis-hadis ini tidak selaras dengan diskursus al-Qur'an tentang pernikahan. Dalam al-Qur'an disebutkan bahwa laki-laki adalah *qawwamun* (pengayom, pelindung) terhadap perempuan, pasangan suami istri merupakan pasangan kasih dan sayang, merupakan pakaian bagi satu sama lain. Tidak ada satupun ayat al-Qur'an yang menyebutkan bahwa relasi suami istri adalah atasan dan

³¹ *Ibid.*, h. 308.

³² *Ibid.*, h. 311.

bawahan. Bahkan hadis-hadis lain menyebutkan bahwa Nabi dan istrinya terkadang saling adu argumentasi, dan terkadang membuatnya marah bahkan salah seorang diantaranya meninggalkan rumah beliau dari pagi hingga malam. Beliau sangat sayang kepada para istrinya, biasa meminta nasehat, memperlakukan mereka dengan lembut dan menyenangkan, sangat berbeda dengan apa yang digambarkan pada hadis-hadis di atas.³³ Karena itulah Abou El Fadl mencurigai hadis-hadis seperti ini dan menilainya tidak memenuhi standar pembuktian yang ketat dan proporsional dengan dampak yang ditimbulkannya, meskipun hadis ini dinilai autentik oleh para ulama hadis, tetapi pembicaraan tentang otentisitasnya tidak relevan lagi. Yang bisa dipastikan adalah hadis-hadis ini tidak cukup memadai untuk dijadikan sandaran bagi penetapan hukum.³⁴

D. Penetapan Makna

Selain kompetensi, pemaknaan juga merupakan hal penting dilakukan. Dalam hermeneutika, diskusi tidak lagi berkutat pada siapa yang benar atau salah, tetapi adalah makna (*meaning*) apa yang bisa diaplikasikan dari sebuah teks, bukan kebenaran (*truth*). Untuk itu, menurut Amin Abdullah, dalam wilayah epistemologis, orang sekarang lebih tertarik untuk menerangkan implikasi dan konsekuensi dari sebuah pendapat, bukan benar atau salahnya.³⁵ Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Gracia dalam hermeneutikanya. Menurutnya tidaklah relevan untuk menentukan interpretasi mana yang benar dan yang salah, yang tepat untuk ditentukan adalah interpretasi mana yang lebih efektif atau kurang efektif, atau lebih cocok atau kurang cocok.³⁶ Meski meniscayakan terjadinya pluralitas interpretasi dan relativitas kebenaran, namun ini bukan berarti bisa dipahami sebagai relativitas negatif yang tanpa batas, sehingga semua

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.* h. 317.

³⁵ Amin Abdullah, *Op.cit.*, h. 257-258

³⁶ Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality; the Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York Press, 1995), h. 173. Lihat Pula Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Jorge J.E. Gracia dan Kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran al-Qur'an dalam Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis; Teori dan Aplikasi*, ed. Syafaatun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin, Cet. II (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011), h.155.

orang boleh menafsirkan teks dengan sekehendaknya dan sesuai dengan subyektivitasnya sendiri, tanpa batas. Ia harus mengetahui makna asli (*original meaning*) atau makna historis (*historical meaning*) dari sebuah teks dengan menganalisis bahasa teks yang digunakan saat munculnya serta memperhatikan konteks historisnya.

