

***QUO VADIS* EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER: KRITIK ATAS
PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN**

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:
Fathor Rosy
NIM. F03218031

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2022

***QUO VADIS* EPISTIMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER: KRITIK ATAS
PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN**

Oleh:
Fathor Rosy
NIM. F03218031

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2022**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Fathor Rosy
NIM : F03218031
Program : Doktor (S-3)
Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 5 Februari 2021

Saya yang menyatakan,



Fathor Rosy

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Fathor Rosy
NIM : F03218031
Program : Doktor (S-3)
Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 5 Februari 2021

Saya yang menyatakan,



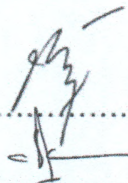
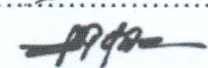
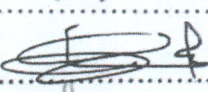
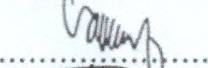
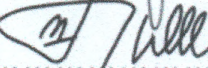
Fathor Rosy

PENGESAHAN TIM PENGUJI VERIFIKASI NASKAH DISERTASI

Disertasi berjudul “STUDI KRITIS ATAS METODE PENAFSIRAN *DOUBLE MOVEMENT* FAZLUR RAHMAN” yang ditulis oleh Fathor Rosy ini telah
disetujui pada tanggal

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. M. Roem Rowi, MA
2. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag
3. Dr. H. Hamis Syafaq, M.Fil.I
4. Dr. H. Mohammad Arif, Lc, MA
5. Dr. H. M. Lathoif Ghozali, Lc, MA
6. Dr. Mukhammad Zamzami, Lc, M.Fil.I


.....

.....

.....

.....

.....

.....

Surabaya, 23 Mei 2022

Direktur,




Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERTUTUP

Disertasi berjudul "*QUO VADIS* EPISTIMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER: KRITIK ATAS PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN" yang ditulis oleh Fathor Rosy ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Tertutup pada tanggal 15 Juni 2022

Tim Penguji:

1. Dr. H. Mohammad Arif, Lc, MA
2. Dr. H. Abu Bakar, M.Ag
3. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag
4. Prof. Dr. H. M. Roem Rowi, MA
5. Prof. Dr. H. Muhammad Chirzin, M.Ag
6. Prof. Dr. H. Abd. Kadir Riyadi, M.Sc
7. Dr. H. Abd. Kholid, M.Ag

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

Surabaya, 15 Juni 2022

Direktur,



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Fathor Rosy
NIM : F03218031
Fakultas/Jurusan : Ilmu Al-Quran dan tafsir
E-mail address : fathur.rosy@yahoo.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☐ Skripsi ☐ Tesis ☒ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)

yang berjudul :

QUO VADIS EPISTIMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER: KRITIK ATAS PEMIKIRAN

FAZLUR RAHMAN DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 28 Oktober 2024

Penulis

(Fathor Rosy)
nama terang dan tanda tangan

PERNYATAAN KESEDIAAN PERBAIKAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama/NIM : Fathor Rosy

Program : Doktor (S-3)

Judul Disertasi : *QUO VADIS* EPISTIMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER:
KRITIK ATAS PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN DALAM
PENAFSIRAN AL-QUR'AN

menyatakan bersedia memperbaiki naskah disertasi sesuai dengan saran dan masukan dari tim penguji ujian disertasi terbuka pada hari:

naskah disertasi yang telah diperbaiki akan saya serahkan kembali kepada Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya setelah mendapat persetujuan semua anggota tim penguji ujian tertutup selambat-lambatnya pada sebelum wisuda dilakukan.

Demikian pernyataan ini saya buat untuk menjadikan maklum.

Surabaya, 2022

Yang menyatakan,

Fathor Rosy

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Indonesia Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya
adalah sebagai berikut.

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ا	'	ط	t
ب	b	ظ	z
ت	t	ع	'
ث	th	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	h	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	ه	h
ش	sh	ء	'
ص	ṣ	ی	y
ض	ḍ		

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*), maka caranya dengan menuliskan coretan horizontal (*macron*) di atas huruf, seperti ā, ī, dan ū. Bunyi hidup dobel (*diphthong*) Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf *ay* dan *aw*, seperti *layyinah*, *lawwānah*. Kata yang berakhiran *tā' marbūṭah* dan berfungsi sebagai *ṣifah* (*modifier*) atau *mudāf ilayh* ditransliterasikan dengan *ah*, sedangkan yang berfungsi sebagai *mudāf* ditransliterasikan dengan *at*.

ABSTRAK

Judul Disertasi : *QUO VADIS* EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER:
KRITIK ATAS PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN DALAM
PENAFSIRAN AL-QUR'AN
Penulis : Fathor Rosy (Nim: F03218031)
Pembimbing : Prof. Dr. H. M. Roem Rowi, M.A.
Prof. Dr. H. Idri, M.Ag.

Epistemologi penafsiran Fazlur Rahman menjadi salah satu model metode penafsiran al-Qur'an yang banyak dianut oleh para pengkaji al-Qur'an kontemporer. Rahman dianggap sebagai tokoh yang representatif untuk mewakili pemahaman al-Qur'an yang relevan dengan kebutuhan masyarakat kontemporer melalui metode *double movement*. Metode ini dianggap sebagai cara dalam memahami al-Qur'an melalui proses kontekstualisasi yang mewakili semangat epistemologi tafsir kontemporer secara keseluruhan. Popularitasnya dalam kajian al-Qur'an kontekstual menafikan problem yang terkandung dalam metode penafsiran tersebut yang mengabaikan pesan al-Qur'an yang terkandung dalam rangkaian ayatnya. Untuk itu, disertasi ini menjawab permasalahan sebagai berikut; 1) Bagaimana hakikat wahyu al-Qur'an menurut Fazlur Rahman?, 2) Bagaimana metode penafsiran *double movement* Fazlur Rahman?, 3) Bagaimana validitas metode penafsiran *double movement* Fazlur Rahman?. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik penelitian studi pustaka.

Penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa wahyu menurut Rahman bersifat internal yang melibatkan pemahaman Nabi terhadap gagasan yang terkandung dan diaktualisasikan dalam bahasa Nabi. Proses aktualisasi ini menunjukkan al-Qur'an sejak awal berkaitan dengan realitas historis, sehingga pemahaman atasnya, diharuskan melibatkan momen historis. Proses historis dalam proses interpretasi melibatkan konsep *ratio-legis* yang diaplikasikan ke dalam konteks kekinian dengan menekankan prinsip keadilan. Cara ini disebut Rahman dengan gerakan ganda (*double movement*). Model metode Rahman dapat dibenarkan secara pragmatis, tetapi tidak koheren dan tidak menunjukkan korespondensinya dengan makna yang terkandung dalam ayat yang ditafsirkan. Kegagalan metode ini dalam uji validitas menunjukkan ketidak efektifan model penafsiran kontemporer yang lebih menekankan konteks dari pada makna dan pesan asli yang dikehendaki teks. Bahkan, perhatian yang dominan terhadap teks dalam ayat hukum menghilangkan *tadarruj fi al-hukm* yang telah mapan dan terbukti validitasnya. Atas dasar ini, penelitian ini mengajukan konsep *single movement* dalam penafsiran al-Qur'an untuk menjaga makna dan pesan yang dikehendaki Allah dan menghindari penafsiran yang bersifat arbiter (sewenang-wenang). Identitas ini juga ditemukan oleh Mustaqim dan Rasyid aspek yang berbeda. Mustaqim menemukan gaya "semena-mena" Rahman dalam model pemahaman tematik al-Qur'an, sedangkan Rasyid menemukannya dalam produk penafsiran Rahman melalui metode *double movement*.

ABSTRACT

Judul Disertasi : *QUO VADIS* OF THE CONTEMPORARY EPISTEMOLOGY
OF TAFSIR: CRITICISM OF FAZLUR RAHMAN'S THINKING
IN TAFSIR OF THE QUR'AN
Penulis : Fathor Rosy (Nim: F03218031)
Pembimbing : Prof. Dr. H. M. Roem Rowi, M.A.
Prof. Dr. H. Idri, M.Ag

The epistemology of Fazlur Rahman's Tafsir is one of the models of the method of interpreting the Qur'an which is widely adopted by contemporary Qur'anic scholars. Rahman is considered a figure who can represent the understanding of the Qur'an that is relevant to the needs of contemporary society through the double movement method. This method is considered as a way of understanding the Qur'an through a contextualization process that represents the epistemological ethos of contemporary interpretation as a whole. Its popularity in contextual Qur'anic studies has denied the problems contained in this method of interpretation which ignores the message of the Qur'an contained in its series of verses. For this reason, this dissertation answers the following problems; 1) What is the nature of the revelation of the Qur'an according to Fazlur Rahman?, 2) What is the method of interpretation of Fazlur Rahman's double movement?, 3) What is the validity of Fazlur Rahman's method of interpretation of double movement?. This study uses qualitative methods with literature study research techniques.

This research concludes that revelation according to Rahman is internal, namely that the revelation process involves the Prophet's understanding of the ideas contained in it, and then actualized in the Prophet's language. This actualization process shows that the Qur'an from the beginning is related to historical reality, so understanding it must involve historical moments. Historical reality in the interpretation process involves the concept of ratio-legis which is applied to the present context by emphasizing the principle of justice. Rahman names this method as a double movement. This model of Rahman's method can be justified pragmatically, but it is not coherent and does not show its correspondence with the meaning contained in the interpreted verse. The failure of this method to test its validity shows the ineffectiveness of contemporary interpretive models which emphasize context rather than the original meaning and message desired by the text. In fact, the dominant attention to the text in the legal verse eliminates the hierarchy in legal provisions (*tadarruj fi al-hukm*) that have been established and have proven validity. On this basis, this study proposes the concept of a single movement in the interpretation of the Qur'an to maintain the meaning and message that God wants and avoid arbitrary interpretations. This idea was also found by Mustaqim and Rashid with different aspects. Mustaqim found Rahman's "arbitrary" style in the thematic understanding model of the Qur'an, while Rasyid found it in Rahman's interpretation product through the double movement method.

الملحقات

عنوان الأطروحة: التشكيك في نظرية المعرفة للتفسير المعاصر: النقد على أفكار فضل الرحمن في تفسير القرآن الكريم

إعداد الطالب: فتح الرازي (رقم القيد: F03218031)

إشراف: أ. د. الحاج محمد روم راوي الماجستير و أ. د. الحاج إدري الماجستير

تعتبر نظرية المعرفة للتفسير عند فضل الرحمن إحدى المناهج التي يتبناها العديد من الدارسين المعاصرين للتفسير وعلوم القرآن. ويعتبر فضل الرحمن شخصياً ممثلاً لفهم القرآن الذي يتناسب مع احتياجات المجتمع المعاصر من خلال منهج الحركة المزدوجة. ويعتبر هذا المنهج أيضاً طريقة لفهم القرآن من خلال تحديد السياق التي تمثل الروح المعرفي للتفسيرات المعاصرة. وشهرته في الدراسات القرآنية السياقية تنفي وتنسي الأخطاء الموجودة في المنهج الذي يتجاهل المعاني الراجعة والإشارة القرآنية الواردة في نصوص الآيات. ولهذا تجيب هذه الأطروحة على الأسئلة التالية ؛ (1) ما هي حقيقة الوحي القرآني عند فضل الرحمن؟، (2) كيف تسير منهجية الحركة المزدوجة عند فضل الرحمن؟، (3) ما صحة منهج الحركة المزدوجة عند فضل الرحمن؟. يستخدم هذا البحث الطريقة النوعية مع تقنيات دراسة الكتب.

ويخلص هذا البحث إلى أن الوحي عنده أمر داخلي يتضمن فهم النبي للأفكار الواردة المتحققة في لغة النبي حيث تُظهر عملية التحقق أن القرآن الكريم منذ البداية مرتبط بالوقائع التاريخية، فيحتاج الوحي في فهمه إلى معرفة لحظات تاريخية. وتتضمن هذه الوقائع التاريخية في عملية التفسير مشاركة مفهوم فلسفة التشريع اللتان يتم تطبيقهما على السياق الحالي من خلال التأكيد على مبدأ العدالة. وهذا المنهج سماه فضل الرحمن بالحركة المزدوجة. ويمكن تبريره براغماتية ولكنه غير متماسك ولم يظهر تطابقه مع المعنى الوارد في الآية المفسرة.. يُظهر فشل هذا المنهج عند اختبار صلاحيته عدم فعالية التفسيرات المعاصرة التي تؤكد على السياق بدلاً من المعاني الراجعة والإشارة التي يرشد إليها النصوص، بل إن الاهتمام الزائد بسياق آيات الأحكام يلغي ثبوت وصلاحية التدرج في تنفيذ الأحكام. وعلى هذا، يقترح هذا البحث مفهوم الحركة الواحدة في تفسير القرآن للحفاظ على المعاني الراجعة والإشارة التي يريد الله وتجنب التفسيرات العشوائية. وقد تم العثور على هذه الهوية أيضاً من قبل مستقيم وراشد في جوانب مختلفة. ووجد مستقيم هذا الأسلوب العشوائي في فهم فضل الرحمن الموضوعي للقرآن، بينما وجده راشد في تفسيره من خلال منهج الحركة المزدوجة

KATA PENGANTAR

Bism Allāh al-Rahmān al-Rahīm.

Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, semoga kita menjadi umat beragama yang penuh kasih sayang kepada orang lain yang berbeda pilihannya dengan kita.

al-Ḥamd li Allāh Rabb al-‘Ālamīn. Segala puji bagi Allah Swt., Tuhan seluruh semesta jagat raya, bukan Tuhan satu golongan saja, yang telah memberikan pertolongan dan wewenang kepada hamba-Nya sehingga Disertasi dengan judul “*QUO VADIS* EPISTIMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER: KRITIK ATAS PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN DALAM PENAFSIRAN AL-QUR’AN” ini dapat selesai. Ṣalawat serta salam semoga tercurah-limpahkan kepada Nabi Muhammad SAW. yang telah melayani dan menyebarkan agama kasih sayang yang universal (*rahmah li al-‘ālamīn*).

Penulis mengucapkan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada:

1. Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya, Prof. Masdar Hilmy, M.A., Ph.D.
2. Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag, beserta wakil Direktur, Dr. Ahmad Nur Fuad, M.A. yang telah memberikan arahan dan saran sampai terselesaikannya penulisan disertasi ini.
3. Ketua Prodi Ilmu Al-Quran dan Tafsir Program Doktor, Prof. Dr. H. Idri, M.Ag, beserta Sekprodi, Dr. Mohammad Arif, Lc, MA., yang telah memberikan arahan dan saran sampai terselesaikannya penulisan disertasi ini.

4. Prof. Dr. H. M. Roem Rowi, M.A., Prof. Dr. H. Idri, M.Ag., selaku promotor yang penuh kesabaran dan ketelitiannya dalam membimbing penulisan disertasi ini. Tanpa bantuan dan pengertiannya, penulis sangat sulit mendapatkan gambaran dan pijakan yang jelas ke mana disertasi ini diarahkan.
5. Para staf pengajar Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, M.A., Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, M.A., Prof. Dr. H. Syafiq Mughbi, MA, Prof. Dr. H. M. Roem Rowi, MA, Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag, dan Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag, yang telah memberi wawasan pengetahuan dan bekal akademik sebagai modal awal dalam penulisan disertasi ini.
6. Teman-teman kelas Program Doktor Ilmu al-Quran dan Tafsir, yang telah menjadi partner akademis penulis, atas kebaikan dan kontribusinya, baik dalam bentuk saran, gagasan bahkan ide-ide yang semuanya sangat mendukung untuk penyempurnaan disertasi ini.
7. Kedua orang tua Muhammad Rasu (alm) dan Sumriyah, istri tercinta Rini Linawati dan Anak-anak, Queency Salsabila Rosy, Hamizan Rabbani Rosy, Nadhifa Amira Rosy yang telah memotivasi dan menginspirasi seluruh kebaikan dalam kehidupan penulis, khususnya dalam menempuh program pendidikan pasca sarjana.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa dalam penyusunan disertasi ini masih banyak kekurangan, untuk itu kritik dan saran dari semua pihak senantiasa penulis harapkan. Semoga disertasi ini bermanfaat bagi pembaca, khususnya yang memiliki kepedulian terhadap dunia Islam dan pendidikan.

Akhirnya, semoga segala amal baik yang telah diberikan oleh semua pihak kepada penulis mendapatkan balasan yang sebaik-baiknya dari Allah Swt.

Jazākumu Allāh khayran kathīrā, Amin. Wa Allāh a'lam

Surabaya,

Penulis,

Fathor Rosy

DAFTAR ISI

COVER DEPAN	i
COVER DALAM	ii
PERNYATAAN KEASLIAN	iii
PERSETUJUAN PROMOTOR	iv
PERSETUJUAN TIM PENGUJI	v
PENGESAHAN TIM PENGUJI	vi
PERNYATAAN KESEDIAAN PERBAIKAN DISERTASI	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI	viii
ABSTRAK	ix
ABSTRACT	x
AL-MULHAQAT	xi
KATA PENGANTAR	xii
DAFTAR ISI	xv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	11
C. Rumusan Masalah	13
D. Tujuan Penelitian	13
E. Kegunaan Penelitian	13
F. Kerangka Teoritis	14
G. Penelitian Terdahulu	17
H. Metode Penelitian	24
I. Sistematika Pembahasan	28
BAB II. EPISTEMOLOGI PENAFSIRAN AL-QUR'AN	30
A. Sejarah dan Dinamika Perkembangan Tafsir	30
1. Pengertian Tafsir	30
2. Sejarah Perkembangan Tafsir	32

3. Dinamika Perkembangan Tafsir.....	41
B. Diskursus Wahyu dalam Epistemologi Tafsir	50
1. Pandangan Ulama Klasik terhadap Wahyu	50
2. Pandangan Pemikir Kontemporer terhadap Wahyu	53
C. Metodologi Tafsir Kontemporer	58
1. Pengertian Tafsir Kontemporer.....	58
2. Sejarah Perkembangan Tafsir Kontemporer.....	60
3. Tipologi Tafsir Kontemporer: Metode dan Corak	63
D. Dialektika Tafsir dan Tradisi	68
1. Tradisi dalam Tafsir al-Qur'an: Kajian Historis	68
2. Signifikansi Tradisi dalam Tafsir al-Qur'an	86
BAB III. FAZLUR RAHMAN DAN TEORI <i>DOUBLE MOVEMENT</i>	91
A. Biografi Fazlur Rahman	91
1. Sejarah Kehidupan dan Karir Intelektual	91
2. Dinamika Intelektual Fazlur Rahman.....	97
3. Karya-karya Fazlur Rahman.....	102
4. Identitas Pemikiran Fazlur Rahman	111
B. Teori Penafsiran Fazlur Rahman: <i>Double Movement</i>	117
1. Tradisi dan Pembaharuan: Objektivikasi Penafsiran.....	115
2. Historisitas Teks: Memahami al-Qur'an secara Holistik.....	122
3. Gerakan Ganda: Proses Tafsir Kontekstual Fazlur Rahman	125
BAB IV. ANALISIS KRITIS ATAS METODE PENAFSIRAN FAZLUR RAHMAN	140
A. Hakikat Wahyu al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman.....	140
B. Teori <i>Double Movement</i> dalam Penafsiran al-Qur'an.....	160
C. Validitas Metode Penafsiran <i>Double Movement</i> Fazlur Rahman	188
BAB V. PENUTUP	198
A. Kesimpulan.....	198
B. Implikasi Teoretis	199
C. Rekomendasi.....	201

DAFTAR PUSTAKA.....	206
----------------------------	------------

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Term kebangkitan dan pembaharuan (*revival and reform*) menjadi tema utama dalam karakter pemikiran sarjana muslim kontemporer. Salah satunya adalah pemikir Islam Pakistan, Fazlur Rahman. Fazlur Rahman dikenal sebagai salah satu intelektual Muslim yang memiliki pengaruh besar terhadap pemikiran cendekiawan muslim setelahnya, termasuk di Indonesia. Ia merupakan pelopor wacana hermeneutika al-Qur'an melalui konsep *double movement*, ideal moral dan *thematic method*.

Dalam berbagai karyanya, Rahman mencoba mengonfigurasi pemahaman kaum muslim tradisional dan modernis dalam memahami al-Qur'an. Bagi Rahman, kaum fundamentalis maupun modern tidak memiliki metodologi eksplisit untuk menafsirkan al-Qur'an. Oleh sebab itu, mereka gagal menjadikan al-Qur'an sebagai fondasi pembaharuan bagi pemahaman. Konsekuensi dari kegagalan ini menjadikan kalangan fundamentalis maupun modern mengambil metode tafsir sembarangan hanya untuk mendukung mereka dalam isu-isu tertentu.¹ Bagi Rahman, proses interpretasi harus melibatkan gerakan ganda, dari situasi sekarang menuju situasi al-Qur'an diturunkan, untuk kemudian kembali ke masa sekarang.²

¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 142.

² Ibid., 5.

Rahman beralasan bahwa al-Qur'an adalah respons Tuhan terhadap realitas yang muncul, sehingga setiap ayat yang turun bukanlah kalimat yang berdiri sendiri, melainkan ia terkait dengan konteks sosio-historis, budaya dan problem yang dihadapi saat itu. Respons al-Qur'an atas situasi tersebut sebagian besar terdiri dari pernyataan-pernyataan moral, religius dan sosial yang direspons secara konkret.³ Atas dasar tersebut, Rahman menawarkan metode hermeneutika *double movement*. Metode ini merupakan metode interpretasi yang melibatkan gerakan ganda, dari situasi sekarang menuju situasi di mana al-Qur'an diturunkan, untuk kemudian kembali lagi ke masa sekarang.⁴

Rahman mengaplikasikan *double movement* hanya pada ayat-ayat hukum saja, karena setiap ayat hukum yang turun, menurut Rahman tidaklah membawa realitas di luar konteks Arab, ia terkait dengan konteks sosio-historis, budaya dan problem yang dihadapi saat itu. Oleh sebab itu, dalam memahami suatu ayat, mufasir terlebih dahulu harus memahami makna atau arti dari suatu ayat dengan mengkaji situasi atau problem historis ketika ayat tersebut diturunkan. Sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam konteks yang juga spesifik, seorang mufasir juga perlu melakukan kajian atas *asbāb al-nuzūl* makro, yakni situasi dan kondisi sosial-politik-ekonomi masyarakat Arab ketika itu, dan juga adat-istiadat serta aspek-aspek kehidupan masyarakat lainnya, khususnya di Makkah dan sekitarnya. Langkah selanjutnya dalam mengaplikasikan *double movement* adalah melakukan

³ Ibid.,

⁴ Ibid.,

generalisasi jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial yang disaring dari ayat-ayat spesifik dalam konteks latar belakang sosio-historis dan *ratio legis* yang sering dinyatakan.

Rahman tidak hanya sebatas menjelaskan secara teoritis. Ia menerapkan teorinya secara langsung dalam memahami al-Qur'an, misalnya dalam permasalahan riba.

وَمَا أَتَيْتُمْ مِّن رَّبًّا لِّرَبُّوْا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرُبُّوْا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا أَتَيْتُمْ مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ

Dan sesuatu Riba (tambahan) yang kamu berikan agar Dia bertambah pada harta manusia, Maka Riba itu tidak menambah pada sisi Allah. dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, Maka (yang berbuat demikian) Itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya).⁵

Ayat tersebut menurut Rahman diturunkan pada sekitar tahun keempat atau kelima setelah kerasulan Muhammad (615 M), dengan demikian ayat tersebut masuk kategori ayat Makkiyah awal. Ayat tersebut secara tegas mempertentangkan antara riba dengan zakat. Pada ayat tersebut tersirat bahwa karakter riba yang diungkap adalah riba yang berlipat ganda (*muda'afah*) yang tercermin dalam kata *muḍaffin* yang diterapkan kepada orang-orang yang menunaikan zakat.

Praktik riba tersebut merujuk pada sistem hutang piutang dengan memberikan tambahan lebih kepada pihak piutang, apabila terjadi

⁵ Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li Thiba'at al-Mushaf, 1418 H.), 407.

penundaan pembayaran hutang. Tetapi, masyarakat Arab waktu itu belum sepenuhnya menghentikan praktik riba, dan bahkan praktik tersebut tetap berjalan di kalangan sahabat Nabi hingga Nabi hijrah ke Madinah. Kondisi seperti inilah yang akhirnya turun sebuah ayat yang lebih tegas melarang praktik riba berlipat ganda.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan Riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.⁶

Bagi Fazlur Rahman, larangan riba harus dipahami dalam konteks umum masyarakat Arab ketika ayat itu turun. Pada waktu itu terdapat kelompok masyarakat yang secara ekonomi sangat tertekan sehingga menjadi korban eksploitasi orang kaya yang meminjamkan uangnya, dengan kata lain, ideal moral dari ayat tersebut adalah larangan melakukan eksploitasi terhadap kaum ekonomi lemah, maka selama bank tidak menarik bunga yang berlipat ganda hal itu dapat dibenarkan.⁷

Sebagaimana penjelasan di atas, Rahman mengonstruksi metodenya dengan menggunakan pendekatan sosio-historis. Urgensi penggunaan pendekatan sosio-historis adalah untuk memahami kondisi-kondisi aktual masyarakat Arab ketika al-Qur'an turun dan juga dalam rangka menafsirkan pernyataan-pernyataan legal dan sosio-ekonominya. Bahkan menurut

⁶ Ibid., 66.

⁷ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago, 1979), 210.

Rahman, pendekatan sosio-historis merupakan satu-satunya cara untuk menafsirkan al-Qur'an yang dapat diterima dan berlaku adil terhadap tuntutan intelektual ataupun integritas moral. Dengan tegas Rahman menyatakan bahwa hanya dengan cara semacam inilah suatu apresiasi yang sejati terhadap tujuan-tujuan al-Qur'an dan sunnah dapat dicapai.⁸

Rahman berargumen hanya dengan pendekatan sosio-historis, mufasir dapat selamat dari kesewenang-wenangan dan artifisial dalam menafsirkan al-Qur'an. Bukan tanpa alasan, Rahman memilih pendekatan ini sebagai alat bacanya. Ia beralasan bahwa pendekatan ini dapat memilah secara rinci makna setiap lafaz. Begitu juga, pendekatan ini juga dapat menunjukkan makna keseluruhan dari pesan al-Qur'an dalam suatu cara yang sistematis dan koheren.⁹

Untuk menerapkan metode dan pendekatannya, Rahman mencoba merekonstruksi pemahaman kalangan tradisional tentang konsep wahyu al-Qur'an. Fazlur Rahman meyakini bahwa al-Qur'an sepenuhnya adalah Kalam Allah dan dalam pemahaman sederhana, seluruhnya juga merupakan perkataan Nabi Muhammad.¹⁰ Menurut Rahman, perjalanan kehidupan Nabi semenjak dilahirkan, merupakan potensi yang disiapkan oleh Tuhan untuk menerima wahyu. Potensi personal ini yang menjadikan Nabi memiliki

⁸ Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. V, No. 1 (1966), 121.

⁹ Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. I, No. 4 (1970), 321.

¹⁰ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), 31.

sensitivitas tinggi atas persoalan di sekitarnya, sehingga wahyu juga merupakan hal internal Nabi.¹¹

Lebih lanjut bagi Rahman, para teolog dan mufasir keliru memahami sejumlah istilah kunci. Dalam pandangannya, agen pembawa wahyu bukanlah malaikat seperti dipahami secara tradisional, namun ia adalah ruh. Dia berargumen bahwa meski para malaikat disebut dalam al-Qur'an, mereka tidak dirujuk sebagai agen pewahyuan. Rahman berargumen bahwa al-Qur'an memberikan sejumlah bukti bahwa pewahyuan dan pihak-pihak yang berperan di dalamnya bersifat spiritual, dan ini merupakan proses internal di dalam diri sang Nabi.¹²

Kesimpulan tentang hakikat al-Qur'an sebagai wahyu menjadikannya menjadi objek kritikan. Ia sempat dituduh sebagai *munkir al-Qur'an* oleh beberapa kalangan ulama Pakistan yang dimuat oleh majalah *al-Bayyināt*.¹³ Kritik atas pembacaan yang dilakukan oleh Rahman dengan mengambil titik tolak hakikat pewahyuan al-Qur'an merupakan hal yang tidak lumrah. Pandangan ini menyalahi mayoritas pendapat yang menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan kalam Allah baik lafaz maupun maknanya.

Mayoritas umat Islam meyakini bahwa firman-firman Allah disampaikan kepada Nabi Muhammad melalui malaikat Jibril, yang pada gilirannya menerima wahyu tersebut dari *al-lawḥ al-mahfūz*. Nabi diposisikan hanya sebagai penyampai wahyu tanpa memiliki andil apapun

¹¹ Ibid.,

¹² Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: Chicago University Press, 2009), 100.

¹³ Lihat Megan B. Abbas, "Between Western Academia and Pakistan: Fazlur Rahman and the fight for fusionism" dalam *Modern Asian Studies*, Vol. 51, No. 3 (2017), 736-768.

dalam pembentukan bahasa.¹⁴ Hakikat wahyu al-Qur'an telah disepakati oleh seluruh umat Islam berasal dari wahyu Allah baik itu lafaz maupun maknanya. Tidak ada campur tangan manusia di dalamnya bahkan Rasul pun tidak memiliki peran dalam pembentukan makna maupun lafaznya. Allah menurunkan al-Qur'an dengan berbahasa Arab, yang diwahyukan kepada orang Arab, dan menjadikannya berbahasa Arab, sehingga kearaban al-Qur'an merupakan bagian dari struktur, esensi, hakikat dan identitasnya.¹⁵ Begitu juga kearaban al-Qur'an bagian dari wahyu Allah yang diturunkan kepada para Nabi yang disesuaikan dengan bahasa kaum mereka,¹⁶ sehingga struktur bahasa al-Qur'an bukan didasarkan pada keaktifan Nabi Muhammad dalam proses pewahyuan.

Persoalan hakikat pewahyuan al-Qur'an secara langsung terkait dengan persoalan lain yang banyak menyita perhatian, bahkan memunculkan pergolakan inkuisisi (*mihnah*), di kalangan ulama terdahulu.¹⁷ Perdebatan ini akan berdampak pada pandangan apakah al-Qur'an merupakan kalam Allah yang *eternal* dengan sifatnya yang tak berbentuk maupun tak bersuara (*la harf wa la saut*) atau kalam Allah yang diletakkan ke dalam bahasa manusia, yang makna dan lafaznya bersumber dari-Nya.

Perdebatan semacam ini dapat dilacak ke belakang hingga abad kedua hijriah, ketika maraknya keyakinan tentang kalam Allah yang tidak

¹⁴ Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach* (New York: Routledge, 2014), 91.

¹⁵ Muḥammad 'Imarah, *al-Tafsīr al-Markizī li al-Islām* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2002), 50.

¹⁶ Ibid.,

¹⁷ Mun'im Sirry, *Tradisi Intelektual Islam: Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama* (Malang: Madani, 2015), 14.

diciptakan berhadapan dengan keyakinan tentang kalam Allah yang diciptakan. Pandangan yang terakhir diasosiasikan dengan mazhab Mu'tazilah yang dijadikan doktrin resmi negara oleh khalifah al-Ma'mūn. Doktrin ini berhadapan langsung dengan doktrin kalangan Ash'āriyah yang dianut oleh mayoritas Ulama' masa itu. Abū al-Ḥasan al-Ash'arī meyakini bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah yang *eternal* yang harus dipahami secara literal dalam maknanya yang tampak.¹⁸

Persoalan lain dalam perdebatan mengenai pembaharuan penafsiran yang digagas Fazlur Rahman tidak hanya mengenai hakikat pewahyuan al-Qur'an, tetapi juga mengenai kedudukan tradisi penafsiran klasik. Rahman meng-*exclude* tafsir-tafsir klasik sebagai sumber yang otoritatif, karena interpretasi historis al-Qur'an harus dinilai oleh pemahaman yang diperoleh dari al-Qur'an itu sendiri. Bagi Rahman, para mufassir klasik tidak menekankan pemahaman atas al-Qur'an sebagai satu kesatuan.¹⁹ Untuk mengatasi kelemahan tafsir klasik, Rahman mengajukan konsep tafsir tematik dengan model sintetis-logis.²⁰ Dengan model penafsirannya ini, Rahman memperlihatkan komitmennya terhadap *qur'an oriented* dengan menjadikan al-Qur'an sebagai *privileged source*.²¹

Model pembacaan yang diajukan Rahman, dalam tradisi penafsiran klasik dikenal dengan tafsir *al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. Akan tetapi, model penafsiran ini memiliki cakupan yang sempit. Jika di tinjau dari kedudukan

¹⁸ Abu al-Hasan al-Ash'ari, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* (Beirut: Dār Ibn Khaldūn, tt), 57.

¹⁹ Rahman, *Islam and Modernity*, 6.

²⁰ Rahman, *Major Themes of the Quran*, xi.

²¹ Sirry, *Rekonfigurasi Sumber Otoritas*, 28.

sunnah sebagai penjelas al-Qur'an²² mengindikasikan bahwa, terdapat beberapa ayat dalam al-Qur'an yang hanya bisa dijelaskan oleh Nabi, Sahabat ataupun Tabi'in yang lebih memahami konteks turunnya ayat.

Kebutuhan akan tafsir-tafsir klasik dalam penafsiran al-Qur'an merupakan satu keniscayaan. Sumber otentik hadis sebagai penjelas al-Qur'an termanifestasi dalam beberapa kitab tafsir *bi al-riwāyah* setelah era kodifikasi tafsir. Begitu juga, metode penafsiran al-Qur'an yang dilakukan oleh Nabi, Sahabat maupun Tabi'in juga diikuti oleh para mufasir klasik periode setelahnya. Al-Dhahabī berpendapat bahwa arah dan orientasi para ulama tafsir sejalan dari masa ke masa. Para mufasir mengikuti arah dan orientasi mufasir sebelumnya, sehingga jika dirunut ke belakang maka akan sampai pada Rasulullah sebagai pemegang otoritas atas penafsiran tersebut.²³ Bahkan termasuk juga mengambil rujukan pada tafsir *bi al-ra'y* dari kitab-kitab tafsir klasik.²⁴

Jalur dan proses penafsiran dengan mengikuti petunjuk-perujuk penafsir klasik digunakan alat ukur untuk mencapai konsep makna yang dikehendaki dengan jarak panjang yang memisahkan penafsir era ini dengan masa diturunkan al-Qur'an. Jarak ini yang disebutkan oleh Mustqim cenderung menjadikan para penafsir untuk terjebak pada problem

²² Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth: 'Ulūmuh wa Muṣṭalah* (Beirut: Dar al-Fikr, 2006), 34.

²³ Muḥammad Ḥuseyn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. I (Kairo: Maktabah Wahbah, tt), 111.

²⁴ Yusuf al-Qarḍawī, *Kaif Nata'amal Ma'a al-Qur'an al-'Azīm* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001), 229.

subjektivitasnya.²⁵ Begitu juga, konsep bahasa sebagai bagian utama dalam penafsiran menjadi alat ukur utama untuk menjaga kesesuaian makna asli yang dikehendaki al-Qur'an. Al-Jurjānī menawarkan konsep *naẓam* untuk merelevansikan makna dengan konsep ujaran sebagai bagian dari kontekstualitas makna.²⁶ Oleh sebab itu, proses perubahan dalam penafsiran senantiasa berlangsung dengan perubahan signifikansi yang tampak dalam beragam tafsir klasik.²⁷

Penelusuran makna, dalam pandangan ini, tidak hanya didasarkan pada makna satu kata, akan tetapi makna kata dalam struktur bahasanya. Kosa kata tunggal yang merupakan komponen bahasa tidak dibuat untuk diketahui maknanya dalam dirinya, tetapi untuk dihimpun sebagiannya dengan bagian lainnya sehingga diketahui makna ujarannya.²⁸ Dalam konteks ini, al-Qāḍī Abd al-Jabbār menyebutnya sebagai tujuan pembicaraan,²⁹ yang dikenal dalam literatur fikih sebagai *maqṣad al-ayah*.

Konsep bahasa yang telah ada dalam literatur klasik digunakan untuk memberikan kritik atas aspek fundamental metodologis yang digagas oleh Fazlur Rahman, akan mempengaruhi bangunan epistemologinya secara keseluruhan. Fondasi dasar yang menguatkan bangunan metode tersebut bertentangan dengan banyak hal. Pendekatan historis yang digunakan juga bertentangan dengan kenyataan bahwa masa sekarang merupakan kelanjutan

²⁵ Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 328.

²⁶ Abd al-Qāḥir al-Jurjānī, *Dalā'il al-'Ijāz* (Kairo: Maṭba'ah al-Madani, 1992), 260-261.

²⁷ Lihat Ḥusayn Alawi Mahr, *al-Madkhal ila Tārīkh Tafsīr wa al-Mufasssīrīn* (Iran: Markaz Mustāfa al-'Alami, 1392 H.), 25.

²⁸ Al-Jurjānī, *Dalā'il al-'Ijāz*, 539.

²⁹ Al-Qāḍī Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fi Abwāb al-Tawḥīd wa al-'Adl*, vol. 16 (Beirut: Dār al-Kutub, tt), 347.

dari masa lalu yang saling berdialektika. Untuk meninjau variabel pembentukan sejarah masa sekarang tidak mungkin meninjau pada masa sejarah yang sangat jauh mendahuluinya.³⁰ Begitu pula, jika kebutuhan akan pemahaman al-Qur'an masa sekarang dibutuhkan maka, analisa sejarah yang seharusnya dilakukan adalah menyasar konteks sejarah masa sebelumnya melalui warisan tafsir klasik. Dalam warisan tafsir tersebut dimuat esensi pesan al-Qur'an yang dapat kita jangkau sepenuhnya.

Berdasarkan deskripsi di atas, argumen kebangkitan dan pembaharuan yang digagas oleh Fazlur Rahman perlu dilakukan kajian ulang secara kritis. Kajian ini menyasar pada perangkat epistemologi Fazlur Rahman, sehingga kajian tidak terkesan apologi-tendensius, sehingga diperoleh satu rangkaian ulang (re-konfigurasi) atas pembaharuan penafsiran al-Qur'an kontemporer.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, dapat diidentifikasi masalah dalam penelitian ini sebagai berikut:

1. Para ulama klasik bersepakat tentang trasmisi wahyu dari Allah kepada nabi Muḥammad bersifat eksternal. Nabi dianggap sebagai seseorang yang pasif yang diberikan wahyu. Konsep ini tidak disepakati Fazlur Rahman yang menganggap nabi Muḥammad memiliki peran aktif dalam proses pewahyuan.

³⁰ Ibid.,

2. Pandangan mengenai hakikat wahyu al-Qur'an yang diyakini Fazlur Rahman, membawanya pada penawaran metode baru dalam penafsiran yang dapat menjembatani jarak antara teks yang tetap dengan konteks yang berubah. Rahman kemudian menawarkan metode *double movement* untuk melakukan konfigurasi sumber otoritas penafsiran agar al-Qur'an selalu sesuai dengan kebutuhan zaman. Tawaran metode tersebut menuai banyak kecaman yang menjadikan Fazlur Rahman dianggap sebagai *munkir al-Qur'an*.
3. Fazlur Rahman mengeluarkan warisan tafsir klasik sebagai sumber otoritatif penafsiran dengan langsung merujuk pada ideal moral al-Qur'an pada saat ia diturunkan. Pandangan ini sangat berbeda dengan konsep tradisi klasik yang selalu merujuk pada *isnad*. Persoalan penafsiran yang belum tuntas pada masa Nabi, menjadikan mufasir klasik membutuhkan penafsiran sebelumnya yang lebih dekat dengan masa Nabi, sebagai salah satu sumber yang otoritatif.
4. Kritik Rahman terhadap penafsiran klasik diabaikan oleh banyak peneliti dengan meyakini dan mempraktikkan metode penafsiran Rahman. Uforia terhadap konsep berdampak pada problem metodis dan hasil penafsiran yang telah ada sebelumnya.

Dari beberapa identifikasi masalah di atas, penelitian ini mengambil batasan masalah sebagai berikut:

1. Problematik hakikat wahyu al-Qur'an menurut Fazlur Rahman
2. Perdebatan metode penafsiran *double movement* menurut Fazlur Rahman

3. Persoalan validitas metode penafsiran *double movement* Fazlur Rahman

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan batasan masalah tersebut, maka permasalahan yang hendak dikaji dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimana hakikat wahyu al-Qur'an menurut Fazlur Rahman?
2. Bagaimana metode penafsiran *double movement* menurut Fazlur Rahman?
3. Bagaimana validitas metode penafsiran *double movement* Fazlur Rahman?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka tujuan dari penelitian ini sebagaimana berikut:

1. Untuk menemukan hakikat wahyu al-Qur'an menurut Fazlur Rahman
2. Untuk menemukan konsep metode penafsiran *double movement* menurut Fazlur Rahman
3. Untuk menemukan validitas metode penafsiran Fazlur Rahman

E. Kegunaan Penelitian

1. Teoritis

Secara teoritis, penelitian ini diharapkan memiliki kegunaan sebagaimana berikut:

- a. Memberikan pandangan baru mengenai metode pembaharuan penafsiran al-Qur'an yang dilakukan oleh para intelektual kontemporer Islam

- b. Memberikan pandangan baru atas pembacaan ulang metode penafsiran kontemporer
- c. Memberikan konsep baru dalam kajian tafsir kontemporer

2. Praksis

Secara praksis penelitian ini diharapkan menjadi rujukan penting bagi semua pihak agar terus memberikan kontribusi apa pun bagi perkembangan metode tafsir. Bagi kalangan akademisi, membuka wilayah kajian baru mengenai hubungan penafsiran al-Qur'an dengan tradisi dengan tanpa menghilangkan autentisitas al-Qur'an dan penafsiran.

F. Kerangka Teoritis

Dalam penelitian ilmiah, kerangka teori sangat diperlukan untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang hendak diteliti. Kerangka teori juga berfungsi sebagai alat ukur atau kriteria untuk membuktikan sesuatu.³¹

Problem utama dalam epistemologi adalah menentukan tolak ukur kebenaran, sehingga sebuah teori layak untuk digunakan secara umum. Problem ini kemudian menjadi semakin pelik ketika ukuran kebenarannya menyangkut dalam penafsiran al-Qur'an. Hal ini disebabkan karena tidak ada ukuran pasti yang ditetapkan oleh para ulama baik klasik ataupun modern. Meskipun terdapat beberapa ulama yang menetapkan tolak ukur tersebut, seperti ulama-ulama pada abad pertengahan, akan tetapi tolak ukur tersebut masih diliputi oleh kepentingan mazhab, teologi dan kepentingan inter-

³¹ Teuku Ibrahim Alfian, et.al., *Dari Babat dan Hikayat hingga Sejarah Kritis* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1987), 4.

subjektif lainnya, sehingga validitas satu kelompok akan berbeda dengan kelompok lainnya.

Untuk menganalisis secara kritis pendekatan sosio-historis yang digunakan Fazlur Rahman dalam metode *double movement*-nya, penelitian ini menggunakan metode validitas ilmu pengetahuan dalam filsafat ilmu. Dalam filsafat ilmu, dikenal tiga model teori kebenaran, yakni teori korespondensi, teori koherensi, dan teori konsensus. *Pertama*, teori korespondensi menentukan ukuran kebenaran pada fakta objektif yang telah ada.³² Dalam kajian filsafat, fakta objek adalah segala keadaan yang tampak, yang disepakati oleh banyak orang tentang fakta tersebut, sehingga kebenaran dalam teori korespondensi yang dikenal dalam filsafat ditentukan oleh kesesuaian dengan objek yang dituju.³³ Hal ini mengindikasikan bahwa satu pernyataan dianggap benar jika dapat menunjukkan objek apa adanya.³⁴

Meskipun demikian, fakta objektif dalam tafsir tidak ditentukan oleh realitas atau objek tertentu, akan tetapi ditentukan oleh struktur logis yang dihasilkan dari pemahaman utuh atas satu ayat. Struktur logis ini mencakup juga konteks asli sebagai objek yang dikehendaki oleh ayat. Kajian bahasa yang dituntut oleh beberapa penafsir juga berkaitan dengan struktur bahasa yang dipahami oleh konteks asli di saat al-Qur'an turun. Pemahaman mengenai makna asli yang dituntut oleh al-Qur'an juga bertujuan untuk memahami narasi keseluruhan ayat secara koheren yang berkaitan dengan

³² Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New York : Philosophical Library, 1960), 321.

³³ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2000), 57.

³⁴ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Raja Grafindo, 2012), 112.

prinsip-prinsip dan tujuan moralnya. Dalam konteks ini, pemahaman mengenai fakta objektif dalam filsafat memiliki perbedaan signifikan dengan fakta objektif yang dituntut al-Qur'an. Filsafat menekankan fakta objektif berkesesuaian dengan fakta yang di Indera, sedangkan fakta objektif dalam tafsir berkesesuaian dengan prinsip dan tujuan yang hendak dicapai oleh al-Qur'an.

Kedua, Teori koherensi memandang bahwa kebenaran terdapat dalam fakta yang berkesesuaian. Dua kepercayaan (*belief*) atau lebih dikatakan bersifat koheren apabila semuanya selaras atau sesuai satu dengan yang lain.³⁵ Paham ini secara khas mengklaim bahwa kepercayaan seorang individu hanya benar sejauh seluruh perangkat kepercayaannya itu bersifat koheren. Berbeda dengan teori korespondensi, teori koherensi menjadikan kebenaran sebagai masalah relasi antara sebuah pernyataan kebenaran dan pernyataan-pernyataan lainnya, dan bukan relasinya dengan realitas. Bagi George Bekeley, teori ini adalah cara terbaik untuk membedakan fakta dari fiksi, realitas dari ilusi, dan kehidupan dalam alam sadar dari mimpi, yakni bahwa gagasan fiktif, ilusi, dan mimpi biasanya terpisah dari kumpulan gagasan lainnya. Teori koherensi ini mendefinisikan nilai kebenaran berdasarkan relasi antara pernyataan kebenaran dan pernyataan-pernyataan lainnya.