Dengan demikian, pertanyaannya adalah siapa yang berhak menentukan makna dan bagaimana seharusnya melakukan penetapan itu. Menurut Abou El Fadl hal yang patut diperhatikan adalah bagaimana hubungan antara pengarang, teks dan pembacanya. Pengarang memiliki maksud tertentu dari teks yang dibuatnya, namun teks tersebut dituangkan melalui media bahasa dengan berbagai bentuknya, huruf, frase, kalimat ataupun simbol-simbol tertentu dan bisa menyesatkan (*tricky artifact*) Sementara bahasa merupakan kesepakatan komunitas dan hasil ciptaan manusia yang memiliki batasan, cakupan dan mengalami perkembangan dari masa ke masa (*change over time*). Bahasa memiliki realitas objektif karena maknanya tidak bisa ditentukan secara oleh pengarang atau pembaca saja. Dalam hal ini, makna yang dituangkan oleh seorang pengarang ke dalam teksnya tidak dapat dikendalikan dan dapat saja dimaknai berbeda oleh pembaca berikut akibat perbedaan konteks dan budayanya.³⁷

Oleh karena sedemikian kompleksnya persoalan penentuan makna ini maka ketiga pihak, (pengarang, teks dan pembaca) harus saling bernegosiasi dalam penetapannya. Hal ini diperlukan untuk memahami pemahaman terhadap teks-teks, karena dengan mempertimbangkan teks memiliki rentang yang cukup panjang antara pengarang dengan pembacanya sepanjang masa.

Negosiasi diperlukann untuk menjembatani keterasingan dalam distansi waktu, wilayah dan sosio kultural pengarang dengan teks dan pembaca. Dengan melibatkan tiga unsur utama yang saling berinteraksi-teks (*text*), pengarang (*author*), pembaca (*reader*) dan dengan dialogis komunikatif diharapkan dapat menarik analogi historis kontekstual masa pengarang masa pembacanya yang berbeda-beda.

Negosiasi terhadap teks menuntut diperlakukannya teks sebagai produk lama yang dapat berdialog secara komunikatif dan romantis dengan audiensnya yang baru sepanjang sejarah.. Dengan

³⁷Khaled M.Abou El Fadl, *Op.cit.*, h. 133

pendekatan ini diharapkan tidak menafikan kedinamisan masyarakat serta tidak menafikan keberadaan teks-teks sebagai produk historis masa lalu. Upaya mempertemukan horison masa lalu dan horison masa kini dengan negosiasi diharapkan dapat melahirkan wacana pemahaman yang bermakna dan fungsional bagi manusia. Dalam proses seperti ini, menurut Jorge J. Gracia pakar hermeneutika kelahiran Kuba, mengatakan bahwa ada tiga macam (fungsi) makna yang perlu ditemukan, yaitu fungsi historis (*historical function*), fungsi makna (*meaning function*) dan fungsi implikatif (*implicative function*). Pertama, interpretasi berfungsi menciptakan kembali di benak audiens kontemporer pemahaman yang dimiliki oleh pengarang teks dan audiens historis. Inilah yang disebut dengan *historical function*. Kedua, menciptakan di benak audiens kontemporer pemahaman di mana audiens kontemporer itu dapat menangkap 'makna' (*meaning*) dari teks, terlepas dari apakah makna tersebut memang secara persisi merupakan yang dimaksud oleh pengarang teks dan audiens historis, atau tidak. Dan ketiga, memunculkan di benak audiens kontemporer suatu pemahaman sehingga mereka memahami implikasi dari makna teks yang ditafsirkan.³⁸

Penentuan ini tidak boleh didominasi oleh salah satu pihak, namun ketiganya harus diberikan peran yang seimbang dan dilakukan secara jujur, sungguh-sungguh, komprehensif, rasional dan terkendali. Proses pembacaan dan penafsiran harus selalu terbuka, sebuah proses yang tak pernah berakhir (*never ending process*) karena kita tidak dapat memastikan penafsiran mana yang paling tepat, dan karena itu, penafsiran itu sendiri adalah kehendak Tuhan. Ia tidak boleh disumbat apalagi dikunci, karena itu bagian dari kedzaliman (*despotism*) dan otoritarianisme.³⁹ Tindakan yang menyumbat atau mengunci penafsiran akan mengakibatkan munculnya klaim kebenaran mutlak atas satu penafsiran tertentu dan dapat saja menyeret pemahaman keagamaan dan masyarakat penganutnya pada ruang konflik antara agama, kehidupan sosial dan kemajuan zaman, sehingga pada akhirnya agama akan dinilai kehilangan relevansinya dengan perkembangan zaman itu.⁴⁰

³⁸Sahiron Symasuddin, *Op.cit.*, h.150-151.