Ketiga, teori pragmatik. Dalam teori pragmatik dikenal dua macam teori yang masuk, yakni teori konsensus dan teori instrumental. Teori

³⁵ Bob Hale dan Crispin Wright (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language* (Oxford: Blackwell Publisher, 1999), 310.

konsensus menilai pernyataan yang benar adalah pernyataan yang disetujui secara *unanim* (bulat) oleh semua orang yang memiliki pengalaman relevan yang cukup untuk menilainya. Teori ini adalah teori yang dikemukakan oleh Charles S. Pierce. Menurut Pierce dua buah pemikiran yang menelusuri sebuah pertanyaan tertentu pada akhirnya cenderung mengarah pada jawaban yang sama, meskipun mereka menggunakan metode dan bukti-bukti yang berbeda. Kepercayaan ini dibangun atas kepercayaan yang lain bahwa hanya ada satu realitas objektif dan bahwa realitas ini mengantarkan pada kepercayaan yang mencerminkannya secara akurat.³⁶

Sedangkan teori instrumentalisme sering dihubungkan dengan William James dan John Dewey. Menurut teori ini, sebuah pernyataan dipandang benar jika dan hanya jika perilaku yang didasarkan pada kepercayaan dalam pernyataan ini pada akhirnya membawa kepada hasil-hasil menguntungkan bagi orang-orang yang mempercayainya. James menerima definisi kebenaran yang termaktub dalam teori korespondensi, yakni bahwa sebuah pertanyaan atau kepercayaan yang benar adalah yang selaras dengan realitas. Tetapi bagi James, realitas yang menjadi standar keselarasan gagasan-gagasan yang benar bersifat tergantung pada pikiran (*mind-dependent*). Berlainan dengan Kant, James tidak yakin bahwa konstruksi intelektual dibangun dalam pikiran kita.³⁷

G. Penelitian Terdahulu

³⁶ Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (New York: Taylor & Francis, 1998) 480.

³⁷ Ibid., 480.

Kajian atas pemikiran Fazlur Rahman yang dilakukan dalam penelitian ini bukan merupakan kajian yang pertama kali. Sebelumnya telah banyak kajian yang membahas pemikiran Rahman, baik dalam bentuk Disertasi, tesis maupun artikel jurnal.

Salah satunya adalah penelitian yang ditulis oleh Alparslan Acigenc dengan judul *The Thinker of Islamic Revival and Reform: Fazlur Rahman's Life and Thought*.³⁸ Acigenc membahas mengenai riwayat hidup Fazlur Rahman dan konstruk pemikirannya. Acigenc berkesimpulan bahwa Fazlur Rahman merupakan salah satu pemikir Islam yang reformatif dan membangkitkan gairah pemikiran Islam kembali. Penelitian ini hanya memberikan penjelasan deskriptif tanpa memberikan catatan-catatan kritis tentang metode Rahman dalam upaya melakukan pembaharuan penafsiran.

Begitu juga penelitian yang diangkat oleh Taufiq Adnan Amal dengan judul *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*.³⁹ Penelitian ini memfokuskan pembahasan pada rekonstruksi pembaharuan hukum Islam menurut Fazlur Rahman yang didasarkan pada ide pokok Rahman mengenai *etical moral* dalam al-Qur'an. Penelitian ini hanya bersifat deskriptif-apresiatif yang menonjolkan penjelasan panjang yang mengapresiasi hasil pemikiran Rahman dalam bidang hukum. Objek penelitian ini yang hanya mengambil fokus pada wilayah hukum menjadi salah satu pembeda dengan pembahasan yang

³⁸ Alparslan Acigenc, "The Thinker of Islamic Revival and Reform: Fazlur Rahman's Life and Thought" dalam *Journal of Islamic Research*, Vol. 4, No. 2 (1990), 65.

³⁹ Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tangtangan Modenitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1992).

hendak diteliti dalam disertasi ini, di samping penelitian yang diangkat dalam penelitian ini menonjolkan analisis kritis atas metode Fazlur Rahman.

Buku lain yang ditulis oleh Taufik Adnan Amal mengenai Fazlur Rahman adalah *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*.⁴⁰ Buku ini menjelaskan secara deskriptif tentang metode Fazlur Rahman dalam melakukan penafsiran. Dalam buku ini tidak ditemukan analisa kritis atas pemikiran yang digagas Rahman tetapi justru buku ini memberikan pembelaan dan mengapresiasi langkah yang diambil Rahman dalam melakukan pembaharuan pemikiran Islam, sehingga buku ini berbeda dengan penelitian yang dibahas dalam disertasi ini.

Penelitian karya Berry Donald dengan judul *The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity*.⁴¹ Penelitian ini secara spesifik tidak membahas mengenai epistemologi Fazlur Rahman dalam melakukan pembaharuan penafsiran. Penelitian ini hanya menjelaskan respons Rahman terhadap tantangan modernitas, sehingga disertasi ini berbeda dengan penelitian yang dilakukan.

Penelitian selanjutnya dilakukan oleh Nurcholish Madjid dengan judul *Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an*.⁴² Nurcholish Madjid berkesimpulan dalam penelitiannya bahwa salah satu obsesi yang belum

⁴⁰ Taufiq Adnan Amal (peny.), *Metode dan Alternatif Neo-Modenisme Islam* (Bandung: Mizan, 1990).

⁴¹ Berry Donald, *The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity* (Disertasi—The Southern baptist Theological Seminary, 1990).

⁴² Nurcholish Madjid, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an" dalam *jurnal Islamika*, No. 2 (1993).

terpenuhi dari Rahman adalah mengonsepsi etika al-Qur'an yang menurut Madjid merupakan kontribusi terbesar dalam neo-modernisme.

Penelitian selanjutnya dilakukan oleh Amhar Rasyid dengan judul *Some Qur'anic Legal Text in Context of Fazlur Rahman's Hermeneutical Theory*.⁴³ Penelitian ini pada dasarnya memfokuskan dari pada produk penafsiran Rahman mengenai Zakat dan Riba. Melalui pendekatan hermeneutika Gadamer dan Betti, Amhar Rasyid menyimpulkan bahwa Fazlur Rahman telah jatuh ke dalam sekularitas penafsiran. Kritik yang disasar dalam penelitian ini hanya dibatasi dua persoalan hukum tanpa memberikan kritik pada epistemologi yang digunakan Fazlur Rahman hingga menghasilkan produk hukum tersebut, sehingga memunculkan kesan tendensius. Sedangkan penelitian yang hendak diangkat dalam disertasi ini menysasar pada perangkat epistemologi yang dijadikan landasan Rahman dalam konsepsi pemikirannya dengan pendekatan kritik sejarah yang juga dijadikan alat oleh Rahman dalam metode pembaharuannya, sehingga penelitian ini berbeda dengan penelitian yang hendak diangkat baik wilayah kajian maupun pendekatan yang digunakan.

Ghufran A. Mas'udi juga melakukan penelitian terhadap Fazlur Rahman dengan judul *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Fokus penelitian ini mengenai metodologi *uṣūl al-fiqh* yang digagas Fazlur Rahman dalam menjawab tantangan modernitas. Penelitian ini sama sekali tidak membahas konstruk epistemologi Rahman.

⁴³ Amhar Rasyid, *Some Qur'anic Legal Text in Context of Fazlur Rahman's Hermeneutical Theory* (Tesis—McGill University, 1994).

Selanjutnya adalah buku dengan judul *The Shaping of an American of Islamic Discourse* yang merupakan kumpulan artikel dengan editornya Early H. Waugh dan Frederik M. Denny.⁴⁴ Buku tersebut memuat tulisan Richard C. Martin mengenai kontribusi Fazlur Rahman dalam studi agama dan tulisan Tamara Sonn mengenai pemikiran feminis Fazlur Rahman. Kedua tulisan tersebut tidak mengkaji masalah epistemologi penafsiran Rahman yang menjadi fokus dalam pembahasan disertasi ini.

Tulisan lain yang juga membahas Fazlur Rahman adalah tulisan karya Ahmad Syafi'i Ma'arif dengan judul *Peta Bumi Intelektualisme di Indonesia*.⁴⁵ Tulisan ini secara spesifik tidak membahas Fazlur Rahman, akan tetapi di beberapa analisisnya, Syafi'i Ma'arif memberikan apresiasi terhadap berbagai capaian metodis Rahman mengenai konsep pembaharuan dalam penafsiran, sehingga tulisan ini tidak memiliki relevansi dengan disertasi yang dibahas yang memfokuskan diri pada analisis kritis atas metode pembaharuan Fazlur Rahman.

Penelitian selanjutnya dilakukan oleh Abd A'la dengan judul *Pandangan Teologi Fazlur Rahman: Studi Analisis Pembaharuan Teologi Neo-Modernisme*.⁴⁶ Penelitian ini memfokuskan diri pada pembahasan teologis Fazlur Rahman yang berbeda wilayah kajiannya dengan penelitian yang diangkat dalam disertasi ini. Dalam kesimpulannya Abd A'la

⁴⁴ Early H. Waugh dan Frederik M. Denny (eds.), *The Shaping of An American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman* (Atlanta: Scholars Press, 1998).

⁴⁵ A. Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993).

⁴⁶ Abd A'la, *Pandangan Teologi Fazlur Rahman: Studi Analisis Pembaharuan Teologi Neo-Modernisme* (Disertasi—Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1999).

mengapresiasi rumusan konsep teologi Rahman dengan mengistilahkan teologinya bersifat humanisme-religius, sehingga dari segi analisis penelitian ini berbeda dengan penelitian yang hendak diangkat yang lebih memilih analisis kritis.

Penelitian yang ditulis oleh Abdul Mustaqim dengan judul *Epistemologi Tafsir Kontemporer*.⁴⁷ Penelitian ini merupakan kajian perbandingan antara Fazlur Rahman dengan Muhammad Shahrur. Mustaqim lebih cenderung menjelaskan perangkat metodis Fazlur Rahman dengan analisis deskriptif, sehingga kecenderungan dalam penelitian ini tidak mengkaji secara kritis. Meskipun pada bagian akhir penelitian ini, Mustaqim mencoba memvalidasi, tetapi perangkat yang digunakan sebagai ukurannya adalah validitas pengetahuan dalam filsafat ilmu bukan dalam penafsiran, sehingga kajian ini berbeda dengan penelitian yang diangkat dengan tolak ukur yang digunakan dalam wilayah penafsiran.

Penelitian Suryani dengan judul *Kajian Hermeneutika Hadis tentang Tanggung Jawab Nafkah dan Implikasinya terhadap Kepemimpinan Rumah Tangga serta Relevansinya dalam Pembaharuan Hukum Keluarga di Indonesia (Kritik Sosio Historis Fazlur Rahman)*.⁴⁸ Disertasi ini melakukan implementasi konsep metodis penafsiran Rahman ke dalam pemahaman kontekstual hadis. Kesimpulan yang didapatkan dengan menyebutkan

⁴⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2011).

⁴⁸ Suryani, "Kajian Hermeneutika Hadis tentang Tanggung Jawab Nafkah dan Implikasinya terhadap Kepemimpinan Rumah Tangga serta Relevansinya dalam Pembaharuan Hukum Keluarga di Indonesia (Kritik Sosio Historis Fazlur Rahman)" (Disertasi-Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Intan Lampung, 2018).

metode ini aplikatif terhadap pengembangan pemahaman menjadi pembeda hasil dari penelitian ini. Konsep yang sama digunakan oleh Nazaruddin dengan judul *Metodologi Kritik Hadis Kontemporer: Studi Pemikiran Fazlur Rahman*.⁴⁹

Penelitian Amril dengan judul *Filsafat Islam Modern (Tuhan, Alam, dan Manusia dalam Pemikiran Fazlur Rahman)*.⁵⁰ Penelitian ini menyimpulkan bahwa gagasan filsafat Rahman meliputi aliran paripatetik yang mengacu pada konsep *irfān*. Penelitian ini tidak menyinggung aspek metodologi penafsiran Rahman yang dikenal dengan *double movement*, sehingga penelitian Amril berbeda dengan penelitian ini.

Sikap apresiatif terhadap konsep metodelis Rahman disampaikan oleh Dewi Martina Sari dengan judul *Neo-modernisme dalam Pandangan Fazlur Rahman*.⁵¹ Dalam kesimpulannya, Sari mengungkapkan bahwa gagasan neo-modernisme Rahman tergambar dari penerimaannya terhadap perkembangan keilmuan modern tanpa mengekor terhadap narasi westernisasi. Sikap afirmatif Sari membedakan dengan penelitian ini yang melakukan kajian kritis terhadap gagasan *double movement* Rahman.

Penelitian Elly Fatmawati dengan judul *Konsep Poligami dalam Pemikiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur perspektif Teori*

⁴⁹ Nazaruddin, "Metodologi Kritik Hadis kontemporer: Studi Pemikiran Fazlur Rahman" (Tesis- UIN Sumatera Utara, 2013)

⁵⁰ Amril, "Filsafat Islam Modern (Tuhan, Alam, dan Manusia dalam Pemikiran Fazlur Rahman)" (Disertasi-UIN Syarif Hidayatullah, 2018).

⁵¹ Dewi Martina Sari, "Neo-modernisme dalam Pandangan Fazlur Rahman" (Tesis- IAIN Bengkulu, 2021).

Keadilan John Rawls.⁵² Penelitian ini merupakan penelitian perbandingan atas model penafsiran Rahman dengan Syahrur. Fatmawati menyimpulkan bahwa penerapan metode Rahman dalam kasus ayat-ayat poligami menunjukkan makna yang temporal. Hal ini mengindikasikan bahwa Fatmawati mengafirmasi teori Rahman untuk diterapkan dalam kasus poligami, sehingga memiliki perbedaan dengan penelitian ini. Sedangkan penelitian lain dalam yang dipublikasikan di Jurnal memiliki kecenderungan untuk mengaplikasikan konsep Rahman dalam beragam penelitian, sehingga hasil penelitian berbeda dengan penelitian ini.

Dari pemaparan kajian pustaka di atas, tidak ditemukan satu penelitian pun-sebagaimana penelusuran penulis-pembahasan mengenai re-konfigurasi pembaharuan dalam penafsiran al-Qur'an menurut Fazlur Rahman yang sama dengan pokok masalah yang hendak diangkat dalam penelitian ini. Di sinilah letak kebaruan kajian ini sehingga penulis merasa pembahasan ini layak untuk dijadikan objek penelitian dalam disertasi ini.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Untuk menjawab beberapa rumusan masalah di atas, penelitian ini menggunakan studi pustaka. Studi pustaka⁵³ dimaksudkan untuk mendapatkan informasi yang banyak tentang objek penelitian, baik buku-buku ataupun beberapa hasil penelitian terdahulu yang memiliki relevansi

⁵² Elly Fatmawati, "Konsep Poligami dalam Pemikiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur perspektif Teori Keadilan John Rawls" (Tesis-UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2017).

⁵³ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), 159.

langsung dan tidak langsung. Di samping itu, pengumpulan data serta informasi dilakukan dengan merujuk pada dokumentasi tertulis, ensiklopedi, dan beberapa makalah seminar yang dapat mendukung penelitian.

2. Sumber Data

Terdapat dua jenis data yang digunakan dalam penelitian ini, data primer dan data sekunder. Data primer adalah data yang diperoleh langsung dari subyek penelitian sebagai sumber informasi yang dicari. Data ini disebut juga dengan data tangan pertama atau data yang langsung berkaitan dengan objek penelitian.⁵⁴ Data primer yang dimaksud dalam penelitian ini adalah buku-buku karya Fazlur Rahman yakni *Islam, Major Themes of the Qur'an, Islam Legacy and Contemporary Challenge, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, Interpreting the Qur'an* dan *Islam: Challenges and Opportunities* dan hasil karya lain yang diterbitkan dalam bentuk jurnal dan bunga rampai.

Sedangkan data sekunder adalah data yang diperoleh melalui pihak lain, tidak langsung diperoleh oleh peneliti dari subjek penelitiannya.⁵⁵ Dalam penelitian ini data sekundernya adalah buku-buku atau hasil penelitian yang mendukung penulis untuk melengkapi isi serta interpretasi dari buku dari sumber primer. Dalam hal ini, sumber data sekunder berupa tulisan-tulisan yang sudah membahas mengenai pemikiran Fazlur Rahman terutama penelitian yang telah disebutkan

⁵⁴ Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 91.

⁵⁵ Ibid.,

dalam penelitian terdahulu dan literatur-literatur yang relevan dengan penelitian ini terutama literatur yang membahas mengenai analisis historis.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data merupakan cara yang dilakukan peneliti dalam menghasilkan data sebelum dilakukan analisa. Proses pengumpulan data merupakan bagian penting dalam penelitian untuk mendapatkan data agar dapat memenuhi standar data yang telah ditetapkan.⁵⁶ Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan metode kepustakaan. Metode ini digunakan untuk mengumpulkan data yang bersumber dari literatur dan beragam dokumentasi, baik berupa jurnal, hasil penelitian, dan dokumen-dokumen yang terkait dengan tema penelitian.

4. Teknik Pengolahan Data

Pengolahan data yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah suatu proses dalam memperoleh data ringkasan dengan menggunakan cara-cara tertentu.⁵⁷ Pengolahan data bertujuan mengubah data mentah dari hasil pengukuran menjadi data yang lebih halus sehingga memberikan arah untuk pengkajian lebih lanjut.⁵⁸ Dalam penelitian ini, ada empat tahapan dalam proses pengolahan data, yakni *coding*, *editing*,

⁵⁶ Andi Prastowo, *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Renangan Penelitian* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), 208.

⁵⁷ Iqbal Hasan, *Analisis Data Penelitian dengan Statistik* (Jakarta: Bumi Aksara, 2006), 24.

⁵⁸ Djuju Sudjana, *Metode & Teknik Pembelajaran Patisipatif* (Bandung: Falah Production, 2001), 128.

entry data dan *cleaning data*.⁵⁹ *Coding* adalah usaha mengklasifikasikan data yang diperoleh dari sumber-sumber primer berdasarkan pola klasifikasi yang telah ditentukan didasarkan pada sub-tema dalam pembahasan.

Langkah selanjutnya adalah melakukan *editing data*. *Editing data* merupakan proses meneliti kembali apakah sumber data primer yang dihasilkan telah mencukupi untuk dianalisa. Proses editing data dilakukan langsung pada saat proses pengambilan data dilakukan. Setelah proses *coding* dan *editing* telah dilaksanakan, maka selanjutnya adalah memasukkan data dalam sub-tema yang telah ditentukan. Proses ini kemudian dilanjutkan dengan *cleaning data*, yang berfungsi memastikan tiap pembahasan menempati sub-tema yang sesuai agar proses analisa data menjadi lebih mudah.

5. Teknik Analisis Data

Setelah data dikumpulkan, maka data tersebut mulai di analisa. Dalam proses menganalisis data, penelitian ini menggunakan *content analysis*. *Content analysis* merupakan mekanisme analisa data yang digunakan untuk menentukan keberadaan kata, tema, atau konsep tertentu dalam beberapa data kualitatif. Dengan menggunakan analisis isi, peneliti dapat mengukur dan menganalisis keberadaan, makna, dan hubungan kata-kata, tema, atau konsep tertentu. Dalam konteks penelitian ini, upaya yang dilakukan oleh penulis dalam menggunakan

⁵⁹ Hasan, *Analisis Data Penelitian*, 24.

model analisa ini adalah mencari kata kunci mengenai sumber penafsiran Rahman dalam memahami al-Qur'an. Dalam aspek sumber, penelitian ini mencari konsep wahyu yang dikonsepsikan oleh Rahman dalam beragam karyanya. Hal yang sama juga dilakukan dengan mengumpulkan metode penafsiran Rahman yang tersebar dalam beragam karyanya. Data-data tersebut dianalisa untuk menguji validitasnya.

I. Sistematika Pembahasan

Untuk mempermudah pembahasan dalam disertasi ini, penulis membagi dalam enam bab. Bab pertama merupakan pendahuluan dalam penelitian ini yang mencakup latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoritis, penelitian terdahulu, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab kedua dalam penelitian ini membahas empat tema besar dalam penelitian ini yang berkisar tentang epistemologi tafsir kontemporer. Pada tema pertama membahas tentang sejarah dan dinamika perkembangan tafsir. Tema kedua berisi diskursus wahyu dalam epistemologi tafsir. Tema ketiga dibahas mengenai metodologi tafsir kontemporer. Sedangkan tema keempat berisi dialektika tafsir dengan tradisi yang menuntut adanya pembaharuan dalam tafsir secara umum.

Bab ketiga membahas tentang biografi pengarang, *setting* sosio-historis, karya-karya dan tipologi pemikirannya. Pembahasan ini penting

untuk menelusuri keterpengaruhan pengarang, faktor-faktor yang memicu kegelisahan intelektualnya dan kecenderungan yang dimiliki.

Selanjutnya, bab keempat membahas secara khusus epistemologi Fazlur Rahman dengan menggunakan pendekatan dialektika-historis-tradisi. Pembahasan dalam bab ini, dijelaskan secara kronologis *history of idea* Fazlur Rahman sehingga dapat mempermudah membandingkan epistemologi penafsirannya dengan konstruksi tafsir yang telah mapan. Bab ini juga membahas tentang rancangan ulang metode penafsiran al-Qur'an sebagai bagian dari transformasi atas kritik yang dipaparkan pada bab sebelumnya. Bab ini secara umum menawarkan perspektif baru metode penafsiran yang juga berfungsi sebagai implikasi teoritis dari penelitian ini.

Bab kelima adalah penutup yang mencakup kesimpulan, implikasi teoritis, keterbatasan studi dan rekomendasi.

BAB II

EPISTEMOLOGI PENAFSIRAN AL-QUR'AN

A. Sejarah dan Dinamika Perkembangan Tafsir

1. Pengertian Tafsir

Secara etimologi, tafsir merupakan derifasi dari *fa-sa-ra* yang merupakan bentuk masdarinya dengan makna *al-idāh* (menjelaskan) dan *al-tabyīn* (menerangkan). Kata ini terambil dari kata *al-fasr* yang memiliki makna *al-ibānah* (menjelaskan) dan *al-kashf* (menyingkap).¹ Dalam *Lisān al-‘Arab* dijelaskan bahwa makna *al-fasr* memiliki makna menjelaskan, sedangkan tafsir dapat memiliki makna serupa. Selain itu, tafsir juga dapat mengacu pada makna penyingkapan terhadap maksud sebuah kata yang sulit untuk dipahami.² Sedangkan dalam pandangan Abū al-Baqā’ al-Kafawī, tafsir memiliki kandungan makna menjelaskan makna dari sebuah lafad dengan kata yang lebih mudah dimengerti dan menyingkap kata yang sulit untuk dipahami.³

Selain itu, Abū Ḥayyān menjelaskan kandungan makna lain yang terdapat dalam lafad tafsir dengan mengacu pada makna melepaskan sesuatu untuk bebas bergerak (*al-ta‘riyah li al-inṭilāq*). Makna ini didasarkan pada perkataan Tha’lab yang menggunakannya untuk melepaskan kuda agar bebas bergerak di tempat yang telah ditetapkan (*fasartu al-faras gharaytuh li*

¹ Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, tt), 12.

² Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1414 H.), 55.

³ Ṣalāh ‘Abd al-Fattāh al-Khālidi, *al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī bayn al-Naẓariyah wa al-Taṭbīq* (ttp: Dār al-Nafā’is, tt), 11

yanṭaliq fi ḥaṣriḥ). Makna ini sepadan dengan makna *al-kashf* yang mengindikasikan bahwa kuda dilepaskan untuk bebas bergerak sesuai dengan yang diinginkan.⁴

Sedangkan pengertian tafsir dari segi istilah menurut Muḥammad bin Abd Allah al-Zarkashī adalah ilmu yang membahas mengenai pemahaman atas wahyu yang diturunkan oleh Allah kepada nabi Muhammad dengan menjelaskan kandungan makna, mengeluarkan kandungan hukum dan hikmahnya, dengan bantuan perangkat keilmuan lain, seperti ilmu gramatika, sebab turun, dan *nasīkh mansūkh*.⁵ Abd al-Qāhir al-Jurjānī mendefinisikan tafsir sebagai ilmu yang memberikan penjelasan terhadap kandungan suatu ayat, memberikan gambaran lengkap tentang kandungan kisahnya, dan menjelaskan sebab turunnya.⁶ Sedangkan Jalāl al-Dīn al-Suyūfī menganggap tafsir sebagai ilmu yang dapat mencapai pemahaman terhadap kitab Allah dengan memberikan penjelasan mendetail mengenai maksud sebuah ayat, menjabarkan kandungan hukum dan hikmahnya.⁷

Dalam konteks ini, Ibn Ḥayyān memberikan penejelasan yang lebih komprehensif mengenai definisi tafsir secara terminologis. Menurutnya, tafsir adalah ilmu yang membahasa tentang cara mengucapkan lafad al-Qur'an, mengetahui maksud kandungannya, mengetahui hukum-hukum dari lafad tersebut, makna yang terkandung dalam susunan lafad dan segala hal yang

⁴ Abū Ḥayyān Muḥammad bin Yusuf al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1420 H.), 26.

⁵ Muhammad bin Abdullah al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Vol. II (Kairo: Dār al-Turāth, 1984), 148.

⁶ 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt* (Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1938), 55.

⁷ Jalāluddīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Vol. II (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 174.

dapat menyempurnakan pemahaman atas ayat-ayatnya.⁸ Al-Dhahabī memberikan kesimpulan dari definisi-definisi tersebut dengan menjelaskan bahwa tafsir adalah ilmu yang membahas tentang maksud yang dikehendaki Allah sesuai kadar kemampuan manusia, yaitu yang mencakup keseluruhan yang berhubungan dengan pemahaman makna dan penjelasan maksud.⁹

2. Sejarah Perkembangan Tafsir

Secara embriologi, kajian tafsir dimulai bersamaan dengan proses turunnya al-Qur'an sebagai wahyu yang berisi petunjuk bagi seluruh manusia. Kondisi ini berkaitan langsung dengan audiens pertama dari al-Qur'an, yakni masyarakat Arab yang dikenal sebagai masyarakat yang memiliki kemampuan gramatika yang cukup tinggi. Meskipun demikian, tidak serta merta keahlian mereka dalam bahasa Arab, yang merupakan bahasa al-Qur'an (Q.S. Ibrāhīm: 4), menjadikan mereka langsung memahami kandungan maknanya.

Ketidakmampuan masyarakat Arab dalam memahami al-Qur'an disebabkan karena al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan gaya penjelasan yang merujuk pada makna *haqīqī* dan *majāzī*, *tasrīh* dan *kinayah*, *i'jāz* dan *itnāb* yang melampaui kaidah-kaidah Arab yang biasa digunakan oleh masyarakat Arab. Hal ini merupakan rangkaian mu'jizat al-Qur'an yang berada pada sisi linguistiknya. Oleh sebab itu, untuk mencapai maksud dan pemanaknaan dari rangkaian tersebut, masyarakat membutuhkan

⁸ Abū Ḥayyān Muḥammad bin Yūsuf al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, 26.

⁹ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, I/ 15.

pemahaman dan penjelasan dari Nabi sebagai pembawa risalah. Dalam konteks ini, tafsir secara embriologi telah lahir pada masa Rasul.¹⁰

Nabi Muhammad sebagai pembawa risalah dianugerahkan oleh Allah kemampuan untuk dapat memahami al-Qur'an, baik secara global maupun terperinci. Allah memberikan penjelasan mengenai hal ini dalam surat al-Qiyamah: 17-19,

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ

Sesungguhnya atas tanggungan kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya, maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian, sesungguhnya atas tanggungan Kamilah penjelasannya.

Kemampuan semacam ini tidak dimiliki oleh para sahabat, sehingga kemampuan para sahabat dalam memahami al-Qur'an hanya sebatas pengetahuan mereka secara global. Untuk mencapai pemahaman secara terperinci, sahabat menyandarkan pengetahuannya kepada Nabi yang juga dibantu oleh daya nalar dan penguasaan gramatika bahasa.

Kekuatan nalar dan penguasaan gramatika yang dimiliki oleh masing-masing sahabat, serta beberapa penjelasan mengenai makna satu lafad dari al-Qur'an yang disampaikan Nabi yang berbeda, memberikan pengaruh terhadap perbedaan gaya dan bentuk penafsiran mereka. Bahkan, sahabat yang dikenal dekat dengan Nabi-pun, tidak memiliki jaminan dalam penguasaan mereka terhadap makna al-Qur'an secara terperinci. Umar bin al-Khaṭṭāb dalam riwayat Anas bin Mālīk tidak mengetahui makna dari *abba* dalam ayat *wa*

¹⁰ Ibid., I/29.

fakhihatan wa abba di surat Abasa ayat 31.¹¹ Hal yang sama juga terjadi ketika Umar menanyakan makna *takhawuf*.¹²

Bahkan Ibn Abbās yang dikenal sebagai *tarjumān al-Qur'an* (penerjemah al-Qur'an) tidak mengetahui makna *fāṭir al-samawāt*. Pengetahuan Ibn Abbās tentang makna lafad tersebut diperoleh setelah mengamati perbincangan dua orang badui mengenai sebuah sumur. Salah satu diantara mereka menggunakan redaksi *ana faṭartuha*, sedangkan yang lain menggunakan redaksi *ana ibtada'tuha*. Dari percakapan ini kemudian Ibn Abbās berkesimpulan bahwa makna *fāṭir* adalah *ibtada'* (pertama kali membuat).¹³

Meskipun demikian, perbedaan dan keterbatasan yang dimiliki sahabat dalam memahami makna al-Qur'an tidak mengurangi posisi mereka sebagai sumber penafsiran pada masa setelahnya setelah merujuk pada riwayat-riwayat Nabi. Hal ini justru semakin menunjukkan bahwa al-Qur'an adalah wahyu yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi dan bukan produksi dari bahasa nabi. Muḥammad Abduh memberikan pembelaan atas konteks ini dengan menyebutkan bahwa keterbatasan para sahabat dalam memahami al-Qur'an hanya keterbatasan terhadap makna mendetail tentang suatu lafad. Meskipun makna mendetail tersebut tidak ditemukan, makna makna global dari ayat tersebut pada dasarnya dicukupkan untuk memahami maksud yang dituju oleh al-Qur'an.¹⁴ Hal yang sama juga disampaikan oleh Ibn Khaldūn

¹¹ al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, II/4.

¹² Ibrāhīm bin Musā al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Vol. I (Kairo: Dār Ibn Affān, 1997), 58.

¹³ al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, II/4.

¹⁴ Muḥammad Abduh, *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm Juz 'Ammā* (Mesir: al-Jāmi'ah al-Jariyah al-Islāmiyah, 1341 H.), 21.

yang menyebutkan bahwa sahabat dapat mengetahui makna lafadnya, susunan kata-katanya, bahkan susunan kalimatnya.¹⁵

Pada masa ini, tafsir sebagai produk dan disiplin keilmuan masih belum nampak. Hal ini disebabkan karena para sahabat memberikan penjelasan mengenai makna al-Qur'an dengan cara bertutur secara langsung dan tidak dalam bentuk tulisan, sehingga produk penafsiran pada masa ini tidak ditemukan, begitu juga, sahabat tidak menafsirkan al-Qur'an secara keseluruhan.¹⁶

Setelah berakhirnya masa sahabat, otoritas penafsiran beralih ke tangan para tabi'in, dengan mendasarkan pamaknaan al-Qur'an berdasarkan riwayat dari Nabi dan para sahabat yang menjadi guru mereka. Hal yang membedakan bentuk penafsiran masa ini dengan masa sebelumnya adalah kemunculan ijtihad para tabi'in dalam memberikan penjelasan atas kandungan makna al-Qur'an. Pada masa ini juga, pengajaran tafsir mulai terkonsentrasi dalam beberapa wilayah, seperti madrasah tafsir Makkah, madrasah tafsir Madinah, dan madrasah tafsir Irak (Kufah dan Basrah).

Pembagian pengajaran al-Qur'an pada masa tabi'in disebabkan oleh kondisi social politik masa tersebut yang semakin luas dan kompleks. Kemenangan para sahabat Nabi dan memperluas wilayah Islam semakin memperluas kebutuhan atas pengajaran al-Qur'ah, sehingga banyak sahabat diutus untuk memberikan pengajaran di beberapa daerah dan menetap di sana.

¹⁵ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Damaskus: Dār Yu'rab, 2004), 489.

¹⁶ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, I/ 97.

Faktor inilah yang kemudian melahirkan pusat-pusat pengajaran al-Qur'an di beberapa daerah.

Dari beberapa daerah tersebut, menurut Ibn Taymiyah, tiga daerah yang dikenal sebagai pusat pengajaran al-Qur'an. Tiga daerah tersebut didirikan langsung oleh para sahabat yang dikenal memiliki kemampuan lebih dalam bidang tafsir al-Qur'an, yakni madrasah tafsir Makkah, Di Makkah, Ibn Abbās memberikan pengajaran al-Qur'an kepada masyarakat Makkah. Diantara murid-muridnya adalah Mujāhid, Aṭā' bin Abī Rabbāh, Ikrimah, Ṭawūs, Abū al-Sha'thā', dan Sa'id bin Jubayr.¹⁷

Para tabi'in yang mengikuti pengajaran sahabat dalam memahami dan menerapkan model pengajaran mereka dengan berdasarkan metode dan langkah yang dilakukan oleh para sahabat. Mereka masih berpedoman pada tafsir dengan model penjelasan yang disarikan pada sumber-sumber riwayat. Meskipun demikian, para tabi'in juga mulai memperkenalkan metode pemahaman al-Qur'an dengan mendasarkan pada kemampuan penalaran dan penggunaan ijtihad mereka. Dalam konteks ini, tafsir dengan menggunakan ijtihad (penalaran logis) mulai dikenalkan (*al-tafsīr al-ijtihādī/ al-tafsīr bi al-ra'y*).

Pengajaran tafsir pada masa tabi'in di Makkah merupakan keberlanjutan pengajaran yang dilakukan oleh Ibn Abbās. Paling tidak terdapat 30 mufasssir yang dikenal berasal dari Makkah, diantaranya Sa'id bin Jubayr, Mujāhid,

¹⁷ Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (Bairut: Dār Maktabah al-Ḥayah, 1980), 15.

Ikrimah, ‘Aṭā’ bin Abī Rabbāh, dan Ṭawūs bin Kaysān.¹⁸ Sa’id bin Jubayr merupakan salah satu murid Ibn Abbās yang dikenal sebagai tabi’in yang terkemuka. Ia meriwayatkan qira’ah dan tafsir dari Ibnu Abbās. Bahkan, Sa’id bin Jubayr dikenal sebagai seorang tokoh yang mengambil riwayat banyak dari Ibn Abbās.¹⁹ Hal yang sama juga dimiliki oleh Mujāhid bin Jabr. Ia dikenal sebagai murid Ibn Abbās yang paling sedikit mengutip riwayat darinya. Akan tetapi, Mujāhid dikenal sebagai perawi yang paling *tsiqqah* dan banyak diambil oleh al-Bukhārī dan al-Shāfi’ī.

Sedangkan di Madinah, yang merupakan tempat berkumpulnya para sahabat sejak awal Islam, pengajaran tafsir dilakukan oleh Ubay bin Ka’ab. Ubay bin Ka’ab dianggap sebagai sahabat yang memulai pengajaran al-Qur’an di Madinah didasarkan pada banyaknya riwayat tafsir yang sampai padanya²⁰ dan sosoknya yang dikenal sebagai *sayyid a-qurrā’*.²¹ Beberapa murid Ubay yang terkenal diantaranya adalah Abū al-‘Aliyah Rafī’ bin Mahrān, Zayd bin Aslam, dan Muḥammad bin Ka’ab al-Qarẓī.

Seperti halnya di Makkah dan Madinah, pengajaran al-Qur’an di Irak dimulai oleh kalangan Sahabat. Di Irak, pengajaran dilakukan oleh banyak sahabat Nabi, akan tetapi yang paling terkenal diantara mereka adalah Abd Allah bin Mas’ud. Hal yang mungkin membedakan dari kedua madrasah ini adalah penggunaan riwayat dan akal dalam menafsirkan al-Qur’an. Mayoritas

¹⁸ Ḥusayn bin ‘Alawī Mahr, *al-Madkhal ilā Tārikh al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn* (Iran: Markaz al-Muṣṭafā al-‘Ālamī, 1435 H.), 107.

¹⁹ Ibn Khalikān, *Wifāyat al-‘A’yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān*, Vol. II (Bairut: Dār Ṣādir, 1900), 371.

²⁰ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, I/ 86.

²¹ Mahr, *al-Madkhal ilā Tārikh al-Tafsīr*, 127.

murid Ibn Abbās mendasarkan penafsirannya pada riwayat-riwayat dari Nabi, sedangkan di Irak, penafsiran al-Qur'an banyak menggunakan logika, sehingga mereka dikenal sebagai *ahl al-ra'y*. Penggunaan logika dalam tafsir yang dilakukan oleh kalangan mufassir di Irak lebih disebabkan karena pengaruh Ibn Mas'ud yang dikenal sebagai peletak pertama *istidlāl*.²²

Pada masa tabi'in, penafsiran al-Qur'an ditranmisikan masih dalam jalur periwayatan, sehingga tidak ada satu tabi'in yang menghasilkan produk tafsir secara tertulis. Tafsir ditranmisikan dalam bentuk tulisan berlangsung pada masa setelahnya, yakni pada masa akhir abad ke-2 hijriah dan awal abad ke-3 hijriah. Meskipun demikian, perkembangan tafsir pada masa ini tidak berlangsung secara mandiri. Tafsir ditransmisikan dalam bentuk tulisan lebih disebabkan periwayatannya dijadikan bagian dari periwayatan dalam hadis, sehingga tafsir merupakan bagian dari upaya kodifikasi hadis yang dilakukan oleh ulama pada masa tersebut.²³

Pada tahap selanjutnya, tafsir mulai dipisah dengan hadis dan menjadi satu disiplin ilmu yang mandiri. Para ulama berupaya untuk memberikan penjelasan terhadap kandungan al-Qur'an secara terperinci dengan mengikuti sistematika mushaf. Beberapa ulama yang dikenal pada masa ini adalah Ibn Mājah, Ibn Jarīr al-Ṭabarī, Abū Bakr bin al-Munẓir al-Naysabūrī, Ibn Abī Hātim, dan Ibn Hibbān. Penafsiran yang dimiliki oleh para mufassir tersebut mendasarkan penafsirannya pada riwayat dengan menyebutkan jalur

²² al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, I/ 89.

²³ Ibid.

periwayatan secara lengkap hingga sampai pada Rasulullah. Hanya beberapa diantara mereka yang memasukkan unsur lain selain periwayatan sebagai sarana untuk menjelaskan kandungan dan makna al-Qur'an, seperti dengan menjelaskan melalui perangkat kebahasaan.²⁴

Meskipun demikian, tidak berarti bahwa para ulama yang disebutkan diatas merupakan orang yang pertama kali yang membukukan kitab tafsir. Beberapa ulama sebelum mereka berpotensi telah membuat kitab tafsir, baik secara keseluruhan maupun hanya beberapa surat dari al-Qur'an. Untuk mendeteksi dan menelusuri secara pasti kemunculan kitab tafsir merupakan hal yang tidak mudah. Dalam beberapa literatur dijelaskan bahwa al-Farra' (w. 207 H.) merupakan tokoh pertama yang menyelesaikan tafsir al-Qur'an secara keseluruhan.²⁵ Akan tetapi, kemungkinan lain juga tidak dapat dinafikan untuk menyebutkan tokoh lain yang dianggap sebagai tokoh pertama yang telah menafsirkan al-Qur'an secara keseluruhan.²⁶ Meskipun dalam pandangan Ahmad Amin, tokoh sebelum al-Farra' hanya menafsirkan sebagian ayat dengan mengacu pada lafad-lafad yang sulit untuk dipahami.²⁷

Pada tahap selanjutnya, perkembangan tafsir telah melampaui kriteria dan syarat dalam penyebutan riwayat. Banyak kalangan mufassir yang muncul pada masa ini tidak menyertakan sumber riwayat secara lengkap. Bahkan diantaranya, hanya menyebutkan matan riwayatnya, tanpa menyertakan

²⁴ Ibid., 105.

²⁵ Ibn Nadim, *al-Fihrisat* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997), 66.

²⁶ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, I/ 105.

²⁷ Ahmad Amin, *Duḥā al-Islām*, Vol. II (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, tt), 140-141.

sumber pengucapnya. Hal ini yang menjadikan penyimpangan dalam periwayatan dalam tafsir mulai bermunculan. Riwayat-riwayat dalam kategori ini paling banyak berkaitan dengan riwayat-riwayat Isrā'īliyyāt dan penyebutan hadis-hadis palsu.²⁸ Penyebutan pendapat tanpa mencantumkan riwayat juga bercampur dengan pendapat-pendapat pribadi seorang penafsir, sehingga pendapat yang merupakan pendapat pribadi diluar riwayat, dinukil oleh penafsir setelahnya dan seolah-olah merupakan bagian dari riwayat tersebut.²⁹

Selanjutnya, perkembangan tafsir masuk pada tahap pencampuran antara penjelasan dengan menggunakan riwayat dengan penjelasan yang berdasarkan ijtihad. Pada tahap ini para mufassir mulai mengenalkan penafsiran dengan berdasarkan pada rasio yang diperoleh dari pemahaman mereka atas suatu ayat atau hasil penyimpulan dari berbagai pendapat mufassir sebelumnya. Model penafsiran semacam ini pada dasarnya dapat diterima jika pemaknaan atas sebuah ayat tidak menyalahi pemaknaan secara bahasa dan pemaknaan yang ditunjukkan oleh ayat-ayat al-Qur'an.

Perkembangan penafsiran dengan menggunakan model semacam ini kemudian diperluas dengan berkembangnya keilmuan-kelilmuan lain yang menjadi perangkat pemahaman atas ayat al-Qur'an, seperti ilmu gramatika, ushul fikih, teologi, tasawuf dan filsafat. Ilmu-ilmu tersebut secara signifikan memberikan warna baru dalam perkembangan tafsir pada masa setelahnya.

²⁸ al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, II/190.

²⁹ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, I/ 107.

Tafsir tidak hanya memiliki satu warna, akan tetapi tafsir menghasilkan warna-warna baru yang sesuai dengan bidang keilmuan para mufassir yang dijadikan alat untuk menafsirkan al-Qur'an.³⁰ Gaya penafsiran semacam ini juga terus berlanjut, bahkan pada masa sekarang.

3. Dinamika Perkembangan Metodologi Tafsir

Kemunculan tafsir secara embriologi muncul pada masa Rasulullah. Sebagai penafsir awal, Rasul hanya memberikan penjelasan terkait makna sebuah ayat tanpa memberikan metode khusus bagaimana ayat tersebut harus dipahami. Hal ini disebabkan karena pemahaman Rasul atas sebuah ayat diperolehnya melalui sumber wahyu, sehingga tidak memungkinkan bagi orang selain rasul untuk mencapai pada pemahaman tersebut.

Pada masa ini, Rasul hanya memberikan penjelasan mengenai istilah-istilah dalam al-Qur'an yang tidak dapat dipahami oleh para sahabat secara sederhana, baik istilah yang berkaitan dengan sebuah hukum maupun tidak berkaitan. Selain itu, penafsiran yang dijelaskan oleh Rasul berkaitan dengan penjelasan mengenai makna dari beberapa lafad dan kosa-kata al-Qur'an yang tidak dipahami oleh para sahabat. Dalam memberikan penjelasan terhadap sebuah lafad, biasanya para sahabat datang menemui rasul secara khusus mengenai kebingungan mereka terhadap makna satu ayat ataupun lafad al-Qur'an.³¹ Begitu juga dengan penjelasan Rasul mengenai keumuman, kemutlakan, atau kekhususan ayat al-Qur'an.³² Pada masa ini, Rasul memiliki

³⁰ Ibid., I/108.

³¹ al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, II/253.

³² Abū al-Qāsim al-Khawāṣṣī, *al-Bayān* (Beirut: Dār al-Zahrā', 1408 H.), 399.

otoritas tunggal dalam memberikan penjelasan mengenai makna dan maksud sebuah ayat.

Penjelasan yang diungkapkan Rasul dalam setiap persoalan direkam oleh sahabat, baik secara hafalan maupun secara tulisan. Begitu juga, persoalan yang dimunculkan oleh beberapa sahabat memiliki perbedaan, sehingga materi yang menjadi problem mereka yang kemudian disampaikan kepada nabi untuk mendapat jawaban juga berbeda. Hal ini yang kemudian menjadikan pengetahuan sahabat dalam memahami al-Qur'an tidak sama. Hal ini juga ditambah perbedaan pengetahuan yang dimiliki masing-masing sahabat juga berbeda.³³

Perbedaan penguasaan atas riwayat dari nabi berimplikasi pada penggunaan ijtihad dan sumber dari riwayat-riwayat ahl al-kitāb ke dalam wilayah penafsiran, selain menggunakan tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an. Dalam konteks ini, al-Dhahabī memberikan kriteria terhadap ayat-ayat yang dimaknai dengan menggunakan kekuatan nalar para sahabat. Menurut al-Dhahabī, sahabat menggunakan ijtihad mereka terhadap ayat yang tidak ditemukan penjelasannya dalam hadis dan al-Qur'an. Sebelum itu, mereka berusaha mengungkapkan makna ayat dengan menggunakan pendekatan bahasa. Ketika bahasa dianggap tidak representatif untuk mengungkapkan kandungan maknanya, mereka menggunakan penalaran melalui pengetahuan mereka tentang rahasia bahasa, kebiasaan dan tradisi Arab, keadaan

³³ Ibn Taymiyah, *al-Masā'il wa al-Ajwibah* (Kairo: al-Furūq al-Ḥadīthah, 2004), 84.

masyarakat disaat al-Qur'an diturunkan, dan kekuatan pemahaman dan daya nalar.³⁴

Pengetahuan mengenai kondisi dan rahasia bahasa arab digunakan oleh para sahabat hanya untuk ayat yang membutuhkan penafsiran dengan menggunakan perangkat tersebut. Sedangkan pengetahuan mengenai adat dan tradisi Arab membantu untuk memahami ayat yang secara tegas menyinggung dan berhubungan dengan struktur dan kondisi masyarakat pada saat diturunkan. Hal ini disebabkan karena beberapa ayat berkaitan langsung dengan tradisi dan kebiasaan masyarakat Arab, sehingga untuk mengetahui maksud ayat tersebut diharuskan mengetahui tradisi dan kebiasaan masyarakatnya. Hal yang sama juga terjadi terhadap pengetahuan sahabat mengenai keadaan orang Yahudi dan Nasrani terkait pemahaman terhadap ayat yang berkaitan dengan mereka.³⁵ Begitu juga dengan pemahaman melalui kekuatan nalar dan kemampuan ijtihad para sahabat yang telah mendapatkan anugrah dari Allah.³⁶

Perbedaan yang dimunculkan yang disebabkan oleh penguasaan para sahabat atas pengetahuan tersebut, pada dasarnya bukanlah hal yang prinsipil. Begitu juga dengan pengutipan mereka atas kondisi dan cerita-cerita yang bersumber dari riwayat *isrā'iliyāt* masih dalam kategori riwayat yang sesuai dengan pokok ajaran Islam dan diijinkan oleh Rasulullah untuk diriwayatkan.