³⁹Khaled M.Abou El Fadl, *Op.cit.*, h. 138.

⁴⁰Hubungan antara agama dan sains dapat dipetakan dalam empat pola berikut: *conflict*, *independent*, *dialogue*, dan *integration*. Lihat Ian Barbour, *When*

Apabila teori ini diaplikasikan ke dalam pemaknaan hadis maka yang pertama perlu dipahami adalah siapa pihak pengarang tersebut. Menurut Abou El Fadl, pengarang dalam konteks hadis sangat berbeda dengan al-Qur'an. Allah merupakan pengarang tunggal Al-Qur'an.⁴¹ Sementara pada hadis, Nabi tidak demikian. Meski didefinisikan bahwa hadis merupakan ucapan, perbuatan, taqirir dan hal ihwal terkait dengan Nabi, namun perlu diingat bahwa semua itu dinisbatkan kepada Nabi melalui mata rantai sanad yang cukup panjang. Banyak pihak yang terlibat dalam penisbatan itu, sejak generasi sahabat, tabiin, tabi-tabiin hingga akhirnya masa penghimpunan pada zaman Imam Bukhari dan sebagainya. Seluruh periwayat yang terlibat dalam penisbatan tersebut oleh Abou El Fadl dinilai sebagai pengarang.

Karena itu dalam konteks pemaknaan hadis, menegosiasikan pembaca, teks dan pengarangnya tidak cukup hanya dengan kepengarangan Nabi, seperti yang berjalan selama ini, tetapi harus melibatkan pengarang-pengarang lain yang terlibat dalam hadis itu. Para pengarang tersebut memiliki peranan yang sangat besar atau mungkin lebih besar dari peranan Nabi dalam makna hadis dan perkembangannya. Sahabat, sebagai pengarang kedua setelah Nabi, yang mendengar dan menyaksikan ucapan dan perbuatan Nabi, memaknainya kemudian membahasakannya dengan bahasanya sendiri, merekalah yang memilih kata dan kalimat dengan subjektivitasnya masing-masing, Nabi tidak diposisikan dalam keadaan objektif tetapi secara subjektif. Karena itu, emosi dan karakter sahabat sangat berpengaruh terhadap makna yang mereka

Science Meets Religion; Enimies, Strager, or Partner? (Horper San Fransisco, 2000), h. 3-4. Klaim kebenaran merupakan satu dari lima tanda bahaya dimana agama dapat berubah menjadi bencana. Lihat Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil; Five Warnings Signs*, edisi digital (New York: Harper Collins Publisher, 2008), h. 46

⁴¹Pada sisi ini, Abou El Fadl cenderung tidak konsisten. Ia mengakui bahwa sejarah al-Qur'an sendiri menunjukkan sekian banyak pihak yang terlibat dalam proses turunnya al-Qur'an, penulisan, hingga pengumpulannya ke dalam satu mushaf yang dikenal saat ini dengan mushaf Utsmany. Namun dengan berbasis *imani*, ia meyakini bahwa meskipun realitasnya demikian al-Qur'an tetap terpelihara dan terjaga dari kekeliruan manusiawi. Allah sendiri sudah menjanjikan demikian. Disamping itu ia juga tidak ingin melukai rasa keimanan umat Islam dengan mengatakan bahwa Allah bukanlah sebagai Pengarang Tunggal terhadap al-Qur'an seperti halnya Nabi terhadap hadisnya. Lihat *Ibid.*, h. 161-163.

tangkap dari segala tindak tanduk Nabi. Pada proses selanjutnya, sahabat tersebut kemudian menyampaikannya kepada orang lain, sesama sahabat atau generasi berikutnya. Kondisi yang sama akan terjadi lagi. Penerima akan menangkap secara subjektif dan kemudian membahasakannya dengan bahasa sendiri sesuai dengan kondisi emosional, konteks social dan karakter masing-masing.