³⁴ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, I/ 45.

³⁵ Muḥammad 'Alī Salāmah, *Manhaj al-Furqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Vol. I (Kairo: Dār Nahḍah Miṣr, 1994), 36.

³⁶ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. IV (Mesir: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H.), 69.

Pengutipan jalur riwayat inipun disebabkan kebutuhan sahabat untuk memberikan penjelasan mengenai kisah-kisah umat terdahulu dari beberapa ahl al-kitab yang telah memeluk Islam, seperti Abd Allah bin Sallām dan Ka'ab al-Akhbar.

Meskipun demikian, pengetahuan-pengetahuan tersebut secara signifikan mempengaruhi dan mewarnai pemahaman mereka terhadap al-Qur'an. Hal ini dapat terlihat dari metode yang digunakan oleh Abd Allah bin Abbās yang dikenal dengan sebutan *al-ḥibr* (sang tinta) dan *al-baḥr* (sang samudra ilmu). Penguasaan Ibn Abbās terhadap bahasa, istilah asing dalam bahasa Arab, dan gramatikanya serta anugrah pemahaman yang diperolehnya berkat doa dari Nabi, menjadikannya sebagai seorang sahabat yang menempati posisi khusus dalam tafsir al-Qur'an. Ia dikenal sebagai sahabat yang memiliki pemahaman terhadap makna ayat yang mendalam dengan menggunakan, baik dengan menggunakan ijtihadnya ataupun dengan keahlian bahasanya. Bahkan, banyak sahabat yang lain bertanya kepada Ibn Abbās mengenai makna dan maksud sebuah ayat.³⁷

Metode penafsiran pada masa Nabi dan Sahabat ditengarai sebagai metode tafsir yang paling ideal, karena langsung bersumber dari wahyu. Meskipun dalam pandangan beberapa ulama, masa tabi'in juga dianggap sebagai bagian dari masa awal penafsiran yang ideal,³⁸ akan tetapi masuknya beberapa riwayat *isrā'īliyyāt* yang tidak diketahui secara jelas sumber

³⁷ al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, II/183.

³⁸ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, I/ 112.

riwayatnya menjadi problem tersendiri pada masa ini. Begitu juga, jauhnya masa antara tabi'in dengan sumber wahyu dan kompleksitas masalah yang terjadi menjadikan mereka mencari jalan lain untuk menafsirkan al-Qur'an yang belum diketahui sumber riwayat yang menjelaskannya, sehingga mereka banyak menggunakan ijtihad. Tokoh dari kalangan tabi'in yang banyak menggunakan hasil penalaran dengan menggunakan metode *tashbih* dan *tamthil* adalah Mujāhid bin Jabr.³⁹

Perbedaan penafsiran dalam ayat-ayat hukum mulai nampak pada masa ini. Hal ini terjadi karena beberapa bidang keilmuan yang menjadi perangkat dalam penafsiran mulai terbentuk, meskipun masih belum sempurna. Al-Dhahabī memberikan komentar terhadap perselisihan yang terjadi pada masa tabi'in. Menurutnya, perselisihan yang muncul, bukan perselisihan yang berkaitan dengan pokok penafsiran. Akan tetapi, perselisihan yang muncul hanya didasarkan pada perbedaan istilah yang disebut al-Dhahabī sebagai *ikhtilāf tanawwu'* (perbedaan yang bersifat variatif), bukan dalam kategori ikhtilaf yang bersifat kontradiktif dan bertentangan.⁴⁰

Hal ini berbeda dengan penggunaan metode tafsir pada masa setelahnya yang banyak menggunakan rasio. Rasionalitas dalam tafsir ini kemudian didukung oleh kemapanan keilmuan lain yang digunakan oleh para mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an, seperti fikih, kalam, filsafat, dan tasawuf. Problem yang muncul dalam masa ini adalah perbedaan yang bersifat

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., I/98.

pertentangan yang melibatkan aliran-aliran teologis dan fikih. Persaingan madhhab teologis dan fikih yang marak terjadi pada masa ini memunculkan beberapa kontradiksi dalam penafsiran, bahkan beberapa diantaranya saling bertentangan.⁴¹

Pada masa tabi'in, metode penafsiran yang digunakan oleh mereka adalah tafsir *bi al-riwāyah*. Meskipun demikian, cikal bakal pemalsuan riwayat justru terjadi pada masa ini, yakni ketika umat Islam dihadapkan pada perselisihan politik dan kepemimpinan yang memunculkan aliran-aliran dalam Islam.⁴² Identifikasi pemalsuan tersebut baru muncul setelah masa sesudahnya, yakni ketika masa kodifikasi hadis mulai di mulai. Tafsir yang masuk dalam salah satu babnya, terditeksi mengalami pemalsuan sebagaimana pemalsuan dalam bidang hadis.

Pada masa tadwin ini, problem metodologis penafsiran menjadi semakin kompleks. Para ulama masa tersebut menghadapi banyak riwayat yang bersumber dari para sahabat dengan sanad yang beragam, sehingga upaya untuk mengidentifikasi riwayat tersebut menjadi tujuan utama dan justru mengenyampingkan esensi penafsiran. Begitu juga dengan problem pengutipan penafsiran di kalangan tabi'in yang masih diperselisihkan otoritasnya sebagai bagian dari tafsir *bi al-riwāyah*.⁴³

⁴¹ Ibid., I/109.

⁴² Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *al-Mukhtaṣar al-Wajīz fī 'Ulūm al-Hadīth* (Kairo: al-Shirkah al-Muttaḥidah, 2001), 250.

⁴³ Taymiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 28-29.

Menurut al-Dhahabī, faktor yang memunculkan adanya pemalsuan dalam tafsir *bi al-riwāyah* memiliki beberapa sebab, yakni sikap fanatik madhhab, pengaruh masalah politik yang mencolok, dan tipu daya musuh Islam.⁴⁴ Dampak dari pemalsuan ini menyebabkan hilangnya warisan penafsiran yang telah ditinggalkan oleh para ahli tafsir masa-masa sebelumnya. Warisan ini hilang disebabkan karena munculnya keraguan terhadap otentisitas tafsir *bi al-riwayah*. Selain itu, terjadi percampuran antara riwayat-riwayat yang shahih dengan riwayat-riwayat yang daif, sehingga banyak kalangan tidak mampu membedakan kedua riwayat tersebut.

Meskipun demikian, tidak berarti tafsir yang memuat banyak riwayat daif menjadi tidak berharga sama sekali dan harus ditolah keujjahannya. Karena pada dasarnya, tafsir, meskipun dengan menggunakan riwayat palsu, memiliki kandungan keilmuan. Hadis-hadis palsu yang dijadikan landasan dalam penafsiran hanya didasarkan pada kedaifan jalur periwayatan, sedangkan kandungan dari hadis tersebut mendekati makna dan kandungan ayat-ayat al-Qur'an, sehingga hasil dari penafsirannya merupakan hasil ijtihad para mufassir yang memiliki nilai tersendiri dalam keilmuan. Misalnya, seorang mufassir menggunakan riwayat dari Ali bin Abī Ṭālib atau Ibn Abbās yang dinilai oleh sebagian orang pada masa sesudahnya sebagai riwayat yang daif, merupakan bagian dari ijtihad dalam tafsir yang bersandar pada pemahaman dan pemikiran yang dimiliki.

⁴⁴ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, I/ 116.

Kebernilian dari metode tafsir tersebut dapat juga ditinjau dari keabsahan hasil penafsiran yang dicapainya. Keabsahan hasil penafsiran dengan maksud dan makna ayat disebabkan karena penafsiran tersebut merupakan hasil dari pendapat dan ijtihad dalam tafsir yang disandarkan pada seorang sahabat agar penafsirannya dapat diterima. Penjelasan yang disertai dengan penyebutan riwayat sebagai alat legitimasi menjadikan tafsir tersebut masih memiliki nilai dalam wilayah penafsiran. Hal yang tidak bernilai adalah penyebutan riwayat yang disandarkan pada sahabat.⁴⁵

Demikian juga dengan masuknya berbagai riwayat *isrā'īlīyāt* menjadikan problem metodologis tafsir pada masa ini semakin meningkat. *Isrā'īlīyāt* yang merupakan cerita-cerita yang bersumber dari *ahl al-kitāb* Nasrani dan Yahudi banyak diperselisihkan keabsahannya untuk dijadikan sebagai bagian dari tafsir al-Qur'an. Dalam pandangan Ibn Khaldūn, masuknya cerita *isrā'īlīyāt* disebabkan oleh faktor sosial dan teologis.⁴⁶ Keinginan para ulama untuk memberikan penjelasan lebih terkait dengan ayat-ayat penciptaan dan kehidupan umat terdahulu menuntut mereka memasukkan cerita-cerita yang bersumber dari Taurat dan Injil ke dalam al-Qur'an.

Pada masa selanjutnya, dengan perkembangan keilmuan yang mapan, metode tafsir mengalami evolusi yang signifikan. Sumber penafsiran tidak hanya diambil dari riwayat-riwayat, akan tetapi diambil dari kekuatan nalar dan pengetahuan ilmiah yang dimiliki oleh masing-masing mufassir. Bahkan,

⁴⁵ Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Kairo: Mu'assasah al-Handawī, 2011), 251.

⁴⁶ Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, 490-491.

beberapa tafsir lebih menekankan pada ijtihad dari pada riwayat dalam menafsirkan al-Qur'an.

Kompleksitas penafsiran yang lahir dari problem masyarakat yang mulai kompleks, mulai dapat diuraikan dengan adanya teknik penafsiran semacam ini. Meskipun, para ulama pada mulanya berselisih mengenai kebolehan dalam menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan akal, akan tetapi secara mayoritas mereka cenderung menyetujui dan memperbolehkan penafsiran dengan menggunakan akal.⁴⁷ Akan tetapi, ulama kemudian memberikan beberapa kriteria terhadap penafsiran dengan menggunakan akal. Al-Dhahabī membaginya dengan *al-tafsīr bi al-ra'y al-mahmūd* dan *al-tafsīr bi al-ra'y al-madhmūm*.⁴⁸ Tafsir *bi al-ra'y* yang diperbolehkan adalah tafsir yang telah memenuhi syarat-syarat tertentu. Sedangkan tafsir dengan menggunakan akal murni atau hawa nafsu merupakan tafsir yang dilarang.

Perkembangan dan dinamika dalam metode penafsiran pada masa sesudahnya tidak lagi terfokus pada sumber penafsirannya, akan tetapi didasarkan pada bentuk dan sistematika penjelasannya. Pembahasan ini kemudian menjadi pembahasan yang panjang dan bertahan hingga masa modern. Akan tetapi, kompleksitas masyarakat modern dengan berbagai kemajuan dan perkembangannya menjadikan pembahasan mengenai orientasi penafsiran kembali dimunculkan. Pembahasan semacam ini membawa pada pembahasan mengenai signifikansi penafsiran yang seharusnya dapat

⁴⁷ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. III (Beirut: Dār al-Ma'rifah, tt), 127.

⁴⁸ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, I/ 258.

langsung dimanfaatkan oleh masyarakat. Dalam konteks ini kemudian muncul model penafsiran baru yang berorientasi pada problem masyarakat modern yang dimulai pada masa Muḥammad Abduh.

Pada masa modern, pembahasan tafsir tidak hanya menawarkan orientasi penafsiran saja, akan tetapi memunculkan pembahasan metode-metode baru yang disesuaikan dengan perkembangan pengetahuan modern, seperti kajian sosial, teknologi, kedokteran dan lainnya, sehingga tafsir mulai memasuki masa baru dengan pendekatan yang multidisipliner. Perdebatan metodologi mulai bermunculan dengan banyak menggunakan perkembangan keilmuan barat yang dicoba untuk dimasukkan sebagai perangkat interpretasi. Hal ini justru memancing banyak respon dari banyak kalangan terutama pakar tafsir yang masih menginginkan untuk melestarikan warisan tafsir klasik.

B. Diskursus Wahyu dalam Epistemologi Tafsir

1. Pandangan Ulama Klasik terhadap Wahyu

Konsep wahyu merupakan aspek mendasar dari setiap diskursus dalam metode penafsiran al-Qur'an. Para ulama hampir tidak mengabaikan persoalan bagaimana Allah berkomunikasi dengan Nabi Muḥammad dalam proses pewahyuan. Berdasarkan pada al-Qur'an, wahyu diturunkan melalui tiga cara; langsung tanpa perantara, menggunakan perantara, dan dibalik tabir (al-Shurā [42]: 51). Para ulama *mutakallimin* dan mufasir meyakini bahwa Malaikat Jibril bertindak sebagai mediator yang menghubungkan antara dunia manusia dan Tuhan dan diberikan tanggung jawab untuk menyampaikan pesan Tuhan

kepada Muhammad.⁴⁹ Dalam kitab tafsir, istilah *rūh* dalam al-Qur'an dipahami sebagai Jibril. Al-Ṭabarī (w. 310 H./923 M.) berpendapat bahwa *rūḥ* mengacu pada Jibril, dengan menjelaskan bahwa 'ini adalah posisi yang diadopsi dalam sebagian besar penafsir dalam memahami term ini.⁵⁰ Bahkan, Muḥammad Kalbi (w. 204 H./819 M.) dan Muqātil bin Sulaymān (w. 150 H./767 M.), memasukkan frase “kami mengirim Jibril kepadamu dengan itu” dan “Jibril datang kepadanya dan memberitahunya tentang hal itu”.⁵¹

Meskipun demikian, al-Qur'an menunjukkan dua istilah untuk menyebut wahyu; *al-waḥy* dan *tanzīl*. Dua term ini memiliki perbedaan signifikan dalam penggunaannya. *Waḥy* digunakan untuk merujuk pada proses komunikasi yang melibatkan manusia yang khusus atau komunikasi yang melibatkan dimensi ketuhanan. Sedangkan *tanzīl* digunakan untuk merujuk pada jenis interaksi yang berbeda dan bukan proses komunikasi yang melibatkan Tuhan. Dua konsep ini juga berkaitan dengan pertanyaan apakah al-Qur'an diturunkan sekaligus atau bertahap selama dua puluh tiga tahun masa kenabian?. Para ulama berkeyakinan bahwa al-Qur'an diturunkan sekaligus di *laūḥ al-mahfūz* pada malam *laylah al-qadr*, setelah itu diturunkan secara berangsur-angsur kepada nabi selama masa kenabian.⁵²

⁴⁹ Muḥammad bin Abd al-‘Aẓīm al-Zurqānī, *Manāhil al-‘Irfān*, vol. 1 (Mesir: Maṭba‘ah ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī, tt), 90; Wansbrough, *Quranic Studies*, 92.

⁵⁰ Jalāl al-Dīn Al-Shuyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur‘an*, vol. 1 (Mesir: al-Hay‘ah al-Miṣriyah al-‘Ammāh, 1974), 89; Burge, *Angels in Islam*, 118.

⁵¹ al-Zurqānī, *Manāhil al-‘Irfān*, vol. 1, 90. Wild, “We have Sent Down to Thee the Book with the Truth”

⁵² al-Zurqānī, *Manāhil al-‘Irfān*, vol. 1, 43. Madigan, *The Qur‘an’s Self-Image*, 67-68.

Mekanisme penerimaan wahyu dikonfirmasi oleh Nabi dalam sebuah riwayat yang masyhur. Ketika nabi ditanya oleh Sahabat perihal wahyu, beliau menjawab bahwa wahyu diperolehnya dalam bentuk dentuman bunyi bel, dibawa oleh malaikat yang terkadang dalam wujud manusia.⁵³ Model penerimaan pertama bersifat internal dan langsung tanpa adanya mediatir. Cara ini dikuatkan oleh hadis lain yang diriwayatkan oleh al-Tirmidhi bahwa nabi menerima wahyu dalam bentuk suara senandung lebah.⁵⁴ Riwayat lain diberikan Ahmad bin Hambal yang menjelaskan bahwa nabi menerima wahyu melalui suara logam yang dipukuli.⁵⁵

Pandangan yang dipegang oleh mayoritas ulama adalah mekanisme wahyu yang melibatkan malaikat Jibril sebagai mediatornya.⁵⁶ Para kalangan tradisional memberikan penekanan pada sifat wahyu yang eksternal yang dihasilkan melalui pengajaran Jibril kepada Nabi.⁵⁷ Pandangan ini memposisikan jarak antara Tuhan dengan Nabi yang berada pada level dunia yang berbeda. Jibril tidak hanya sebatas menyampaikan Firman Tuhan kepada nabi-Nya, tetapi juga berperan dalam mengkomunikasikan makna (*ma'nā*) al-Qur'an kepada Nabi.⁵⁸ Keyakinan bahwa setiap perkataan dan tindakan nabi berasal dari petunjuk Tuhan melalui wahyu yang disampaikan Jibril

⁵³ Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 1, 23.

⁵⁴ Muḥammad bin 'Isā al-Tirmidhi, *al-Jāmi' al-Kabīr*, vol. 6 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islamī, 1997), 25.

⁵⁵ Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, vol. 42 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), 146.

⁵⁶ Graham, *Divine Word*, 17.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*, 229-230.

merupakan pandangan mayoritas ulama klasik yang dibuktikan dengan pernyataan ayat yang menjelaskan segala tindakan nabi berasal dari wahyu.⁵⁹

2. Pandangan Pemikir Kontemporer terhadap Wahyu

Konsep wahyu dalam pandangan kelompok kontemporer memiliki kesamaan yang signifikan. Mereka memandang bahwa al-Qur'an tidak sepenuhnya produksi supernatural, tetapi merupakan produk quasi-natural dari pikiran Nabi dalam proses perjumpaannya dengan realitas sosial budaya masyarakat Arab. Pandangan ini menyiratkan bahwa Al-Qur'an harus dianggap sebagai teks manusia. Proyek utama ulama' kontemporer menekankan pada aspek kemanusiawiaan al-Qur'an. Al-Qur'an tidak hadir untuk kepentingan Tuhan, akan tetapi kepentingan dan kemaslahatan manusia, sehingga ia berkaitan dengan siapa yang menerimanya (Nabi) dan kondisi budaya masyarakat tempat teks itu awalnya diturunkan. Gagasan ini memberikan landasan bagi para sarjana kontemporer untuk mendekati al-Qur'an dari perspektif historis-kontekstual.

Pandangan terhadap al-Qur'an dalam konteks historis-kontekstual merupakan bentuk elaborasi dari kalangan pemikiran Barat terhadap al-Qur'an. Mereka meletakkan doktrin bahwa al-Qur'an berasal dari Tuhan sebagai tema sentral dalam kajian al-Qur'an. Para sarjanawan Barat memandang bahwa al-Qur'an terikat dengan konteks dan kebutuhan masyarakat di saat diturunkan, seperti kepribadian Nabi Muhammad, pengalamannya berinteraksi dengan kitab suci sebelumnya, dan lingkungan

⁵⁹ Saeed, *Interpreting the Quran*, 18.

sosial, norma, dan budaya Arab.⁶⁰ Pandangan ini menunjukkan konsep baru yang bertentangan dengan pemahaman sarjana klasik Islam yang bersepakat bahwa Nabi menerima wahyu secara pasif. Tor Andrae mengemukakan pandangan bahwa wahyu berkaitan erat dengan pengalaman dan pembentukan diri Nabi Muhammad. Dengan mengaitkan wahyu terhadap kepribadian Nabi, maka wahyu akan lebih berkarakter (*stylized*) dan diobjektifkan dalam perjalanan misi kenabian.⁶¹

Pandangan yang sama juga diberikan Maxime Rodinson menyoroti kondisi pikiran dan kepribadian Nabi Muhammad dalam peristiwa wahyu. Ia menyatakan bahwa beberapa fitur al-Qur'an dapat dianggap berasal dari sifat dan kepribadian Nabi termasuk segala bentuk keinginannya.⁶² Richard Bell memiliki keyakinan yang sama dengan berpendapat bahwa wahyu bukan proses komunikasi verbal yang berupa teks, akan tetapi merupakan saran, dorongan, atau inspirasi yang masuk dalam pikiran seseorang.⁶³ Montgomery Watt melangkah lebih jauh dengan menyatakan bahwa gagasan wahyu terkait dengan kepribadian Muhammad dan pengembangan karir kenabiannya.⁶⁴ Para sarjana ini memang memberikan perhatian yang signifikan pada peran aktif yang dimainkan Nabi Muhammad dalam proses pewahyuan. Pandangan ini mengarahkan pemahaman bahwa al-Qur'an memiliki dimensi humanistik yang melekat padanya.

⁶⁰ Akbar, *Contemporary Perspective on Revelations*, 30.

⁶¹ Graham, *Divine Word*, 16-17.

⁶² Rodinson, *Muhammad*, 77-78.

⁶³ Bell, "Muhammad's visions", 148.

⁶⁴ Watt, *Islam and Christianity Today*, 66.

Meskipun secara umum ide-ide ini tidak diterima sepenuhnya, akan tetapi beberapa Ulama pada masa pertengahan memiliki pandangan yang sama dalam aspek keaktifan Nabi Muḥammad dalam proses pewahyuan. Abū Naṣr al-Farābī dan Ibn Sīnā tidak mengabaikan peran Nabi dalam proses turunnya wahyu. Selain itu, pandangan bahwa Nabi berperan dalam membentuk isi wahyu juga telah dimiliki oleh sebagian ulama pada masa modern awal, seperti Shah Wali Allah. Bahkan, Sayyid Ahmad Khan menolak peran Jibril dalam proses penyampaian pesan Tuhan kepada nabi dalam wahyu.⁶⁵ Meskipun demikian, tidak seluruh pemikir dan penafsir kontemporer mengabaikan doktrin wahyu yang dikenalkan oleh para ulama klasik. Doktrin ini masih dipertahankan oleh beberapa mufassir kontemporer sebagai landasan dasar dalam menggagas metodologi penafsirannya.⁶⁶

Bahkan, sebagian besar dari para pemikir kontemporer yang dilabeli “liberal” di abad ke-20 M dan ke-21 M tidak mengkaji ulang pandangan dan konsep wahyu ulama klasik. Mereka cenderung menerima dan menjadikan pandangan tersebut sebagai landasan dalam pemikirannya. Fatima Mernissi yang dikenal sebagai tokoh pembela kesetaraan gender dan menentang interpretasi patriarkal terhadap al-Qur'an menerima berbagai aspek teori tradisional wahyu. Ketika berhadapan dengan gagasan wahyu, Mernissi mendekati pandangan ortodoks dengan meyakini wahyu sebagai aspek eksternal dari proses kenabian.⁶⁷ Begitu juga dengan Asma Barlas tidak

⁶⁵ Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, 185.

⁶⁶ Saeed, “Quran: Tradition of Scholarship and Interpretation”, 7561.

⁶⁷ Mernissi, *Islam and Democracy*. 75-76.

menentang gagasan bahwa al-Qur'an adalah Firman Allah secara verbatim. Menurutnya, al-Qur'an tidak dapat ditiru, tidak dapat diganggu gugat, tidak dapat salah dan tidak dapat dibantah.⁶⁸

Demikian pula, Abdullahi Ahmed an-Na'im yang dikenal dalam upayanya untuk mereformasi Syariah berdasarkan hak asasi manusia dan demokrasi modern, ia tidak pernah menentang tradisi yang mapan dari persoalan wahyu. Dia menerima keyakinan umum Muslim bahwa wahyu dan al-Qur'an tidak memiliki dimensi manusia.⁶⁹ Sejalan dengan itu, Malik Bennabi yang telah menafsirkan al-Qur'an secara kontekstual sesuai dengan kebutuhan umat Islam pada masa kontemporer mempercayai wahyu dan al-Qur'an tidak ada hubungannya dengan kepribadian dan perasaan Nabi.⁷⁰

Pembacaan ulang atas konsep wahyu baru dimunculkan oleh Arkoun. Menurutnya, problem wahyu yang tidak dipertanyakan atau dianalisis⁷¹ telah ditempatkan pada wilayah yang tak terpikirkan dalam tradisi Islam sejak abad ke-11 M.⁷² Oleh karena itu, apa yang diterima, diajarkan, ditafsirkan dan dihayati sebagai wahyu dalam tradisi Yahudi, Kristen dan Muslim perlu ditinjau kembali, dibaca ulang dan ditafsirkan ulang.⁷³ Peninjauan kembali, pemikiran ulang atau penafsiran ulang harus mempertimbangkan wahyu dengan dimensi historisnya yang imanen dan bukan hanya sebagai entitas

⁶⁸ Barlas, *Believing Women in Islam*, 33.

⁶⁹ An-Naim, *Toward an Islamic Reformation*, 196.

⁷⁰ Al-Mesawi, "Religion, Society, and Culture in Malik Bennabi's Thought", 223.

⁷¹ Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, 69.

⁷² Ibid., 67.

⁷³ Ibid., 73.

transendental, substansial, dan abadi di atas sejarah manusia.⁷⁴ Pentingnya meninjau kembali atau memikirkan kembali konsep tradisional wahyu ini, menurut Arkoun, agar pemahaman atas wahyu menyelesaikan problem masyarakat modern yang memprihatinkan.⁷⁵

Tren baru kalangan reformis Islam yang muncul selama akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 sejalan dengan argument Arkoun tentang perlunya memikirkan kembali berbagai konsep pemahaman tradisional tentang wahyu. Sementara beberapa pertanyaan penting tentang sifat wahyu dan kontribusi Nabi dalam membentuk isi al-Qur'an tetap dipersoalkan yang tidak terjawab dalam tulisan Arkoun. Sejumlah sarjana Muslim kontemporer seperti Fazlur Rahman, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Abdolkarim Soroush dan Muhammad Mojtahed Shabestari telah menangani masalah tersebut dengan sangat rinci.

Memang, tesis Arkoun sendiri berkaitan dengan masalah interpretasi daripada memeriksa sifat wahyu, atau cara bagaimana al-Qur'an diturunkan kepada Nabi. Namun, para pemikir setelahnya melakukan peninjauan dan merevisi pandangan ulama klasik tentang wahyu. Para ulama diperiksa dalam penelitian ini telah berusaha untuk memikirkan kembali dan merevisi berbagai aspek. Mereka berpandangan bahwa al-Qur'an secara proses pewahyuan bersifat humanistik dan historis. Efek signifikan dari melihat al-Qur'an dengan cara ini adalah penggunaan metode dan pendekatan hermeneutis khusus terhadap sifat al-Qur'an dan metode interpretasinya.

⁷⁴ Ibid., 27.

⁷⁵ Ibid., 90.

C. Metodologi Tafsir Kontemporer

1. Pengertian dan Sejarah Perkembangan Tafsir Kontemporer

Istilah kontemporer mengacu pada makna masa kini ataupun masa modern,⁷⁶ sehingga pengertian tafsir kontemporer adalah tafsir yang lahir pada masa kini atau modern. Penunjukan masa kini dalam istilah kontemporer dapat mengacu pada durasi waktu yang berbeda. Dalam kajian filsafat, istilah modern dan kontemporer memiliki signifikansi makna yang berbeda.⁷⁷ Akan tetapi dalam tafsir, istilah modern dengan kontemporer memiliki makna yang sama, yang merujuk pada masa pembaharuan pemikiran dalam Islam.⁷⁸

Kemunculan perspektif lain dalam penafsiran al-Qur'an yang lebih kritis yang dikenalkan oleh para pembaharu Islam merupakan respon dari sejarah penafsiran al-Qur'an pada masa sebelumnya yang dinilai terjadi banyak penyimpangan. Penyimpangan-penyimpangan tersebut berada pada wilayah fanatisme aliran, baik dalam aliran teologis, tasawuf, maupun fikih. Tafsir dijadikan sebagai alat legitimasi terhadap pembenaran satu kelompok dan menjadi penyebab kesalahan kelompok lain. Afirmasi terhadap hasil penafsiran ulama tradisional menjadikan tafsir masuk pada nalar ideologis yang bernilai mutlak dan mengikuti kepentingan penguasa.⁷⁹

Tafsir dianggap oleh kalangan pembaharu Islam telah keluar dari jalurnya. Ia tidak lagi sebagai petunjuk dan tuntunan yang dapat

⁷⁶ Victoria Bull, *Oxford: Learner's Pocket Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 90.

⁷⁷ Milton Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy* (London: MacMillan, 1981), 5-7.

⁷⁸ Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Iqrā', 1983), 381.

⁷⁹ Hasan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an" dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text* (Leiden: E.J Brill, 1996), 197.

mengeluarkan masyarakat dari problem-problem yang dialami. Tafsir justru dijadikan legitimasi atas kepentingan penguasa, legitimasi suatu aliran yang bersifat subjektif dan tendensius. Atas dasar ini, anggapan bahwa tafsir harus dikembalikan pada tujuan asalnya dengan melakukan rekonstruksi dan dekonstruksi mulai bermunculan. Kesadaran bahwa perkembangan ilmu pengetahuan dapat mengarahkan kepada kesadaran individu dan aliran yang memunculkan hegemoni pengetahuan dianggap telah terjadi.⁸⁰ Bahkan, tafsir pada masa tersebut dianggap telah mengalami ortodoksi, sehingga kebenaran bergantung pada aliran tertentu yang mayoritas.⁸¹ Begitu juga, anggapan bahwa penafsiran klasik merupakan penyebab keterbelakangan Islam dari kemajuan barat.

Tafsir pada masa kontemporer memiliki kecenderungan baru yang lebih kritis dan bertujuan untuk mengembalikan kembali signifikansi penafsiran sebagai elemen mendasar dalam mengatasi problem masyarakat. Islam dianggap sebagai agama yang relevan dengan semangat kemajuan.⁸² Gerakan pembaharuan dalam tafsir pertama kali muncul di India yang dipelopori oleh Sayyid Ahmad Khan dan diikuti oleh Muḥammad Abduh di Mesir dengan format yang berbeda.⁸³

⁸⁰ Gary Gutting, *The Cambridge Companion Foucault* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 103.

⁸¹ Ursula Guther, "Muhammad Arkoun: Toward a Radical Thinking of Islamic Thought" dalam Suha Taji-Faruki (ed.), *Modern Muslim Intellectual and The Quran* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 139.

⁸² Syed Amir Ali, *The Spirit of Islam: A History of the Evolution and Ideals of Islam with a Life of the Prophet* (Delhi: Low Price Publications, 1990), 162.

⁸³ Goldziher, *Mazhab Tafsir*, 388, 392.

Perjuangan yang dilakukan oleh Ahmad Khan bertujuan untuk mengembalikan kembali signifikansi dari kandungan al-Qur'an kepada masyarakat Islam. Khan berupaya membangun kerangka metodologis sebagai pijakan awal dalam melakukan rekonstruksi atas penafsiran al-Qur'an yang dianggap sakral. Dalam kajian Goldziher, Khan dianggap berorientasi pada konsep dasar *naskh* dalam kajian *ulūm al-Qur'an*.⁸⁴ Begitu juga, dalam pandangan Goldziher, perjuangan pembaharuan di India bersumber dari pengalaman reflektif yang bersifat independent dari segala pengaruh yang datang dari luar.⁸⁵

Upaya pembaharuan tafsir di Mesir pada dasarnya tidak dapat langsung diarahkan kepada upaya yang dilakukan oleh Abduh. Semangat pembaharuan awal yang juga mengilhami Abduh diperkenalkan oleh Jamal al-Dīn al-Afghanī. Meskipun upaya yang dilakukan oleh al-Afghanī tidak langsung berkaitan dengan rekonstruksi penafsiran, akan tetapi motivasi pembaharuan yang diperjuangkannya mengarah pada seluruh elemen keagamaan termasuk di dalamnya tafsir al-Qur'an.⁸⁶

2. Kecenderungan Tafsir Kontemporer

Setiap tafsir dalam satu masa memiliki kecenderungan yang khas sesuai dengan perkembangan pengetahuan yang dicapai pada masa tersebut. Jika periode awal kemunculan tafsir berorientasi pada periwayatan, maka tafsir kontemporer berorientasi pada problem aktual yang dimiliki oleh masyarakat

⁸⁴ Ibid., 391.

⁸⁵ Ibid., 392.

⁸⁶ Ibid., 393.

modern untuk dicarikan penyelesaiannya dalam al-Qur'an. Orientasi ini didasarkan pada keyakinan bahwa al-Qur'an adalah kitab yang selalu relevan dalam setiap perkembangan zaman dan tempat (*ṣāliḥ li kulli zaman wa makan*). Al-Qur'an diyakini sebagai kitab yang tidak diturunkan pada satu masa dan satu tempat yang spesifik, akan tetapi al-Qur'an merupakan kitab petunjuk bagi seluruh manusia di berbagai tempat dan masa.

Meskipun orientasi ini juga dimiliki oleh para penafsir klasik, akan tetapi cara untuk mencapai orientasi ini memiliki perbedaan signifikan dengan cara yang ditempuh oleh penafsir kontemporer. Penafsir klasik cenderung menempuh cara yang terkesan memaksakan dengan meletakkan satu konteks ke dalam konteks-konteks lain yang pada dasarnya tidak sama, sehingga hasil penafsiran cenderung literalis dan tendensius. Sedangkan para penafsir kontemporer cenderung menempatkan ayat pada makna kontekstualnya dengan mengambil semangat konteks masa turun yang direlevansikan dengan konteks aktual.⁸⁷

Kecenderungan ini membawa implikasi pada penetapan metodis dan asumsi bahwa al-Qur'an membutuhkan penafsiran secara terus menerus agar tidak kehilangan signifikansinya terhadap perkembangan zaman. Dengan nalar kritis yang digunakan untuk menafsirkan al-Qur'an, para penafsir klasik berusaha untuk mengembalikan penyelesaian problem masyarakat langsung pada pemaknaan dan petunjuk yang tersimpan dalam ayat-ayat al-Qur'an.

⁸⁷ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-Aliran Tafsir Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 154.

Bahkan, Muḥammad Shahrūr menawarkan pembacaan baru atas al-Qur'an dengan memposisikan al-Qur'an sebagai teks yang baru saja turun.⁸⁸

Kecenderungan lain yang dimiliki oleh tafsir kontemporer adalah penetapan teks sebagai sesuatu yang statis, sedangkan konteks merupakan hal yang dinamis. Konsep semacam ini pada dasarnya lahir dari keyakinan bahwa setiap ayat dalam al-Qur'an menggunakan bahasa dan diksi yang sesuai dengan bahasa yang digunakan oleh masyarakat masa tersebut. Relevansi bahasa ini menunjukkan bahwa maksud dan pesan al-Qur'an berkesesuaian dengan konteks diturunkannya, sehingga untuk memahami makna dan maksudnya dibutuhkan pemahaman ideal moral yang terkandung dalam ayat tersebut.⁸⁹

Atas dasar tersebut, setiap penafsiran dianggap sebagai sesuatu yang bersifat relatif. Setiap penafsiran dipengaruhi oleh satu kondisi tertentu, sehingga kondisi tersebut tidak dapat diberlakukan pada kondisi yang lainnya. Keadaan semacam ini menjadikan tafsir tidak benar-benar objektif karena dipengaruhi oleh pra-pemahaman para mufassir terhadap keilmuan dan kecenderungan tertentu.⁹⁰ Setiap mufassir memiliki kecenderungan tertentu yang menjadikan kecenderungan tersebut mewarnai dalam proses penafsirannya. Hal inilah yang kemudian menjadikan tafsir mengarah pada perangkat keilmuan tertentu ataupun tendensi tertentu.

⁸⁸ Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an*, 44.

⁸⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 4-9.

⁹⁰ Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam* (New York: Oxford University Press, 1998), 127.

Tafsir oleh kalangan penafsir kontemporer selalu diletakkan pada dua sisi yang dikotomis dengan al-Qur'an. Tafsir selalu menciptakan makna baru yang dihasilkan oleh kreativitas sang penafsir yang sejalan dengan latar belakang keilmuan dan budaya dari sang penafsir. Dalam konteks ini, penafsiran kontemporer banyak terpengaruh dengan gaya hermeneutika barat yang meletakkan pemahaman (tafsir) pada produksi makna yang berulang dalam diri pembaca.⁹¹ Dengan gaya pemahaman semacam ini, teks dianggap selalu dapat relevan dengan konteks yang melatarbelakangi mufassir.⁹²

3. Tipologi Tafsir Kontemporer: Corak dan Metode

Terdapat banyak penelitian mengenai corak dan metode tafsir kontemporer. J.J.G. Jansen misalnya, memberikan tiga tipologi dalam tafsir modern di Mesir. *Pertama*, tafsir kontemporer yang memiliki corak keilmuan (*scientific exegesis*). Tafsir model ini memadukan perkembangan ilmu pengetahuan modern ke dalam penafsiran. Penggunaan perangkat keilmuan modern ditujukan untuk membuktikan kemukjizatan al-Qur'an secara ilmiah, sehingga kemukjizatan tersebut tidak tampak bertentangan dengan ilmu pengetahuan. *Kedua*, tafsir dengan menggunakan pendekatan linguistik. Model tafsir ini memberikan penjelasan mengenai keindahan struktur bahasa al-Qur'an dengan mendekatinya dalam wilayah kebahasaan. *Ketiga*, tafsir kontekstual. Model tafsir ini mewarnai banyak penafsiran kontemporer yang

⁹¹ Hans George Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975), 264.

⁹² Hasan Ḥanafī, *al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Fikr al-Dīnī* (Mesir: Madbulī, 1989), 77.

bertujuan menafsirkan kembali al-Qur'an agar sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern.⁹³

Perkembangan tafsir modern pada dasarnya tidak hanya diwarnai oleh semangat pembaharuan, akan tetapi juga diwarnai oleh semangat romantisisme pada era kejayaan Islam masa lalu yang digagas sebagai counter dari semangat perubahan tersebut. Abd al-Majid Abd al-Salām al-Muḥtasib memberikan karakter lain dalam tafsir modern yang lebih bernuansa saintifik. Menurutnya, tafsir di masa kontemporer bertujuan untuk membuktikan kemukjizatan al-Qur'an melalui kemajuan-kemajuan yang dicapai oleh ilmu pengetahuan. Kalangan ulama kontemporer berusaha untuk mensinergikan penemuan-penemuan saintifik dengan beberapa ayat yang berbicara mengenai kemajuan teknologi.⁹⁴

Karakteristik dalam tafsir kontemporer yang lebih menonjol adalah penggunaan nalar kritis yang digunakan dalam menginterpretasikan al-Qur'an. Gaya penafsiran semacam ini dikenalkan oleh banyak tokoh pembaharu Islam, seperti Fazlur Rahman, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Muḥammad 'Abid al-Jābirī, Muḥammad Shaḥrūr, Muḥammad Arkūn, dan Ḥassan Ḥanafī. Tujuan utama dari penggunaan nalar kritis yang mereka gunakan adalah untuk membersihkan tendensi fanatisme aliran yang masuk dalam wilayah penafsiran. Semangat pembacaan kembali (*al-qirāah al-mu'aṣirah*) al-Qur'an

⁹³ J.J.G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1974).

⁹⁴ Abd al-Majid Abd al-Salām al-Muḥtasib, *Ittijahāt al-Tafsīr fī al-‘Ashr al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Fikr, 1973), 245.

dengan menggunakan perangkat keilmuan modern barat menjadi perangkat utama meraka, sebagaimana dilakukan oleh Muḥammad Shahrūr.⁹⁵

Semangat pembaharuan dalam tafsir yang diusung oleh beberapa tokoh tersebut termanifestasi dalam perangkat metodologis yang digagas sebagai landasan awal guna membangun suatu nalar epistemik dalam merespon perkembangan pengetahuan dan kompleksitas problem yang dihadapi masyarakat modern. Al-Qur'an diletakkan secara triadik bersamaan dengan realitas dan gagasan sang penafsir. Ketiganya dipahami secara bersamaan dan dinamis. Metode ini kemudian menjadi pilihan utama dalam penafsiran kontemporer untuk melepaskan pemahaman atas ayat al-Qur'an dari tendensi dan fanatisme suatu aliran.⁹⁶

Selain itu, karakteristik yang juga menonjol dalam tafsir kontemporer adalah pemusatan al-Qur'an sebagai petunjuk bagi setiap aktivitas umat Islam. Problem ini pada dasarnya dimulai dari kegelisahan yang dirasakan oleh Muḥammad Abduh dalam merespon tafsir klasik yang dianggap telah menghilangkan peran al-Qur'an sebagai kitab petunjuk. Abduh menilai bahwa kitab-kitab tafsir klasik tidak ubahnya hanya sebagai kumpulan pendapat-pendapat yang tidak memberikan perhatian pada fungsi sebenarnya al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia.⁹⁷ Meskipun beberapa tafsir memberikan penjelasan secara terperinci, akan tetapi penjelasannya hanya berkisar pada

⁹⁵ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qira'ah Muāṣirah* (Damaskus: al-'Ahāfī, 1992).

⁹⁶ Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jurgen Habermas* (Cambridge: The MT Press, 1978).

⁹⁷ Abduh, *Tafsīr al-Qur'an Juz Ammā*, 9-10.

pemaknaan kata dan segala hal yang berkaitan dengan sisi linguistiknya.⁹⁸ Dalam pandangan Abduh, tafsir seharusnya memberikan kontribusi besar terhadap masyarakat untuk mengetahui makna dan maksud sebuah ayat agar dapat menjadi petunjuk.⁹⁹

Upaya untuk mengembalikan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk melalui tafsir kemudian mempengaruhi metode penafsiran al-Qur'an pada masa setelahnya. Tafsir dengan pendekatan *al-'adabī al-ijtimā'ī* (sosial-kesusasteraan) mulai menempati posisi yang utama yang mewarnai seluruh corak penafsiran kontemporer. Untuk menempatkan al-Qur'an dalam realitas masyarakat modern, para mufassir kontemporer kemudian memposisikan al-Qur'an tidak lagi sebagai teks yang mati, ia dianggap sebagai teks yang hidup yang membutuhkan pemahaman progresif. Al-Qur'an mulai didekati dengan pembacaan yang lebih kritis, progresif dan terbuka.¹⁰⁰

Konsekuensi lain yang hadir dalam pembacaan demikian adalah pemahaman al-Qur'an dengan menggunakan konteks kesejarahan umat Islam. Al-Qur'an dipahami sebagai wahyu yang diturunkan oleh Allah yang berkaitan dengan konteks masyarakat masa diturunkan. Oleh sebab itu, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd menempatkan al-Qur'an sebagai *muntaj thaqafī* (produk budaya). Hal ini berarti bahwa al-Qur'an berkaitan erat dengan keadaan dan sejarah masyarakat Arab abad ke-7.¹⁰¹ Dengan menjadikan al-Qur'an terkait

⁹⁸ Ibid., 12.

⁹⁹ Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Mannār* (Kairo: al-Ḥay'ah al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1990), 17.

¹⁰⁰ Ali Ḥarb, *Naqd al-Naṣṣ* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī, 1995), 204-205.

¹⁰¹ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī Ulūm al-Qur'an* (Kairo: al-Ḥay'ah al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1993), 27-28.

dengan konteks, maka pemahaman atasnya juga diharuskan untuk memperhatikan konteks tersebut. Oleh sebab itu, karakter yang khas dalam penafsiran kontemporer adalah menggunakan metode hermeneutika.

Dengan menggunakan pembacaan hermeneutis, para penafsir kontemporer berusaha untuk memahami al-Qur'an dengan cara yang lebih produktif dengan menggunakan metode yang lebih epistemologis-metodologis.¹⁰² Pendekatan hermeneutika menuntut pemahaman yang dualistik antara konteks masa lalu sebagai konteks waktu turun dengan konteks masa kini yang menempatkan al-Qur'an sebagai petunjuk.¹⁰³

Model pembacaan hermeneutis dalam memahami al-Qur'an menjadi alternatif pemahaman yang paling banyak digunakan oleh kalangan penafsir kontemporer. Metode ini dinilai dapat menghindarkan penafsiran dari sifatnya yang repetitif dan tendensius. Metode ini juga dianggap sebagai salah satu jalan untuk melakukan pembaharuan dalam wilayah penafsiran yang sebelumnya masih dianggap kurang representatif.¹⁰⁴ Karena sifatnya yang epistemik, hermeneutika banyak menggunakan perangkat keilmuan modern sebagai perangkat dalam membantu pemahaman terhadap al-Qur'an, sehingga isu-isu kontemporer yang menjadi problem masyarakat modern menjadi pembahasan utama dalam berbagai tafsir kontemporer.

¹⁰² Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1994), 142-146.

¹⁰³ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 161.

¹⁰⁴ Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Sari Fikih Otoriter ke Fikih Otodititatif*, terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004).

Karakteristik yang juga menonjol dalam tafsir kontemporer adalah orientasi tafsir yang bersifat kontekstual. Upaya untuk mencapai makna al-Qur'an yang relevan dengan konteks modern menjadikan tafsir kontemporer lebih menonjolkan bentuk tematik dengan menggunakan pendekatan yang multidisipliner. Menurut para penafsir kontemporer, al-Qur'an secara tekstual bersifat abadi, akan tetapi pemaknaannya selalu statis mengikuti perkembangan zaman. Mereka memiliki kecenderungan untuk menjelaskan makna sebuah ayat tidak pada makna linguistiknya akan tetapi mencapai makna dibalik teks dengan mengacu pada spirit yang dikandung oleh teks.

D. Dialektika Tafsir dan Tradisi: Kontekstualitas dalam Tafsir Kontemporer

1. Tradisi dalam Tafsir al-Qur'an: Kajian Historis

Tradisi berasal dari bahasa Latin, *traditio*, dengan kata kerjanya *tradere* yang bermakna mentransmisikan dan mengantarkan. Istilah ini dipakai dalam ratifikasi di hukum Romawi yang menunjukkan makna penyerahan sebuah benda dengan maksud, di satu sisi, melepaskannya dan di sisi lain memperolehnya.¹⁰⁵ Sedangkan secara umum, tradisi dapat dirumuskan sebagai sekumpulan praktek dan kepercayaan yang secara sosial ditransmisikan dari masa lalu, atau pewarisan kepercayaan atau kebiasaan dari generasi yang satu kepada generasi selanjutnya. Praktek dan kepercayaan ini dipandang memiliki otoritas pada zaman sekarang karena berasal dari masa lalu.¹⁰⁶ Sering kali konsep ini bersifat lisan, yakni tradisi yang bersifat tidak

¹⁰⁵ Yves Congar, O.P, *The Meaning of Tradition* (New York: Hawthorn Books, 1964), 1.

¹⁰⁶ Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Jilid IX (London: Routledge, 1998), 445.

tertulis. Hasan Hanafi memaknai tradisi (*al-turāth*) sebagai segala hal yang diwarisi dari masa lalu.¹⁰⁷

Pemahaman tentang hakikat tradisi menjadi sulit jika tradisi tersebut bersifat monolitik dan tidak berubah. Sebagai contoh, tradisi yang muncul dari kebijakan hukum Agama, baik berupa ajaran maupun praktik keagamaan. Tidak dapat dielakkan bahwa dalam perjalanan sejarah, ajaran dan praktek rohani ini dapat berubah bahkan secara radikal. Salah satu contoh, pada masa Nabi, terdapat kebijakan pemberian zakat bagi para muallaf, akan tetapi setelah Umar menjadi Khalifah, ia membatalkan kewajiban dalam zakat bagi para muallaf.¹⁰⁸

Secara historis, tradisi dipahami sebagai kepercayaan, doktrin, dan praktek yang tidak dapat berubah. Hal ini dapat membawa pada sikap fundamentalisme eklesial (*ecclesial fundamentalism*) dengan komitmen tunggal pada makna literal tradisi.¹⁰⁹ Hal ini secara hakiki dalam pandangan Catherine Bell yang dikutip Hidyā Tjaya, merupakan konsern utama para pemimpin religius yang membangun pemahaman mereka mengenai tradisi atas dasar sesuatu yang dianggap masuk akal dengan menyajikan seperangkat gagasan yang disajikan dengan baik sebagai wujud dari kebenaran abadi yang relevan untuk saat ini dan tidak kurang dari yang terungkap di masa lalu.¹¹⁰

¹⁰⁷ Hasan Hanafi, *al-Turāth wa al-Tajdīd: Mauqifunā min al-Turāth al-Qadīm* (Beirut: Muassasah al-Dirāsah, 1992), 13.

¹⁰⁸ Yusuf al-Qarḍawī, *al-Siyasah wa al-Shar'iyah fī Dūl Nuṣūṣ al-Sharī'ah wa Maqasidiḥā* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), 174.

¹⁰⁹ John E. Thiel, *Senses of Tradition: Continuity and Development in Catholic Faith* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 189.

¹¹⁰ Thomas Hidyā Tjaya, "Hermeneutika Tradisi dan Kebenaran" dalam *Menggagas Manusia sebagai Penafsir*, Th. Hidyā Tjaya dan J. Sudarminta (eds.) (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 70.

Sedangkan John Theil menengarai tiga makna lain dari tradisi yang sama-sama valid, yakni makna perkembangan dalam kontinuitas (*the senses of development in continuity*), perkembangan dramatik (*dramatic development*) dan perkembangan pada tahap awal (*incipient development*).¹¹¹ Dalam perspektif Theil, perubahan pemahaman keagamaan dalam contoh di atas merupakan bagian dari perkembangan dramatik dari tradisi. Ia berpendapat bahwa empat makna tradisi harus dipahami sebagai karya Tuhan dalam sejarah yang termanifestasi dalam tradisi dan estetika baru.

Sementara Terrence Tilley menyatakan bahwa banyak orang memiliki kecenderungan untuk percaya bahwa tradisi merupakan sesuatu yang bersifat diberikan begitu saja (*given*), stabil, berkelanjutan (*continous*) dan pasti. Penyelidikan historis menunjukkan bahwa telah terjadi pergeseran luar biasa dalam isi dan kepercayaan yang diterima begitu saja atas nama tradisi. Bagi Tilley, tradisi-tradisi tidak dapat tidak untuk mengalami mutasi, kadang kala secara radikal, ketika diwariskan. Ia kemudian berpendapat bahwa tradisi harus berubah dan menerima rekonstruksi, revisi dan pembaharuan kembali kalau mau tetap bertahan.¹¹²

Tradisi jika dipahami secara umum sebagai tindakan yang dilakukan secara terus menerus, maka nilai-nilai yang dipelihara dan diwariskan tersebut haruslah memiliki kaitan dengan kebenaran seperti diyakini oleh komunitas tersebut. Oleh karena itu, penting untuk memahami konsep yang dipakai

¹¹¹ Thiel, *Senses of Tradition*, 182.

¹¹² Terrence W. Tilley, *Inventing Catholic Tradition* (New York: Orbis Books, 2000), 42-43.

mengenai kebenaran karena konsep tersebut mempengaruhi pemahaman tentang tradisi dan perkembangannya.

Adonis melihat realitas secara dikotomis antara budaya dominan dan budaya *avant garde* yang masing-masing mengekspresikan situasi kelompok. Budaya dominan mengekspresikan kelas-kelas eksploitatif dan bersandar pada masa lampau. Sementara, budaya *avant garde* mengekspresikan kesadaran kelas-kelas yang dieksploitasi serta keinginan kelas tersebut untuk membebaskan dan melepaskan diri.

Budaya dominan melakukan proses interpretasi terhadap tradisi yang kemudian mentransformasi tradisi menjadi kekuatan untuk menancapkan sistem-sistem yang ada dan untuk kelangsungannya.¹¹³ Hal ini berarti bahwa terdapat kekeliruan pandangan terhadap tradisi masa lalu yang dinilai telah selesai. Hal tersebut justru terjadi sebaliknya. Transformasi tradisi menjadi kekuatan ideologis yang mengarahkan masa kini terikat dengan sikap evaluatif-etis dari masa lalu. Orang Arab menjadi Arab sejauh mana keimanannya dan keterikatannya dengan tradisi masa lalu, sebagaimana yang dipahami dan diajarkan oleh perangkat ideologis dominan.¹¹⁴ Hal ini yang kemudian menjadikan budaya dominan bersandar pada masa lalu.

Persoalan tradisi bagi Adonis bermula sebagai reaksi terhadap budaya dominan yang memfungsikan tradisi untuk mengabdikan kepada kepentingannya. Jika perangkat-perangkat yang dominan memberikan kepada masa lalu

¹¹³ Adonis, *al-Thābit wa al-Mutahawwil*, Jilid III, 239-240.

¹¹⁴ Ibid., 227.

keberlangsungannya di dalam masa kini untuk menghadang gerak perubahan, maka tugas kekuata-kekuatan *avant garde* yang mencoba untuk membebaskan diri adalah mulai melontarkan problem tradisi, dengan sudut pandang dan cara yang kritis. Adonis menganggap bahwa tradisi bukan semata persoalan teoritis pemikiran, tetapi juga merupakan persoalan politik dan sosial. Oleh karena itu, kritik tampak menjadi penting dan niscaya, kritik terhadap budaya tradisional-dominan, kritik terhadap konsep-konsepnya, khususnya konsep-konsepnya mengenai tradisi dan masa lalu pada umumnya.¹¹⁵

Sudut pandang yang dipergunakan untuk melihat tradisi adalah sudut pandang yang sama dalam melihat realitas kekinian. Realitas sosial, politik dan budaya bukan merupakan tumpukan realitas, tetapi merupakan realitas yang selalu berdialektika antar elemennya. Oleh karena itu, prinsip umum yang digunakan dalam menentukan pandangan terhadap masa lalu dan masa kini adalah dialektika menerima dan menolak. Dialektika tersebut merupakan fenomena yang paling alami dan realitas dalam budaya dan dalam kehidupan sosial politik pada umumnya. Dalam setiap masyarakat terdapat sebuah sistem yang merepresentasikan nilai-nilai dan kepentingan-kepentingan bagi kelompok-kelompok tertentu di satu sisi dan benih-benih bagi konsep sistem lain yang merepresentasikan nilai-nilai dan kepentingan-kepentingan yang bertentangan dengan kelompok-kelompok lain yang berseberangan di sisi yang lain. Melalui sudut pandang ini, Adonis melihat bahwa asal-usul tradisi Arab tidak satu, melainkan banyak dan asal-usul tersebut memuat benih-benih

¹¹⁵ Ibid., 228

dialektis antara menerima dan menolak, yang menekan dan yang memberikan peluang, atau dalam istilahnya sebagai yang *thābit* dan yang *mutahawwil*.¹¹⁶

Adonis menyatakan bahwa mentalitas yang mendominasi dan mengarahkan kehidupan Arab memiliki kekuatan secara historis dengan empat karakteristik, pertama, berkaitan dengan level ontologis, yakni teologi yang cenderung ekstentif untuk memisahkan Tuhan dan manusia dan melihat konsep keagamaan tentang Tuhan sebagai sumber, poros dan akhir segala sesuatu. Bagi Adonis, pemikiran Arab adalah pemikiran tentang sesuatu yang abstrak dan metafisika absolut. Dalam kehidupan sosial politik, hal ini dengan sendirinya terefleksikan dalam reifikasi bangsa, sebuah komunitas dan negara yang tidak lain hanyalah proyeksi teologis, dan oleh karenanya merupakan abstraksi metafisis. Manusia tidak eksis dengan dirinya sendiri, tetapi oleh Tuhan dan karenanya di dunia dia hanya eksis dengan agama, komunitas, negara dan keluarga. Karena itulah, ia tidak dapat mempraktikkan esensi kemanusiaannya sebagai seorang individu, sebab tidak memiliki kebebasan kreativitas dan inovasi. Manusia Arab eksis secara sekunder karena yang lain, secara primer karena Tuhan, dan secara total karena yang lain.¹¹⁷

Kedua, pada tingkat psikologis eksistensial, mentalitas Arab dicirikan oleh adanya pemikiran preteritisme, yakni keterikatan dengan sesuatu yang telah diketahui, menolak dan bahkan takut pada apa yang tidak diketahui. Dunia Arab merasa bahwa eksistensinya tergantung pada kontinuitas simbol-

¹¹⁶ Ibid., Jilid I, 20.

¹¹⁷ Ibid., Jilid I, 58.

simbol dan struktur masa lalu, dan dia sering bersikap bengis terhadap siapapun yang mengancamnya. Dia menggunakan apa yang telah diketahui, yakni tradisinya untuk memahami sesuatu. Jika semua itu tidak dapat menjelaskan sesuatu yang belum diketahui, maka yang terakhir ini tidak dibenarkan.¹¹⁸

Ketiga, pada tingkatan ungkapan dan bahasa dicirikan oleh adanya pemisahan antara ide dan pembicaraan, sementara yang terakhir hanya merupakan sebuah bentuk atau gambaran ide yang telah diperbaiki. Oleh karena itu, dalam tingkat ide tidak dapat terjadi inovasi, tetapi hanya dalam bentuknya saja yang diambil. Karenanya pula, literatur Arab pada dasarnya adalah bersifat konformis.¹¹⁹

Keempat, pada tingkatan perkembangan peradaban dicirikan oleh adanya kontradiksi antara Arab dengan modernitas, karena bagi bangsa Arab apa yang klasik dan telah diketahui menjadi sumber bagi seluruh nilai privat, publik dan segala hal yang mengatur hubungannya dengan dunia. Personalitas Arab, sebagaimana juga dengan kebudayaan Arab berputar di sekitar masa lalu. Modernitas yang sesungguhnya terletak dalam kreativitas dan inovasi ditolak oleh bangsa Arab, karena dia menolak adanya keraguan, eksperimen, kebebasan pengkajian yang mutlak, dan penjelajahan mengeksplorasi sesuatu yang tidak diketahui.¹²⁰

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ *ibid.*, 60.

¹²⁰ *Ibid.*, 62.

Selain Adonis, sarjana Muslim yang memusatkan kajiannya terhadap dinamika perkembangan tradisi Arab adalah Tayyib Tīzīnī. Ia merencanakan penyusunan dua belas jilid kajian tentang tradisi intelektual Arab. Tīzīnī memahami tradisi dengan dua aspek, kognitif dan utilitarian yang keduanya saling berhubungan secara dialektis. Dia meyakini bahwa aspek utilitarian sering dilihat secara salah sebagai satu-satunya kebenaran tradisi sehingga kesatuan dialektis kedua aspek tersebut dimasukkan dalam satu kelompok, tetapi aspek kognitifnya dikorbankan. Menurutnya, hal ini terjadi ketika tradisi secara vulgar digunakan untuk kepentingan pragmatis dan keperluan sebuah segmen masyarakat sehingga diungkapkan sebagai pendirian ideologis. Tīzīnī menitikberatkan keharusan ilmu pengetahuan dan progresivisme metodologi ilmiah yang mempertimbangkan secara serius terhadap gerakan historis tradisi sesuai kondisi intelektualnya, jauh dari beban ideologis atau gangguan kondisi kontekstualnya, jauh dari gangguan interpretatif yang memaksa. Tīzīnī mengatakan bahwa dalam meneliti tradisi, kebenaran adalah kebenaran itu sendiri, bukan karena ia utilitarian atau sebaliknya ia disebut utilitarian bukan karena ia benar.¹²¹

Tīzīnī meyakini adanya hubungan dialektis antara kondisi sosial-ekonomi dan politik dalam masyarakat di satu sisi, dan struktur intelektual di sisi lain. Hubungan antara kedua kutub itu tidak satu dimensi dalam hal mempengaruhi dan dipengaruhi, tidak pula satu dimensi dalam hal manakah

¹²¹ Ṭayyīb Ṭīrīzī, *Min al-Turath ilā al-Thaurah: Hawla Nadhariyyah Muqtarahah fi Qaḍiyyah al-Turāth al-Arabī*, Jilid I (Beirut: Dār Ibn Khaldūn, 1978), 23-218

yang memiliki kekuatan eksklusif untuk menentukannya. Dia menetapkan bahwa kondisi sosial ekonomi dan politik memiliki sisi yang menentukan, karena tidak langsung menghubungkan karakteristik yang menentukan horizon kemajuan atau kemunduran dalam masyarakat dalam berbagai periode sejarahnya, dan karenanya ia memiliki kelebihan dalam menentukan jalan umum kehidupan intelektual.¹²² Namun Tīzīnī meyakini bahwa pemikiran tetap memiliki satu ukuran otonomi relatif dari kondisi sosial ekonomi dan politik, dan dia menyatakan bahwa hubungannya tidak bersifat mekanis tetapi lebih kompleks. Relasi sosial ekonomi dan politik secara tidak langsung dan secara mediatif, memberi kemungkinan muncul atau berkembangnya pemikiran selama periode yang panjang, tetapi yang mentransformasikan kemungkinan ini menjadi keniscayaan tidak lain adalah struktur dalam dan logika pemikiran manusia itu sendiri. Pemikiran secara terus menerus berusaha membebaskan dirinya sendiri dari realitas sosial, tetapi pembebasan ini bersifat relatif karena bagaimanapun jauhnya, ia tidak dapat melepaskan dirinya dari realitas sosial secara absolut.¹²³

Dalam kerangka kerja dialektis antara pemikiran dan realitas sosial ini, Tīzīnī melihat sejarah dan tradisi sebagai suatu realitas objektif yang keduanya menekankan masa lalu, keduanya adalah peristiwa atau hasil kecerdasan atau produk manusia dengan beragam bentuknya. Sejarah tidak dapat dikatakan sebagai elemen masa sekarang selama ia melanjutkan masa

¹²² *ibid.*, 233-234.

¹²³ *Ibid.*, 229-232.

lalu, mempertahankan karakteristik-karakteristik warisan sebelumnya yang meluas hingga saat sekarang, dan ketika ia masih membentuk beberapa dimensinya karena keduanya saling memasuki dan bertautan satu sama lain. Oleh karena itu, tradisi adalah sejarah masa lalu yang berlanjut hingga masa sekarang.¹²⁴

Selain Tīzīnī, pemikir Arab lain yang memulai proyek besar tentang tradisi adalah Ḥasan Ḥanafī. Titik tolak yang diambil oleh Ḥasan Ḥanafī dalam kajiannya bermula dari kesadaran atas realitas Arab saat ini dan keharusan pemecahannya untuk mengakhiri semua hal yang menghambat perkembangannya. Tradisi sebenarnya tidak bernilai, kecuali jika ia dapat menjadi sarana yang dapat memberikan sebuah teori aksi negara Arab dalam merekonstruksi manusia dan hubungannya dengan Tuhan.¹²⁵ Menurutny, apa yang dibutuhkan pertama kali adalah revolusi kemanusiaan untuk membangun kembali manusia baru.

Ḥanafī berpandangan bahwa Arab saat ini dipenuhi oleh nilai-nilai tradisi masa lalu. Institusi dan strukturnya merupakan perwujudan tradisi tersebut. Menurut pandangannya, tradisi tidak semata-mana manuskrip yang sampai hingga Arab kontemporer, tetapi juga seluruh interpretasi yang dilakukan oleh setiap generasi masa lalu dalam merespon kebutuhan-kebutuhannya. Dia meyakini bahwa tradisi tidak memiliki kebenaran yang abadi dan juga bukan doktrin yang tidak dapat salah, tetapi merupakan

¹²⁴ Ibid., 242-243.

¹²⁵ Ḥanafī, *al-Turāth wa al-Tajdīd*, 13.

realisasi spesifik dari banyak keyakinan dan sikap tertentu di bawah kondisi historis tertentu pula.¹²⁶ Bagi Ḥanafi, tradisi bukan tumpukan material yang tersimpan dalam perpustakaan atau museum, dan bukan pula suatu entitas teoritis konseptual yang terlepas dari realitas historis, tetapi tradisi merupakan penyimpanan pengaruh psikologis dari masa lalu yang tetap hidup dalam masyarakat Arab dan membentuk bagian realitas Arab.¹²⁷

Aspek tradisi itulah yang menginspirasi Ḥanafi untuk mengkaji tradisi, yakni kekuatan psikologisnya untuk mempengaruhi kesadaran dan perilaku masyarakat dalam arus bukan untuk mempertahankannya, tetapi dalam rangka mengkaji saat sekarang melalui tradisi dan mengidentifikasi elemen-elemen negatif berupa kelemahan dan kemundurannya. Pengkajian tradisi digunakan dalam rangka menyingkirkan elemen kelemahan dan kemunduran untuk mengukuhkan elemen-elemen positif berupa kekuatan dan otentisitas yang ada di dalamnya dan kemudian menjadikannya sebagai dasar kebangkitan Arab kontemporer menuju perubahan dan kemajuan.¹²⁸

Proyek besar Ḥanafi adalah berusaha mengusulkan agar Arab memikirkan kembali seluruh persoalan mendasar yang muncul di masa lalu yang menjadi warisan Arab kontemporer dan kemudian menyeleksi seluruh solusi yang valid dan memungkinkan yang sesuai dengan kebutuhan era sekarang. Dia tidak setuju dengan kaum tradisionalis yang meyakini bahwa tradisi telah menyediakan seluruh jawaban yang benar untuk saat ini dan

¹²⁶ Ibid., 14-15.

¹²⁷ Ibid., 15.

¹²⁸ Ibid., 18-19.

selamanya. Dia juga tidak setuju dengan kaum modernis yang mengabaikan tradisi karena tenggelam dalam program-program modernisasi di berbagai bidang, membangun sesuatu yang baru di samping yang lama atau bahkan di puncak struktur yang sudah sangat tua. Demikian juga, dia tidak setuju terhadap mereka yang berusaha menggabungkan warisan dengan modernitas atau mereka yang berusaha menggabungkan modernitas dengan warisan secara elektik, sebab menurutnya ekletisme berusaha memilih elemen-elemen dari salah satu atau yang lainnya, disertai dengan prasangka berlebihan tanpa disertai dengan pandangan terhadap struktur logis totalitas dan keberadaannya. Padahal tradisi terus hidup dalam masyarakat yang dipenuhi dengan muatan psikologis yang kompleks akibat pengaruh masa lalu.¹²⁹

Ḥanafi menilai bahwa tradisi intelektual peradaban Islam pada prinsipnya didasarkan 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. Menurutnya, wahyu sendiri tidaklah menjadi persoalan, sebab al-Qur'an tidak diragukan lagi sebagai dokumen otentik historis yang tidak tersentuh oleh pengrusakan atau perubahan apa pun, dan terbukti kebenarannya dalam pengalaman manusia untuk memulai perubahan dan memberikan struktur ideal bagi dunia yang membawa pada kesempurnaan. Menurutnya, apa yang menjadi persoalan adalah cara bagaimana wahyu secara interpretatif dipahami dan struktur teoritis yang

¹²⁹ Ibid., 25-31.

melatari pemahaman itu. Ḥanafi tidak meragukan segala bentuk pemahaman yang muncul dari interpretasi tersebut, karena baginya pemahaman hanyalah hasil dari konsisi historis spesifik masyarakat muslim ketika memilih solusi-solusi partikular di antara solusi-solusi yang mungkin ketika merespon kebutuhan-kebutuhan mereka.

Karenanya, jika teori-teori Islam klasik saat ini dikaji sebagai bagian dari tradisi Arab, maka tujuannya tidak semata-mata mengkaji teks mentah atau mengklaim teolog-teolog tertentu masa lalu sebagai orang yang tidak beriman. Pengkajian itu lebih dimaksudkan untuk menjelaskan asal dan perkembangan ide-ide teologis yang muncul dari sumber pertamanya (wahyu), dan juga untuk mencatat respon mereka terhadap kebutuhan masanya guna menteoritisasikan realitas atau suatu landasan konseptual untuk menjadikan peristiwa-peristiwa saat ini berdasarkan sumber-sumber warisan, akal murni dan keniscayaan realitas. Respon itu boleh jadi merupakan respon terhadap kondisi internal umat Islam atau sebagai bentuk perlawanan bagi serangan yang dilakukan pihak di luar Islam. Dalam seluruh kasus, menurut Ḥanafi, teologi Islam mesti dianalisis karena konklusi-konklusinya yang mencolok, kesimpulan-kesimpulannya yang signifikan meskipun kondisional atau metode dan argumentasinya yang berbelit-belit berkaitan dengan era historisnya. Oleh karena itu, analisis itu mesti dilanjutkan hingga saat sekarang agar juga mencakup upaya-upaya pembaruan teologis modern. Tujuannya untuk menyadarkan muslim akan keharusan sebuah pendekatan baru yang lebih komprehensif, dan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan

saat sekarang secara memadai yang niscaya berbeda, dan karenanya mengharuskan metode penyajian yang baru, sekalipun subjek-subjek klasik tetap dianggap benar.¹³⁰

Dengan al-Qur'an dan Sunnah sebagai pusat peradaban Islam, Ḥanafī meninjau ulang seluruh disiplin intelektual Islam yang membentuk tradisi kebudayaan Arab. Dia mengatakan bahwa terdapat disiplin-disiplin Islam yang hanya terkait secara marjinal dengan poros keagamaan tradisi Arab seperti matematika dan fisika dan aspek-aspek tertentu dari apa yang sekarang disebut sebagai ilmu kemanusiaan. Hanya saja, Ḥanafī yakin bahwa semua itu memiliki kontribusi dalam membentuk pandangan dunia Islam, dan oleh karenanya mesti ditunjukkan bahwa ilmu-ilmu itu didasarkan pada wahyu Tuhan yang harus dilihat secara benar sebagai ilmu kemanusiaan paling komprehensif.

Jika pendekatan Ḥanafī diakui bersifat teologis, Muḥammad Abīd al-Jābirī melakukan upaya meninggalkan ideologi ke arah epistemologi untuk menganalisa cara kerja pemikiran Arab. Pertama-tama al-Jābirī mengkaji wacana kebudayaan umum dan persepsi Arab terhadap modernitas dan tradisi. Kemudian, dia beralih pada wacana politik modern dengan menunjukkan persepsi Arab terhadap agama, negara, demokrasi dan nasionalisme yang memainkan peran besar. Setelah itu, dia mengkaji wacana kaum nasionalis dan menganalisis persepsi Arab terhadap kesatuan dan sosialisme, dan memberi perhatian khusus pada persepsi Arab terhadap pembebasan Palestina serta

¹³⁰ Ibid., 132-133.

perannya dalam wacana intelektual Arab. Akhirnya dia beralih pada wacana filsafat modern, mengkaji persepsi Arab atas prestasi filosof dunia Arab masa lalu, dan menganalisis formulasi-formulasi filosof dunia Arab kontemporer. Dalam seluruh penelitiannya yang mencakup para intelektual, al-Jābirī melihat bahwa pemikiran Arab masih berputar dalam lingkaran ganas, tidak mencapai kemajuan apa pun dalam banyak persoalan yang dihadapi selama seratus tahun lalu.

al-Jābirī mencatat adanya sebuah karakter problematik struktural mendasar dalam pemikiran Arab yang merasuk ke dalam seluruh upaya intelektual, yakni kecenderungan untuk selalu memberi otoritas referensial pada model masa lampau (*namūdhaj salafī*). Dia menyatakan bahwa dalam membangun suatu model pemikiran tertentu, pemikiran Arab tidak bertolak dari realitas, tetapi lebih berangkat dari suatu model masa lalu yang secara konstan menghalangi, menjaganya dari pertemuan dengan realitas, dan konsekuensinya mengalihkan wacananya pada apa yang mungkin secara intelektual, dianggap seolah-olah sebagai fakta nyata. Digunakannya model masa lalu telah menjadikan memori menggantikan akal dan oleh karenanya bersifat irasional dan emosional. Ia menganggap bahwa wacana Arab modern dan kontemporer sesungguhnya adalah wacana memori, bukan wacana akal. Wacana Arab adalah wacana yang tidak berbicara atas dasar kesadaran diri yang memiliki independensi dan personalitas sempurna, tetapi lebih

merupakan wacana yang berbicara atas nama otoritas referensial yang menggunakan memori dan bukan akal.¹³¹

Dengan kata lain, al-Jābirī ingin mengatakan bahwa konsep-konsep intelektual wacana Arab kontemporer dan modern tidak menggambarkan realita Arab yang sesungguhnya, tetapi lebih pada realitas pinjaman. Konsep-konsep tersebut adakalanya dipinjam dari pemikiran Arab-Islam abad pertengahan yang memiliki muatan spesifik dan adakalanya dipinjam dari konsep pemikiran Eropa dengan tujuan mengulang kesuksesan konsep tersebut dalam realitas masyarakat Arab kontemporer. Keadaan semacam ini menurut al-Jābirī, menjadikan wacana Arab kontemporer dan modern menjadi sulit dipahami.

Menurut al-Jābirī, perbedaan dan perselisihan yang muncul di antara pemikir Arab kontemporer tidak merefleksikan keberagaman interpretasi terhadap realitas Arab kontemporer, tetapi lebih menggambarkan perbedaan, dan perselisihan otoritas referensial masing-masing pemikir, yakni model masa lampau yang diadopsi dan diinterpretasikan berupa Arab abad tengah atau Eropa modern. Terobsesi oleh keharusan mengacu pada model masa lalu dan mengesampingkan realitas Arab saat ini, aktivitas intelektual mengambil bentuk analogi juresprudensial, dan ketika masuk dalam mekanisme pemikiran sangat membatasi intelektual dengan mencari sesuatu yang baru dari model masa lalu dengan tujuan merekonsiliasikan yang baru pada model

¹³¹ Muḥammad Ābid al-Jābirī, *al-Khiṭāb al-‘Arabi al-Ma’āsir: Dirāsah Taḥlīliyah Naqdiyyah* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyah, 1994), 178.

masa lalu. Dari situ, pemikiran Arab semakin jauh dari realitas yang menjadikan wacana semakin terpenjara, dan bukan menguasainya. Akibatnya, timbul anggapan yang sama antara yang mungkin dengan apa yang sesungguhnya, dan memperlakukan apa yang mungkin secara intelektual dianggap seolah-olah sebagai sebuah fakta yang sudah ada.¹³²

Dalam pandangan al-Jābirī, terdapat empat karakter wacana Arab kontemporer dan modern yakni, pertama, dominasi model masa lalu. Kedua, masuknya mekanisme analogi jurespudensial. Ketiga, memperlakukan apa yang mungkin secara intelektual sebagai fakta yang sudah *given*. Empat, digunakannya ideologi untuk menyembunyikan cacat epistemologis dalam pengetahuan tentang realitas. Secara struktural, karakteristik itu saling terkait, dan apakah dianggap sebagai sebab atau akibat, semua itu terkait dengan tidak adanya independensi historis yang sempurna dalam personalitas Arab kontemporer atau lebih terkait dengan ketidakmampuan Arab untuk mencapai independensi itu.

Independensi merupakan keniscayaan agar Arab terbebas dari berbagai model dan pemikiran analogis. Oleh sebab itu, al-Jābirī menyatakan bahwa Arab dapat mencapai independensi dengan membebaskan dirinya dari otoritas referensial, baik model warisan Arab-Islam maupun model kebudayaan dan pemikiran Eropa. Ia menjelaskan bahwa ini bukan berarti mesti menyingkirkan tradisi, karena jalan ini tidaklah mungkin. Sebaliknya, tradisi mesti direngkuh dan dikaji secara kritis untuk dilampaui. Warisan harus

¹³² Ibid., 183.

direkonstruksi dengan menyusun kembali relasi komponen-komponennya antara satu sama lain di satu sisi, dan menyusun kembali hubungan Arab dengan tradisi di sisi yang lain. Mengkritisi tradisi akan memulihkan historisitas, relativitas konsep, dan kategori-kategori warisan dalam pemikiran Arab sehingga masa lalu dalam kesadaran Arab, tidak lagi menjadi elemen inti problematika Arab saat ini. Demikian pula, al-Jābirī menjelaskan bahwa pendekatan ini bukan berarti harus mengabaikan kebudayaan dan pemikiran barat secara emosional, atau menyatakan sebagai kemunduran dan pemecah belah yang mesti dihancurkan karena secara moral dianggap sebagai kejahatan.¹³³

Justru Arab harus masuk dalam dialog kritis dengan kebudayaan barat untuk memahami historisitas dan relativitas konsep, kategori-kategori, dan landasan-landasan kemajuan Barat yang didasarkan pada ilmu pengetahuan dan rasionalitas kritis, dan ini harus ditanamkan Arab ke dalam kebudayaan dan pemikirannya sendiri.¹³⁴ Lebih lanjut, al-Jābirī menyatakan tentang keharusan hadirnya identitas Arab secara sadar sebagai personalitas sejarah, dan keunikannya yang khas sekaligus dengan kontradiksi-konradiksi dan perkembangannya yang spesifik. Al-Jābiri mengemukakan bahwa titik tolak yang harus ada untuk terlaksananya kritisme diri adalah kesadaran Arab bahwa dirinya merupakan produk perkembangan sejarah. Angan-angan yang dimiliki Arab tentang diri mereka sendiri, masa lalu dan masa depan, sejarah

¹³³ *ibid.*, 21-61.

¹³⁴ *Ibid.*, 184-185.

seratus tahun terakhir masa *nahḍah* (kebangkitan) adalah impian yang sebagian dipengaruhi oleh tantangan ini, impian yang didasarkan pada diri yang pasif. Angan-angan ini sekarang harus dikoreksi melalui kritik nalar Arab, bukan hanya sejak awal *nahḍah*, tetapi sejak awal formasi kebudayaan Arab sebagaimana direkam dalam abad-abad awal sejarah Islam.¹³⁵

2. Signifikansi Tradisi dalam Tafsir al-Qur'an

Al-Qur'an sebagai sumber pedoman praksis seharusnya dipahami dengan cara bagaimana ia dipahami dan dipraktikkan oleh generasi awal. Hubungan penafsiran al-Qur'an dengan tradisi yang melingkupinya begitu dominan. Tidak hanya dalam wilayah penafsiran, perbedaan redaksi dan isi al-Qur'an sendiri antara periode Makkah dan Madinah menjadi bukti adanya refleksi perkembangan wahyu yang disesuaikan dengan konteks kedua tempat tersebut.¹³⁶

Periode Makkah, yang merupakan pembangunan masyarakat baru yang berseberangan dengan masyarakat lama yang dominan di Makkah, teks dipusatkan pada pembentukan inteligensia baru bagi masyarakat baru yang tercermin pada akidah tauhid dan penolakannya terhadap kemusyrikan. Fase ini merupakan pembentukan dasar-dasar yang akan membangun kembali kesadaran terhadap sesuatu yang sesuai dengan realitas baru yang ingin dibentuk oleh teks. Pada fase ini tidak diperlukan perundang-undangan apapun

¹³⁵ Ibid., 186-187.

¹³⁶ Abū Zayd, *Tektualitas al-Qur'an*, 9.

yang bersifat praksis sebab perundang-undangan dibentuk hanya pada realitas yang hidup dan dinamis.¹³⁷

Fase kedua perkembangan wahyu adalah fase pembangunan sosial dan pembuatan peraturan bagi pembangunan tersebut, yaitu fase yang hanya dimulai dengan kestabilan masyarakat baru di suatu tempat yang dimungkinkan menjadi dasar bagi suatu negara yang memiliki sifat-sifat dan batas-batas yang jelas. Tempat tersebut adalah Madinah sebagaimana pada fase historis, dasar-dasar masyarakatnya telah terpenuhi.¹³⁸

Begitu juga dalam hal penafsiran, rekonstruksi atas penafsiran suatu ayat yang telah mapan di masa Rasulullah berdasarkan makna yang terkandung mengalami perubahan yang signifikan yang disesuaikan dengan tradisi yang berlaku pada masa itu. Tercatat salah satunya yang dilakukan ‘Umar bin al-Khaṭṭāb (w. 23 H./ 644 M.) dalam beberapa masalah hukum. ‘Umar memiliki pandangan berbeda dengan pemahaman literal teks al-Qur’an mengenai kategorisasi penerima zakat. Al-Qur’an menyatakan,

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu‘allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.¹³⁹

¹³⁷ Ibid., 9-10.

¹³⁸ Ibid., 10.

¹³⁹ Mujamma‘ al-Mulk Fahd, *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 288.

Pemahaman tentang ayat ini menyatakan bahwa zakat, yang diterangkan oleh ayat tersebut dan dikonfirmasi oleh Sunnah, semestinya diberikan kepada delapan kategori kelompok orang yang terdaftar dalam ayat tersebut yang diperkuat oleh sabda Nabi.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ يَعْنِي ابْنَ عُمَرَ بْنِ غَانِمٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زِيَادٍ، أَنَّهُ سَمِعَ زِيَادَ بْنَ نُعَيْمٍ الْحَضْرَمِيَّ، أَنَّهُ سَمِعَ زِيَادَ بْنَ الْحَارِثِ الصُّدَائِيَّ، قَالَ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَايَعْتُهُ، فَذَكَرَ حَدِيثًا طَوِيلًا، قَالَ: فَأَتَاهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: أَعْطِنِي مِنَ الصَّدَقَةِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَرْضَ بِحُكْمِ نَبِيِّ وَلَا غَيْرِهِ فِي الصَّدَقَاتِ، حَتَّى حَكَمَ فِيهَا هُوَ، فَجَزَّأَهَا ثَمَانِيَةَ أَجْزَاءٍ، فَإِنْ كُنْتَ مِنْ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ أُعْطِيْتُكَ حَقَّكَ¹⁴⁰

‘Abd Allah bin Maslamah meriwayatkan kepadaku, ‘Abd Allah yakni Ibn ‘Umar bin Ghānim meriwayatkan kepadaku, bahwa ia mendengar dari Ziyād bin Nu‘aym al-Haḍramī, bahwa ia mendengar dari Ziyād bin al-Hārith al-Ṣudā’ī, ia berkata: saya datang kepada Nabi, lalu saya berbaiat (mengucapkan janji setia) kepadanya, kemudian mengucapkan hadis yang panjang. Ia berkata: kemudian datanglah seorang lelaki. Kemudian berkata kepada Nabi: Berilah saya sebagian dari zakat itu. Maka Nabi bersabda kepadanya: Sesungguhnya Allah tidak rela kepada keputusan seorang nabipun, tidak pula orang lain dalam masalah zakat-zakat itu, melainkan Dia sendirilah yang memutuskannya. Maka Dia membagikannya kepada delapan golongan. Jika engkau termasuk di antara delapan golongan itu, maka aku akan memberimu.

Perselisihan yang tampak dalam memahami ayat tersebut pada masa nabi hanya berkisar pada pemaknaan dari masing-masing golongan. Namun, selama masa kekhalifahan Abū Bakr (11 H.-13 H./ 632 M.- 634 M.), sebagai seorang penasihat khalifah, ‘Umar (w. 23 H./ 644 M.) membuat keputusan

¹⁴⁰ Sulaymān bin al-Ash‘ath al-Azdī, *Sunan Abī Dāwūd*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Risālah al-‘Alamiyah, 2009), 73.

untuk menolak salah satu kategori penerima zakat yang disebutkan dalam ayat ini, yaitu *mu'allafah qulūbuhum*.¹⁴¹

Berdasarkan riwayat yang dikutip al-Ṭabarī (w. 310 H./ 923 M.), sebuah porsi zakat harus diberikan pada beberapa pemimpin suku-suku Arab yang belum menerima Islam dan dalam rangka mendorong mereka untuk masuk Islam¹⁴² atau agar ke-Islamannya lebih baik dan memantapkan hatinya¹⁴³. Pemberian zakat untuk golongan ini tetap berlanjut bahkan setelah mereka menjadi muslim, mungkin dalam rangka pengakuan atas status sosial mereka.¹⁴⁴

Selama kekhalifahan Abū Bakr (11 H.-13 H./ 632 M.- 634 M.), dua pemimpin suku datang untuk mengambil bagian zakat mereka. Abū Bakr berkenan memberikan bagian mereka, tetapi 'Umar menolak. Mereka akhirnya protes dengan mengatakan bahwa al-Qur'an memberikan hak ini kepada mereka dan bahwa hal ini telah di praktikkan Nabi hingga wafatnya.¹⁴⁵ Namun, 'Umar merasa bahwa teks al-Qur'an yang mereka perdebatkan, diturunkan pada suatu masa ketika Islam dan pengikutnya dalam keadaan lemah.

¹⁴¹ Lihat Mahbub Ghazali, "Modifikasi Tafsir Nusantara Perspektif al-Thabit wa al-Mutahawwil (Studi Tentang Eksistensi Tradisi Ke-Indonesiaan dalam Tafsir al-Ibriz Karya Bisri Mustafa)" (Disertasi—UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018).

¹⁴² Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyī al-Qur'an*, Vol. 11 (Kairo: Dār Hajr, 2001), 520.

¹⁴³ Imā'il bin 'Umar al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, Vol. 4 (Riyad: Dār al-Ṭaybah, 1997), 167.

¹⁴⁴ Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontektual*, terj. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016), 56.

¹⁴⁵ Muhammad Baltaji, *Manhaj 'Umar ibn al-Khaṭṭāb fi al-Tashri'* (Kairo: Dār al-Salam, 2006), 151-152.

Konteks ini kemudian diyakini oleh beberapa kalangan bahwa al-Qur'an sebaiknya dipahami dan dipraktikkan sebagaimana generasi awal dan sekaligus dengan cara bagaimana ia dipraktikkan dalam konteks modern. Kebutuhan untuk selalu mendialektikakan al-Qur'an dengan tradisi, didasarkan pada pandangan al-Qur'an sebagai sumber pedoman praktis yang seharusnya diimplementasikan secara berbeda ketika perubahan dalam masyarakat membutuhkannya, sepanjang tidak melanggar hal-hal fundamental dalam Islam.

Daud Rahbar (w. 1434 H./ 2013 M.) berpendapat bahwa firman Allah ditujukan kepada situasi manusia tertentu pada sebuah periode spesifik dari sejarah manusia. Rahbar menyatakan bahwa tidak ada pesan ilahi yang bisa dibahasakan kecuali jika ia diekspresikan dalam nilai linguistik, kultural dan keagamaan para penerima wahyu yang pertama.¹⁴⁶

¹⁴⁶ Muhammad Daud Rahbar, "The Challenge of Muslim Ideas and Social Values to Muslim Society", *The Muslim World*, Vol. 48, Issue 4 (Oktober 1958), 274-285.

BAB III

FAZLUR RAHMAN DAN TEORI *DOUBLE MOVEMENT*

A. Biografi Fazlur Rahman

1. Sejarah Kehidupan dan Karir Intelektual

Fazlur Rahman dilahirkan pada tanggal 21 September 1919 di Hazara, Pakistan. Ayahnya, Maulana Shihāb al-Dīn adalah seorang penganut madhhab Hanafiyah, sehingga Rahman dapat disebutkan sebagai seseorang yang dibesarkan dalam lingkungan madhhab Hanafiyah, yang lebih rasional. Keluarga Rahman yang agamis memiliki peran signifikan dalam pembentukan kepribadian dan pengetahuannya terhadap agama.¹ Hal ini dapat ditunjukkan dengan prestasinya yang dapat menghafal al-Qur'an pada usia 10 tahun.²

Selain itu, respon keluarga Rahman terhadap konteks modernisasi membantunya untuk merelasikan Islam dengan konteks kemajuan ilmu pengetahuan pada masa-masa berikutnya. Maulana Shihāb al-Dīn meyakini bahwa modernisasi akan memberikan pengaruh tidak hanya dari aspek positif saja, akan tetapi juga memberikan pengaruh negatif terhadap pembentukan karakter dan moral seseorang. Meskipun demikian, Shihāb al-Dīn tidak melarang Rahman untuk meninggalkan modernisasi, akan tetapi meletakkannya sebagai tantangan dan kesempatan dalam kemajuan Islam.³

¹ Ahmad Syukri Sholeh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), 19.

² Fazlur Rahman, "Personal Stetment" dalam Philip L. Bernann (ed.), *The Courage of Conviction* Vol. II (New York: Ballitine Books, 1970), 632.

³ Sholeh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an*, 19.

Pendidikan yang diberikan oleh orang tuanya, memiliki kesan yang mendalam bagi Rahman. Ia sering memberikan keterangan dalam beberapa bukunya tentang peran kedua orang tuanya tersebut. Bahkan, pengenalan terhadap al-Qur'an dan hadis secara mendasar diperolehnya dari pengajaran yang diberikan oleh ayahnya. Sedangkan ibunya memberikan pendidikan mendasar mengenai nilai-nilai kebenaran, cinta dan kesetiaan.⁴ Fazlur Rahman memulai pendidikannya semenjak dini. Ia menempuh pendidikan tradisional seperti yang dilakukan oleh ayahnya. Ia menempuh pendidikan Dars-i Nizam yang dibentuk oleh Mullah Nizamuddin.⁵

Pada usia 14 Tahun, keluarga Rahman pindah ke Lahore. Di Lahore, Rahman memulai pendidikan formalnya. Ia berhasil menyelesaikan pendidikan sarjana di Punjab University pada tahun 1940 dalam bidang Bahasa Arab. Pada tahun 1942, ia juga berhasil menyelesaikan pendidikan magister di jurusan dan universitas yang sama. Pada tahun yang sama, Rahman melanjutkan studinya di Punjab University sebagai *research student*. Dalam kesempatan ini, Rahman bertemu dengan Abu A'la al-Mawḍūdī. Dalam pertemuan tersebut, terjadi perdebatan antar dirinya dengan al-Mawḍūdī mengenai orientasi Rahman kedepannya. Rahman yang sedang mempersiapkan pendidikan doktoralnya mendapat kritikan dari al-Mawḍūdī untuk tidak melanjutkan keinginan tersebut, dan bergabung dengan Gerakan

⁴ Early H. Waugh, "Beyond Scylla and Kharibdis: Fazlur Rahman and Islamic Identity" dalam Early H. Waugh dan Frederick M. Denny (eds.), *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman* (Atlanta: Scholars Press, 1998), 38.

⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Tranformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 40.

yang telah dibuatnya. Akan tetapi, Rahman menolak ajakan tersebut dan memilih untuk meneruskan pendidikannya.⁶ Setelah itu, ia melanjutkan pendidikan tingkat doktoral di Oxford University.⁷

Rahman dikenal sebagai seseorang yang ambisius. Dalam menempuh pendidikan, ia menginginkan hasil yang sempurna. Oleh sebab itu, ketika Rahman mendalami kajian sejarah filsafat, ia juga mulai melakukan pendalaman terhadap kemampuan bahasa yang banyak digunakan dalam pembahasan filsafat, seperti bahasa Prancis, Jerman, Latin dan Yunani Klasik. Pendalaman terhadap filsafat ini pula yang menjadikan Rahman sampai pada kondisi skeptis atas keyakinan-keyakinan tradisional yang telah lama dipraktikkan.⁸ Meskipun demikian, Rahman tidak sampai pada keyakinan Nihilisme, ia justru menemukan sintesa terhadap bentuk tradisi. Menurutnya, setiap tradisi membutuhkan revivalitas dan pembaharuan secara konstan.⁹

Dedikasi dan keuletannya dalam keilmuan, menjadikan Rahman dapat menyelesaikan pendidikan doktoralnya dalam waktu yang singkat. Pada tahun 1949, ia telah memperoleh gelar Ph.D. dengan judul disertasinya mengenai *Avicenna Psychology*. Dalam proses pengerjaan disertanya, Rahman mendalami kajian paripetik dalam Islam melalui penalaran Ibn Sina. Dalam proses ini juga, Rahman menemukan banyak kesangsian mengenai doktrin-doktrin paripetik yang diminati oleh banyak tokoh filsafat Islam dengan

⁶ Rahman, *Islam and Modernity*, 117.

⁷ Jon Armajani, "Islam and Democracy in The Thought of Fazlur Rahman and Sayyid Abu'l-A'la al-Mawdudi" dalam Ingrid Mattson, Paul Nesbitt-Larking, dan Nawaz Tahir (eds.), *Religion and Representation: Islam and Democracy* (Newcastle: Cambridge School Publishing, 2015), 38.

⁸ Rahman, "Personal Statment", 154-155.

⁹ Ibid., 155.

semangat profetik yang dijelaskan dalam madhhab utama Islam, seperti al-Asyariyah, al-Ghazali dan Ibn Taymiyah. Dalam konteks perbedaan dua kutub ini, Rahman justru menyangsikan keduanya. Ia hanya dapat menentukan kebenaran dalam dua perbedaan tidak dengan cara kompromistik, akan tetapi memberikan ukuran baru yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadis.¹⁰ Kebenaran yang didasarkan pada kedua sumber tersebut merupakan kebenaran Islami. Akan tetapi, problem lain mulai muncul ketika Rahman tidak pernah menjumpai kriteria yang absah mengenai kebenaran Islami tersebut. Oleh sebab itu, proses produksi pengetahuan yang dilewati Rahman dalam posisi untuk menemukan nilai kebenaran tersebut.