Walhasil, seperti yang dikatakan di atas, setiap generasi memiliki subjektivitas masing-masing yang memengaruhinya dalam mengingat, dan memaknai suatu hadis. Karena itulah, kepengarangan setiap generasi ini sangat penting dilibatkan dalam negosiasi tersebut.

Di samping itu, penelusuran selanjutnya dilakukan pada komunitas-komunitas apa dan dimana hadis tersebut populer. Abou El Fadl menyebutnya dengan komunitas penafsir (*community of interpreters*) yang sangat berperan dalam mengetahui dan menyebarkan makna yang sudah ditemukan oleh para pengarang. Seringkali ditemukan bahwa suatu hadis populer dalam komunitas tertentu dan kurang populer di komunitas lain, sebaliknya di komunitas lain tersebut justru mengenal hadis lain. Sehingga bisa dipahami kemudian apabila kedua komunitas tersebut memiliki ketetapan hukum yang berbeda pada satu kasus. Ia mencontohkan dengan hadis tentang talak yang diucapkan dengan bergurau harus dipandang serius menduduki posisi penting dalam mazhab Hanafi, tetapi tidak dalam mazhab lain. Hadis yang menyatakan bahwa persyaratan kontrak yang paling penting, dan paling penting untuk ditaati, adalah persyaratan yang disebutkan dalam akad nikah memiliki posisi yang sangat penting dalam mazhab Hanbali namun tidak terlalu penting dalam mazhab lain.

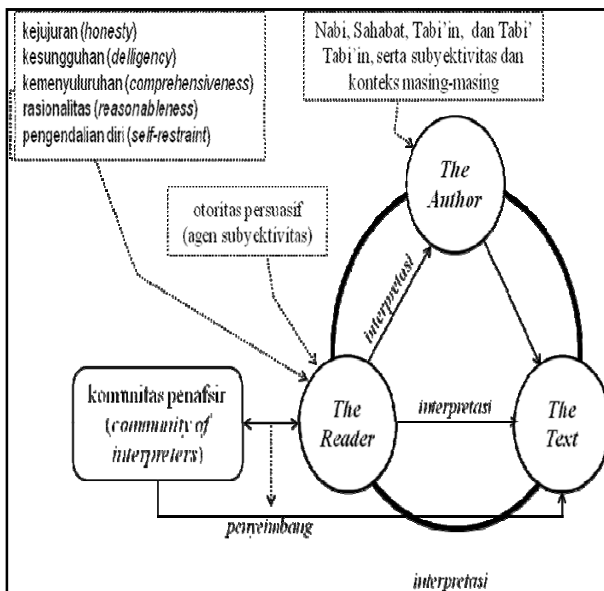
Di sisi lain, hadis-hadis tertentu sangat besar pengaruhnya dalam budaya namun sangat kecil pengaruhnya dalam budaya hukum.⁴² Komunitas penafsir ini terbentuk di sekeliling teks dan ia membentuk diskursus yang seragam dalam proses pembentukan makna. Namun ia tidak hanya membentuk makna, ia juga senantiasa bernegosiasi dengan teks, namun di saat yang sama teks juga bisa membentuk dan mengubah komunitas penafsir sendiri. Proses negosiasi antara keduanya berjalan terus mengikuti faktor histories atau faktor yang ditentukan oleh budaya interpretasi itu sendiri, sehingga memungkinkan munculnya komunitas-komunitas baru.