Secara akademis, Fazlur Rahman memulai karir mengajarnya di Durham University dengan mengampu Studi Persia dan Filsafat Islam dari tahun 1950-1958.¹¹ Kemudian, pada tahun 1958, ia mengajar Kajian keIslaman di McGill University.¹² Meskipun telah mendapatkan tugas mengajar, Rahman tidak pernah melupakan keinginannya untuk menemukan nilai-nilai kebenaran dalam kajian prefotologi Islam. Ia kemudian mencurahkan hasil pemikirannya mengenai hal tersebut dalam bukunya yang berjudul *Prohecy in Islam*. Dalam buku tersebut, Rahman meletakkan pemikiran filsafat Islam secara berhadapan dengan pemikiran teolog Islam

¹⁰ Rahman, *Islam and Modernity*, 23.

¹¹ Donald Lee Berry, "Fazlur Rahman: A Life in Review" dalam Earle H. Waugh dan Frederick M. Denny (eds.), *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman* (Atlanta: Scholars Press, 1998), 37-48.

¹² Donald Lee Berry, "The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity" (Disertasi: Southern Baptist Theological Seminary, 1990), 53.

tradisional. Menurutnya, para filosof Islam memiliki nalar yang baik dalam hal memberikan argumentasi tentang relasi filsafat Yunani dengan Islam. Meskipun demikian, para filosof ini dalam pandangan Rahman telah masuk terlalu mendalam terhadap kekautan rasio, sehingga cenderung mengabaikan nilai-nilai ketuhanan. Sedangkan bagi Rahman, kalangan teolog tradisional meletakkan Tuhan dalam konsep dasar bergama. Akan tetapi, mereka tidak memiliki kemampuan dalam memberikan argumentasi secara logis.¹³

Dalam pencariannya terhadap kebenaran Islami yang dituangkan dalam buku tersebut, Rahman mencapai satu kesimpulan bahwa kebenaran dalam Islam hanya dapat dicapai ketika berasal dari al-Qur'an. Untuk mencapai kebenaran yang bersumber dari al-Qur'an, Rahman menganggap hanya dapat diperoleh melalui metodologi. Proses untuk mencapai satu kerangka metodis dalam kebenaran tersebut tidak dapat diperoleh dalam waktu yang singkat. Rahman menempuh banyak proses dan jalan yang panjang untuk menyempurnakan kerangka metodis tersebut. Capaian pertama dalam konsep-konsepnya diperoleh ketika ia menduduki jabatan direktur Central Institute of Islamic Research di Karachi pada tahun 1962-1968. Konsep ini pada awalnya merupakan tulisan terpisah yang kemudian dikumpulkan dalam karyanya yang diberi judul *Islamic Methodology in History*.¹⁴

Capaian atas metodologi tersebut bermula dari upaya merekonstruksi ulang model pemahaman atas sunnah agar dapat digunakan kembali sebagai

¹³ Rahman, "Personal Statement"

¹⁴ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1958)

dasar bagi pembentukan hukum pada masa sesudahnya. Rahman menyadari bahwa konteks sunnah terikat dengan konteks pertama dan konteks abad pertama Islam yang kental terhadap legitimasi atas beberapa narasi hadis. Akan tetapi, keyakinan atas kebenaran Islami hanya dapat diperoleh melalui totalitas pemahaman dan sumber langsung dari al-Qur'an dan sunnah, maka penentuan kebenaran yang berasal dari al-Qur'an harus diberlakukan sama sebagaimana pemahaman terhadap hadis.

Upaya atas pemahaman total terhadap al-Qur'an dengan mereaktualisasi hukum-hukum yang dihasilkan dari pemahamannya melahirkan tulisannya yang fenomenal yang berjudul *Major Themes of the Qur'an*.¹⁵ Buku ini dihasilkan pada saat Rahman menjadi pengajar di University of Chicago. Buku ini kemudian disempurnakan dengan karyanya yang berjudul *Islam and Modernity* dengan menjelaskan konsepnya secara teoritis.¹⁶

Sebagai direktur Central Institute of Islamic Research, Rahman dianggap melakukan konfrontasi dengan menghadapi semua pergolakan dan kontroversi yang melanda Pakistan. Ia melontarkan gagasan-gagasan yang justru mendapatkan perlawanan sengit dari kalangan konservatif. Konfrontasi tersebut dicurahkan oleh Rahman dalam tulisannya yang berjudul *Some Islamic Issue in the Ayub Khan Era*. Gaya argumentatif dan kritis yang ditunjukkan Rahman menjadi *shock treatment* bagi masyarakat Islam

¹⁵ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: Bibiotek Islamica, 1980)

¹⁶ Rahman, *Islam and Modernity*

Pakistan yang memiliki kecenderungan pemikiran tradisional. Hal ini menyebabkan Rahman masuk dalam list pencarian pemerintah dan mengancam nyawanya.¹⁷ Dengan kejadian ini, Rahman kemudian mengundurkan diri dari jabatannya pada tahun 1968. Pada tahun 1969, Rahman kembali ke University of Chicago sebagai profesor dalam kajian pemikiran Islam dan menetap disana hingga wafat pada tanggal 26 Juli 1988.

2. Dinamika Intelektual Fazlur Rahman

Sebagai seorang pemikir Islam kontemporer, Fazlur Rahman memiliki ketertarikan yang besar terhadap persoalan masyarakat Islam pada masa modern. Ketertarikannya terhadap kajian teologis hanya didasarkan pada signifikansinya terhadap realitas kekinian. Argumentasi dari kecenderungannya terhadap tema-tema kekinian didasarkan pada keyakinan bahwa al-Qur'an adalah kitab petunjuk yang memuat keseluruhan aturan bagi manusia. Al-Qur'an juga dipandang sebagai kitab yang mengakumulasi kandungan kitab-kitab samawi terdahulu.¹⁸ Karakteristik yang demikian memunculkan anggapan bahwa al-Qur'an adalah sumber dan rujukan dalam pengamalan tindakan manusia untuk menjalankan kehidupan dan aktivitas kesehariannya.

Orientasi pemikiran yang semacam ini pada dasarnya telah ditemukan sejak awal karir akademisnya di University of Durham. Pada masa ini, selain bukunya *Prophecy in Islam*, Rahman juga menghasilkan beberapa karya lain

¹⁷ Fazlur Rahman, "Some Islamic Issues in the Ayub Khan Era" dalam Donald P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes* (Leiden: E.J. Brill, 1976), 298.

¹⁸ Rahman, *Islam and Modernity*, 2.

dalam bentuk artikel dalam jurnal ilmiah yang terfokus pada dialektika Islam dengan realitas modern. Hanya dua artikel dari delapan artikel yang membahas mengenai sejarah filsafat, selebihnya, ia mengangkat pembahasan mengenai problem-problem sosial yang direlevansikan dengan doktrin-doktrin Islam.

Meskipun demikian, tidak berarti perkembangan pemikiran Rahman berjalan secara statis. Hal ini terlihat dalam perubahan pola pemikiran yang dialami ketika ia mulai melanjutkan aktivitas pengajarannya di McGill University pada tahun 1961. Ia mulai mengarahkan aktivitas intelektualnya terhadap persoalan dalam filsafat Islam. Pada momen ini, ia melakukan kritik terhadap filsafat Ibn Sina mengenai ilmu jiwa. Perubahan semacam ini kembali terjadi ketika ia mulai menerima ajakan dari pemerintah Pakistan untuk bergabung dengan Central Institute of Islamic Research.

Dalam periode ini, Rahman menyadari bahwa faktor sosial merupakan faktor yang mendominasi yang menyebabkan persoalan sosial masyarakat yang dihadapi umat Islam dari pada faktor teologis.¹⁹ Oleh sebab itu, dogma dalam Islam tidak menjadi penyebab yang signifikan dalam persoalan sosial. Rahman memberikan kesimpulan bahwa kecenderungan kebangkitan dalam Islam hanya dipengaruhi oleh dua faktor; *Pertama*, sistem keyakinan yang berkaitan dengan aspek teoritik dan pemikiran. *Kedua*, sistem moral dan praksis.²⁰

¹⁹ Philip H. Stiddard, David C. Cuthell dan Margaret W. Sullivan (eds.), *Roots of Islamic Neo-Fundamentalism, in Change and the Muslim World* (Syracus: Syracus University Press, 1981), 24.

²⁰ Ibid., 25.

Untuk mendeteksi dinamika pemikiran Fazlur Rahman harus ditinjau dari perkembangan pemikirannya di Chicago. Meskipun demikian, konstruksi pemikiran seseorang tidak dapat ditinjau melalui satu periode saja, akan tetapi harus ditinjau berdasarkan proses yang panjang yang terakumulasi dalam struktur-struktur tertentu. Dalam konteks ini beberapa peneliti mengkonstruksi dinamika perkembangan pemikiran Rahman dalam tiga periode. *Pertama*, periode krisis yang berlangsung pada masa awal pendidikan hingga awal karir mengajar di Duham. *Kedua*, periode sintesis, yang berlangsung dari masa pengabdianya di McGill pada tahun 1958 hingga pengunduran dirinya dari jabatan direktur Central Institute of Islamic Research. *Ketiga*, periode resolusi, yakni dimulai pada masa pengajarannya di Chicago (1969-1988).²¹

Penyebutan periode krisis oleh Alparslan disebabkan oleh pertentangan yang dirasakan oleh Rahman mengenai pendidikan tradisional yang dianutnya di masa awal dengan pendidikan modern. Pertentangan ini menimbulkan skeptis dalam dirinya terhadap keyakinan-keyakinan tradisional. Hal ini pada dasarnya merupakan titik balik dari kesadaran yang muncul dalam diri Fazlur Rahman untuk memahami Islam lebih komprehensif. Dalam salah satu bukunya, ia berkata,

“tetapi di mana Islam itu? Seandainya saya tidak belajar dari ayah saya? Tetapi kemudian ayah saya mentranmisikan kepada saya suatu tradisi berumur empat belas abad, dan skeptisisme telah diarahkan kepada aspek penting tertentu dari tradisi itu. Saya kemudian menyadari bahwa kendatipun orang-orang Islam mengklaim bahwa keyakinan, hukum, dan

²¹ Alparslan Acikgenc, “Fazlur Rahman: Pemikir Kebangkitan dan Pembaharuan Islam Kontemporer”, *al-Qalam*, Vol. 18, No. 90-91, 202.

spiritual mereka berdasarkan pada al-Qur'an, kitab suci yang mengandung wahyu yang disampaikan dalam bentuk pendidikan tradisional, tetapi selalu dengan bantuan penafsiran. Studi terhadap al-Qur'an itu sendiri bersama-sama dengan kehidupan Nabi, mempermudah saya memperoleh pandangan segar untuk mengavaluasi tradisi saya. Segera kemudian, saya berkeyakinan bahwa sementara tradisi adalah bernilai bagi agama yang hidup dalam pengertian bahwa tradisi-tradisi itu memberikan acuan bagi aktifitas kreatif dari pemikiran dan semangat yang agung, mereka juga merupakan entitas yang *ipsfakto* mengisolasi tradisi itu dari kemanusiaan. Konsekuensinya, saya berkeyakinan bahwa semua tradisi agama memerlukan pembangkitan dan pembaharuan yang konstan”²²

Dalam konteks ini, Rahman telah mengatasi krisis yang dialami akibat adanya pertentangan antara keyakinan tradisional yang ia kenali dari ayahnya dengan keyakinan modern dengan menciptakan pembaharuan dan pembangkitan yang bersifat konstan. Kesadaran ini kemudian memunculkan konsep-konsep untuk mensintesakan Islam dengan kemajuan modern. Islam harus dipahami melalui sumber rujukan utama al-Qur'an dan sunnah. Sedangkan penemuan terhadap kandungan makna dari dua rujukan utama tersebut harus dicapai dengan menggunakan metodologi. Dalam proses ini ada sistem antara basis pengetahuan tradisional dengan basis utama dari pengetahuan modern.

Pada periode kedua pemikirannya, Rahman lebih berkonsentrasi terhadap penyelesaian problem aktual yang dihadapi oleh umat Islam ketimbang memformulasi konsep teoritis atas pengembangan keilmuan. Problem-problem aktual yang dihadapi oleh umat Islam yang tidak ditemukan penyelesaiannya dalam literatur Islam klasik, atau bahkan problem tersebut

²² Rahman, “Personal Statement”, 55.

telah dibahas akan tetapi tidak memuaskan secara metodis menjadi fokus utama Rahman. Periode ini mengantarkan pada konsep pembaharuan yang bersifat teoritis yang merupakan bagian dari resolusi pengetahuan yang dicapai oleh Fazlur Rahman.

Sedangkan dalam penelitian Abdul Mustaqim, dinamika perubahan pemikiran Fazlur Rahman dapat ditinjau dalam tiga fase.²³ *Pertama*, periode awal, yakni tahun 1950-an. Pada periode ini, Rahman memiliki kecenderungan terhadap kajian ke-Islaman secara historis. Kecenderungan ini nampak dari dua bukunya, yakni *Avicenna's Psychology* dan *Avicenna's de Anima*. Pada masa ini juga, Rahman menuliskan komentarnya terhadap pemikiran Iqbal dalam artikel yang diterbitkan di Jurnal dengan judul *Iqbal in Modern Muslim Thought*. Rahman menuliskan bahwa Iqbal adalah seorang pemikiran modern yang berhasil memformulasikan metafisisme dalam Islam.

Ketertarikan Rahman terhadap konsep pemikiran Iqbal dijelaskan dengan kesepakatannya atas masuknya filsafat ke dalam kajian Islam. Menurutnya, filsafat dapat membantu memberikan gagasan-gagasan segar dalam Islam, sehingga seorang muslim tidak masuk dalam stagnasi pemikiran.²⁴ Ketertarikan Rahman dalam kajian filsafat juga dibuktikan dengan tulisannya yang berjudul *Propechy in Islam: Philosophy and Ortodoxy* yang membahas pemikiran al-Farabi dan Ibn Sina tentang wahyu, kenabian, mukjizat, dakwah dan syariah.²⁵

²³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 97-102.

²⁴ Rahman, *Islam and Modernity*, 157-158.

²⁵ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 98.

Kedua, periode tengah. Periode ini berlangsung pada tahun 1960-an. Pada periode ini, Rahman mengalihkan pemikirannya pada aspek Islam normatif. Persoalan normatifitas dalam kajian Islam merupakan persoalan metode interpretasi atas teks-teks agama. Rahman memiliki kegelisahan atas problem ini, sehingga ia menawarkan satu pendekatan baru yang bertentangan dengan pendekatan kalangan tradisional. Oleh sebab itu, pendekatan ini banyak mendapat kecaman dan penolakan dari para ulama Pakistan dan menjadi penyebab adanya ancaman terhadap dirinya.

Ketiga, periode akhir yang dimulai pada tahun 1970-an. Periode ini ditandai oleh aksi penolakan terhadap Rahman di Pakistan. Fazlur Rahman kemudian memilih untuk meninggalkan Pakistan dan hijrah ke Chicago. Di Chicago, Rahman mulai pada kehidupan baru dari aspek kebebasan berpikirnya. Ia mulai menggabungkan kajian Islam normatif dengan kajian Islam historis. Pada periode ini juga, Rahman mulai menuliskan ide-ide pembaharuan dan konstruksi pemikirannya secara teoritik. Beberapa buku yang menggambarkan konstruksi pemikirannya adalah *The Philosophy of Mulla Sadra, Major Themes of the Qur'an*, dan *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*.²⁶

3. Karya-Karya Fazlur Rahman

Fazlur Rahman merupakan intelektual Islam yang produktif. Karya-karya yang dihasilkan merupakan karya yang menjadi rujukan populer dalam pemikiran Islam. Terdapat banyak karya dengan bentuknya yang beragama

²⁶ Ibid., 101-102.

yang telah dihasilkan. Untuk memberikan penjelasan yang lebih komprehensif, karya-karya yang dihasilkan Rahman dapat dijabarkan sebagai berikut:²⁷

a. Karya dalam bentuk buku

- 1) *Aveciena Psychology*
- 2) *Prophecy in Islam*
- 3) *Ariciena's De Anima*
- 4) *Islamic Methodology in Islam*
- 5) *Islam*
- 6) *Letters of Ahmad Sirhindi*
- 7) *Philosophy of Mulla Sadra*
- 8) *Major Themes of the Qur'an*
- 9) *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition*
- 10) *Health and Medicine in Islamic Tradition*
- 11) *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*

b. Karya dalam bentuk artikel buku

- 1) "A Muslim Response to Chritian Particularity and the Faith of Islam"
dalam Donald G. Dawe ve John B. Carman (eds.), *Christian Faith in a Religiously Plural World*
- 2) "Approaches to Islam in Religious Studies: A Review" dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*

²⁷ Acikgenc, "Fazlur Rahman: Pemikir Kebangkitan dan Pembaharuan Islam Kontemporer", 211-218.

- 3) "Avicienna and Orthodox Islam: An Interpretative Note on the Composition of His System" dalam Wolfson, *Jubilee Volume on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday*
- 4) "Controversy Over Muslim Family Laws" dalam Donald Eugene Smith (ed.), *South Asian Politics and Religion*
- 5) "Functional Interdependence of Law and Theology" dalam G.E. van Grunebaum (ed.), *Theology and Law*
- 6) "Ibn Sina" dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*
- 7) "Iqbal, the Visionary: Jinnah, the Technician, Pakistan, the Reality", dalam C. M. Naim (ed.), *Iqbal, Jinnah and Pakistan*
- 8) "Islam: Challenges and Opportunities" dalam Alford T. Welch dan Piere Cachia, *Islam: Past Influence and Present Challenge in Honor of W. Montgomery Watt*
- 9) "Islamic Studies and the Future of Islam" dalam Malcolm H. Kerr (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and Its Problem*
- 10) "Law in Ethics in Islam" dalam R. Hovannisian (ed.), *Ethics in Islam*
- 11) "Revival and Reform in Islam" dalam P.M. Holt, *Cambridge History of Islam*
- 12) "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism" dalam Philip H. Staddard (ed.), *Change in the Muslim World*
- 13) "Some Islamic Issues in The Ayub Khan's Era", dalam Donald P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes*

- 14) "Status of Women in the Quran" dalam Guity Nashat (ed.), *Women and Revolution in Iran*
 - 15) "The Eternity of the World and the Heavenly Bodies" dalam G.F. Hourani, *Essays on Islamic Philosophy and Science*
 - 16) "The Law of Rebellion in Islam" dalam Jill Raitt (ed.), *Islam in the Modern World*
 - 17) "The Message and The Messenger", dalam Majorie Kelly (ed.), *Islam: The Religious and Political Life of a World Community*
 - 18) "The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation" dalam Hanna Paponek dan Gail Minault (eds.), *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*
 - 19) "Personal Statements" dalam Philip L. Berman (ed.), *Courage of Conviction: Prominent Contemporaries Discuss Their Beliefs and How They Put Them into Actions*
- c. Karya dalam bentuk artikel jurnal
- 1) "A Survey of Modernization of Muslim Family Law", dalam *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1980, vol. 11, hal. 451-465.
 - 2) "Challenges of Modern Ideas and Social Values to Muslim Society", dalam *International Islamic Colloquium*, University of Punjab, 1957-1958, hal. 94-96.
 - 3) "Currents of Religious Thought in Pakistan", dalam *Islam Studies*, 1968, vol. 7, no. 1, hal. 1-7

- 4) "Development of the Doctrine of Sama' in Islam up to Nizam al-Din (d. 1325)", *International Islamic University*, Malaysia.
- 5) "Devine Revelation and the Prophet", dalam *Hamdard Islamicus*, 1978, vol. 1, no. 2, hal. 66-72.
- 6) "Devine Revelation and the Prophet", dalam *Islamic Studies*, 1969, vol. 8, no. 1, hal. 1-8.
- 7) "Essence and Existence in Ibn Sina: the Myth and the Reality", dalam *Hamdard Islamicus*, 1981, vol. 4, no. 1, hal. 314.
- 8) "Dream, Imagination, and Alamal-Mithal", dalam *Islamic Studies*, 1964, vol. 3, no. 2, hal. 167-180.
- 9) "Evolution of Soviet Policy Toward Muslim in Rusia: 1917-1965", dalam *Journal for the Institute for Muslim Minority Affairs*, 1979-1980, vol. 1-2, hal. 28-46.
- 10) "Implementation of Islamic Concept of State in the Pakistani Milieu", dalam *Islamic Studies*, 1967, vol. 6, no. 3, hal. 205-224.
- 11) "Intellectus Acquitus in Alfarabi", dalam *Geonarle Critico Della Filosofia Italiana*, 1953, no. 7, hal. 351-357.
- 12) "Internal Religious Development in the Present Century Islam", dalam *Journal of World History*, 1954-1955, no. 2, hal. 862-879.
- 13) "Iqbal's Idea of the Muslim", dalam *Islamic Studies*, 1963, vol. 2, no. 4, hal. 439-445.
- 14) "Islam: Legacy and Contemporary Challenge", dalam *Islamic Studies*, 1980, vol. 19. No. 4, hal 235-246.

- 15) "Islam and Health: Some Theological, Historical and Sociological Perspective", dalam *Hamdard Islamicus*, 1982, vo. 5, no. 4, hal. 75-88.
- 16) "Islam and Medicine: A General Overview", dalam *Perspective in Biology and Medicine*, 1984, vol. 27, no. 4, hal. 585-597.
- 17) "Islam and the Constitutional Problem of Pakistan", dalam *Studia Islamica*, 1970, no. 32, hal. 275-287.
- 18) "Islam and the New Constitution of Pakisan", dalam *Journal of Asian and African Studies*, 1973, no. 8, hal. 190-204
- 19) "Islam in Pakistan", dalam *Journal of South Asian and Middle Eatern Studies*, 1985, vol. 3, no. 4, hal. 34-61.
- 20) "Islam and the Problem of Economic Justice", dalam *The Pakistan Economist*, 1974, no. 24, hal. 14-39.
- 21) "Islam's Attitude toward Judaism", dalam *The Muslim World*, vol. 72, hal. 1-13.
- 22) "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative", dalam *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1970, vol. 1, hal. 317-333.
- 23) "Islamization of Knowledge", dalam *Amarican Journal of Islamic Social Sciences*, 1988, vol. 5, hal. 3-11.
- 24) "Mir Damad's Concept of Huduth Dehri: A Contribution to the Study of the God-World Relationship Theories in Safavid Iran", dalam *Journal of Near Eastern Studies*, 1980, vol 39, hal. 139-151.

- 25) "Modern Muslim Thought", dalam *Muslim World*, 1955, no. 45, hal. 16-25.
- 26) "Modern Muslim in Islam", dalam *Colloquium Islamic Culture in Its Relation to The Contemporary World*, Princeton University Press, 1953, hal. 91-92.
- 27) "Muhammad Iqbal and Attaturk's Reform", dalam *Journal of Near Eastern Studies*, 1984, vol. 43, hal. 157-162.
- 28) "Mulla Sadra's Theory of Knowledge", dalam *Philosophical Forum*, 1972, no. 4, hal. 141-152.
- 29) "Muslim Identity in American Environment: The Turkish Case", dalam *Islami Arastirmalar: Journal for Islamic Research*, vol. 4, no. 4, 1990.
- 30) "Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent", dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1958, vol. 21, hal. 82-99.
- 31) "Palestine and My Experience with the Young Faruqi", dalam *Islamic Horizaon, Special Issue*, 1986, hal. 39-42.
- 32) "Pre-Foundation of Muslim Community in Mecca", dalam *Studia Islamica*, no. 43, hal. 5-24.
- 33) "Riba and Interest" dalam *Islamic Studies*, 1964, vol. 3, no. 1, hal. 1-43.
- 34) "Some Recent Books on the Qur'an Written by Western Authors", dalam *Journal of Religion*, 1967, vo. 64, no. 1, hal. 73-95.
- 35) "Some Reflection on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan", dalam *Islamic Studies*, 1967, vol. 6, no. 1, hal. 103-120.

- 36) "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", dalam *Journal of Religious Ethics*, 1983, hal. 170-185.
- 37) "The God-World Relationship in Mulla Sadra", dalam *Yukaridaki Aryani Katapta*, hal. 238-253.
- 38) "The Idiological Experience of Pakistan", dalam *Islam in the Modern Age*, 1970, vol. 2, no. 4, hal. 1-20.
- 39) "The Impact of Modernity on Islam", dalam *Islamic Studies*, 1966, vol. 5, no. 2, hal. 113-128.
- 40) "The Principle of Shura and the Role of Ummah in Islam", dalam *American Journal of Islamic Studies*, 1984, no. 1, hal. 1-9.
- 41) "The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man", dalam *Islamic Studies*, 1967, vol. 6, no. 4, hal. 315-326.
- 42) "The Qur'anic Solution of Pakistani Educational Problem", dalam *Islamic Studies*, vol. 6, no. 4, hal. 315-326.
- 43) "The Religious Situation of Mecca From the Eve of Islam up to the Hijra", dalam *Islamic Studies*, 1977, vol. 16, no. 4, hal. 289-301.
- 44) "The Status of Individuals in Islam", dalam *Islamic Studies*, 1966, vol. 5, no. 4, hal. 319-330.
- 45) "The Thinker of Crisis: Shah Waly Ullah", dalam *Pakistan Quarterly*, 1956, vol. 6, no. 2, hal. 44-48.
- 46) "Toward a Reformulation of the Theory of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public Interest", dalam *New York University Journal of International Law and Politics*, vol. 12, no. 2, hal. 219-224.

- 47) "Existence in Avicienna", dalam *medieval and Renaissance Studies*, 1958, no. 4, hal. 1-6.

d. Karya dalam bentuk artikel ensiklopedia

- 1) "Sources of Islamic Doctrines and Views", dalam Philip G. Goetz (ed.), *Encyclopedia Britanica*, 1974
- 2) "Islam" dalam Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 1987.
- 3) "Aql" dalam H.A.R. Gibb., et al (eds.), *Encyclopedia of Islam.*, 1979.
- 4) "Andjuman" dalam H.A.R. Gibb., et al (eds.), *Encyclopedia of Islam.*, 1979.
- 5) "Arad" dalam H.A.R. Gibb., et al (eds.), *Encyclopedia of Islam.*, 1979.
- 6) "Bahmanyar" dalam H.A.R. Gibb., et al (eds.), *Encyclopedia of Islam.*, 1979.
- 7) "Baka' wa Fana" dalam H.A.R. Gibb., et al (eds.), *Encyclopedia of Islam.*, 1979.
- 8) "Basit wa Murakkab" dalam H.A.R. Gibb., et al (eds.), *Encyclopedia of Islam.*, 1979.
- 9) "Dhat" dalam H.A.R. Gibb., et al (eds.), *Encyclopedia of Islam.*, 1979.
- 10) "Dhawk" dalam H.A.R. Gibb., et al (eds.), *Encyclopedia of Islam.*, 1979.
- 11) "Doctrines of the Qur'an" dalam Philip G. Goetz (ed.), *Encyclopedia Britanica*, 1974.
- 12) "Fundamental Practices and Institutions of Islam" dalam Philip G. Goetz (ed.), *Encyclopedia Britanica*, 1974.

- 13) "Iqbal, Muhammad" dalam Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 1987.
- 14) "Mulla Sadra" dalam Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 1987.
- 15) "Religion and the Arts" dalam Philip G. Goetz (ed.), *Encyclopedia Britanica*, 1974.
- 16) "Theology and Secteranism" dalam Philip G. Goetz (ed.), *Encyclopedia Britanica*, 1974.
- 17) "Translating the Qur'an", dalam *Religion and Literature*, 1988, vol. 20, hal. 23-30.
- 18) "Barahima", dalam H.A.R. Gibb., et al (eds.), *Encyclopedia of Islam*, 1979.
- 19) "Islamic Philosophy", dalam Paul Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, 1967.
- 20) "The Legacy of Muhammad", dalam Philip G. Goetz (ed.), *Encyclopedia Britanica*, 1974.

4. Identitas Pemikiran Fazlur Rahman

Untuk meletakkan identitas pemikiran Fazlur Rahman dalam konteks pemikiran tafsir, maka dibutuhkan indikator yang jelas. Beberapa kalangan telah melakukan identifikasi dalam sistem pemikiran Islam, misalnya kajian yang dilakukan oleh Abdul Mustaqim. Mustaqim mengklasifikasi

perkembangan tafsir dalam tiga periode; era formatif, era afirmatif, dan era reformatif.²⁸

Pertama, tafsir era formatif. Jenis tafsir pada masa ini ditandai dengan penggunaan nalar quasi-kritis yang dimulai sejak masa Nabi hingga abad ke-2 hijriah. Nalar quasi-kritis dalam pandangan Abdul Mustaqim merujuk pada minimnya penggunaan akal dan budaya kritis dalam penafsiran. Secara aplikatif, nalar quasi-kritis memberikan legitimasi argumentasinya kepada tokoh-tokoh yang dipandang otoritatif dalam suatu persoalan, seperti Nabi, sahabat dan tabi'in.²⁹

Kedua, tafsir era afirmatif dengan nalar ideologis. Era ini berlangsung pada abad pertengahan yang perdebatannya mengarah pada sikap fanatisme aliran-aliran tertentu. Dalam konteks ini, tafsir masuk dalam perdebatan fikih, kalam, tasawuf, dan aliran teologis tertentu. Objektifitas tafsir pada masa ini tertutupi oleh selimut kepentingan beberapa kelompok, sehingga tafsir hanya digunakan sebagai alat untuk melegitimasi satu aliran dan mengkritisi aliran lainnya.³⁰

Ketiga, tafsir era reformatif dengan menggunakan nalar kritis yang bersifat transformatif. Era ini ditandai dengan kemunculan beberapa pemikir Islam yang revolusioner yang membawa semangat perubahan dan pembaharuan. Tafsir mulai dimasuki oleh nalar kritis yang bertumpu pada kekuatan rasionalitas. Upaya-upaya kritik atas metode yang digunakan oleh

²⁸ Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, 34.

²⁹ Ibid., 34-35.

³⁰ Ibid., 45-46.

kalangan penafsir klasik mulai dipertanyakan kembali pada masa ini, sehingga tafsir lebih diarahkan pada penyelesaian problematika kehidupan yang dihadapi oleh masyarakat modern. Al-Qur'an dibaca sebagai kitab petunjuk dengan menggunakan berbagai kajian keilmuan modern agar dapat sesuai dengan konteks perkembangan masyarakat.³¹

Berdasarkan dikotomi ini, kerangka penafsiran yang digunakan oleh Fazlur Rahman masuk dalam kategori tafsir masa reformatif dengan menggunakan nalar kritis. Gagasan Rahman untuk melakukan pembaharuan dalam metodologi tafsir bertujuan untuk menjadikan tafsir lebih sesuai dengan perkembangan zaman dan mampu menjawab segala problematika yang dihadapi oleh masyarakat modern hari ini. Sifat-sifat metodologis semacam ini menyesuaikan dengan ciri dan karakteristik penafsiran reformatif yang memiliki semangat tranformatif.

Identifikasi terhadap pemikiran Fazlur Rahman juga dapat ditinjau dari klasifikasi yang dijelaskan oleh Wael B. Hallaq dalam menentukan pemikiran dalam kajian fikih Islam. Hallaq membagi kecenderungan pemikiran Islam menjadi dua kutub besar yang disebutnya sebagai utilitarianisme keagamaan dan liberalisme keagamaan. Keduanya menurut Hallaq mengambil doktrin teologis secara luas dari Muhammad Abduh. Kecenderungan pemikiran tersebut juga membawa semangat yang sama yakni merumuskan kembali pemahaman atas Islam dengan suatu cara yang membawa pada sistesa nilai-nilai keagamaan dasar Islam yang berhasil pada satu sisi dan suatu hukum

³¹ Ibid., 52.

substantif yang cocok untuk kebutuhan masyarakat modern yang sedang berubah pada sisi yang lain. Metode-metode yang mereka gunakan untuk sampai pada tujuan tersebut berbeda secara signifikan.

Utilitarianis keagamaan menuliskan teori mereka dalam hubungannya dengan kepentingan umum (*maslahah*) yang secara tradisional merupakan suatu prinsip penerapan yang agak terbatas yang meskipun demikian telah mereka perluas untuk menjadikannya sebagai komponen terdepan dari teori dan metodologi pemahaman Islam. Para utilitarianis memberi sumbangan terhadap serangkaian prinsip-prinsip partikular yang diletakkan oleh para ulama awal dan abad pertengahan. Akan tetapi, mereka menanamkan prinsip ini secara nominal yang dengannya mereka telah memanipulasi dan malah menyusun kembali prinsip-prinsip itu ke arah yang lebih maju.

Sedangkan liberalis keagamaan pada satu sisi membuang seluruh prinsip-prinsip yang dikembangkan oleh para ulama tradisional dan pemaknaan mereka, meskipun jauh dari perkembangan yang baik, merupakan fenomena baru dalam Islam. Akan tetapi, bukanlah asumsi-asumsi substantif mereka. Tampaknya mereka telah mengambil aspek rasional dari tesis Abduh bersama-sama dengan warisan yang tertinggal di belakangnya dan dalam hal ini Abduh mungkin diklaim, secara paradoks, sebagai bapak ideasional kaum utilitarianis.

Dalam dua arus besar pemikiran di masa modern ini, Fazlur Rahman masuk dalam kategori liberalis keagamaan. Hal ini didasarkan pada penolakan Rahman terhadap produk-produk yang dihasilkan oleh para ulama tradisional dan cenderung mengkritisi mereka mengenai pemahaman mereka

terhadap wahyu. Rahman beranggapan bahwa ulama tafsir yang memiliki kecenderungan menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan al-Qur'an atau menafsirkan al-Qur'an dengan riwayat, memiliki keterbatasan untuk mencari pemahaman yang menyeluruh. Hal ini disebabkan tidak adanya *cross reference* yang menjadikan *worldview* yang dimaksudkan dalam sebuah ayat tidak ditemukan. Cara pandang al-Qur'an terhadap dunia merupakan aspek penting untuk mendapatkan relevansi dan signifikansi kandungan makna yang diinginkan terhadap kehidupan manusia secara keseluruhan. Pemahaman atas al-Qur'an menurut Rahman harus didasarkan pada pemahaman latarbelakang turunnya ayat, dan latarbelakang tersebut terletak pada keadaan masyarakat Arab di saat al-Qur'an diturunkan.³²

Jika tiologi yang digunakan dalam menentukan posisi pemikiran Rahman menggunakan tipologi gerakan pemikiran Islam modern yang digagasnya dalam *Islam and Modernity*, maka Rahman masuk dalam kategori neomodernisme. Rahman membagi gerakan pemikiran Islam kedalam empat bagian; revivalis prmodernis, modernisme klasik, neorevivalis, dan neomodernis.³³

Revivalis pramodenis menurut Rahman adalah pemikiran yang berusaha melakukan pembaharuan dengan cara merekonstruksi pemikiran Islam agar sesuai dengan semangat masa awal Islam. Gerakan ini muncul pada abad ke-18, dengan semangat puritanistik dengan memandang satu-satunya

³² Fazlur Rahman, "Interpreting the Qur'an", *Inquiry*, Vol. 3, No. 5 (1986), 45.

³³ Rahman, *Islam and Modernity*, 162-164.

cara untuk membangkitkan kejayaan Islam dengan jalan mengembalikan Islam kepada posisi awal, yakni pada masa Nabi. Untuk merancang gagasan pembaharuannya, para aktivis gerakan ini menolak segala macam metode yang muncul dari Barat dan mengembalikan segala bentuk pemahaman atas Islam ke dalam metode literalis-tektual.

Gerakan ini kemudian ditentang keras oleh generasi setelahnya yang melahirkan gerakan modernisme klasik. Gerakan ini berupaya untuk menolak romantisme klasik dan berupaya mensinergikan Islam dengan kemajuan perkembangan zaman. Hal yang dilakukan oleh gerakan ini adalah menyeimbangkan metode Islam klasik dengan kemajuan keilmuan barat. Dengan narasi yang demikian, pola interpretasi atas ayat disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat modern dengan menyeimbangkan peran akal ke dalam wahyu, sehingga kajian-kajian seperti sosial-politik, gender, HAM mulai muncul dalam literatur ke-Islaman.

Banyaknya tema-tema sosial kemasyarakatan dengan penggunaan kajian Barat yang dominan memunculkan gerakan baru yang disebut Rahman sebagai neorevivalis. Gerakan ini pada dasarnya tidak menolak gerakan modernisme klasik, akan tetapi mereka menekan penggunaan keilmuan barat masuk dalam keilmuan Islam, sehingga mereka mulai mengidentifikasi diri dan membuat diferensiasi atas barat dan timur. Meskipun demikian, ukuran indentifikasi yang mereka berikan justru menjadikan mereka berdiri berlawanan dengan semangat yang dibawa oleh kalangan modernisme klasik.

Pandangan bahwa ketiga gerakan tersebut memiliki kelemahan dalam beberapa hal, menjadikan munculnya gerakan neomodernisme. Gerakan ini membawa semangat perubahan yang meletakkan teks sebagai petunjuk sehingga harus dipahami secara kontekstual. Fazlur Rahman secara orientasi gerakan masuk dalam kategori ini dengan membawa semangat perubahan melalui pemahaman terhadap teks-teks keislaman secara lebih komprehensif.

B. Teori *Double Movement* Fazlur Rahman

1. Tradisi dan Pembaharuan: Objektifikasi Penafsiran

Fazlur Rahman tidak memberikan penjelasan ontologis terhadap konsep perubahan yang dimaksudkan. Rahman hanya tertarik pada konsep perubahan secara metafisik dengan menyebutkan bahwa perubahan adalah sesuatu yang nyata dan tidak terelakkan. Perubahan ini juga berakibat pada perubahan realitas sosial dan riligio-moral tertentu.³⁴ Dalam konteks ini, Rahman menyebutkan,

“ketika kekuatan-kekuatan baru yang sangat besar—sosial, ekonomi, kultural, moral atau politik—terjadi dalam atau terhadap masyarakat, maka nasib masyarakat tersebut secara alamiah tergantung kepada sejauh mana masyarakat tersebut mampu memenuhi tantangan-tantangan baru itu secara kreatif. Apabila masyarakat itu mampu menghindari dua keekstiman kepanikan dan ketakutan dirinya dan mencari tempat berlindung khayalan dalam masa lalu di satu pihak, dan mengorbankan atau mengkompromikan ideal dasarnya dilain pihak, dan beraksi terhadap kekuatan-kekuatan baru itu dengan penuh rasa percaya diri dengan asimilasi, penyerapan, penolakan seperlunya serta bentuk-bentuk lain kreativitas yang positif, maka masyarakat itu akan mengembangkan suatu dimensi baru bagi aspirasi dalamnya, suatu makna dan lingkup bgai ideal-idealnya. Akan tetapi, apabila ia harus memilih, dengan kemauan dan kekuatan, yang kedua dari dua ekstrim yang telah kita sebutkan dan menyerah pada kekuatan-kekuatan baru itu, maka masyarakat itu secara jelas akan mengalami suatu metamorfosis; keberadaanya tidak lahi akan

³⁴ Acikgenc, “Fazlur Rahman: Pemikir Kebangkitan dan Pembaharuan Islam Kontemporer”, 203.

sama dan sesungguhnya, ia bahkan sirna dalam proses transformasi dan daitelan oleh oranisma sosio-kultural lain. Akan tetapi yang lebih pasti akan fatal ketimbang kesalahan ini adalah tantangan yang telah kita sebut dengan ekstrim pertama. Seandainya suatu masyarakat memulai kehidupannya dalam masa lampau—betapapun manis kenangannya—dan gagal menghadapi realitas kekinian secara jujur—betapapun tidak menyangkannya—ia harus menjadi fosil tidak akan bertahan lama. “Kami berlaku adil terhadap mereka; merekalah yang tidak berlaku adil terhadap mereka sendiri” (11:101; 16: 33, dsb)”³⁵

Atas dasar hal tersebut, perubahan adalah sesuatu yang tidak dapat dihindari. Oleh sebab itu, tugas masyarakat muslim adalah menemukan dinamika perubahan tersebut dan direlevansikan terhadap makna dan kandungan al-Qur'an sebagai basis utama keyakinan Islam. Untuk mempermudah menemukan relevansi tersebut, Rahman memberikan konsep teoritis dalam bentuk metodologi. Konsep metodis Rahman bergerak dalam wilayah tafsir, hadis, hukum dan teologi.

Untuk memberikan kesadaran atas konsep perubahan, Rahman memulai kerangka teorinya dari penjelasan atas sunnah. Bagi Rahman, sunnah adalah konsep normatif yang mengandung perilaku Nabi yang menjadi sumber tauladan bagi umat Islam.³⁶ Sunnah dalam pemaknaanya sebagai tradisi telah dikenal oleh masyarakat Makkah sebelum Islam. Spesifikasi atas makna sunnah terhadap perilaku Nabi muncul setelah Islam datang, sehingga idealitas sunnah sebagai tradisi menjadi hilang.³⁷ Bahkan, Sunnah juga diartikan sebagai bentuk produk pemikiran dan praktik umat Islam secara

³⁵ Rahman, *Islamic Methodology in History*, 154-155.

³⁶ Ibid., 1-3.

³⁷ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, terj. C.R. Barber dan S.M. Stern (London: George Allen & Unwin Ltd., 1971), 226.

menyeluruh.³⁸ Akan tetapi, pemaknaan ini tidak berlaku secara umum. Beberapa pemikir lain masih menggunakan terminologi sunnah sebagai bagian dari tradisi masyarakat Arab sebelum Islam datang, seperti Lammeus dan Margoliouth.³⁹ Pandangan yang lebih komprehensif dikenalkan oleh Joseph Scacht yang menyebutkan bahwa umat Islam masa awal memandang sunnah sebagai bagian dari tradisi yang dipraktikkan oleh masyarakat tertentu. Sedangkan pengertian sunnah secara spesifik kepada praktik nabi dikenalkan oleh generasi ulama' fikih masa awal.⁴⁰

Rahman memberikan pandangan kritis atas konsep sunnah yang dikenalkan oleh beberapa tokoh tersebut. Ia menyepakati konsep perkembangan sunnah yang tidak dapat dilepaskan dari tradisi. Akan tetapi, ia memberikan tidak setuju atas argumen mengenai kemunculan konsep sunnah. Konsep sunnah muncul dari sejak awal permulaan Islam yang dijelaskan dalam beberapa ayat dan praktik yang dilakukan oleh generasi umat Islam periode awal. Oleh sebab itu, segala bentuk konsep dan kandungan sunnah muncul sejak masa nabi.⁴¹ Akan tetapi bagi Rahman, kandungan sunnah kemudian diteruskan oleh para ulama tradisional untuk melakukan pembentukan hukum tanpa merefleksikan dengan perkembangan zaman. Hal ini kemudian menjadikan sunnah sebagai konsep hukum yang absolut yang terlembaga dalam literatur Islam abad pertengahan.⁴² Hal yang tersisa dari

³⁸ Rahman, *Islamic Methodology in History*, 4.

³⁹ Ibid., 5.

⁴⁰ Joseph Scacht, *Origins of Muhammedan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1975), 58.

⁴¹ Rahman, *Islamic Methodology in History*, 7-9.

⁴² Ibid., 9-10.

kandungan sunnah pada era ini adalah aktifitas ijtihad yang dilakukan oleh para generasi Islam awal, yang menandakan bahwa ijtihad adalah aktifitas kreatif yang telah disetujui oleh Nabi dan dilakukan oleh para sahabat.⁴³

Oleh sebab itu, sunnah dapat didefinisikan dengan tradisi yang berlangsung pada masa nabi dan diwariskan kepada umat Islam. Oleh sebab itu, sunnah dalam konteks ini disebut dengan sunnah yang hidup (*living sunnah*), sehingga upaya untuk menelusuri konsep dan tradisi hingga masa nabi adalah sesuatu yang memungkinkan.⁴⁴ Dari definisi ini, konsep sunnah dapat diidentikkan dengan tradisi Islam, sehingga konsep-konsep hukum yang dilahirkan darinya dapat bersumber dari tradisi-tradisi yang terbentuk pada masa Nabi. Konsep ini yang kemudian mendapatkan pertentangan dari berbagai pihak yang secara konsisten mengikuti jalan dan metode penafsiran tradisional.⁴⁵

Semangat pembaharuan Rahman pada dasarnya diarahkan pada konsep-konsep yang dilahirkan oleh beberapa kalangan ataupun kelompok yang dipandang membahayakan terhadap kesatuan umat Islam. Menurutnya, pola ijtihad terhadap satu hukum telah sampai pada bentuk keseragaman yang terlihat dalam beberapa wilayah Islam.⁴⁶ Islam telah mulai menciptakan standard-standard tertentu yang mengarah pada keseragaman bentuk ijtihad yang didasarkan pada kepentingan-kepentingan tertentu. Padahal, secara

⁴³ Ibid., 19.

⁴⁴ Ibid., 30.

⁴⁵ Ibid., 14-18.

⁴⁶ Ibid., 15.

sosial, umat Islam dihadapkan pada multi-identitas yang dihasilkan dari ekspansi yang cepat yang menyebabkan proses percampuran budaya terjadi secara masif dan cepat. Hal demikian menurut Rahman membutuhkan bentuk ijtihad yang lebih universal. Otoritas hadis kemudian digantikan oleh perangkat ijtihad dan ijma' yang mengilangkan proses kreatif dan hubungan organis antara sunnah dan ijtihad.⁴⁷

Hadis sebagai perilaku dan perkataan nabi, merupakan sesuatu yang tidak terbantahkan dalam sejarah Islam.⁴⁸ Hadis ditransmisikan secara lisan dengan pertimbangan bahwa hadis dapat menjadi landasan praksis yang dapat menggerakkan dan mendasari segala bentuk tindakan umat Islam sesuai dengan perilaku yang dilakukan oleh Nabi. Oleh sebab itu, hadis ditafsirkan dan dipahami sesuai dengan konteks kebutuhan yang melekat dan melembaga dalam praktik muslim generasi awal dan membentuk sunnah yang hidup.⁴⁹ Hadis kemudian berkembang sedemikian rupa, sehingga menjadi disiplin keilmuan mandiri. Hal ini juga secara signifikan memperluas sunnah yang hidup. Hingga pada akhirnya, al-Shāfi'ī menggantikan term sunnah yang hidup dengan hadis.⁵⁰

Konsekuensi yang dihasilkan dari perubahan sunnah kedalam hadis adalah penyesuaian perkembangan kehidupan manusia dengan ketersediaan hadis sebagai dasar dari berbagai penyelesaian problem sosial-

⁴⁷ Ibid., 21.

⁴⁸ Ibid., 31.

⁴⁹ Ibid., 32.

⁵⁰ Ibid., 40.

kemasyarakatan.⁵¹ Atas dasar ini, hadis baru dipaksakan untuk hadir dalam upaya menjawab problematika umat Islam. Dalam konteks ini, hadis-hadis palsu mulai dibuat. Rahman dalam menanggapi persoalan ini justru tidak menggunakan istilah hadis palsu, akan tetapi menggunakan hadis formation. Rahman beralasan bahwa meskipun hadis tersebut secara verbatim tidak berasal dari nabi, akan tetapi semangat yang terkandung dalam hadis tersebut berasal dari semangat yang ditampakkan oleh Nabi.⁵²

Sedangkan dalam konteks tafsir, Fazlur Rahman memulai konsep pembaharuannya dari pemahaman atas selera asli (*genuine taste*) dari pandangan dunia al-Qur'an. Untuk mencapai hal ini, Rahman tidak menggunakan pendekatan *tartīb al-nuzūl* yang banyak digunakan oleh beberapa kalangan untuk menemukan *worldview* al-Qur'an. Baginya, kronologi turun tidak memberikan gambaran sedikitpun mengenai hal yang diinginkan oleh Tuhan dalam al-Qur'an mengenai diri-Nya, manusia dan masyarakat.⁵³ Oleh sebab itu, metode tafsir baru diperlukan dengan mengarahkan pemahaman atas al-Qur'an terhadap struktur logis dari ayat-ayatnya. Rahman mengupayakan penalaran sistesis dengan menggunakan tema-tema yang direfleksikan dalam al-Qur'an secara keseluruhan. Dengan cara ini al-Qur'an disajikan dengan menggunakan istilah-istilahnya sendiri sebagai sebuah keterpaduan.⁵⁴

⁵¹ Ibid., 44.

⁵² Ibid., 80.

⁵³ Rahman, *Major Themes*, xi.

⁵⁴ Ibid., xii.

2. Historisitas Teks: Memahami al-Qur'an secara Holistik

Pondasi dasar dalam struktur metodologis Fazlur Rahman adalah keyakinan bahwa al-Qur'an adalah kitab petunjuk bagi seluruh umat manusia yang tidak dibatasi oleh waktu dan tempat. Al-Qur'an memberikan struktur mendasar bagi segala aktivitas manusia dalam segala bidang. Ia tidak hanya sebagai pembentuk kesalehan spiritual akan tetapi merupakan modal dasar bagi terciptanya kesalehan sosial yang lebih kongkrit.⁵⁵ Dengan menempatkan al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia, Rahman mencoba meletakkan interpretasi atas al-Qur'an lebih menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat modern. Hal ini pada gilirannya mencoba meletakkan al-Qur'an dalam konteks sosialnya. Atas dasar ini, Rahman dianggap sebagai salah satu pemikir Islam yang mampu menetapkan al-Qur'an dalam konteks yang dipahami oleh para penafsir klasik dengan tetap menegaskan historisitasnya.⁵⁶

Dalam upaya memperoleh pemahaman yang holistik terhadap al-Qur'an, Rahman menggunakan pendekatan historis⁵⁷ yang kemudian ia sebut sebagai pendekatan hermeneutik⁵⁸. Penggunaan pendekatan hermeneutik dianggap sebagai langkah kongkrit untuk memenuhi kebutuhan atas

⁵⁵ Rahman, *Islam and Modernity*, 2.

⁵⁶ Farid Essack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (London: Oneworld, 1977), 63. Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 26-27.

⁵⁷ Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *Internasional Journal of Middle Eastern Studies*, Vol 4 (1965), 330. Lihat juga Tamara Sonn, "Fazlur Rahman's Islamic Methodology", *Muslim World*, Vol. 81, No. 3-4 (1991), 227.

⁵⁸ Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay" dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 198.

pemahaman al-Qur'an yang holistik, sehingga seluruh aspek yang termuat dalam al-Qur'an dapat dipahami secara satu kesatuan.⁵⁹

Meskipun Rahman bukanlah satu-satunya yang berupaya memahami al-Qur'an dalam satu kesatuan makna, akan tetapi perangkat metodis yang digunakan dapat dibedakan dengan pendekatan holistik yang digagas oleh Amin al-Khullī, al-Farmāwī, Aishah binti Abd al-Rahman, Muḥammad Shahrūr, dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Kesamaan yang digunakan oleh para pemikir tersebut terletak pada orientasi penafsiran yang berupaya memahami al-Qur'an dengan mengaitkan satu ayat dengan ayat yang lain dalam satu tema.⁶⁰ Sebelum itu, al-Ghazālī pada dasarnya telah mengenalkan pendekatan induktif dalam kajian ushul fikih yang dilanjutkan oleh al-Shāṭibī. Al-Shāṭibī mendasarkan pandangannya dalam memahami al-Qur'an secara holistik pada argumentasi bahwa firman Allah merupakan kalam yang satu (*yufassiru ba'duh ba'ḍ*).⁶¹

Penjelasan yang digunakan oleh kalangan ulama' klasik dengan menggunakan pendekatan holistik tidak terkonsep secara sistematis. Oleh sebab itu, Rahman memkonseptualisasikan pandangan-pandangan tersebut secara sistematis dan metodis dengan merelevansikan dengan konteks kekinian. Rahman mengakui bahwa metode yang digagasnya, secara embriotik telah ada pada masa Nabi, akan tetapi kebaruan dalam metodenya

⁵⁹ Rahman, "Interpreting the Qur'an", 45.

⁶⁰ Sahiron Syamsuddin, "An Examination of Bint al-Syāthi's Method of Interpreting the Qur'an" (Tesis: McGill University, 1998), 20.

⁶¹ Ibrāhīm bin Mūsā al-Shāṭibī, *al-Muwafaqāt* (Kairo: Maktabah wa Maṭba'ah Muḥammad 'Alī Shābih wa Awlādh, 1969), 284.

terletak pada kesistematiskan teori dan aktualisasi dari konsep-konsep inti al-Qur'an. Rahman juga memasukkan kajian historis dalam metode tersebut, sehingga penjelasan ayat-ayat al-Qur'an tidak lagi dilakukan secara parsial yang mengesankan al-qur'an diisolasi dari konteks diturunkan.⁶²

Rahman meyakini bahwa al-Qur'an mengandung petunjuk dan ajaran yang terintegrasi dan kohesif.⁶³ Untuk mencapai itu, maka pemahaman al-Qur'an harus menyertakan sisi historisitas teksnya, sehingga secara jelas Rahman mengutarakan pendapatnya agar setiap penafsir harus mempelajari al-Qur'an secara lengkap dengan pengetahuan latar belakang sebuah ayat diturunkan. Rahman kemudian memberikan penjelasan mengenai latar belakang ayat tidak hanya terletak pada riwayat yang ada pada *asbāb al-nuzūl*, akan tetapi latar belakang yang dimaksudkan adalah segala kejadian yang mengelilingi Nabi selama masa dakwahnya sepanjang 23 tahun.⁶⁴

Ide dasar dari metode ini pada dasarnya muncul dari kegelisahan Rahman terhadap konsep metodis yang diajukan oleh para pemikir modern lainnya. Menurutnya, para pemikir modern mengkamufleskan konsep metodisnya dengan menerapkan kajian historis dalam al-Qur'an. Akan tetapi mereka justru menjadikan al-Qur'an terjebak pada kecenderungan subjektif para penafsirnya.⁶⁵ Oleh sebab itu, Rahman menginginkan untuk memahami

⁶² Rahman, *Islam and Modernity*, 145.

⁶³ Ibid., 20

⁶⁴ Rahman, "Interpreting the Qur'an", 45.

⁶⁵ Fazlur Rahman, "Islam: Legacy and Contemporary Challenge", *Islamic Studies*, Vol. 19, No. 4 (1980), 244.

al-Qur'an dengan menyatukan esensi al-Qur'an yang dibangun atas tiga pokok utama, yakni iman, Islam, dan Ihsan.

3. Gerakan Ganda: Proses Tafsir Kontektual

Metode penafsiran baru yang dikenalkan oleh Fazlur Rahman tidak dapat dilepaskan dengan kerangka metodis yang menyusun teori tersebut. Rahman memiliki keterpengaruhan besar terhadap konsep hermeneutika yang dibawa oleh Emilio Betti mengenai *original meaning*. Rahman mengembangkan makna *original meaning* yang dimaksudkan oleh Betti tidak hanya merupakan produksi pengarang,⁶⁶ akan tetapi merupakan produksi zaman. Suatu teks memiliki makna asal yang bergantung pada makna teks tersebut pada saat diproduksi.⁶⁷

Menurut Betti, pemahaman adalah kebalikan dari proses penciptaan. Objek yang akan dipahami dan ditafsirkan harus dibawa kembali kepada pikiran orang yang menciptakannya untuk mendapatkan orisinalitas pemaknaan yang tidak bersifat parsial, tetapi sebagai satu keseluruhan yang koheren untuk kemudian dihidupkan kembali dalam persepsi subyek yang melakukan pemahaman. Rahman menambahkan bahwa tidak hanya pikiran dari objek pemahaman saja yang perlu diperhatikan tetapi yang juga tidak kalah pentingnya adalah mempertimbangkan konteks sosio-historis yang melatarbelakangi munculnya gagasan tersebut. Dalam memahami al-Qur'an, objektivitas pemahaman merupakan suatu keharusan, sebab al-Qur'an pada

⁶⁶ Emilio Betti, *General Theory of Interpretation*, terj. Giorgio A. Pinton (Carolina: CreateSpace Independent Publishing Platform, 1995), 21.

⁶⁷ Ibid.

dasarnya merupakan respons Tuhan melalui pikiran Nabi terhadap suatu situasi historis.⁶⁸

Menurut Betti, agar seorang penafsir memperoleh makna yang orisinal dan objektif, ia perlu menerapkan empat hukum penafsiran yang dikembangkannya. *Pertama*, hukum otonomi objek hermeneutika. Objek harus dipahami sesuai dengan logika perkembangan mereka sendiri baik dalam hal korelasi, kemestian, maupun koherensi di antara unsur-unsurnya. Objek harus dinilai menurut standar yang ada dalam tujuan awal kemunculannya. *Kedua*, hukum totalitas atau prinsip koherensi makna. Makna keseluruhan harus diambil dari unsur-unsur individualnya dan unsur individual harus dipahami dengan merujuk pada keseluruhan unsur. *Ketiga*, hukum aktualitas pemahaman. Penafsir melacak kembali proses penciptaan objek yang dikaji menurut konstruksi historisnya untuk kemudian mengintegrasikan dan mentransformasikan pengetahuan tersebut dalam horizon kehidupannya sendiri berdasarkan pengalamannya, sehingga ia mampu memahami dan membangun kembali pemikiran tersebut. *Keempat*, hukum harmonisasi hubungan makna hermeneutika. Dalam hal ini, penafsir harus mengatasi subjektivitas dengan cara membawa aktualitasnya sendiri ke dalam keselarasan terdekat dengan stimulan yang diterima dari objek sedemikian rupa, sehingga terjadi keselarasan diantara berbagai aspeknya.⁶⁹

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Fazlur Rahman, *Kebangkitan dan Pembaharuan di Dalam Islam*, terj. Munir (Bandung: Pustaka Pelajar, 2001). 20-21.

Dengan menerapkan metode penafsiran diatas diharapkan dapat dicapai sebuah pemahaman yang objektif terhadap objek yang dikaji. Jika diperhatikan dengan seksama, teori gerak ganda merupakan penyederhanaan empat hukum penafsiran Betti menjadi dua gerakan.⁷⁰ Objektivitas dalam pemahaman dan panfsiran adalah kriteria yang sangat ditekankan oleh Rahman. Ia menolak pandangan Hans-Georg Gadamer yang menyatakan bahwa pengetahuan tersusun lebih dahulu oleh prasangka-prasangka. Gadamer tidak mengakui bahwa kenyataan telah terbentuk sebelumnya, sehingga setiap usaha untuk memahami sesuatu hanya akan menjadi usaha yang tidak ilmiah dan sia-sia. Konsepnya tentang kesadaran sejarah yang efektif⁷¹ lebih menguatkan Rahman untuk menilai Gadamer sebagai orang yang telalu subjektif.⁷²

Bagi Rahman, semua respon sadar terhadap masa lampau melibatkan dua momen yang harus dibedakan. *Pertama*, memastikan objektivitas atas masa lalu yang memungkinkan jika asal bukti yang diperlukan bisa diperoleh. *Kedua*, respon itu sendiri yang dengan sendirinya melibatkan nilai-nilai dan dideterminasi oelh situasi saat ini. Dalam hal ini, upaya yang sadar dan aktivitas sadar-diri dari seorang panafsir juga menjadi bagian yang penting. Di sinilah letak perbedaan Betti dan Rahman di satu pihak dengan Gadamer di Pihak yang lain. Sementara yang pertama membuat jarak antara subjek dengan objek penafsiran, maka yang terkahir tidak demikian. Kedua momen

⁷⁰ Ibid., 21.

⁷¹ E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 68.

⁷² Rahman, *Kebangkitan dan Pembaharuan*, 20-21.

tersebut tidak dipisahkan ataupun dibedakan. Untuk mengukuhkan pandangannya, Rahman mencontohkan beberapa fakta sejarah dimana tradisi manusia mengalami perubahan-perubahan yang kadang-kadang terjadi secara radikal. Dalam kasus yang terakhir, tradisi Islam menjadi sama sekali berbeda dengan masa sebelumnya setelah adanya kegiatan sadar dari tokoh-tokoh tersebut. Setiap kritik ataupun modifikasi atas suatu tradisi melibatkan kesadaran akan apa yang dikritik ataupun ditolak, sehingga dengan demikian melibatkan kesadaran diri.⁷³

Hal lain yang juga penting untuk diperhatikan adalah kemunculan *grak ganda* ini terkait erat dengan paham hermeneutika Rahman yang berpusat pada al-Qur'an dan didasarkan pada dua pilar utama; teori kenabian dan wahyu, dan pemahaman sejarah. Kedua komponen ini secara umum membentuk hermeneutikanya tentang al-Qur'an. Meskipun gagasannya tentang wahyu tidak sepenuhnya jelas, namun ia merupakan asumsi fundamental dalam hermeneutiknya dan mengabaikannya dapat berakibat pada salahnya penilaian terhadap sumbangannya dalam kajian-kajian al-Qur'an modern.⁷⁴

Bangunan hermeneutiknya ini merupakan respon terhadap pendekatan tafsir tradisional abad pertengahan dan bahkan modern yang atomistik dan sepotong-potong. Pendekatan semacam ini mengabaikan koherensi dan kesatuan pesan wahyu yang mendasarinya serta mencegah *eltanschauung* al-Qur'an berdasarkan istilah-istilahnya sendiri. Nilai tertinggi pendekatan

⁷³ Rahman, *Islam and Modernity*, 5-6.

⁷⁴ Ibid., 6.

atomistik tersebut adalah legalisme yang kering, yakni fungsi hukum tidak membanting mengembangkan budaya hukum yang energis dan dinamis. Dalam bidang hukum dan etika, para mufassir memberikan penekanan pada ayat-ayat secara terpisah-pisah yang mengarah pada contoh-contoh yang sangat khusus. Sedikit sekali perhatian diberikan pada prinsip umum yang mendasari sejumlah ayat atau tema individual yang diulang-ulang di beberapa tempat dalam al-Qur'an. Tanpa menangkap pandangan dunia al-Qur'an, para mufassir modern tidak akan dapat membedakan konteks, moral, dan kebiasaan masa lalu yang menyelip pada penafsiran wahyu yang murni.⁷⁵

Rahman memberikan penekanan konteks yang lebih luas untuk memberikan pemahaman yang komprehensif bagi al-Qur'an. Sementara mayoritas penafsir hanya menggunakan *asbāb al-nuzūl* yang konteksnya lebih kecil untuk memahami konteks ayat diturunkan. Begitu juga, beberapa riwayat *asbāb al-nuzūl* sering bertentangan antara satu riwayat dengan riwayat yang lainnya, sehingga akan lebih sulit memahami makna asal dari sebuah teks hanya berdasarkan pada periwayatan tersebut.⁷⁶ Oleh sebab itu, Rahman mengenalkan pendekatan *double movement* dan kajian tematik untuk memperoleh pemahaman al-Qur'an yang lebih komprehensif dan dapat memahami *worldview* al-Qur'an.⁷⁷

Fazlur Rahman mencoba memperkenalkan metode sintesis dalam tafsir yang dihasilkan dari pandangan bahwa tafsir dengan menggunakan

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Rahman, "Interpreting the Qur'an", 45-46.

⁷⁷ Rahman, *Islam and Modernity*, 5.

pendekatan kronologis tidak dapat menangkap pesan dan *woldwiew* yang dikehendaki oleh al-Qur'an. Ia kemudian menawarkan suatu proses penafsiran dengan menggunakan gerakan ganda. Gerakan yang pertama adalah gerakan yang dihasilkan dari situasi sekarang kepada masa al-Qur'an diturunkan. Sedangkan gerakan kedua adalah dari masa al-Qur'an diturunkan kembali pada masa sekarang.⁷⁸

Gerakan pertama akan memberikan kemudahan bagi sang penafsir untuk mengevaluasi ayat yang ada sesuai dengan latar belakang sosial-historisnya. Dengan cara ini, tujuan dan maksud yang sebenarnya dari ayat tersebut akan dapat diserap secara otentik. Akan tetapi, gerakan kedua, sesungguhnya merupakan upaya untuk menafsirkan ayat tersebut berhadapan dengan situasi sosio-kultural sekarang. Oleh sebab itu, langkah kedua memerlukan studi yang sangat hati-hati terhadap situasi sekarang serta analisis berbagai unsur komponen, sehingga dapat menilai situasi sekarang dan mengubah keadaan sekarang dengan tingkat apapun yang diperlukan. Dengan demikian, penafsir dapat menentukan prioritas, agar dapat menerapkan nilai-nilai qur'ani sekali lagi.⁷⁹

Dalam konteks ini, metodologi Fazlur Rahman tidak saja memerlukan pengetahuan yang benar-benar mapan tentang sejarah al-Qur'an, akan tetapi juga pandangan yang mendalam terhadap ilmu-ilmu sosial kekinian. Oleh sebab itu, kedua gerakan tersebut disatu sisi menyiratkan jihad intelektual,

⁷⁸ Ibid., 5.

⁷⁹ Ibid., 7

sedangkan gerakan kedua menyiratkan jihad moral, yakni usaha sungguh-sungguh untuk melaksanakan tugas dalam wilayah ijtihad.⁸⁰

Konsepsi metodelis dalam penafsirannya ini secara spesifik kemudian masuk ke wilayah hukum. Rahman berpandangan bahwa ulama fikih selama berabad-abad telah memikirkan kandungan hukum yang terkandung dalam al-Qur'an dengan cara yang berbeda, atomistik dan parsial. Untuk memperbaiki keadaan ini dan tidak merestorasi dinamisme asli hukum Islam, Rahman menerapkan metode tafsirnya yang dianggap dapat memperlakukan al-Qur'an secara menyeluruh. Hal ini didasarkan dari kandungan ayat yang menyatakan bahwa al-Qur'an memberikan penjelasan kandungannya secara terpadu dan kohesif.⁸¹

Keadaan al-Qur'an yang terpadu pada dasarnya telah disadari oleh para ulama klasik. Oleh sebab itu, mereka dapat secara leluasa dan berhasil mengolah akal budi dalam menafsirkan al-Qur'an termasuk penggunaan prinsip ijtihad dan qiyas.⁸² Akan tetapi, menurut Rahman, ketiadaan perangkat metodologi hukum yang berlandaskan argumen yang kuat untuk menerapkan prosedur tersebut, maka madhhab hukum yang awal menghasilkan suatu struktur gagasan yang membingungkan. Oleh sebab itu, bagi Rahman solusi nyata dalam pemahaman al-Qur'an terletak hanya di dalam memahami ajaran-ajaran al-Qur'an secara ketat dalam konteks latar belakang mereka, serta mencoba memperhitungkan kemungkinan prinsip-

⁸⁰ Ibid., 20.

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid., 18.

prinsip atau nilai-nilai yang terkandung di balik ajaran-ajaran al-Qur'an dan sunnah Nabi.⁸³

Oleh sebab itu, *double movement* hanya berlaku pada ayat-ayat hukum dan tidak dapat digunakan pada ayat-ayat teologis. Karena ketika Rahman berhadapan dengan beberapa ayat metafisik, ia justru menggunakan pendekatan tematik dengan sintesis logis. Metode ini meniscayakan pemahaman ayat dengan mengacu pada pemahaman intertektual yang kemudian dicari stuktur logis dari ayat tersebut. Pada moment ini, Rahman mentiadakan konteks sosio-historis sebagai perangkat dalam memahami ayat-ayat metafisik.⁸⁴

Argumentasi yang hendak dibangun oleh Rahman dengan menggunakan pendekatan sosio-historis adalah bertitik tolak pada keyakinan bahwa al-Qur'an merupakan respon yang diberikan oleh Allah terhadap dinamika sosial yang terjadi di Arab, sehingga setiap ayat memiliki relevansi dan signifikansinya sendiri dengan perkembangan situasi dan kondisi sosial, politik dan budaya Arab. Respon ini mengandung pernyataan-pernyataan moral, religius, dan sosial yang terkadang hadir dalam bentuk jawaban konkrit ataupun narasi-narasi eksplisit yang mengandung *etico legal* sebagai batasan dari suatu keadaan.⁸⁵ Keadaan semacam ini, menurut Rahman, yang banyak disalahpahami oleh banyak kalangan untuk mengabaikan spirit moral yang terkandung dalam setiap ayat.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, xi.

⁸⁵ Rahman, *Islam and Modernity*, 5.

Jika pendekatan yang digunakan oleh Rahman dianalisa lebih mendalam, maka akan mengesankan bahwa pendekatan ini merupakan kelanjutan dari pemahaman al-Qur'an dengan menggunakan *asbāb al-nuzūl* yang dilakukan oleh para mufassir klasik. Meskipun para mufassir klasik tidak menjadikan riwayat *asbāb al-nuzūl* sebagai bagian dari konteks turunya ayat, akan tetapi dengan menjadikan riwayat tersebut sebagai sumber informatif untuk menentukan khitab dari ayat dapat melambangkan bahwa pemahaman ayat tidak terlepas dari keadaan disaat ayat diturunkan.

Signifikansi pendekatan yang diberikan oleh Rahman tidak hanya membuktikan kebenaran al-Qur'an dari segi historis, akan tetapi mampu menjembatani dimensi sosial masyarakat muslim terhadap makna dan kandungan al-Qur'an dalam konteks kekinian. Hal ini didasarkan pada orientasi penafsiran yang diberikan oleh *double movement* mampu menampung kepentingan masyarakat modern atas berbagai persoalan kehidupan mereka dengan melandaskan pada al-Qur'an.

Urgensi pendekatan sosio-historis adalah untuk memahami kondisi-kondisi aktual masyarakat Arab ketika al-Qur'an turun dan juga dalam rangka menafsirkan pertanyaan-pertanyaan legal dan sosio-ekonominya. Bahkan, menurut Rahman, pendekatan sosio-historis merupakan satu-satunya cara untuk menafsirkan al-Qur'an yang dapat diterima dan berlaku adil terhadap tuntutan intelektual ataupun integritas moral. Dengan tegas Rahman

menyatakan bahwa hanya dengan cara semacam ini suatu apresiasi yang sejati terhadap tujuan-tujuan al-Qur'an dan sunnah dapat dicapai.⁸⁶

Pendekatan sosio-historis yang serius dan jujur harus digunakan untuk menemukan makna teks al-Qur'an. Aspek metafisis dari ajaran al-Qur'an mungkin tidak menyediakan dirinya dengan mudah untuk dikenakan terapi historis, tetapi bagian sosiologisnya pasti menyediakan dirinya. Untuk itu, pertama-tama al-Qur'an harus dipelajari dalam tekanan kronologisnya. Diawali dengan memeriksa bagian-bagian wahyu yang paling awal hal itu akan memberikan suatu persepsi yang cukup akurat tentang dorongan dasar dari gerakan Islam, sebagaimana yang dibedakan dari ketetapan-ketetapan dan institusi-institusi yang dibangun belakangan. Demikian pula mufassir harus mengikuti bentangan al-Qur'an sepanjang karier dan perjuangan Nabi.

Lebih dari itu, pendekatan sosio-historis ini akan dapat menyelamatkan mufassir dari kesewenangan dan artifisialitas dalam menafsirkan al-Qur'an. Di samping memetakan makna rincian-rinciannya, pendekatan ini juga akan menunjukkan secara jelas makna keseluruhan dari pesan al-Qur'an dalam suatu cara yang sistematis dan keheren.⁸⁷ Dengan kata lain, tujuan yang ingin dicapai dari pendekatan sosio-historis adalah mencari signifikansi ayat dalam konteks kekinian.

Terdapat semangat yang sama antara pendekatan sosio-historis dengan pendekatan *asbāb al-nuzūl* ketika seorang mufassir hendak menafsirkan al-

⁸⁶ Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", *Islamic Studies*, Vol. 5, No. 1 (1966), 121.

⁸⁷ Fazlur Rahman, "Islamic Modernism, Its Scope, Method and Alternatives", 329.

Qur'an. Al-Wāhidī menyatakan bahwa tidak mungkin seseorang mampu menafsirkan ayat tanpa mengetahui terlebih dahulu bagaimana kisah dan sebab turunnya ayat tersebut.⁸⁸ Hanya saja, Rahman lebih mempertajam tentang arti penting konteks sosio-historis dalam penafsiran dan dia membagi dua kategori *asbāb al-nuzūl*; *asbāb al-nuzūl* mikro, berupa konteks spesifik dan *asbāb al-nuzūl* makro yang berupa konteks sosial masyarakat Arab secara menyeluruh.

Dalam upaya menjelaskan pentingnya pemahaman al-Qur'an sesuai dengan konteksnya, Rahman mengambil kasus *khamr* yang dilarang oleh ahli hukum tradisional. Al-Qur'an menyetarakan *khamr* dalam surat al-Nahl (16): 66-69 dengan susu dan madu sebagai anugrah yang diberikan kepada manusia.

وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبْنَا خَالِصًا سَائِغًا
لِلشَّارِبِينَ وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ
لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا
يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ
مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Dan sesungguhnya pada binatang ternak itu benar-benar terdapat pelajaran bagi kamu. Kami memberimu minum dari pada apa yang berada dalam perutnya (berupa) susu yang bersih antara kotoran dan darah, yang mudah ditelan bagi orang-orang yang meminumnya. Dan dari buah korma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan. Dan Tuhanmu mewahyukan kepada lebah: "Buatlah sarang-sarang di bukit-bukit, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibikin manusia. Kemudian makanlah dari tiap-tiap (macam) buah-buahan dan tempuhlah jalan Tuhanmu yang telah dimudahkan (bagimu). Dari perut lebah itu ke luar minuman (madu) yang bermacam-macam warnanya, di dalamnya

⁸⁸ Ali Aḥmad al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: al-Maktabah al-Thaqāfiyah, 1989), 4.

terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang memikirkan.

Setelah peristiwa hijrah, beberapa sahabat menanyakan terkait *khamr* dan jadi, maka Allah menurunkan surat al-Baqarah (2): 219, yang menjelaskan bahwa keduanya memiliki dampak positif dan negatif, akan tetapi dampak negatif dari keduanya lebih besar. Dalam konteks ini, al-Qur'an tidak melarang orang Islam untuk meminum *khamr*, hingga sampai pada peristiwa seorang sahabat meminum *khamr* kemudian ia menjadi imam shalat. Hal tersebut menjadikannya salah dalam membaca al-Qur'an. Oleh sebab itu, Allah melarang meminum *khamr* di saat hendak shalat. Peristiwa lain terjadi ketika terjadi perselisihan yang disebabkan oleh *khamr*, maka Allah melakukan pelarangan *khamr* secara total dengan diturunkan surat al-Ma'idah (5): 90-91.

Dalam konteks ini, Rahman beranggapan bahwa diperlukan membuat prinsip umum untuk mewujudkan alasan dibalik pelarangan yang terdapat dalam al-Qur'an. Kegagalan para ulama dalam merumuskan prinsip umum ini berakibat kekacauan dalam merekonstruksi hukum. Penempatan prinsip umum dari aturan-aturan khusus harus didasarkan pada kondisi sosial di saat ayat diturunkan. Ketika al-Qur'an memberikan alasan-alasan, baik secara langsung ataupun tidak, ditentukannya suatu hukum dan etika, maka memahami alasan-alasan tersebut menjadi suatu hal yang penting agar bisa menarik prinsip umum. Aspek-aspek yang terkandung dalam ayat, selama aspek ini menjadi latar belakang turunya ayat, harus dikaji dalam teori sosio-

moralnya secara komprehensif, dengan tetap berdasarkan al-Qur'an dan sunnah.⁸⁹

Rahman mengaplikasikan *double movement* hanya pada ayat-ayat hukum saja, karena setiap ayat hukum yang turun, menurut Rahman tidaklah membawa realitas di luar konteks Arab, ia terkait dengan konteks sosio-historis, budaya dan problem yang dihadapi saat itu. Oleh sebab itu, dalam memahami suatu ayat, *mufasssir* terlebih dahulu harus memahami makna atau arti dari suatu ayat dengan mengkaji situasi atau problem historis ketika ayat tersebut diturunkan. Sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam konteks yang juga spesifik, seorang *mufasssir* juga perlu melakukan kajian atas *asbāb al-nuzūl* makro, yakni situasi dan kondisi sosial-politik-ekonomi masyarakat Arab ketika itu, dan juga adat-istiadat serta aspek-aspek kehidupan masyarakat lainnya, khususnya di Makkah dan sekitarnya. Langkah selanjutnya dalam mengaplikasikan *double movement* adalah melakukan generalisasi jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial yang disaring dari ayat-ayat spesifik dalam konteks latar belakang sosio-historis dan *ratio legis* yang sering dinyatakan.

Rahman tidak hanya sebatas menjelaskan secara teoritis. Ia menerapkan teorinya secara langsung dalam memahami al-Qur'an, misalnya dalam permasalahan riba.

⁸⁹ Fazlur Rahman, "Toward a Reformulation of the Theory of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public Interest", dalam *New York University Journal of International Law and Politics*, vol. 12, no. 2, 221

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ
وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ

Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar dia bertambah pada harta manusia, maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, maka (yang berbuat demikian) Itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya).

Ayat tersebut menurut Rahman diturunkan pada sekitar tahun keempat atau kelima setelah kerasulan Muhammad (615 M), dengan demikian ayat tersebut masuk kategori ayat Makkiyah awal. Ayat tersebut secara tegas mempertentangkan antara riba dengan zakat. Pada ayat tersebut tersirat bahwa karakter riba yang diungkap adalah riba yang berlipat ganda (muda'afah) yang tercermin dalam kata *muḍaffin* yang diterapkan kepada orang-orang yang menunaikan zakat.

Praktek riba tersebut merujuk pada system hutang piutang dengan memberikan tambahan lebih kepada pihak piutang, apabila terjadi penundaan pembayaran hutang. Tetapi, masyarakat Arab waktu itu belum sepenuhnya menghentikan praktik riba, dan bahkan praktek tersebut tetap berjalan di kalangan sahabat Nabi hingga Nabi hijrah ke madinah. Kondisi seperti inilah yang akhirnya turun sebuah ayat yang lebih tegas melarang praktek riba berlipat ganda.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan Riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.

Bagi Fazlur Rahman, larangan riba tersebut harus dipahami dalam konteks umum masyarakat Arab ketika ayat itu turun. Pada waktu itu terdapat kelompok masyarakat yang secara ekonomi sangat tertekan sehingga menjadi korban eksploitasi orang kaya yang meminjamkan uangnya, dengan kata lain, ideal moral dari ayat tersebut adalah larangan melakukan eksploitasi terhadap kaum ekonomi lemah, maka selama bank tidak menarik bunga yang berlipat ganda hal itu dapat dibenarkan.⁹⁰

⁹⁰ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago, 1979), 210.

BAB IV
ANALISIS KRITIS ATAS TEORI *DOUBLE MOVEMENT* FAZLUR
RAHMAN

A. Hakikat Wahyu al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman

Setiap konsep yang berkaitan dengan problem interpretatif melibatkan reaktualisasi atas konsep wahyu. Hal demikian disebabkan karena al-Qur'an adalah wahyu yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad, sehingga setiap pemahaman atas ayat-ayat dalam al-Qur'an melibatkan proses pemahaman definitif atas konsep wahyu. Konsep ini juga berkelindan dengan konsep kenabian sebagai objek yang dituju oleh wahyu. Hal demikian berarti bahwa pendefinisian Fazlur Rahman terhadap wahyu juga melibatkan pada pendefinisiannya terhadap kenabian.

Konsep mendasar dalam pemikiran Fazlur Rahman terletak pada konsep historisitas dalam al-Qur'an. Bagi Rahman, al-Qur'an sebagai wahyu tidak hanya berperan sebagai pembentuk kesalehan individu dalam wilayah keagamaan, akan tetapi merupakan petunjuk konkret yang mengantarkan manusia dalam proses pembentukan moral kolektif. Ia merupakan eksistensi yang ada dalam wilayah politik (*political application*) dan aturannya berlaku praksis.¹ Sifat aplikatif dalam wahyu berkaitan dengan tugas seorang nabi yang diutus untuk memberikan peringatan kepada seluruh manusia² dan bertugas untuk menyadarkan manusia

¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (London: The University of Chicago Press, 1982), 2.

² Rahman, Fazlur, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 15.

untuk bertindak sesuai dengan apa yang diperintahkan dan mencegah segala macam bentuk penyelewengan.³

Rahman tidak secara tegas membuat definisi mengenai wahyu, akan tetapi dalam penjelasannya mengenai kenabian dan wahyu, ia membuat penjelasan mengenai wahyu sebagai kekuatan istimewa atau luar biasa yang terpancar dari sumber setiap sesuatu yang ada dan mengisi hati para Nabi dengan cahaya, sehingga mereka dapat melihat dan mengetahui apa yang tidak dapat dilihat dan diketahui oleh orang biasa.⁴ Dalam konteks ini, wahyu diartikan sebagai unsur pembeda antara manusia biasa dengan Nabi dan rasul. Meskipun demikian, Rahman tidak puas hanya dengan menjelaskan perihal wahyu sebagai unsur pembeda antara manusia dengan nabi dan rasul. Baginya, wahyu mengandung petunjuk yang nyata (*al-bayyināt*) bagi nabi dan rasul yang disampaikan oleh ruh suci (*the spiritit*) atau agen penyampai wahyu (*agent of revelation*) kepada nabi dan rasul yang bersifat spiritual.

Hal yang mendasar dari kritikan Rahman adalah kegagalan modernisme yang digagas oleh kalangan muslim yang tendensinya mengarah pada upaya melepaskan diri dari dampak yang dihasilkan oleh kolonialisme yang menjangkiti sebagian besar negara-negara muslim. Rahman mengklaim bahwa mereka melupakan esensi dasar tentang kebutuhan reaktualisasi metodologi dalam Islam yang menjadikan Islam mampu menjawab problem kekinian yang dialami oleh umat Islam. Langkah pertama yang diajukan oleh Rahman adalah menggagas

³ Fazlur Rahman, *Major Themes of The Quran* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1994), 58

⁴ Ibid., 68.

pemahaman terhadap konsep wahyu yang telah lama hilang semenjak Nabi Muhammad wafat.⁵

Problem pemahaman mengenai wahyu yang diajukan Rahman terkait erat dengan kondisi yang dimiliki Nabi semenjak dilahirkan. Pengalaman yang dimiliki secara signifikan mempengaruhinya dalam menerima wahyu. Dengan pengalaman ini, Rahman tidak menjadikan Nabi sebagai objek wahyu yang pasif, sebagaimana yang disebutkan oleh kalangan tradisional. Rahman juga memberikan penolakan terhadap anggapan bahwa wahyu yang diturunkan kepada Nabi berupa kata yang dapat didengar oleh telinga.⁶ Bagi Rahman, hal yang menjadi problem adalah anggapan bahwa Nabi mendengar wahyu Tuhan melalui proses yang sama ketika ia mendengarkan pesan lainnya, yakni melalui indra pendengaran. Wahyu dalam pandangan Rahman, tidak berupa kata fisik yang membutuhkan telinga untuk menerimanya. Wahyu datang dengan artikulasi mental yang mengandung kebenaran.⁷

Untuk membenarkan pandangannya, Rahman mengutip beberapa ayat, yakni⁸

إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطِيئَاتَنَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ
أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنْكُمْ مُّتَّبِعُونَ

⁵ Tamara Sonn, "Fazlur Rahman's Islamic Methodology", *The Muslim World*, vol. 81, No. 3-4 (Oktober 1991), 213.

⁶ Katharina Völker, "Two Accounts of Qur'anic Revelation", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 26, No. 3, (2015), 273

⁷ Rahman, *Major Themes of The Quran*, 99.

⁸ Ayat-ayat yang dikutip Rahman untuk menguatkan gagasannya adalah al-Syu'ara (42): 51-52, Yusuf (12): 108, al-Qiyamah (75): 16-19, dan Taha (20): 114.

Sesungguhnya kami sangat menginginkan sekiranya Tuhan kami akan mengampuni kesalahan kami, karena kami menjadi orang yang pertama-tama beriman.” Dan Kami wahyukan (perintahkan) kepada Musa, “Pergilah pada malam hari dengan membawa hamba-hamba-Ku (Bani Israil), sebab pasti kamu akan dikejar.”⁹

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا
أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Katakanlah (Muhammad), “Inilah jalanku, aku dan orang-orang yang mengikutiku mengajak (kamu) kepada Allah dengan yakin, Mahasuci Allah, dan aku tidak termasuk orang-orang musyrik.”¹⁰

لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۚ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۚ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ
ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ

Jangan engkau (Muhammad) gerakkan lidahmu (untuk membaca Al-Qur'an) karena hendak cepat-cepat (menguasai)-nya. Sesungguhnya Kami yang akan mengumpulkannya (di dadamu) dan membacakannya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian sesungguhnya Kami yang akan menjelaskannya.¹¹

فَتَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ
مَوْقِلَ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا

Maka Maha Tinggi Allah, Raja yang sebenar-benarnya. Dan janganlah engkau (Muhammad) tergesa-gesa (membaca) Al-Qur'an sebelum selesai diwahyukan kepadamu, dan katakanlah, “Ya Tuhanku, tambahkanlah ilmu kepadaku.”¹²

Baginya, ayat-ayat tersebut mengandung penjelasan bahwa wahyu diturunkan berupa gagasan, bukan kata fisik yang membutuhkan indra pendengaran untuk

⁹ Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li Thiba'at al-Mushaf, 1418 H.), 575.

¹⁰ Ibid., 365.

¹¹ Ibid., 999.

¹² Ibid., 489.

mengaksesnya (*acoustic word*).¹³ Gagasan yang disebutkan Rahman sebagai wahyu, tidak dijelaskan secara spesifik, sehingga beberapa kalangan menafsirkan pandangan Rahman mengenai wahyu sebagai gagasan (*idea word*) sebagai wahyu yang turun dengan bentuk gambar, simbol dan visi.¹⁴ Dalam beberapa tulisannya, Rahman juga mengklaim bahwa wahyu juga turun dalam bentuk perasaan yang tercipta dalam hati Nabi,¹⁵ meskipun beberapa pandangan kalangan tradisional menjelaskan hal yang sama.¹⁶ Hal ini berarti bahwa wahyu mengandung perasaan yang disampaikan kepada Nabi Muhammad, sehingga setiap perasaan, harapan dan kecemasan Nabi merupakan bagian dari wahyu yang diterimanya.¹⁷ Oleh sebab itu, wahyu dalam konsep Rahman mengacu pada perpaduan antara perasaan, gagasan dan pesan *non-acustics* yang hadir di hati dan pikiran nabi selama masa pewahyuan.¹⁸

Rahman meninggalkan gagasan konsep wahyu secara kebahasaan dan mengabaikan kompleksitas makna yang muncul dari perubahan susunan redaksi ayat sebagai kesatuan makna. Untuk memberikan catatan kritis dari konsep wahyu ini, penulis menggunakan konsep perubahan makna kata wahyu dengan lafaz yang sama tetapi maknanya berbeda dari masing-masing ayat (*'ilm al-wujūh wa al-naẓā'ir*). Muqātil bin Sulaymān menjelaskan perubahan kata *al-wahy* dalam al-

¹³ Rahman, *Major Themes of The Quran*, 99

¹⁴ Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach* (New York: Routledge, 2014), 54.

¹⁵ Jon Armajani, *Dynamic Islam: Liberal Muslim Perspectives in a Transnational Age* (Maryland: University Press of America, 2004), 120

¹⁶ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhith fi Ulūm al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Wahbah, tt), 35.

¹⁷ Rahman, *Islam*, 33

¹⁸ Ibid.

Qur'an dalam lima bentuk.¹⁹ *Pertama*, makna wahyu yang menunjukkan diturunkannya Jibril kepada Nabi. *Kedua*, ilham yang hadir dalam hati. *Ketiga*, wahyu yang bermakna kitab. *Keempat*, wahyu bermakna perintah. *Kelima*, wahyu bermakna perkataan. Identitas makna yang beragam dari wahyu tidak mengindikasikan proses aktif Nabi dalam produksinya sebagaimana yang diyakini oleh Rahman.

Konsep lain yang ditawarkan Rahman dalam memahami wahyu adalah peran kepribadian Nabi terhadap proses pewahyuan. Rahman meyakini bahwa sifat dan perasaan Nabi memainkan kunci penting dalam pengalaman pewahyuannya, pada satu sisi, wahyu berasal dari Allah dan disisi yang lain ia terikat erat dengan perasaan mendalam yang dimiliki oleh Nabi.²⁰ Meskipun demikian, Rahman tidak serta-merta mengabaikan bahwa wahyu berasal dari Tuhan, akan tetapi yang ia tekankan bahwa perasaan Nabi yang dimiliki dalam proses pewahyuan memainkan peranan penting dalam proses penerimaannya atas wahyu.²¹

Konsep yang hendak dicapai oleh Rahman dalam mencari korelasi wahyu dengan perasaan yang terbentuk dalam diri Nabi adalah perjalanan kehidupan nabi sebelum pewahyuan secara signifikan mempengaruhi pemahamannya atas gagasan-gagasan yang sampai kepadanya melalui wahyu. Bagi Rahman, Nabi yang tidak pernah menyadari bahwa dirinya akan menjadi seorang utusan dengan diturunkan wahyu kepadanya, membutuhkan persiapan-persiapan khusus yang menjadikannya siap dalam menerima perintah yang terkandung dalam wahyu,

¹⁹ Muqātil bin Sulaymān, *al-Wujūh wa al-Nazāir* (Riyād: Maktabah al-Rushd, 2011), 216.

²⁰ Rahman, *Major Themes of The Quran*, 100.

²¹ Rahman, *Islam*, 33.

karena wahyu, tidak turun dalam ruang hampa. Rahman memberikan deskripsi mengenai kondisi yatim Nabi yang jauh dapat merasakan dan peka terhadap masalah sosial yang dialami oleh masyarakat yang menjadi poin penting dalam al-Qur'an. Bukti bahwa wahyu tidak hadir dalam ruang hampa juga dibuktikan dengan kondisi psikologis yang menimpa Nabi di saat wahyu pertama turun. Kegelisahan yang menimpa nabi, menjadikannya mencari tempat untuk pengasingan diri di gua Hira, sehingga dalam kondisi dan tempat itu, wahyu pertama di turunkan.²²

Perasaan dan kepekaan yang dimiliki Nabi yang terbentuk sebelum pewahyuan memberikan pandangan yang luas kepada nabi dalam memahami kandungan wahyu. Rahman ingin mengatakan bahwa Nabi Muhammad harus memiliki beberapa potensi yang harus dimiliki dan tanpa potensi itu, ia tidak dapat menerima dan memahami wahyu secara utuh.²³ Dorongan untuk melakukan uzlah ke gua Hira sebagai bagian dari upaya menajamkan kecerdasan kemanusiaannya untuk menerima wahyu Tuhan. Rahman tidak menolak untuk menyebutkan bahwa potensi yang dimiliki Nabi berasal dari Tuhan, akan tetapi yang ingin dikuatkan oleh Rahman di sini adalah Nabi memiliki keinginan dalam dirinya untuk mengasah potensi tersebut, sehingga dengan adanya kehendak yang muncul dari diri Nabi, wahyu memiliki dua dimensi, yakni dimensi ketuhanan dan dimensi kemanusiaan.

²² Ali Akbar, *Contemporary Perspectives on Revelation and Quranic Hermeneutics: An Analysis of Four Discourses* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), 29.

²³ Akbar, *Contemporary Perspectives on Revelation*, 29.

Dimensi kemanusiaan dalam wahyu, dihasilkan oleh kesadaran Muhammad dalam mempersiapkan diri untuk mendapatkan wahyu, meskipun ia tidak menyadari akan mendapatkannya.²⁴ Faktor yang melatarbelakangi pencarian tersebut, menurut Rahman dipengaruhi oleh kepekaan bawaan yang dimiliki oleh Nabi terhadap permasalahan moral. Kepekaan atas problem ini meningkat disebabkan kondisi kehidupan Nabi yang yatim.²⁵ Keadaan semacam ini dibutuhkan untuk melakukan resepsi terhadap kandungan wahyu.²⁶

Kondisi lain menurut Rahman yang mempengaruhi resepsi nabi terhadap wahyu adalah sifat alamiahnya yang tenang, tertutup, pemalu dan pendiam. Kondisi ini merupakan bentukan dari realitas sosial yang ada selama Nabi hidup.²⁷ Keadaan semacam ini mempengaruhi kondisi penerimaan Nabi terhadap wahyu pada masa awal diturunkan yang hadir dalam narasi pendek dan mengentak.²⁸ Narasi wahyu yang demikian bagi Rahman menyesuaikan dengan keadaan personal Nabi.