⁴²*Ibid.*,h. 158

Penelusuran makna hadis pada komunitas penafsir yang beragam dan memungkinkan memiliki makna-makna masing-masing itu akan sangat membantu menangkap benang merah di antara makna dan selanjutnya akan dapat melahirkan makna baru yang lebih kontekstual.

Selanjutnya, penetapan makna ini dilakukan dengan proses dialogis antara makna historis dengan situasi kontekstual pada dunia pembaca dan para komunitas penafsir yang dibingkai dengan lima rambu keberwenangan; kejujuran, rasionalitas, kemenyeluruhan, kesungguhan dan pengendalian diri.

GAMBAR:
Proses Dialektika



E. Kesimpulan

Hermeneutika hadis yang diterapkan oleh Abou El Fadl adalah hermeneutika dialektika yang mendialogkan ketiga unsur utama yaitu hadis (*text*), pembaca (*reader*) dan pengarang (*authors*) hadis yang beragam. Dialog ini dibutuhkan untuk menelusuri makna hadis yang *applicable* bagi dunia pembaca di zamannya. Unsur pembaca diberikan tekanan yang lebih penting oleh Abou El Fadl mengingat merekalah yang mempunyai kepentingan terhadap hadis dan

kehidupan mereka selalu berubah dan dinamis. Merekalah yang memberi suara dan makna. Karena itu bagi Abou El Fadl, pembaca tidak hanya membaca berupa person, individu, komunitas tertentu yang menfasirkan hadis, tetapi pembaca juga dapat dimaknai dengan kemajuan sains, peradaban baru dan lain sebagainya.

Tidak bisa dipungkiri bahwa hermeneutika tawaran Abou El Fadl ini memiliki kontribusi besar dalam pengembangan pemikiran hadis Nabi. Beberapa konsep yang ditawarkan berupa proses kepengarangan, proporsionalitas dan *jeda ketelitian* merupakan istilah-istilah baru dalam kajian hadis. Konsep kepengarangan misalnya, Abou El Fadl berpendapat bahwa proses kepengarangan hadis tidak hanya melibatkan Nabi sebagai pengarang tunggal seperti halnya dengan al-Qur'an, tetapi melibatkan seluruh rawi yang mendengar, menyaksikan, meriwayatkan sampai akhirnya hadis tersebut dibukukan. Proses kepengarangan pasca Nabi ini sangat penting diperhatikan mengingat mereka memiliki peran besar dalam penyebaran hadis bahkan maknanya sekaligus. Mereka menerima dan menyampaikan hadis dengan subjektivitas masing-masing dan dalam konteks historitasnya, karena itu sangat penting untuk meneliti karakter, sejarah kehidupan bahkan setting social dan politik kehidupan mereka. Termasuk dalam proses kepengarangan ini adalah komunitas-komunitas interpreter yang terbentuk di sekitar hadis-hadis Nabi. Melalui konsep ini Abou El Fadl berhasil menunjukkan problematika sejumlah hadis yang mungkin selama ini dinilai tidak bermasalah.

Dengan konsep proses kepengarangan ini pula Abou El Fadl telah memasuki wilayah kajian kehidupan sahabat Nabi yang selama ini 'diharamkan' oleh para kritikus hadis klasik melalui teori *adâlat as-shahâbat* mereka. Abou El Fadl berhasil menunjukkan tidak realistiknya teori *ilmu jarh wa ta'dil* selama ini yang cenderung mengidealisasi kehidupan sahabat Nabi tanpa cacat, padahal mereka adalah manusia biasa juga. Meski demikian, sekaligus catatan terhadap konsep kepengarangan ini, penulis tidak menemukan penelusuran yang dilakukan oleh Abou El Fadl terhadap para pengarang selain pada Nabi dan level sahabat. Pengarang seperti tabiin hingga generasi semisal Imam Bukhari tidak tersentuh oleh Abou El Fadl. Padahal Abou El Fadl sendiri mengemukakan pentingnya penelusuran hingga ke seluruh level mengingat keterlibatan mereka secara subjektif dalam menyeberaluaskan dan membangun makna hadis. Contoh kasus pada hadis Abi Bakrah

tentang hadis kepemimpinan perempuan di atas, Abou El Fadl hanya menelusuri pada Abi Bakrah semata, dan memutuskan bahwa titik “kekeliruan” dalam menangkap redaksi dan makna hadis ini adalah sahabat Nabi tersebut, sementara Abou El Fadl sendiri tidak mengemukakan bukti atau data historis terkait kekeliruan itu kecuali data yang terkait dengan kasus tertentu (tuduhan perbuatan zina terhadap Gubernur yang tidak bisa dibuktikan) yang berpengaruh terhadap kredibilitas Abi Bakrah. Padahal boleh jadi, ketidakmampuan menangkap redaksi matan yang sempurna dari Nabi atau kekeliruan dalam memahami makna ungkapan Nabi itu terjadi pada periwayatan level berikutnya.

Di samping itu, konsep kepegangan ini akan menggugurkan pendekatan filologi yang biasa digunakan dalam penelitian matan hadis terutama yang fokus pada lafadz-lafadz redaksi hadis. Sebuah hadis dinyatakan *dhaif* apa bila ditemukan sebuah kata atau lebih yang secara historis terbukti belum digunakan pada zaman Nabi dan sahabat. Pendekatan tersebut menjadi tidak relevan karena bisa jadi lafadz-lafadz seperti itu adalah pilihan para perawi generasi sesudah Nabi dan sahabat.

Konsep proporsionalitas juga sangat menarik. Pada konsep ini Abou El Fadl menghubungkan secara proporsional tingkat penerimaan sebuah riwayat dengan dampak yang akan ditimbulkannya. Pada hadis-hadis yang dinilainya janggal, ia tidak lagi tertarik untuk membahas otentisitasnya, tetapi cukup memikirkan dampak hukum, sosial, politik dan teologis apabila diterima, dan menelusuri legitimasinya dari sumber yang lebih kuat semisal al-Qur’an. Apabila dinilai dapat menimbulkan dampak besar sementara legitimasi al-Qur’an tidak ditemukan, maka dengan *faith based objector* (penolakan berbasis keimanan), ia menolak hadis tersebut meskipun otentik menurut ulama hadis. Salah satunya adalah hadis tentang kepemimpinan perempuan di atas yang otentik namun ditolak karena dinilai tidak proporsional.

Konsep proporsionalitas ini pula seolah menjadi pertimbangan utama dan pertama dalam menilai sebuah hadis. Ketika makna matannya dinilai janggal ataupun bertentangan nalar sosial dan kemajuan zaman, maka kualifikasi sanadnya harus ditinjau. Semakin besar dampak yang ditimbulkannya maka semakin ketat pula kualifikasi sanad yang harus dipenuhi oleh hadis tersebut. Jika tidak proporsional, hadis tersebut menurut Abou El Fadl sebaiknya

ditanggihkan, sampai kondisi ruang dan waktu yang relevan baginya untuk diberlakukan kembali. Hanya saja masalahnya kemudian, apabila pertimbangan seperti ini dijadikan sebagai tolok ukur utama maka hadis-hadis yang sifatnya pemberi informasi baru tidak akan pernah kita berlakukan selama masih dinilai berbeda atau belum diakui oleh ilmu pengetahuan. Padahal akhir-akhir ini, beberapa hadis Nabi yang selama ini populer dan diamalkan oleh umat Islam semakin menunjukkan relevansinya dengan ilmu pengetahuan modern terutama yang terkait dengan sains kedokteran.