Rahman menonjolkan analisa sejarah dibandingkan petunjuk al-Qur'an dalam proses ini. Menurut peneliti, Rahman menolak keniscayaan pembentukan karakter Nabi secara personal sebagai akibat dari kondisi yang dihadapinya dengan mengalihkan sebagai "kerja" Tuhan dalam bentuk pribadi Nabi. Pandangan ini pada dasarnya merupakan pandangan al-Farābī tentang pembentukan pribadi seseorang yang menggunakan *'aql al-mustafad* untuk mendapatkan pengetahuan

²⁴ Rahman, *Major Themes of The Quran*, 91.

²⁵ Völker, "Two Accounts of Qur'anic Revelation", 275.

²⁶ Rahman, *Major Themes of The Quran*, 85.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

tertinggi (wahyu).²⁹ Pilihan ini, bagi peneliti menunjukkan subjektivitas Rahman yang besar dalam pemahaman terhadap kondisi Nabi. Hal ini didasarkan pada kecenderungan argumen yang dipilih menyesuaikan dengan intensi yang dikehendaki.

Penjelasan tentang hakikat wahyu didasarkan pada pengertian yang disediakan oleh al-Kindī. Al-Kindī menyebutkan bahwa peralihan wahyu menjadi pengetahuan didasarkan pada proses kreatif Nabi untuk mengonversi gagasan dan konsep yang didapatkan dalam bentuk aktual (kata-kata).³⁰ Sedangkan dalam konsep kesiapan Nabi dalam memproduksi wahyu, Rahman memilih menggunakan al-Fārābī. Dalam konteks ini, penulis menemukan indikasi subjektif Rahman dalam memilih dan memilah rujukan yang digunakan dengan menyesuaikan pada tujuan yang dikehendaki.

Alasan memalingkan rujukan kepada al-Fārābī lebih didasarkan pada kesamaan tujuannya. Al-Kindī meyakini pembentukan pribadi Nabi sebagai proses alamiah dan pendapat ini lebih masuk akal karena konteks sosio-kultural yang ada di sekeliling Nabi berjalan secara alamiah (*nature*) dan dapat secara instan (pandangan ini berkesesuaian dengan hakikat wahyu ulama klasik).³¹ Untuk memilih pandangan ini dengan kesesuaian konsep wahyu yang digunakan melalui al-Kindī, Rahman akan terjebak pada posisi Nabi tidak berkontribusi atas produksi wahyu. Oleh sebab itu, ia memindahkan analisisnya dengan mengacu pada al-

²⁹ Abū Naṣr al-Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyyah* (Oman: Wizārah al-Turāth al-Qūmī, 1998), 80.

³⁰ C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World* (London: Routledge, 1990), 84.

³¹ George N. Atiyeh, *al-Kindi: The Philosopher of the Arabs* (Chicago: Kazi Publications, 1977), 198.

Fārābī yang berpandangan bahwa wahyu diberikan kepada seseorang, setelah terjadi kematangan proses yang dialaminya secara aktif dengan proses kehidupan yang panjang.³²

Pergeseran rujukan membuktikan konsep yang ditawarkan dalam memproduksi perangkat analisa dalam penafsiran didasarkan pada aspek subjektivitasnya. Rahman melakukan apa yang disebut Gadamer sebagai proses mengarahkan, mengontrol, memanipulasi, dan menyembunyikan kebenaran yang sudah ada di depannya. Konsep pemahaman yang objektif, dalam bahasa Gadamer terletak pada keberadaan yang dicapai dengan memahami linguistisitas manusia yang berlandaskan pada karakter ontologis peristiwa linguistik, sehingga pencapaian kebenaran dihasilkan dari pertemuan horizon penafsir dengan horizon teks.³³ Rahman mengabaikan horizon teks dalam memberikan konsep pewahyuan al-Qur'an.

Keyakinan Rahman terhadap keaktifan nabi dalam proses pewahyuan dikuatkan dengan mengajukan pemahaman tentang hakikat wahyu. Salah satu ciri utama nabi, menurut Rahman, adalah hatinya penuh dengan wahyu Tuhan.³⁴ Pemahaman semacam ini didasarkan pada pemahaman atas surat al-Shu'ārā (26): 193,

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ

Dia dibawa turun oleh *al-Ruh al-Amīn* (Jibril)

³² Qadir, *Philosophy and Science*.

³³ Richard E. Palemer, *Hermeneutics* (Northwestern: Northwestern University Press, 1969), 164.

³⁴ Ibid., 165.

Rahman menafsirkan ayat ini dengan menyatakan bahwa wahyu Allah tidak diturunkan ke telinga Nabi, akan tetapi ke hati Nabi.³⁵ Perwujudan wahyu dalam hati Nabi memberikan pintu bagi Rahman untuk menunjukkan bahwa perasaan yang dimiliki Nabi sebelum pewahyuan berperan dalam proses aktualisasi wahyu yang berupa gagasan yang muncul dalam hati.³⁶ Sebelum wahyu mengaktualisasi melalui kata-kata, terjadi proses internal dalam diri nabi yang melibatkan hati dan pikiran nabi, sehingga dorongan hati dengan pembawa konsep wahyu, diejawantahkan dalam bentuk kata-kata.³⁷

Wahyu, menurut Rahman, bukanlah dibawa oleh malaikat yang berada di luar diri Nabi. Wahyu, dalam pandangan Rahman, disalurkan kepada Nabi melalui ruh yang bersifat internal dalam diri Nabi dan tidak berbentuk fisik, sehingga ia adalah ruh (spirit) yang ada dalam diri Muhammad.³⁸ Ruh ini ditanamkan dalam pikiran Nabi dan bersifat aktual.³⁹ Rahman menganggap Ruh sebagai bentuk tertinggi dari sifat malaikat dan paling dekat dengan Tuhan. Ia menghindari untuk mengidentifikasi ruh sebagai Malaikat yang menjadi perantara antara Tuhan dengan Nabi.⁴⁰ Rahman menyebutkan pandangan kalangan tradisionalis dalam menggambarkan relasi Tuhan dengan Nabi melalui Malaikat disebut dengan hubungan mekanik, yang disamakan dengan tukang pos yang mengantarkan pesan dari satu orang ke orang lain.⁴¹

³⁵ Ibid., 167.

³⁶ Saeed, *Reading the Qur'an*, 54.

³⁷ Akbar, *Contemporary Perspectives on Revelation*, 30.

³⁸ Rahman, *Major Themes of The Quran*, 97

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Akbar, *Contemporary Perspectives on Revelation*, 30.

Rahman hendak membawa nuansa subjektivitas nabi dalam proses produksi al-Qur'an. Ia terjebak dalam konsep perantara pewahyuan yang harus melewati Jibril (*rūh al-amin*) dengan menemukan beberapa indikator wahyu yang tidak melewati perantara. Rahman sepertinya salah memahami Q.S. al-Shu'ārā (42): 51 yang menyebutkan,

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا
فِيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ

Dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau dibelakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana.

Dalam ayat yang lain, Allah berfirman,

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۚ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ

Dan Kami wahyukan kepada Musa: "Lemparkanlah tongkatmu!". Maka sekonyong-konyong tongkat itu menelan apa yang mereka sulapkan.

Dua ayat ini memiliki indikasi bahwa wahyu yang diturunkan Allah tanpa membutuhkan perantara dan langsung masuk ke sanubari Nabi. Akan tetapi, Rahman meninggalkan eksistensi Malaikat, yang disebut dengan beragam nama, sebagai perantara penyampaian wahyu kepada Nabi. Q.S. al-Najm (53): 3-5 dan Q.S. al-Takwir (81): 22-23 menunjukkan eksistensi perantara (Malaikat) sebagai perantara wahyu.

Al-Qur'an tidak secara eksplisit menyebutkan Jibril sebagai perantara wahyu kepada Nabi. Akan tetapi dengan merujuk pada ragam istilah yang diasosiasikan sebagai Jibril dapat menjadi bukti kuat bahwa wahyu merupakan

esensi yang berasal dari Tuhan dengan Malaikat sebagai perantara. Diksi *al-rūh al-amīn* oleh mayoritas penafsir dimaknai sebagai Malaikat Jibril.⁴² Bukti lain ditunjukkan dalam beragam kitab sejarah Nabi yang selalu menyebutkan Jibril sebagai perantara wahyu.⁴³ Pandangan ini diperkuat oleh redaksi ayat yang secara langsung menyebutkan tugas Jibril untuk menyampaikan wahyu.

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ

Katakanlah: "Barang siapa yang menjadi musuh Jibril, maka Jibril itu telah menurunkannya (Al Quran) ke dalam hatimu dengan seijin Allah; membenarkan apa (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjadi petunjuk serta berita gembira bagi orang-orang yang beriman.

Ayat ini secara jelas membuktikan keteledoran Rahman dalam mengidentifikasi ayat. Ia mengklaim bahwa tidak ada satu pun ayat yang menyebutkan keberadaan malaikat penyampai wahyu.⁴⁴ Klaim ini bertentangan dengan ayat di atas yang secara tegas menunjukkan tugas Jibril untuk menyampaikan wahyu.⁴⁵

Memang, dalam beberapa pewahyuan, Allah menurunkan wahyu secara langsung tanpa perantara. Akan tetapi, hal ini bukan berarti seluruh wahyu diproduksi oleh Nabi di dalam dirinya. Nabi secara tegas menjelaskan perkara ini dengan menyebutkan bahwa terkadang wahyu turun dalam bentuk suara lonceng, terkadang masuk ke sanubari, dan terkadang melalui malaikat yang turun dengan

⁴² Muḥammad Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, vol. 19 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000), 396.

⁴³ Stefan Wild, "We Have Down to Thee The Book With the Truth: Spatial and temporal implication of the Qur'anic concepts of nuzul, tanzil, and inzal" dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text* (Leiden: EJ. Brill, 1996), 148.

⁴⁴ Rahman, *Major Themes of The Quran*, 95.

⁴⁵ Maḥmūd bin 'Amr al-Zamakhsharī, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 H.), 169.

menyerupai manusia.⁴⁶ Keberadaan Jibril sebagai perantara wahyu berimplikasi pada sifat wahyu yang berdimensi eksternal, bukan internal sebagaimana yang dituduhkan Rahman. Nabi tidak memiliki kemampuan untuk memproduksi teks-teks al-Qur'an yang banyak mengabarkan dimensi-dimensi *ghayb*. Bahkan, Jibril dipandang sebagai perantara bagi seluruh wahyu yang diberikan Allah kepada Nabi selain al-Qur'an.⁴⁷

Rahman ingin menegaskan bahwa terdapat perbedaan signifikan antara sumber wahyu dan proses wahyu. Sejauh menyangkut sumbernya, wahyu berada di luar Nabi, tetapi bersifat internal baginya dalam kaitan dengan prosesnya. Kata-kata yang didengar Muhammad dalam wahyu bersifat mental, dan Ruh ada di dalam dirinya, tetapi sumber terakhir wahyu berada di luar dirinya. Rahman menyebutkan bahwa pesan-pesan ilahi menembus kesadaran Nabi dari agen yang sumbernya dari Tuhan,⁴⁸ dan subjek yang mengungkapkan kebenaran selalu berasal dari Tuhan.⁴⁹

Setiap hal yang terjadi dalam diri Nabi menyangkut proses wahyu, selalu bersifat internal. Akan tetapi, dalam segi sumbernya, pesan tersebut berasal dari luar Nabi yang tidak dapat dijangkau.⁵⁰ Selain itu, meskipun pikiran Nabi harus melalui berbagai tahap perkembangan sebelum menerima pengalaman wahyu

⁴⁶ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 1 (Mesir: Dār Ṭūq al-Najah, 1422 H.), 6.

⁴⁷ Muḥammad bin Abd Allah al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār Ihya' al-Kutb, 1957), 229-230.

⁴⁸ Fazlur Rahman, "Translating the Qur'an", *Religion and Literature*, Vol. 20, No. 1, (1988), 24.

⁴⁹ Rahman, *Major Themes of The Quran*, 99.

⁵⁰ Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of The Quran", dalam Suha Taji-Faouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and The Quran* (Oxford: Oxford University, 2004), 46.

pertamanya, pikiran dan kepribadiannya yang luar biasa juga merupakan anugerah Tuhan. Artinya, meskipun Nabi harus mempersiapkan dirinya untuk karir kenabiannya, dia memiliki wahyu potensial dalam dirinya yang dianugerahkan oleh Tuhan.⁵¹ Oleh karena itu, Tuhan berada dalam posisi terakhir dalam tahap pembentukan diri Nabi dalam menerima wahyu dan dalam proses aktualisasi dari wahyu.

Meskipun demikian, Rahman memberikan distingsi antara wahyu dengan ilham, inspirasi ataupun hal lainnya yang secara proses hampir sama. Secara psikologis, Rahman memandang bahwa wahyu memiliki kemiripan dengan inspirasi puitis dan mistik. Hal yang sama juga terjadi dalam konsep hubungan antara gagasan yang muncul dengan perasaan dalam diri seseorang sebagai proses produksi dari inspirasi puisi dan mistik.⁵² Namun, Rahman tetap meyakini bahwa wahyu bersifat *sui generis*, yakni tidak dapat dibandingkan dengan hal apa pun. Rahman memberikan penekanan bahwa nabi memiliki perbedaan dengan filsuf, sufi, dan penyair, yang memungkinkan nabi menerima pesan ketuhanan.⁵³

Perbedaan proses dan sumber yang diberikan Rahman dalam produksi pewahyuan mengabaikan narasi simbolik Nabi dalam menceritakan asal pewahyuan. Nabi menjelaskan,

⁵¹ Rahman, *Major Theme of The Quran*, 101.

⁵² Saeed, "Fazlur Rahman: A Fremework for Interpreting", 46.

⁵³ Rahman, *Major Themes of The Quran*, 80.

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ، فَيُفْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ، وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلِكُ رَجُلًا فَيُكَلِّمُنِي فَأَعْيِي مَا يَقُولُ)

Rasulullah bersabda: Terkadang wahyu datang seperti bunyi gemerincing bel, dan cara ini yang paling menyakitkan buatku lalu terhenti sehingga aku dapat mengerti apa yang disampaikan. Dan terkadang datang Malaikat menyerupai seorang laki-laki lalu berbicara kepadaku maka aku ikuti apa yang diucapkannya.⁵⁴

Redaksi *yatamaththal li al-malik rajulan* menunjukkan penglihatan Nabi terhadap Jibril. Akan tetapi, makna lain dari redaksi ini dapat menunjukkan bahwa sifat pewahyuan bersifat eksternal baik dari asalnya maupun prosesnya. Hal yang sama disebutkan oleh Akbar yang mengatakan bahwa penekanan pada fisik Jibril mencerminkan upaya untuk mempertahankan eksternalitas wahyu menguatkan keberlangsungan wahyu terjadi di dalam diri Nabi dengan mengabaikan kemungkinan bahwa Jibril muncul di Jiwa Nabi atau dalam kemampuan imajinasinya.⁵⁵

Lebih lanjut, Rahman, Rahman mengklaim bahwa proses diturunkan al-Qur'an ke *lauh al-mahfud* merupakan isyarat bagi proses penurunan ke dalam sanubari Nabi dan diaktualisasikan oleh Nabi dengan kata-kata verbal saat dibutuhkan.⁵⁶ Rahman berpendapat bahwa Nabi memiliki kemampuan yang kuat yang memungkinkannya untuk mendorong perasaan secara otomatis ke dalam sebuah ide dan ide tersebut mengekspresikan dirinya secara otomatis melalui kata-

⁵⁴ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 6.

⁵⁵ Akbar, *Contemporary Perspectives on Revelation*, 18.

⁵⁶ Ibid., 97.

kata.⁵⁷ Sifat pasif Nabi banyak disebutkan dalam beragam ayat, seperti QS Fathir (35): 24, Q.S. Al-Mu'min (40): 78, Al-An'am (6): 83-86, QS Al-Ahzab (33): 40.

Bahkan, Smith memberikan gambaran sifat pasif Nabi dari diksi ayat,

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ

Dan Muhammad hanyalah seorang Rasul; sebelumnya telah berlalu beberapa rasul. Apakah jika dia wafat atau dibunuh kamu berbalik ke belakang (murtad)? Barangsiapa berbalik ke belakang, maka ia tidak akan merugikan Allah sedikit pun. Allah akan memberi balasan kepada orang yang bersyukur.

Ayat ini menunjukkan bahwa identitas Nabi sebagai rasul terikat dengan sistem kepercayaan yang menunjukkan validitas apa yang dibawanya. Pribadi Nabi Muhammad merupakan perantara dari keberadaan wahyu untuk disampaikan kepada umatnya.⁵⁸

Rahman juga menambahkan bahwa sifat yang dimiliki oleh kata-kata yang didengar Nabi memiliki perbedaan dengan kata-kata yang di aktualisasikannya kepada para sahabat. Kata pertama yang Nabi terima berupa kata yang tidak dapat didengar dengan panca indra, sedangkan kata aktual yang diucapkan untuk para sahabat adalah kata yang dapat didengar. Meskipun demikian, kata tersebut secara makna sama, yang berbeda hanya sifatnya saja. Oleh sebab itu, Nabi tidak hanya memiliki kontribusi terhadap pewahyuan, akan tetapi juga memiliki kontribusi terhadap al-Qur'an. Rahman bermaksud untuk mengatakan bahwa secara

⁵⁷ Frederick Mathewson Denny, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", *Muslim World*, Vol. 79, No. 2 (1989), 93.

⁵⁸ Smith, *Islam in Modern History*, 27

keseluruhan, al-Qur'an berasal dari Tuhan yang sempurna dan terbebas dari kepalsuan, akan tetapi dalam proses pembentukannya, ia juga dapat disebut sebagai bahasa Nabi.⁵⁹ Pandangan ini juga diikuti oleh Saeed dengan konsep pasif nabi dalam penerimaan wahyu sama halnya dengan menganggap Nabi sebagai *tiperecorder*.⁶⁰

Pandangan ini jauh dari makna dan kesesuaian dengan beragam ayat yang menyebutkan kata-kata Nabi merupakan kata Tuhan yang ia sampaikan kepada Sahabat dengan kata dan makna yang sama. Al-Nasafi memberikan penjelasan tentang ini,

Al-Qur'an adalah firman Tuhan. . . Dia menyebabkan Gabriel untuk mendengarnya [Dia berbicara] sebagai suara dan huruf. . . Jibril, as, menghafalnya, menyimpannya di benaknya dan kemudian dikirim ke Nabi. . . dengan menurunkan wahyu dan risalah. Dia membacakannya kepada Nabi. . . Nabi menghafalkannya, menyimpannya di benaknya dan kemudian membacakannya kepada para sahabatnya.⁶¹

Sejalan dengan itu, penulis *Lisān al-‘Arab*, Ibn Manẓūr, mencerminkan pandangan sebagian besar sarjana Muslim klasik ketika ia mendefinisikan Al-Quran sebagai 'wahyu yang tak ada bandingannya, Perkataan Tuhan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad melalui Malaikat Jibril secara harfiah dan lisan dalam kata-kata yang tepat dari bahasa Arab yang paling murni'.⁶²

Memang, dalam catatan tradisional, gagasan bahwa al-Qur'an diturunkan secara lisan kepada Nabi diterima sebagai sesuatu yang pasti kebenarannya. Teori

⁵⁹ Fazlur Rahman, "Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era", dalam Donald P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization, Presented to Niyazi Berkes* (Leiden: Brill, 1976), 299.

⁶⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach* (London: Routledge, 2005) 37.

⁶¹ Abd Allah bin Aḥmad al-Nasafi, *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kalām al-Ṭib, 1998), 35.

⁶² Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, 657.

wahyu dalam kajian ilmu al-Qur'an ditetapkan bahwa kata-kata al-Qur'an setara dengan Firman Tuhan, dan bahwa wahyu itu diberikan secara lisan kepada Nabi Muhammad. Meskipun, ada beberapa perdebatan di antara para cendekiawan Muslim tentang apakah huruf-huruf al-Qur'an berbahasa Arab dan bunyinya ketika dibacakan adalah ucapan Tuhan yang tidak diciptakan. Kaum Hanbali sering meyakini bahwa firman Tuhan yang merupakan salah satu sifat esensial-Nya identik dengan huruf-huruf Al-Quran, dan dengan demikian menyimpulkan bahwa Al-Quran berbahasa Arab secara harfiah adalah ucapan Tuhan yang tidak diciptakan tanpa awal dan akhir (*azali* dan *abadī*).⁶³ Abu al-Hasan al-Ash'arī dan para pengikutnya menerima gagasan bahwa ucapan Tuhan adalah salah satu atribut esensial-Nya dan dengan demikian tidak diciptakan, tetapi dibedakan antara ucapan Tuhan (yang mereka anggap sebagai atribut abadi Tuhan) dan urutan bunyi dan huruf yang diciptakan yang mengungkapkan ucapan-Nya. Oleh karena itu, mereka percaya bahwa 'rangkaian temporal suara yang kita dengar ketika seseorang membaca al-Qur'an bukanlah ucapan Tuhan itu sendiri, tetapi hanya ekspresi makna abadi (*ma'nā*) yang merupakan sifat ucapan Tuhan'.⁶⁴ Terlepas dari perbedaan kecil dalam sudut pandang mereka, baik bagi Ash'aris dan Hanbali, Al-Qur'an dianggap mewakili firman Tuhan, dan tidak ada hubungannya dengan kata-kata atau gagasan Muhammad sendiri.

⁶³ Aḥmad bin Muḥammad al-Baghdādī, *al-Wuqūf wa al-Tarjil min al-Jāmi' li masā'il al-Imām Aḥmad bin Hanbal* (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyah, 1994), 67.

⁶⁴ Abd al-'Azīz bin Yāya al-Makkī, *al-Ḥaydah wa al-'Iydhār fī al-Radd 'alā man Qāla bi Khalq al-Qur'an* (Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥukm, 2002), 65.

Tawaran mengenai konsep wahyu yang diperlakukan dalam dua ruang berbeda, pada dasarnya berkaitan dengan gagasan Rahman untuk membuka kemungkinan pemaknaan al-Qur'an dalam konsep gerakan ganda (*double movement*). Nabi yang diklaim Rahman memiliki sumbangsih atas wahyu dan pembentukan narasi al-Qur'an, dimaksudkan untuk memberikan kemungkinan bahwa al-Qur'an sejak awal pewahyuan memiliki kaitan dengan keadaan Nabi yang dibentuk oleh realitas di sekelilingnya. Al-Qur'an dianggap memiliki realitas ketuhanan dan kemanusiaan sekaligus.

Masalah utama Rahman adalah konsep mengenai gagasan yang muncul dalam hati Nabi Muhammad yang tidak berbentuk dan kemudian diaktualisasikan melalui kata-kata yang mampu didengar dan ditangkap oleh banyak kalangan. Rahman tidak menjelaskan bahwa seberapa besar kontribusi Nabi dalam upaya aktualisasi gagasan ke dalam kata-kata yang tertuang dalam al-Qur'an yang menggunakan bahasa Arab. Rahman hanya menjelaskan bahwa al-Qur'an hadir dalam bahasa Arab, karena Arab merupakan bahasa kaumnya.⁶⁵ Akan tetapi, keniscayaan maksud Nabi dengan keberadaan ayat menjelaskan tesis yang dikemukakan Rahman tidak tepat.

Harapan Nabi dalam memberikan solusi terhadap masalah yang dihadapi kaumnya, terkadang tidak sama dengan yang dikehendaki Allah. Pada konteks turunnya Q.S. al-Nisā' (4): 34, Nabi bersabda,

⁶⁵ Rahman, *Major Themes of The Quran*, 80.

فَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (أَرَدْنَا أَمْرًا وَأَرَادَ اللَّهُ أَمْرًا وَالَّذِي أَرَادَ اللَّهُ خَيْرٌ)

Ketika ayat ini diturunkan (Q.S. al-Nisā' (4): 34), Nabi bersabda: Kami menginginkan suatu perkara, tetapi Allah menginginkan perkara (lainnya) dan yang diinginkan oleh Allah adalah yang terbaik.⁶⁶

Hadis ini secara tegas menjelaskan bahwa keinginan Nabi terhadap suatu perkara, terkadang tidak sesuai dengan kehendak Allah yang turun melalui wahyu. Ketidaksesuaian ini menunjukkan produksi wahyu berasal dari luar Nabi.

Dalam pandangan peneliti, Rahman sama sekali tidak berpegang pada teks-teks al-Qur'an secara menyeluruh dalam melihat persoalan wahyu. Ia sangat dipengaruhi oleh tokoh-tokoh filsafat parenial, sehingga analisisnya terlalu subjektif dengan bukti-bukti pandangan al-Qur'an atas persoalan tersebut tidak diutarakan secara menyeluruh. Dalam pandangannya terhadap wahyu, terminologi emanasi al-Kindī dominan dalam konsep Rahman. Al-Kindī menyebutkan asal pengetahuan yang diperoleh manusia bersumber dari proses emanasi. Aspek daya tangkap terhadap wahyulah yang mempengaruhi kualitasnya.⁶⁷ Rahman secara tegas menyebut emanasi dalam persoalan wahyu.⁶⁸ Pandangan ini terlalu simplistik untuk dibawa pada problem al-Qur'an sebagai wahyu yang eksistensinya berasal dari Allah melalui perantara yang beragam.

Identifikasi yang demikian memiliki kerentanan terhadap kemungkinan asal bahasa al-Qur'an secara keseluruhan dari Nabi Muhammad. Hal ini akan

⁶⁶ Maḥmūd bin 'Amr al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 H.), 505.

⁶⁷ Atiyeh, *al-Kindi: Muslim Philosopher*, 197.

⁶⁸ Rahman, *Major Themes of The Quran*, 98-100

menyulitkan untuk mengidentifikasi perbedaan bahasa al-Qur'an dengan bahasa hadis yang keduanya sama-sama berasal dari gagasan Tuhan yang diberikan ke dalam hati Nabi Muhammad. Identifikasi dan penjelasan mengenai validitas konsep wahyu yang diajukan Rahman, akan lebih dijelaskan secara panjang dalam sub-bab selanjutnya.

B. Teori *Double Movement* dalam Penafsiran al-Qur'an

Konstruksi wahyu dalam wilayah historis memberikan konsep penting dalam pemikiran Fazlur Rahman mengenai teori *double movement*. Teori ini merupakan upaya yang dilakukan oleh Rahman untuk menjaga signifikansi kandungan al-Qur'an dalam berbagai konteks. Untuk memberikan signifikansi tersebut, Rahman menempatkan teks-teks al-Qur'an dalam wilayah historis dengan menganggap bahwa al-Qur'an sejak awal diturunkan memiliki peran terhadap pembentukan dimensi sosial, politik, di samping pembentukan nilai-nilai keagamaan (*personal pietistic text*).⁶⁹

Teori Rahman dicirikan oleh upaya untuk mentransfer konsep wahyu dari fenomena metafisik dan ahistoris ke fenomena historis sebagai momen pertama dalam skema gerakan gandanya. Wahyu dalam pandangan Rahman tidak hanya bergerak dari wilayah ketuhanan *an sich*, akan tetapi ia merupakan proses dialektis antara Tuhan dengan Nabi Muhammad sebagai penerimanya. Nabi dipandang berkontribusi atas pewahyuan, sehingga hubungan keduanya lebih mengarah pada hubungan organik. Meskipun wahyu datang dari sisi yang transenden, akan tetapi wadah penerimanya berada pada wilayah imanen yang menyejarah. Wahyu bagi

⁶⁹ Rahman, *Islam and Modernity*, 2.

Rahman diturunkan ke dalam hari Nabi berupa gagasan yang kemudian diaktualisasikan dalam bentuk kata sesuai dengan kebutuhan yang diperlukan.⁷⁰ Dengan demikian, al-Qur'an sebagai wujud aktualisasi dari wahyu hadir sesuai dengan konteks sejarah yang dialami Nabi.

Perwujudan Rahman untuk menjadikan wahyu sebagai bagian dari realitas sejarah, diargumentasikan terjadi sejak wahyu tersebut diturunkan. Historisitas wahyu bagi Rahman dapat ditinjau dari hakikat wahyu, kepribadian nabi yang dipersiapkan untuk menerima wahyu, dan interaksi Nabi dengan wahyu dengan menggunakan potensi kecerdasan yang dimiliki, merupakan elemen yang mendukung argumentasi historisitas wahyu. Rahman menganggap bahwa kepribadian Nabi dan keadaan yang dimilikinya turut andil dalam membentuk wahyu yang historis.⁷¹

Dalam konteks ini, Rahman memberikan konsep wahyu yang tidak pernah dikenal dalam kajian Islam klasik. Dalam pandangan ulama klasik, al-Qur'an diturunkan pertama kali di *lauḥ al-maḥfūẓ*⁷² sebagai sesuatu yang ditulis sebelum penciptaan manusia. Akan tetapi, dalam pandangan Rahman, al-Qur'an masih belum ada sebelum Nabi mengalami masalah moral dalam masyarakat Mekkah. Anggapan semacam ini yang menjadikan Rahman berkesimpulan bahwa al-Qur'an sebagai produk dari pengalaman Nabi atas wahyu. Ketidakhajian para sarjanawan muslim dalam melihat ini, menurut Rahman, mengakibatkan kegagalan dalam

⁷⁰ Rahman, *Major Themes of The Quran*, 97.

⁷¹ Rahman, *Islam and Modernity*, 13.

⁷² Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zurqānī, *Manāḥil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Vol. I (Kairo: Maṭba'ah 'Isā al-Bāinī al-Ḥalabī wa Shirkāh, tt), 43.

melihat realitas al-Qur'an sebagai Firman Allah dan sabda Nabi.⁷³ Hal ini juga menjadikan para sarjanawan muslim klasik maupun modern tidak mampu menerapkan pemahaman terhadap al-Qur'an secara kontekstual. Rahman mengklaim pandangan klasik yang hanya melihat al-Qur'an dalam proses eksternal dan memisahkan peran Nabi Muhammad dalam proses aktualisasinya, menjadikan pemahaman atas al-Qur'an hanya mengarah pada perdebatan linguistik dengan menggunakan model penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an.

Dialektika teks dengan konteks yang terjadi sejak awal pewahyuan menjadi dasar dari keseluruhan pandangan Rahman mengenai upaya kontekstualisasi kandungan makna al-Qur'an terhadap konteks kontemporer. Meskipun dengan anggapan ini, Rahman tidak sampai berkesimpulan bahwa al-Qur'an adalah produk budaya.⁷⁴ Hal ini dapat dibuktikan dengan penerimaan Rahman terhadap sisi ahistoris dari al-Qur'an dan keagungan kandungannya (*i'jāz*) yang membedakannya dengan kitab lainnya.⁷⁵ Akan tetapi, dalam sisi yang lain, Rahman menganggap bahwa al-Qur'an memiliki dimensi historis yang menjadikannya selalu berdialektika dengan kondisi dan status sosial yang mengitarinya.⁷⁶

Rahman memberikan konsep pemahaman terhadap al-Qur'an dengan mendahulukan konteks daripada teks. Ia lupa bahwa al-Qur'an merupakan kalam Tuhan yang terjadi pada level teks terlebih dahulu. Kesesuaian bahasa al-Qur'an

⁷³ Rahman, *Islam*, 31.

⁷⁴ Tesis ini diajukan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd yang menyebutkan bahwa al-Qur'an merupakan produk budaya (*muntaj thaqāfi*). Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 2014), 24.

⁷⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 26-27.

⁷⁶ Rahman, *Islam and Modernity*, 2.

dengan konteks tidak menunjukkan produksinya berlangsung karena ada konteks yang dibutuhkan untuk direspons. Al-Qur'an dikenal memuat struktur bahasa yang fasih meniscayakan kata yang dipilih untuk dirangkai dalam sebuah redaksi yang mempertimbangkan tujuan si pembicara agar dapat dipahami. Al-Qāḍi Abd al-Jabbār menjelaskan,

Dipertimbangkannya kondisi pembicara karena seandainya ia berbicara dan tidak mengetahui konteks, atau mengetahuinya lalu mengucapkannya seperti caranya penghafal, atau pencerita, dan pendiktean, atau mengucapkannya tanpa tujuan, maka ujaran tersebut menjadi tidak berarti. Jika ia mengatakannya, dan menuju sisi konteks, maka ia harus berarti, jika diketahui bahwa ia menjelaskan tujuannya tanpa bermaksud jelek dan tidak melakukannya. Jika persyaratan ini terpenuhi maka ia harus berarti dan kapan saja syarat ini tak terpenuhi maka adalah palsu jika berarti, bahkan ketika terjadi dari orang yang tidak seperti ini keadaannya, maka tidak bisa dijadikan dalil.⁷⁷

Kesesuaian al-Qur'an dengan konteks disebabkan struktur bahasa yang mengharuskan penekanan atas tujuan. Penekanan terhadap tujuan ini menjadikan bahasa al-Qur'an selalu relevan dengan konteks yang dihadapi oleh umat Islam ketika itu. Melalui konsep ini, makna asli dalam bahasa akan selalu merujuk pada kebiasaan sosial yang diketahui oleh masyarakat pada masa itu.⁷⁸

Untuk menunjukkan pengabaian Rahman terhadap konsep ujaran yang pemahamannya selalu direlevansikan dengan keadaan diberikan contoh pada konsepnya dalam melihat makna melalui *double movement*. Dalam penafsiran atas Q.S. al-Nisā' (4): 34,

⁷⁷ Al-Qāḍi Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-'Adl*, vol. 16 (Beirut: Dār al-Kutub, tt), 347.

⁷⁸ Abd al-Qāḥir al-Jurjānī, *Dalā'il al-'Ijāz* (Kairo: Maṭba'ah al-Madanī, 1992), 539.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالْصَّالِحَاتُ قُنَّتُمْ ۖ حَفِظْتُمُ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan *nushuz*, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Maha Tinggi, Maha Besar.⁷⁹

Rahman menyebutkan ayat ini harus ditafsirkan ulang dengan meninjau konteks sosialnya. Rahman berkesimpulan bahwa keunggulan laki-laki yang disebutkan dalam ayat ini berkaitan dengan aspek fungsional dan tidak melekat.⁸⁰ Alasan Rahman bahwa fakta sejarah ketika al-Qur'an diturunkan, laki-laki Arab menempati kedudukan sosial utama dan bertanggung jawab untuk membiayai pengeluaran rumah tangga.⁸¹ Oleh sebab itu, ia menyebutkan bahwa “Jika seorang wanita menjadi cukup secara ekonomi. . . dan berkontribusi mendukung finansial keluarga, maka superioritas laki-laki akan berkurang.”⁸²

Rahman melakukan pemahaman langsung pada konteks masyarakat Arab dengan mengabaikan kandungan pesan makna yang dihadirkan dalam satu ujaran

⁷⁹ Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 123.

⁸⁰ Rahman, *Major Themes*, 49.

⁸¹ Fazlur Rahman, “The Status of Women in Islam”, dalam Guity Nashat (ed.), *Women and Revolution in Iran* (New York: Routledge, 1983), 294.

⁸² Rahman, *Major Themes*, 49.

yang merupakan gabungan dari kata-kata. Rahman meninggalkan kata *bi mā faḍḍala* Allah *ba'dhum 'alā ba'd* sebagai bagian dari ujaran Q.S. al-Nisa' (4): 34. Al-Zarkashī menyebutkan makna *faḍḍala* menunjukkan sifat pemeliharaan laki-laki bersifat hakiki, tidak dihasilkan dari persaingan, hegemoni, ataupun pemaksaan. Ia merupakan ketetapan Allah yang diberikan kepada laki-laki dalam berbagai aspek di agama.⁸³ Untuk itu, laki-laki memberikan mahar dan nafkah kepada perempuan.⁸⁴ Identitas makna teks yang diabaikan oleh Rahman menunjukkan penafsiran yang dilakukan bersifat subjektif, sehingga ia hanya fokus pada nafkah tanpa menyinggung tugas lain laki-laki terhadap perempuan.

Rahman juga mempertahankan nilai-nilai dasar al-Qur'an yang menjiwai seluruh konsep yang disebutnya dengan kesadaran ketuhanan (*God consciousness*) dan nilai keadilan sosial (*social justice*).⁸⁵ Kedua nilai ini menjiwai segala proses kontekstualitas al-Qur'an dengan mempertahankan spirit dasar yang disebut dengan etika-legal (*ethico-legal*).⁸⁶ Dengan konsep ini, penafsiran terhadap tema tertentu dalam al-Qur'an dapat dilakukan dengan menyesuaikan dengan konteks yang ada tanpa harus menghilangkan keadaan hukumnya, akan tetapi keadaan hukum tersebut hanya disesuaikan dengan spirit dasar al-Qur'an. Satu hukum dapat dipraktikkan dengan menjaga kesesuaian dengan konteks yang menuntut

⁸³ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 1/505.

⁸⁴ Muḥammad bin Umar al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, vol. 10 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turath al-'Arabī' 1420 H.), 71.

⁸⁵ Rahman, *Islam*, 3.

⁸⁶ Ahmad Najib Burhani, "Transmission of Islamic Reform from the United States to Indonesia" *Indonesia and the Malay World*, vol. 41, no. 119 (2013), 35.

kesesuaian dengan spirit dan tujuan yang bisa jadi berbeda dengan spirit dan tujuan pada masa diturunkan.⁸⁷

Untuk membuktikan validitas konsep *ratio-legis* yang diberikan Rahman, peneliti menggunakan contoh yang sama, yakni penafsiran terhadap Q.S. al-Nisa' (4): 34. *Rasio-legis* yang digunakan Rahman untuk mengontekstektualisasikan ayat tersebut terletak pada perubahan kondisi dan semangat Islam untuk membebaskan perempuan. Dengan meletakkan aspek fungsional, Rahman hendak meletakkan rasio pembentukan hukum pada konteks masa ayat tersebut diturunkan. Ketika kondisi berubah, maka hukumnya pun berubah.⁸⁸ Akan tetapi, tidak satu diksi dalam ayat tersebut yang menunjukkan pada *ratio-legis* yang diutarakan Rahman. Hal ini menunjukkan Rahman cenderung mengabaikan makna teks yang menjadi fondasi utama memahami al-Qur'an dengan mengambil konteks turun untuk menunjukkan yang ia sebut sebagai *ratio-legis*.

Lafad *qawwām* yang dipersoalkan Rahman, secara bahasa menunjukkan pengertian istilah bagi seorang yang telah menunaikan suatu perkara, sehingga maknanya penunaian suatu perkara dan komitmen untuk menjaga pemenuhan perkara tersebut.⁸⁹ Sedangkan *faḍḍala* yang memunyai asal kata *fa-ḍa-la* merupakan lawan kata kurang (*naqīṣ*). *Faḍḍala* dimaknai oleh Ibn Manẓūr dengan pengertian mengutamakan atau mengistimewakan (*mazzāhu*).⁹⁰ Kata ini dalam penjelasan Ibn Manẓūr tidak memiliki kemungkinan makna lain dan sifat

⁸⁷ Rahman, *Major Themes of the Quran*, 41.

⁸⁸ Ibid., 48.

⁸⁹ *Al-Rāzī, Mafātīḥ al-Ghayb*, vol. 10: 70

⁹⁰ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, vol. 11 (Beirut: Dār al-Ṣādir, t.t.), 524.

maknanya stabil (sinkronis) dalam perubahan konteks dan maknanya tetap dalam di beragam ayat dengan redaksi yang sama (sintagmatis), sehingga pemalingan makna secara kebahasaan tidak dimungkinkan.

Ketetapan makna dalam contoh tersebut sekaligus menjadi acuan untuk mempertanyakan kembali anggapan Rahman tentang makna aktual yang ada pada sebagian ayat selama proses turunnya. Kenyataan ini kemudian menjadi patokan dasar untuk tetap menjaga dan menjelaskan progresivitas dari legalitas ayat dalam nuansa pemaknaan yang baru yang lebih bebas dan bertanggung jawab.⁹¹ Patokan tersebut merupakan landasan kultural yang kuat bagi para legislator Islam abad pertengahan untuk melakukan rekonstruksi hukum yang disesuaikan dengan keadaan dan kebutuhan pada masanya melalui modifikasi dengan konteks awal al-Qur'an turun. Hal ini, bagi Rahman menjadikan para ulama abad pertengahan lebih mudah untuk melakukan pengambilan hukum yang bervariasi sesuai dengan kebutuhan zamannya.⁹²

Dengan model pemahaman semacam ini, Rahman beranggapan bahwa pemahaman terhadap al-Qur'an tidak dapat dilepaskan secara total dengan kondisi dan situasi saat diturunkan dan relevansinya dengan konteks dan situasi saat diinterpretasikan (konteks masa kini). Hal demikian disebabkan karena posisi al-Qur'an yang selalu relevan dalam segala perkembangan masa dan keadaan (*ṣāliḥ li kulli zaman wa makan*). Hal ini berarti bahwa al-Qur'an akan selalu menjadi

⁹¹ Rahman, *Islam*, 45.

⁹² Rahman, *Islam and Modernity*, 2.

petunjuk bagi setiap umat dalam mengatasi segala problem yang dihadapi terlepas dari waktu dan tempatnya.⁹³

Dalam pandangan ini, Rahman menginginkan mengaitkan sisi historisitas al-Qur'an dengan segala konteks yang secara langsung memiliki kontribusi terhadap pembentukannya. Kontribusi ini dibuktikan dengan adanya relasi intim antara pikiran Nabi dan proses penurunan wahyu. Hal inilah yang menjadi dasar kesimpulan Rahman yang menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan respons Tuhan terhadap pikiran Nabi Muhammad yang dipengaruhi oleh situasi historis di sekelilingnya.⁹⁴ Kesimpulan ini menggambarkan bahwa al-Qur'an dibentuk dalam konteks tertentu dalam jangka waktu tertentu dan dengan demikian pasti terikat dengan konteks dan kondisi masyarakat Hijāz pada saat Nabi hidup.⁹⁵

Dari pandangan ini, Rahman menghendaki untuk mengembangkan penafsiran yang berorientasi pada konteks saat teks di produksi. Rahman memberikan syarat pertama dalam konsep penafsirannya adalah memahami al-Qur'an dalam konteks wahyu yang lebih luas. Hal ini menuntut pengetahuan yang tepat mengenai perjuangan Nabi dan latar belakang perjuangannya.⁹⁶ Penafsiran yang tepat untuk memahami al-Qur'an haruslah merujuk pada *sitz im leben* (konteks sebuah teks telah dibuat). Lebih jauh, Rahman menyatakan bahwa pengakuan terhadap norma, nilai, dan praktik masyarakat Arab pra-Islam pada masa Islam muncul sebagai agama baru harus dipertimbangkan sepenuhnya dalam

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid., 8.

⁹⁵ Ibid., 5.

⁹⁶ Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), 65.

interpretasi al-Qur'an, baik dalam aspek politik, ekonomi dan masalah-masalah sosial yang dihadapi masyarakat Mekah dan Madinah yang memberikan konteks alami dari pesan-pesan yang terkandung dalam teks tersebut.⁹⁷

Hal yang menarik dalam pandangan Rahman adalah perlakuannya terhadap *asbāb al-nuzūl* yang berbeda dengan cara yang berbeda dengan pemahaman yang dilakukan oleh kalangan tradisional. Menurut pandangan Rahman, meskipun kalangan tradisional menyadari urgensi *asbāb al-nuzūl* dalam wilayah penafsiran, akan tetapi dalam proses aplikasinya mereka tidak memfungsikannya secara penuh.⁹⁸ Kalangan muslim tradisional cenderung memanfaatkan *asbāb al-nuzūl* hanya untuk kepentingan pengembangan hukum.

Rahman juga mengaitkan urgensi *asbāb al-nuzūl* dengan konsep *nāsikh-mansūkh*. *Nāsikh* bagi Rahman harus dipahami sebagai konsep pendukung bagi gagasan perkembangan tema dalam al-Qur'an. Peletakan wahyu dalam wilayah historis, memberikan signifikansi lain dalam memahami kajian *nāsikh* dan *mansūkh*. Ia dianggap sebagai realitas yang niscaya yang menguatkan bahwa al-Qur'an mengikuti perubahan konteks yang dihadapi Nabi dan kalangan masyarakat muslim. Rahman menolak bentuk penafsiran yang menganggap bahwa kandungan makna al-Qur'an terletak pada kemutakhiran ayat yang turun berkenaan dengan problem tersebut. Bagi Rahman, al-Qur'an harus dipahami dengan mempertimbangkan seluruh bagiannya, baik ayat yang di *nāsikh* maupun

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Rahman, *Islam and Modernity*, 8.

ayat yang di *mansūkh* dengan memahaminya sesuai dengan latar belakang konteks historisnya.⁹⁹

Sedangkan momen kedua, mengacu pada gagasan bahwa pengalaman hidup Nabi dan kesadaran moral-spiritual yang terkandung di dalamnya, memainkan peran kunci dalam konteks pewahyuan. Rahman mengklaim bahwa kesenjangan dan problem sosial yang terjadi di Makkah abad ke-7, mempengaruhi kondisi tersebut,¹⁰⁰ sehingga Nabi melakukan uzlah ke gua Hira. Peristiwa ini, dalam pandangan Rahman, tidak hanya dilakukan untuk mencari solusi atas paganisme di Makkah, akan tetapi juga untuk mencari jalan keluar untuk membebaskan masyarakat dari tindakan-tindakan ketidakadilan dan permasalahan ekonomi.¹⁰¹

Perhatian Nabi Muhammad terhadap masalah sosial, ekonomi dan moral masyarakat, berlanjut setelah misi kenabiannya dimulai. Dalam konteks peningkatan kepedulian yang dirasakan oleh nabi terhadap lingkungan sekitarnya, wahyu kemudian turun dan nabi mengaktualisasikan wahyu tersebut sesuai dengan kondisi sosial yang dihadapi.¹⁰² Atas dasar ini, Rahman berpandangan bahwa wahyu merupakan puncak dari kegelisahan batin yang dirasakan oleh Nabi sebagai bagian dari responsnya atas krisis moral yang dihadapi masyarakat Makkah. Peran Nabi kemudian diidentifikasi oleh Rahman tidak hanya bertujuan untuk meningkatkan kesalehan pribadi, akan tetapi untuk membebaskan masyarakat dari keterpurukan yang mereka hadapi.¹⁰³

⁹⁹ Sonn, "Fazlur Rahman and Islamic Feminism", 128-129.

¹⁰⁰ Rahman, *Major Themes of The Quran*, 85.

¹⁰¹ Rahman, *Islam and Modernity*, 15.

¹⁰² Rahman, *Islam*, 33.

¹⁰³ Rahman, *Islam and Modernity*, 2.