Namun terlepas dari itu, tawaran hermeneutika negosiatif Abou El Fadl ini memberikan kontribusi besar bagi dinamisasi hukum Islam bukan hanya dalam konteks kesetaraan gender semata tetapi dalam skala yang lebih besar. Metode penetapan kompetensi dan pemaknaan dalil-dalil hukum yang teliti, terbuka, sungguh-sungguh, rasional, komprehensif, jujur dan disertai dengan pengendalian diri serta tetap mempertimbangkan tingkat proporsionalitasnya akan melahirkan makna-makna yang otoritati, maslahat terhadap umat Islam, bukan otoriter dan *despotic* (sewenang-wenang). Ruang dialog serta keterbukaan dalam menerima setiap pandangan yang berbeda akan semakin terbuka.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin., 2012, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, Cet.III; Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Asqalani, Ibnu Hajar, *al-Ishabah fi Tamyiz al-Shabah*. Beirut: Dar al-Fikr, t. th.
- Rayyah, Mahmud Abu. *Adhwau `ala al-Sunnah al-Muhammadiyah aw Difa` `an al-Hadis*. Cet. III; Mesir: Dar al-Ma`arif, t. th.
- Barbour, Ian., 2000, *When Science Meets Religion; Enemies, Strager, or Partner?* Horper San Fransisco.
- Effendi, Djohan. 2010, *Islam di antara Teks dan Konteks, Makalah*, (Banjarmasin: *Annual Conference on Islamic Studies (ACIS)* ke-10 Kementerian Agama RI.
- El-Fadl, Khaled M. Abou. 2004, *Atas Nama Tuhan ; Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* , terj. R. Cecep Lukman Yasin, *Atas Nama Tuhan ; Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Cet.I; Jakarta: Serambi.
- Gracia, Jorge J.E. 1995, *A Theory of Textuality; the Logic and Epistemology*. Albany: State Univercity of New York Press.
- Itr, Nuru al-Din. 1992, *Manhaj al-Naqd fi Ulum al-Hadis*. Cet. III; Damaskus: Dar al-Fikr.
- Kimball, Charles. 2008, *When Religion Becomes Evil; Five Warnings Signs*, edisi digital. New York: Harper Collins Publisher.
- Al-Khatib, Muhammad `Ajaj. 1989, *Ushul al-Hadis; Ulumuhu wa Musthalahuhu* .Beirut: Dar al-Fikr.
- Mustaqim, Abdul. 2011, *Epistomologi Tafsir Kontemporer*, Cet.I; Yogyakarta: LkiS Group.
- Program CD, *Mausu`ah al-Hadis Syarif, Sahih Bukhari*, No hadis: 4073, 6570, 2188, 5293.
- Setiawan, M. Nur Kholis., 2011, *Emilio Betti dan Hermeneutika Sebagai Auslegung*” dalam Syafaatun Al-Mirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika Dalam Kajian Qur`an dan Hadis; teori dan Aplikasi*, Cet.II; Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.

- Suryadi., 2007, *Dari Living Sunnah*, dalam Sahiron Syamsuddin (Ed.) *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* Yogyakarta:Teras.
- Syamsuddin, Sahiron., 2011, *Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer* dalam Syafaatun Al-Mirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika Dalam Kajian Qur'an dan Hadis; teori dan Aplikasi*, cet.II.Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islan Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Syamsuddin, Sahiron., 2011, *Hermeneutika Jorge J.E. Gracia dan Kemungkinannya Dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran al-Qur'an* dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis; Teori dan Aplikasi* ,cet. II Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga.
- www.nu.or.id. 24 Desember 2013
- Ya'kub, Ali Mustafa. 1995, *Kritik Hadis* .Cet. I; Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Yusriandi., 2010, *Hermeneutika Hadis Abou El Fadl* dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, Cet.I; Yogyakarta: elSAQ Press.
- Zaini, Nur., 2012, *Hermeneutika Khaled Abou el-Fadl* dalam M.Arfan Muammar dan Abdul Wahid Hasan (ed.), *Studi Islam; Perspektif Insider/Outsider*, Cet.I; Jogjakarta: IRCiSod.