Implikasi dari pemahaman ini, menjadikan Rahman berkesimpulan bahwa gagasan utama dari misi Nabi adalah melakukan reformasi sosial untuk membebaskan masyarakat lemah dan tertindas, termasuk anak yatim, budak dan perempuan. Dalam upaya menguatkan kesimpulan tersebut, Rahman mengambil contoh konsep zakat yang ada dalam al-Qur'an. Bagi Rahman, keberadaan perintah untuk menunaikan zakat merupakan upaya nyata yang dilakukan Nabi untuk melakukan pembebasan kemiskinan. Zakat sebagai salah satu cara untuk menaikkan kondisi sosial-moral masyarakat.¹⁰⁴ Hal lain yang menjadikan kesimpulan ini kuat bagi Rahman adalah bukti perlawanan kalangan Arab terhadap dakwahnya yang tidak hanya berkaitan dengan persoalan ketuhanan akan tetapi persoalan keadilan sosial dan kesetaraan yang justru menjadi ancaman nyata bagi dominasi masyarakat kalangan atas Arab.¹⁰⁵

Implikasi utama dalam pertautan antara perasaan Nabi dan wahyu, dalam pandangan Rahman terletak pada sensitivitas al-Qur'an terhadap kondisi sosial masyarakat Arab abad ke-7, terutama dalam aspek penanaman moral.¹⁰⁶ Aspek moralitas al-Qur'an menjadi dasar bagi konsep gerakan ganda Rahman. Ia menyebutkan bahwa penekanan terhadap nilai-nilai etika harus diutamakan dalam proses memahami al-Qur'an melalui pemahaman yang menyeluruh. Bagi Rahman, al-Qur'an adalah satu kesatuan dan bukan kumpulan ide-ide yang terisolasi dari konteks atau bahkan bertentangan dengan konteks di masa ia diturunkan. Konsep

¹⁰⁴ Rahman, *Islam*, 37.

¹⁰⁵ Fazlur, 'Islam's Origin and Ideals', dalam Nimat Hafez Barazangi, M. Raquibuz Zaman and Omar Afzal (eds), *Islamic Identity and the Struggle for Justice* (Gainesville: University Press of Florida, 1996), 12.

¹⁰⁶ Rahman, *Islam and Modernity*, 5.

ini menekankan tujuan kandungan al-Qur'an pada basis utamanya sebagai petunjuk yang menekankan pada aspek keadilan sosial-ekonomi dan egalitarianisme manusia.¹⁰⁷

Dalam konteks ini, sumbangsih pemikiran Rahman dalam kajian interpretasi al-Qur'an tidak dapat dinafikan begitu saja. Konsep ini mampu memberikan dorongan kepada para akademi setelahnya untuk selalu mereproduksi makna dan kandungan al-Qur'an dalam setiap masa, sehingga perkembangan keilmuan dalam Islam terus meningkat dan berkembang. Hal yang sama juga terjadi dalam upaya terus merevitalisasi al-Qur'an sebagai pedoman utama umat Islam meskipun telah banyak muncul produk-produk hukum yang stabil yang lahir dari kegiatan interpretatif yang dilakukan oleh ulama-ulama dalam berbagai masa.

Al-Qur'an, dalam pandangan Rahman dapat dipahami dengan merujuk pada dua momen konteks, yakni konteks saat diturunkan dan konteks saat interpretasi dilakukan. Al-Qur'an tidak lagi diletakkan oleh Rahman sebagai kitab yang mengandung konstruksi hukum yang universal, akan tetapi lebih bersifat parsial yang menyesuaikan pada konteks dan keadaan tertentu. Satu-satunya hal yang bersifat universal dalam al-Qur'an bagi Rahman adalah ideal-moralnya yang menjadi pandangan dunia (*weltanschauung*) al-Qur'an. Dalam konteks ini, Rahman memberikan distingsi yang tajam mengenai normativitas al-Qur'an yang bersifat universal dengan historisitas al-Qur'an yang sifatnya temporal.¹⁰⁸ Al-Qur'an yang normatif hanya berkaitan dengan ideal-moralnya, sedangkan hukum-

¹⁰⁷ Ibid., 19.

¹⁰⁸ Rahman, *Islam and Modernity*, 20.

hukum yang telah dihasilkan dari pemahaman atas al-Qur'an selalu bersifat temporal. Dengan konsep ini, Rahman dianggap sebagai tokoh yang dapat memberikan pandangan berbeda dalam upaya kontekstualisasi al-Qur'an dengan tetap menjaga sakralitas teks tanpa kehilangan signifikansinya dalam kehidupan modern.¹⁰⁹

Untuk menangkap ideal-moral yang ada dalam al-Qur'an, Rahman mengajukan pemahaman komprehensif terhadap al-Qur'an dengan menghindarkan diri dari pemahaman yang parsial. Langkah yang diajukan Rahman dalam melakukan pemahaman secara komprehensif dilakukan dengan cara tematik dengan menekankan pada logika hukum (*rasio-legis*).¹¹⁰ Dengan penemuan logika hukumnya, Rahman hendak menemukan formula pemahaman yang tepat dengan mengacu pada nilai moral yang menyeluruh.¹¹¹ Logika hukum inilah yang didapat membedakan normativitas dan historisitas dalam pemahaman Islam sebagai hukum ideal. Upaya menemukan hukum ideal yang dilakukan Rahman didorong oleh upaya untuk menemukan maksud yang hendak dituju oleh Allah, sehingga membedakannya dengan produk hukum yang dihasilkan oleh manusia yang bersifat temporal.

Hukum ideal ini kemudian diformulasikan dalam sebuah metode yang disebut Rahman dengan metode penafsiran sistematis (*the systematic interpretation method*),¹¹² yang pengaplikasiannya dilakukan dengan cara gerakan

¹⁰⁹ Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 3.

¹¹⁰ Rahman, *Islam and Modernity*, 6.

¹¹¹ Fazlur Rahman, "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syaikh Yamani on Public Interest in Islamic Law" *International Law and Politics*, Vol. 12 (1979), 219-224.

¹¹² Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives" *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 1 (1970), 329.

ganda (*double movement*). Gerakan ganda ini mengandung arti interpretasi al-Qur'an dari konteks kekinian menuju konteks al-Qur'an di turunkan, kemudian kembali pada konteks kekinian.¹¹³

Dua momen penafsiran ini mengesankan pemahaman atas ayat secara partikular menuju pemahaman yang general dan kembali lagi pada pemahaman yang partikular dari hal yang general. Langkah pertama dalam gerakan ganda tersebut menuntut pemahaman terhadap prinsip dasar al-Qur'an sebagai basis dasar epistemologinya. Rahman berasumsi bahwa setiap hukum yang terkandung dalam al-Qur'an terikat dengan segala dinamika sosial-politik yang berlangsung di Makkah saat al-Qur'an diturunkan (*the situasional character of the Qur'an*).¹¹⁴ Karakter hukum yang spesifik pada masa turun kemudian digeneralisasi dengan mengacu pada *rasio-legis* yang terkandung di dalamnya. Dalam proses ini, memperhatikan kandungan, tujuan, dan konsekuensi hukum di dalamnya harus didasarkan pada aspek kesatuan, karena bagi Rahman al-Qur'an mengandung muatan yang saling berkaitan antara yang satu dengan yang lain.¹¹⁵

Langkah kedua adalah melakukan upaya penyatuan konsep general tersebut dengan kasus aktual yang dialami pada masa sekarang. Dalam proses penyatuan diperlukan kecermatan untuk menganalisis setiap unsur sosial-moral agar dapat dengan mudah diberikan penilaian dan rekonstruksi atas konteks masa sekarang

¹¹³ Rahman, *Islam*, 5.

¹¹⁴ Ibid., 10.

¹¹⁵ Rahman, "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law..", 221-222.

yang dibutuhkan dan menentukan prioritas baru dalam ruang dan konteks yang baru bagi al-Qur'an.¹¹⁶

Kehati-hatian Rahman dalam menerapkan metodologinya perlu mendapatkan apresiasi untuk tetap menjaga nilai objektivitas dalam penafsiran. Dalam menentukan rumusan spesifik dalam penerapan konsep umum al-Qur'an, Rahman memberikan peringatan agar tidak melakukannya dengan sewenang-wenang, sehingga ia menyebutnya dalam momen kedua sebagai upaya jihad intelektual sekaligus moral.¹¹⁷ Momen kedua ini dalam pemikiran Rahman berfungsi sebagai pengoreksi hasil-hasil dari momen pertama, yakni hasil pemahaman dan penafsiran. Jika hasil pemahaman gagal dalam proses pengaplikasiannya dalam konteks sekarang, maka telah terjadi kegagalan dalam menilai situasi sekarang dengan tepat atau kegagalan dalam memahami al-Qur'an.¹¹⁸ Hal demikian didasarkan pada anggapan Rahman bahwa hal yang tidak mungkin jika relevansi kandungan al-Qur'an dengan situasi dan keadaan Mekkah pada turun tidak dapat direalisasikan dalam konteks yang sekarang dengan mempertimbangkan perbedaan dalam hal-hal spesifik dalam konteks sekarang.

Metode ini di tangan Rahman tidak hanya sekedar konsep yang tidak memiliki aplikasinya. Dalam banyak tulisan, Rahman secara konsisten memberikan penerapan terhadap konsep ini dalam beberapa kasus yang terjadi dalam konteks sekarang. Dalam bentuk aplikatifnya, penafsiran yang menggunakan pendekatan gerakan ganda ini harus menentukan alasan utama (yang

¹¹⁶ Rahman, *Islam and Modernity*, 8.

¹¹⁷ Ibid., 7.

¹¹⁸ Ibid.

disebut Rahman sebagai *rasio-legis*) yang menjadi dasar munculnya perintah yang berkaitan dengan konteks sosialnya. *Rasio-legis* ini menjadi prinsip umum sebagai representasi dari hakikat suatu hukum dan menjadi nilai moral yang ingin diwujudkan dan direalisasikan.¹¹⁹ Bagi Rahman, al-Qur'an harus diperlakukan sebagai sesuatu yang menyeluruh dan sebagai seperangkat nilai dan prinsip yang berkesesuaian.¹²⁰

Salah satu contoh aplikasi Rahman terhadap ayat hukum adalah persoalan perbudakan, riba dan hukuman potong tangan bagi pencurian. Dalam kasus riba, Rahman menjelaskan makna kandungan ayat dalam beragam surat. Menurutnya Riba memiliki enam makna; (1) tumbuh, terdapat dalam Q.S. al-Ḥajj (22): 5; (2) bertambah, menguntungkan yang terdapat dalam Q.S. al-Baqarah (2): 276 dan al-Rūm (30): 39; (3) menjulang yang terdapat dalam Q.S. al-Mu'minūn (23): 50; (4) berkembang terdapat dalam Q.S. al-Ra'd (13): 17; (5) memelihara (seperti anak) terdapat dalam Q.S. Bani Isrā'il (17): 24; (6) tambahan (dalam kekuatan) yang terdapat dalam Q.S. al-Nahl (16): 92; (6). Identifikasi ini berbeda dengan hasil yang diberikan al-Damāghānī yang memberikan makna riba dengan sepuluh makna.¹²¹

Rahman melanjutkan analisisnya dengan menghadirkan penjelasan ayat yang diidentifikasi sebagai larangan riba secara kronologis. Ayat pertama yang

¹¹⁹ Taufik Adnan Amal, *Islam Dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1989), 221.

¹²⁰ Rahman, *Islam and Modernity*, 20.

¹²¹ Al-Damāghānī, *al-Wujūh wa al-Nazā'ir*, 238.

disebut adalah Q.S. al-Rūm (30): 39, Q.S. Ali Imrān (3): 130, dan al-Baqarah (2): 276.

وَمَا أَتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا أَتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ

Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar harta manusia bertambah, maka tidak bertambah dalam pandangan Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk memperoleh keridaan Allah, maka itulah orang-orang yang melipatgandakan (pahalanya).¹²²

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung.¹²³

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ ۚ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ

Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran dan bergelimang dosa.¹²⁴

Rahman menganggap bahwa tiga ayat ini menjadi dasar pelarangan riba dengan konsep utamanya di Q.S. Ali Imrān (3): 130. Q.S. al-Rūm (30): 39 sebagai prolog dan Q.S. al-Baqarah (2): 276 sebagai epilog. Rahman mengaitkan larangannya dengan aspek moral-etika dan konteks sejarah masyarakat Arab abad ketujuh. Al-Qur'an mencela riba dalam konteks ketidakadilan ekonomi masyarakat Mekah, yang dalam praktiknya terjadi dalam transaksi jual-beli yang tidak etis sebagai bentuk eksploitasi terhadap orang miskin dan dalam bentuk pengambilan untung

¹²² Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 647.

¹²³ Ibid., 97.

¹²⁴ Ibid., 69.

yang besar. Dengan konteks semacam ini, pelarangan riba dilakukan untuk mencegah ketidakadilan.¹²⁵

Dengan penonjolan tujuan hukumnya, Rahman mengabaikan konsekuensi hukum yang ada dalam ayat tersebut. Ia mendasarkan argumentasi dengan menyebutkan bahwa al-Qur'an bukanlah kitab hukum. Bagi Rahman, pelarangan al-Qur'an terhadap riba, tidak bermakna bahwa al-Qur'an juga melarang praktik bunga Bank yang berlaku pada masa modern. Bagi Rahman, bunga Bank dapat menjadi haram jika mengandung unsur-unsur yang menjadikan riba haram. Akan tetapi, dalam sistem perekonomian modern, bunga Bank merupakan prinsip dasar dari pengelolaan ekonomi modern. Umat Islam, haruslah berpartisipasi dalam skema ekonomi modern ini, sehingga pelarangan terhadap bunga Bank, bagi Rahman justru tidak sesuai dengan nilai-nilai keislaman.¹²⁶

Meskipun demikian, pengambilan makna *ribā* dalam ayat tersebut tidak didasarkan pada makna asli riba dalam kosa-kata Arab yang lumrah digunakan pada masa ayat diturunkan. Riba dalam *Lisān al-'Arab* dimaknai sebagai tumbuh dan bertambah.¹²⁷ Kata ini bersifat sinkronik yang tidak ditemukan perubahan makna didasarkan pada perubahan konteks. Perubahan justru terjadi disebabkan oleh signifikansi yang dituju dalam rangkaian ujaran. Hal demikian ditunjukkan oleh al-Damaghānī dalam *al-Wujūh wa al-Nazā'ir*, sehingga perubahan makna dan hukumnya berdasarkan pada konteks ujaran.

¹²⁵ Fazlur Rahman, "Riba and Interest", *Islamic Studies*, Vol. 3, No. 1 (Maret 1964), 3.

¹²⁶ Sonn, "Fazlur Rahman and Islamic Feminism", 124.

¹²⁷ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 14/304

Pemahaman terhadap Q.S. al-Rūm (30): 39 yang disebut Rahman sebagai prolog dalam larangan riba pada dasarnya maknanya berkaitan dengan Q.S. Rūm (30): 37. Allah berfirman,

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ فَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَا آتَيْتُم مِّن رَّبًّا لَّيْرَبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرَبُّوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ

Dan tidakkah mereka memperhatikan bahwa Allah yang melapangkan rezeki bagi siapa yang Dia kehendaki dan Dia (pula) yang membatasi (bagi siapa yang Dia kehendaki). Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang beriman. Maka berikanlah haknya kepada kerabat dekat, juga kepada orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan. Itulah yang lebih baik bagi orang-orang yang mencari keridaan Allah. Dan mereka itulah orang-orang yang beruntung. Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar harta manusia bertambah, maka tidak bertambah dalam pandangan Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk memperoleh keridaan Allah, maka itulah orang-orang yang melipatgandakan (pahalanya).¹²⁸

Dalam rangkaian ayat tersebut, Allah menjelaskan tentang rezeki yang Ia berikan kepada manusia yang dikehendaki. Allah menghendaki pemberian tersebut untuk dibagikan kepada orang yang membutuhkan untuk mendapatkan rida-Nya. Al-Zuhaylī menyebutkan Q.S. al-Rūm (30): 39 merupakan lanjutan yang mengesankan pemberian rezeki memiliki dua jenis; pemberian dalam kategori baik yang diridai Allah dan pemberian yang buruk yang dibenci. Ayat ini menunjukkan

¹²⁸ Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 646-647.

riba sebagai pemberian yang buruk dan dibenci, sedangkan zakat merupakan pemberian baik yang dianjurkan.¹²⁹

Rahman mengabaikan kesatuan konteks ayat yang memberikan gambaran pesan yang dituju. Rahman cenderung menganalisis konteks makro ke dalam pemahaman ayat per ayat, sehingga signifikansi yang dituju oleh ayat terabaikan. Dalam konteks ayat ini, riba masih belum dilarang oleh Allah dengan redaksi yang digunakan *falā yarbu ind Allah* yang maknanya Allah tidak akan memberikan pahala bagi mereka.¹³⁰ Al-Qāsimī menunjukkan makna redaksi ini bukan pelarangan, karena makna yang dimaksudkan adalah tambahan disebabkan riba hadir dalam bentuk *majazī*.¹³¹ Bahkan, Ibn Kathīr memahami redaksi ini sebagai perkara yang diperbolehkan akan tetapi tidak berpahala.¹³²

Identitas Q.S. Ali Imrān (3): 130 sebagai pusat makna larangan riba dalam al-Qur'an (*the central place in riba series of Qur'anic verses*) dipilih berdasarkan redaksi *aḍ'afan muḍā'afah* yang menjadi alasan penindasan ekonomi yang merupakan rasio-legis keharaman riba. Kaitan pesan dalam struktur ayat ini juga ditinggalkan oleh Rahman, sehingga pesan utama yang dikehendaki ayat dipahami secara parsial dengan mengaitkannya pada konteks yang umum. Redaksi *aḍ'afan muḍā'afah* merupakan batasan untuk menunjukkan gambaran dan keadaan masyarakat di masa Jahiliyah dan menunjukkan pencelaan kepada mereka yang

¹²⁹ Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*, 21/93.

¹³⁰ Ahmad bin Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, vol. 21 (Mesir: Maktabah Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1964), 52.

¹³¹ Muḥammad Jamal al-Dīn al-Qāsimī, *Maḥasin al-Ta'wīl*, vol. 16 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1418), 16.

¹³² Ismā‘īl bin Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-‘Aẓīm*, vol. 6 (Mesir: Dār Ṭayyibah, 1999), 318.

melakukan muamalah secara dhalim. Kalimat ini tidak dapat dijadikan *illat* hukum karena akan berdampak pada kehalalan riba yang sedikit. Padahal ayat tersebut mengharamkan segala bentuk riba, baik yang sedikit maupun banyak.¹³³

Relasi ayat dengan ayat sebelumnya menunjukkan pesan yang dituju dalam pengharaman tersebut. *ad'afan muḍa'afah* dan gambaran perilaku ekonomi kaum musyrik Makkah mengindikasikan bentuk riba yang dilarang dalam ayat ini. Al-Rāzī mengutip al-Qaffāl memberikan penjelasan bahwa ayat ini terikat dengan ayat sebelumnya yang menjelaskan tentang perilaku kaum musyrik Makkah dalam pengelolaan harta dengan cara berlipat ganda.¹³⁴ Bagi al-Zuhayfī, ayat ini merupakan ayat ketiga dari tahapan pelarangan riba dalam al-Qur'an yang merujuk pada riba Jāhiliyah (*ribā nasī'ah*), sedangkan Q.S. al-Baqarah (2): 276 sebagai ayat terakhir yang mengharapakan semua jenis riba.¹³⁵

Contoh lainnya adalah usulan Fazlur Rahman tentang fungsi zakat di negara muslim. Secara umum, zakat dipandang sebagai bentuk sedekah, di mana umat Islam diwajibkan untuk membagikan sejumlah harta secara sukarela, meskipun di beberapa negara dikumpulkan oleh negara. Tarif zakatnya tetap, dan jumlahnya sangat kecil, sehingga hanya bisa berfungsi sebagai bentuk sedekah di zaman modern. Negara modern menjalankan perekonomiannya dengan menggunakan pajak, sedangkan zakat digunakan sebagai pendukung dengan istilah lembaga amal. Terhadap pandangan umum ini, dan berdasarkan penerapan teorinya, Fazlur Rahman melihat zakat sebagai pajak yang diperintahkan dalam al-

¹³³ Al-Zuhayfī, *Tafsīr al-Munīr*, 4/84.

¹³⁴ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 9/363.

¹³⁵ Al-Zuhayfī, *Tafsīr al-Munīr*, 4/84.

Qur'an untuk memenuhi semua kebutuhan masyarakat Madinah yang baru lahir. Dengan demikian, rasio legislasi zakat adalah untuk memenuhi kebutuhan sosial, administratif, dan militer masyarakat Muslim melalui sarana internal mereka. Hal ini juga berkaitan dengan kebutuhan dan cara yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat ketika itu. Sehubungan dengan hal ini, Rahman merekomendasikan bahwa Muslim dapat merasionalisasi dan merampingkan struktur perpajakan dengan memberlakukan kembali zakat dengan memperbaiki jumlah kewajibannya yang menyesuaikan dengan kebutuhan suatu negara.¹³⁶

Sedangkan dalam kaitannya terhadap sistem perbudakan yang terdapat dalam al-Qur'an, Rahman menyebutkan bahwa al-Qur'an memberikan izin terhadap sistem ini pada masa pra-Islam. Akan tetapi, untuk menghapuskan sistem ini secara instan, berpotensi akan melahirkan masalah yang lebih besar, karena sistem ini telah mendarah daging dalam struktur masyarakat Arab.¹³⁷ Oleh karena itu, penghapusan sistem perbudakan dalam al-Qur'an dilakukan secara progresif dengan menghadirkan perintah yang mengandung nilai moral-etis. Perintah ini yang pada akhirnya akan menjadikan sistem perbudakan akan ditinggalkan dalam kondisi sosial masyarakat yang telah maju.

Analisa hukum berdasarkan moral-etik juga diberikan Rahman dalam memahami ayat yang berkaitan dengan potong tangan. Bagi Rahman, keberadaan potong tangan dalam masyarakat Arab yang nomad dalam al-Qur'an merupakan hukuman yang beralasan. Hal tersebut menyesuaikan dengan pandangan

¹³⁶ Rahman, *Islam and Modernity*, 328.

¹³⁷ Rahman, *Islam*, 38.

masyarakat pada saat ayat diturunkan yang memandang kasus pencurian tidak hanya berkaitan dengan harta, akan tetapi berkaitan dengan kehormatan. Akan tetapi, perintah ini tidak dapat dipraktikkan pada masyarakat yang telah maju, maka pencurian dalam konteks masyarakat modern tidak dapat dilakukan dengan adanya pergeseran nilai tentang kepemilikan harta.¹³⁸

Perhatian Rahman juga tertuju pada problem yang berkaitan dengan hak-hak perempuan dalam al-Qur'an, seperti masalah poligami. Rahman memberikan penolakan terhadap pendapat mayoritas ulama fikih klasik yang menganggap ayat mengenai poligami sebagai dasar kebolehan.¹³⁹ Melalui konteks sosial, Rahman menganggap bahwa al-Qur'an tidak menetapkan perintah poligami maupun monogami dalam segala kondisi dan masa. Ia bisa diperlakukan sesuai dengan konteks dan keadaan di mana ayat tersebut diinterpretasikan.¹⁴⁰ Pada masa pra-Islam, poligami diterima sebagai norma sosial di kalangan Arab karena adanya penurunan jumlah laki-laki yang tidak proporsional dibandingkan dengan perempuan yang diakibatkan masalah kebiasaan Arab yang sering berperang.¹⁴¹ Sedangkan batasan poligami yang terdapat dalam surat al-Nisā' (4): 3, dengan jumlah empat, merupakan batasan ideal dalam persoalan hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam pandangan al-Qur'an yang monogami.

¹³⁸ Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *Internasional Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, No. 4 (Oktober 1970), 330.

¹³⁹ Fazlur, "The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation", dalam Hanna Papanek and Gail Minault (eds), *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia* (Delhi: Chanakya, 1982), 301.

¹⁴⁰ Rahman, *Islam*, 29.

¹⁴¹ Rahman, "The Status Women in Islam", 300.

Dengan kata lain, tujuan akhir Al-Qur'an bukanlah untuk mempertahankan institusi poligami, melainkan untuk menghilangkannya. Rahman menerapkan pendekatan hermeneutisnya pada perintah al-Qur'an tentang poligami. Dengan membedakan antara konsekuensi hukum dari sebuah ayat dan alasan moral yang melatarbelakanginya, ia menyimpulkan bahwa hukum yang terkandung dalam poligami bersifat ideal-moral yang diharapkan oleh masyarakat untuk bergerak maju, karena tidak mungkin untuk menghapus hukum poligami secara sekaligus.¹⁴² Oleh karena itu, hal yang harus dipertimbangkan dalam memahami ayat poligami adalah tujuan dan petunjuk yang diberikan sebagai petunjuk hukum yang progresif dan berkembang sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada. Hal ini berarti bahwa al-Qur'an mengizinkan poligami sebagai solusi hukum bagi situasi tertentu, dengan tetap mempertahankan monogami sebagai tujuan moral yang harus tercapai dalam jangka panjang.¹⁴³ Hal ini bermakna, Rahman ingin menunjukkan bahwa al-Qur'an menghendaki pelarangan poligami dalam keadaan yang normal.¹⁴⁴ Selain itu, dalam mendekati Ayat Al-Qur'an tentang poligami, yang harus diperhatikan adalah tujuan sosial atau prinsip moralnya, yakni keadilan sosial bagi perempuan.¹⁴⁵

Sedangkan beberapa ayat al-Qur'an yang menekankan pada aspek superioritas laki-laki (al-Nisā' (4): 34 dan al-Baqarah (2): 228) harus dilakukan penafsiran ulang yang disesuaikan dengan konteks sosialnya. Keunggulan laki-laki

¹⁴² Rahman, *Major Themes of The Quran*, 48.

¹⁴³ Rahman, *Islam*, 29.

¹⁴⁴ Ibid., 38.

¹⁴⁵ Rahman, "The Status Women in Islam", 299-301.

atas perempuan bagi Rahman menunjuk pada keunggulan dalam aspek fungsionalnya, bukan keunggulan yang melekat secara natural.¹⁴⁶ Keadaan semacam ini terjadi karena konteks di masa al-Qur'an diturunkan, laki-laki memegang kunci dalam setiap aspek sosial dan bertanggung jawab dalam persoalan kebutuhan finansial.¹⁴⁷ Oleh sebab itu, penyebutan al-Qur'an tentang superioritas laki-laki menunjuk pada aspek kualitas tertentu yang dimiliki oleh laki-laki dalam konteks sosial-ekonomi pada masa pewahyuan. Jika seorang perempuan memiliki kecukupan ekonomi dan berkontribusi secara finansial dalam keluarga, maka superioritas laki-laki menjadi berkurang.¹⁴⁸

Problem yang juga menjadi perhatian Rahman adalah kedudukan perempuan dalam penyaksian. Al-Qur'an menyebutkan dalam surat al-Baqarah (2): 282,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ۚ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا ۚ فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ ۚ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ۚ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ۚ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ۚ وَلَا تَسْمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ

¹⁴⁶ Rahman, *Major Themes of The Quran*, 49.

¹⁴⁷ Rahman, "The Status Women in Islam", 294.

¹⁴⁸ Rahman, *Major Themes of The Quran*, 49.

كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ۖ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ۖ إِلَّا
 أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ
 وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ
 بِكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, meka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. Jika yang berhutang itu orang yang lemah akal nya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakan, maka hendaklah walinya mengimlakan dengan jujur. Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridai, supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya. Janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (Tulislah muamalahmu itu), kecuali jika muamalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, maka tidak ada dosa bagi kamu, (jika) kamu tidak menulisnya. Dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli; dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. Dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

Dalam memahami ayat ini, Rahman memberikan penekanan terhadap pemahaman atas konteks yang sesuai. Rahman mengkritisi pandangan yang menyatakan bahwa perempuan dianggap setengah dari kesaksian laki-laki dengan alasan bahwa perempuan, pada masa itu tidak terbiasa persoalan hutang-piutang.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Ibid., 48-49.

Rahman sering kali mempertanyakan pandangan beberapa kalangan yang menyimpulkan bahwa secara umum perempuan memiliki kemampuan di bawah laki-laki.¹⁵⁰ Anggapan ini dalam pandangan Rahman bertentangan dengan capaian dan keadaan perempuan di masa modern. Rahman juga mempertanyakan mengenai hak perempuan dalam waris. Baginya, waris sangat erat kaitannya dengan peran ekonomi yang diberikan kepada laki-laki dan perempuan dalam masyarakat yang memegang teguh aspek kesukuan. Waris mencerminkan fungsi peran aktual dalam masyarakat yang tradisional.¹⁵¹ Akan tetapi, hukum ini sudah tidak dapat diperlakukan sama dalam masyarakat yang telah mengalami perkembangan dalam fungsi sosialnya yang jauh berbeda dengan masyarakat tribal.¹⁵²

Persoalan diskriminatif yang dihadapi perempuan bagi Rahman berasal dari norma dan standar budaya Islam awal. Kenyataan bahwa perubahan kondisi sosial budaya menuntut adanya perubahan hukum dalam memahami al-Qur'an,¹⁵³ tidak banyak diaplikasikan oleh para ulama klasik.¹⁵⁴ Alih-alih mempertimbangkan fakta bahwa Islam mengangkat status perempuan dan menghapus diskriminasi terhadap perempuan di masa pra-Islam,¹⁵⁵ para ulama fikih sering kali memberikan hukum yang stagnan terhadap permasalahan perempuan dengan hanya memandang hukum secara tekstual.

Meskipun dalam beberapa aspek Rahman memberikan pandangan terkait hak-hak perempuan dengan mengacu pada konteks yang relevan untuk dipahami,

¹⁵⁰ Rahman, *Major Themes of The Quran*, 292.

¹⁵¹ Ibid., 297.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid., 48.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Rahman, *Islam*, 38.

Rahman tidak pernah menjelaskan konteks yang terjadi dalam penafsiran klasik yang ia kritisi. Rahman hanya memberikan penekanan bahwa perubahan konteks mengharuskan adanya perubahan pemahaman hukum. Identifikasi bahwa konteks yang terjadi di masyarakat Islam awal pada masa pewahyuan dengan konteks yang dialami oleh para mufasir klasik tidak pernah disinggung. Jika mengacu pada model pemahaman yang digunakan (*double movement*), tidak tertutup kemungkinan relasi perempuan dan laki-laki dalam konteks penafsir klasik, masih sama dengan relasi perempuan dan laki-laki di saat al-Qur'an turun. Hal demikian mengacu pada proses perubahan sosial yang dialami masyarakat tidak membutuhkan waktu yang sebentar, akan tetapi membutuhkan waktu yang panjang, karena sifatnya yang evolusioner bukan revolusioner.¹⁵⁶

C. Validitas Metode Penafsiran *Double Movement* Fazlur Rahman

Kontribusi Fazlur Rahman dalam meletakkan pemahaman baru dalam al-Qur'an tidak dapat diabaikan begitu saja. Ibrahim Moosa berpendapat bahwa Rahman dianggap sebagai sosok yang memiliki kontribusi besar untuk membuka ruang pemahaman baru yang telah lama dicari oleh banyak sarjanawan modern Islam.¹⁵⁷ Kontribusi Rahman dalam bidang ini telah memuluskan berbagai upaya selanjutnya dalam memberikan konsep interpretasi terhadap al-Qur'an yang dianggap sesuai dengan perkembangan konteks.

¹⁵⁶ Lihat Talcott Parsons, "Change, Evolution, and Modern Society", Leon H. Mayhew (ed.), *Talcott Parsons on Institutions and Social Evolution: Selected Writings* (London: The University of Chicago, 1982), 523.

¹⁵⁷ Fazlur Rahman dan Ebrahim Moosa, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld Publications, 2000), 204.

Salah satu tokoh yang dipengaruhi oleh Rahman dalam memberikan pandangan baru terhadap penafsiran al-Qur'an adalah Amina Wadud. Ia menyebutkan secara jelas bahwa dalam menulis bukunya, ia menggunakan metode penafsiran Fazlur Rahman.¹⁵⁸ Dengan menggunakan metode ini, Wadud mengkritik pendekatan atomistik yang dominan dalam tradisi penafsiran al-Qur'an, yang mengarah pada pembacaan endosentris, yakni membenarkan dan memperkuat praktik sosial patriarki. Hal yang sama juga dilakukan oleh Farid Esack, dalam merumuskan tafsir al-Qur'an yang memuat perjuangan dan aspirasi umat Islam untuk keadilan dan pembebasan. Bahkan, Richard C. Martin, menganggap bahwa Rahman telah berhasil merefleksikan problem metodis dalam Islam secara teoritis dengan menggunakan perangkat hermeneutik.¹⁵⁹

Meskipun demikian, tidak berarti metode yang diberikan Rahman tidak dapat dipertanyakan ulang. Beberapa asumsi dasar yang digunakan Rahman dapat ditelusuri lebih jauh untuk memberikan perspektif lain dengan melakukan pengujian validitas konsepnya dengan menggunakan perangkat filsafat ilmu. Penggunaan perangkat ini untuk menghindari pengujian atas sebuah teori dengan menggunakan pandangan yang subjektif ataupun apologetika. Hal yang ingin dibuktikan keabsahan dari konsep Fazlur Rahman berkaitan dengan asumsi dasarnya tentang wahyu dan konsep metode *double movement*-nya.

¹⁵⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Woman* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 4.

¹⁵⁹ Richard C. Martin, "Fazlur Rahman's Contribution to Religious Studies: A Historian of Religion's Appraisal" dalam E. H. Waugh dan Frederick Denny (eds.), *The shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman* (Atlanta: Scholars Press, 1998), 247.

Dalam filsafat ilmu, dikenal tiga model teori kebenaran, yakni teori korespondensi, teori koherensi, dan teori konsensus. *Pertama*, teori korespondensi menentukan ukuran kebenaran pada fakta objektif yang telah ada.¹⁶⁰ Dalam kajian filsafat, fakta objek adalah segala keadaan yang tampak, yang disepakati oleh banyak orang tentang fakta tersebut, sehingga kebenaran dalam teori korespondensi yang dikenal dalam filsafat ditentukan oleh kesesuaian dengan objek yang dituju.¹⁶¹ Hal ini mengindikasikan bahwa satu pernyataan dianggap benar jika dapat menunjukkan objek apa adanya.¹⁶²

Untuk mengukur kebenaran konsep wahyu yang diberikan oleh Rahman dengan menggunakan teori korespondensi, maka kesesuaian dengan fakta objektif yang tampak tidak akan dapat tercapai. Wahyu yang bersifat imaterial, tidak dapat diketahui oleh indra. Oleh sebab itu, ukuran kebenaran dalam konteks ini dapat menggunakan istilah fakta objektif tidak dalam arti yang tampak, akan tetapi harus ada kesesuaian dengan hakikat dari wahyu itu sendiri.

Dalam konteks ini, Rahman meyakini bahwa wahyu bersumber dari Allah. Akan tetapi hal yang berbeda dalam konsep pewahyuan adalah sifat nabi yang aktif dalam proses mengaktualisasikan wahyu. Jika konsep ini dibawa pada konsep selain al-Qur'an, maka pandangan Rahman memiliki kesesuaian dengan konsep dasar dari tugas Nabi. Hal ini justru akan diperdebatkan ketika Rahman mengklaim bahwa Nabi secara aktif terlibat dalam proses aktualisasi al-Qur'an. Jika demikian,

¹⁶⁰ Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, 1963, 321.

¹⁶¹ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2000), 57.

¹⁶² Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Raja Grafindo, 2012), 112.

maka al-Qur'an, dari segi kata yang diucapkan merupakan hasil produksi Nabi. Pandangan ini akan menyulitkan untuk membedakan al-Qur'an dengan perkataan Nabi yang lain. Karena al-Qur'an menjelaskan secara pasti bahwa Nabi tidak akan mengeluarkan sepatah kata pun, kecuali bersumber dari wahyu.¹⁶³

Meskipun dalam konteks perdebatan ini Abdullah Saeed memerikan jalan tengah untuk mengompromikan dua pandangan yang sangat berbeda. Pendapat yang dikemukakan di awal sebagai bagian dari kritik atas konsep wahyu Rahman berasal dari pandangan klasik, diterima oleh Saeed tanpa menafikan pandangan Rahman. Saeed mengetengahkan pandangannya dengan menyebutkan empat level pewahyuan. Level pertama adalah penurunan al-Qur'an dari Allah ke *lauh al-mahfūz* dengan perantara malaikat Jibril, yang juga dibantah oleh Rahman. Sedangkan level kedua dan selanjutnya, Saeed cenderung mengikuti Rahman dengan meletakkan wahyu sebagai produksi bersama antara gagasan yang diterima di hati Nabi dengan aktualisasi Nabi dalam bentuk ucapan. Momen ini bagi Saeed menjadikan wahyu sebagai sesuatu yang menyejarah.¹⁶⁴

Hal yang sama dengan Rahman yang dilupakan oleh Saeed adalah kuantitas dari kontribusi Nabi dalam momen menyejarahkan wahyu dalam bentuk kata-kata dalam bahasa Arab. Dalam konteks ini, penulis sepakat dengan pandangan Ali Akbar yang mempertanyakan aktualisasi dari peran Nabi dalam pembentukan wahyu dalam ruang historis.¹⁶⁵ Jika konsep Rahman tentang pewahyuan dikaitkan dengan pandangan akal aktif dalam pandangan Ibn Sina, justru konsep tersebut

¹⁶³ Al-Najm (53): 3.

¹⁶⁴ Saeed, *Reading The Quran*, 97-98.

¹⁶⁵ Akbar, *Contemporary Perspective on Revelation*, 33.

dimaknai lain oleh Ibn Khaldūn dengan menyebutkan bahwa proses peralihan dari wahyu yang imanen menuju transenden melibatkan upaya keras Nabi, sehingga Nabi merasakan sakit yang luar biasa. Hal ini bagi Ibn Khaldūn merupakan proses peralihan dari kesadaran kemanusiaan yang dimiliki oleh Nabi menuju kesadaran spiritual tertinggi yang disiapkan untuk menerima pewahyuan.¹⁶⁶ Dalam konteks ini, kondisi yang dialami Nabi justru dipengaruhi oleh wahyu, tidak sebaliknya sebagaimana disebutkan oleh Rahman.¹⁶⁷

Hal yang berbeda dalam meninjau fakta objektif, jika dikaitkan pada konteks penafsiran. Fakta objektif dalam tafsir tidak ditentukan oleh realitas atau objek tertentu, akan tetapi ditentukan oleh struktur logis yang dihasilkan dari pemahaman utuh atas satu ayat. Struktur logis ini mencakup juga konteks asli sebagai objek yang dikehendaki oleh ayat. Kajian bahasa yang dituntut oleh beberapa penafsir juga berkaitan dengan struktur bahasa yang dipahami oleh konteks asli di saat al-Qur'an turun.

Pemahaman mengenai makna asli yang dituntut oleh al-Qur'an juga bertujuan untuk memahami narasi keseluruhan ayat secara koheren yang berkaitan dengan prinsip-prinsip dan tujuan moralnya. Dalam konteks ini, pemahaman mengenai fakta objektif dalam filsafat memiliki perbedaan signifikan dengan fakta objektif yang dituntut al-Qur'an. Filsafat menekankan fakta objektif berkesesuaian dengan fakta yang di indra, sedangkan fakta objektif dalam tafsir berkesesuaian dengan prinsip dan tujuan yang hendak dicapai oleh al-Qur'an.

¹⁶⁶ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Damaskus: Dār Ya'rab, 2004).

¹⁶⁷ Rahman, *Major Themes of The Quran*, 91.

Dengan berdasarkan pada kriteria kebenaran tersebut, objektivitas yang diinginkan Rahman melalui teori *double movement*-nya untuk sampai pada apa yang dikehendaki Nabi menjadi sulit terjadi. Dengan menggunakan konsep yang sama seperti yang digunakan Rahman, yakni hermeneutika, problem objektivitas dalam penafsiran akan sulit tercapai. Dalam pandangan Gadamer, seseorang yang mencoba untuk memahami suatu teks selalu melakukan suatu tindakan memproyeksikan. Dia memproyeksikan sebelum dirinya sebuah makna untuk teks secara keseluruhan segera setelah beberapa makna awal muncul dalam teks. Sekali lagi, yang terakhir muncul hanya karena dia membaca teks dengan ekspektasi tertentu yang berkenaan dengan makna tertentu. Pemahaman semacam ini akan terus berlangsung dan berganti yang dipengaruhi oleh proyeksi yang muncul saat ia melakukan pemaknaan. Hal ini akan selalu terjadi dalam setiap upaya interpretasi.¹⁶⁸

Problem semacam ini pada dasarnya dipahami oleh Rahman. Dalam salah satu bukunya, ia menyadari bahwa jika kegiatan proyeksi yang terjadi dalam setiap interpretasi sebagaimana yang disebutkan Gadamer benar, maka teori *double movement* yang digagas tidak memiliki arti sama sekali.¹⁶⁹ Meskipun demikian, Rahman mengabaikan aspek ini dengan menolak seluruh pandangan yang menyebutkan bahwa makna objektif tidak dapat ditemukan dengan hanya menunggu teks menampilkan makna sebenarnya. Kebenaran hanya terdapat pada

¹⁶⁸ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed & Ward, 1975), 236.

¹⁶⁹ Rahman, *Islam and Modernity*, 8.

kesadaran orang yang melihat teks, sehingga sifatnya selalu subjektif.¹⁷⁰ Makna hanya diperoleh melalui hasil produksi dan direproduksi dalam keterlibatan antara teks dan pembaca.

Dengan mengakui kebenaran ini, akan mengindikasikan pada penerimaan atas segala pandangan dan interpretasi yang dilakukan oleh mayoritas muslim klasik yang oleh Rahman ditolak dan diupayakan untuk dilakukan reinterpretasi.¹⁷¹ Untuk menolak pandangan ini, Rahman mengklaim bahwa pendapat tersebut sangat subjektif.¹⁷² Untuk mencapai objektivitasnya dalam penafsiran, Rahman menggunakan term adil. Akan tetapi, Rahman tidak pernah memberikan rincian mengenai ukuran keadilan dan bagaimana keadilan tersebut dapat tercapai. Dalam konteks ini penulis sepakat dengan pandangan Farid Panjwani yang menyebutkan bahwa terdapat ketegangan dalam diri Rahman untuk memosisikan dirinya sebagai cendekiawan Islam dan posisinya sebagai pembaharu Islam. Jika dia memilih posisi sebagai cendekiawan Islam, maka ia menyadari tantangan teoritis yang menghadangnya. Hal ini berbeda jika posisi yang diambil adalah pembaharu yang tidak responsif terhadap segala kemungkinan muncul dari teorinya.¹⁷³

Untuk memberikan argumentasi dan pembelaan atas tantangan yang dihadapi, Rahman mendasarkan prinsip metodenya kepada pemahaman metafisik. Melalui al-Kindi, al-Farabi dan beberapa filosof muslim lainnya, ia hendak mendamaikan pengetahuan dan keyakinan. Akan tetapi, sekali lagi Rahman

¹⁷⁰ Kenneth Cragg, *The Pen and The Faith: Eight Modern Muslim Writers and The Qur'an* (London: Taylor & Francis Group, 1985), 96.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² Rahman, *Islam and Modernity*, 9.

¹⁷³ Farid Panjwani, "Fazlur Rahman and The Search for Authentic Islamic Education: A Critical Appreciation" *Curriculum Inquiry*, Vol. 42, No. 1 (2012), 50.

menghindarkan diri dari perdebatan ide absolut dalam filsafat Barat dikenalkan oleh Hume dan Kant. Meskipun Rahman menyadari sepenuhnya tentang hal ini, dengan menjadikan Tuhan sebagai ide yang mengatur. Namun, ia gagal untuk menunjukkan bagaimana gagasan yang mengatur ini terkait dengan gagasan wahyu dan bagaimana hal itu berfungsi sebagai tanggapan Tuhan terhadap kondisi manusia sebagaimana kondisi wahyu yang mengikuti keadaan Nabi Muhammad.

Kedua, Teori koherensi memandang bahwa kebenaran terdapat dalam fakta yang berkesesuaian. Dua kepercayaan (*belief*) atau lebih dikatakan bersifat koheren apabila semuanya selaras atau sesuai satu dengan yang lain.¹⁷⁴ Paham ini secara khas mengklaim bahwa kepercayaan seorang individu hanya benar sejauh seluruh perangkat kepercayaannya itu bersifat koheren. Berbeda dengan teori korespondensi, teori koherensi menjadikan kebenaran sebagai masalah relasi antara sebuah pernyataan kebenaran dan pernyataan-pernyataan lainnya, dan bukan relasinya dengan realitas. Bagi George Bekeley, teori ini adalah cara terbaik untuk membedakan fakta dari fiksi, realitas dari ilusi, dan kehidupan dalam alam sadar dari mimpi, yakni bahwa gagasan fiktif, ilusi, dan mimpi biasanya terpisah dari kumpulan gagasan lainnya. Teori koherensi ini mendefinisikan nilai kebenaran berdasarkan relasi antara pernyataan kebenaran dan pernyataan-pernyataan lainnya.

Aspek koherensi dalam melihat pandangan Rahman terkait metodologinya, dapat ditinjau dari upayanya dalam menentukan Islam normatif sebagai konteks

¹⁷⁴ Bob Hale dan Crispin Wright (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language* (Oxford: Blackwell Publisher, 1999), 310.

pertama dalam teori gerakan ganda. Konteks pertama ini ditujukan untuk menemukan konteks awal yang dilakukan dengan menggunakan metode kritik sejarah. Dengan metode ini, Rahman ingin memahami ajaran yang terkandung dalam al-Qur'an dalam konteks sejarah yang lengkap dan tepat. Persoalan yang tidak dijelaskan oleh Rahman adalah momen sejarah yang sifatnya kontinuitas, sehingga sejarah tidak hanya diambil pada satu momen, akan tetapi ditinjau pada momen-momen sebelumnya agar tujuan untuk melihat sejarah secara lengkap dapat tercapai.

Sejarah mengenai awal Islam telah dijabarkan sedemikian rupa hingga masa Arab kuno. Jika momen ini digunakan seluruhnya, maka akan banyak hal yang perlu direkonstruksi sehingga mencocoki terhadap konteks wahyu yang diinginkan. Begitu juga, pengetahuan mengenai konteks al-Qur'an selalu berkembang, yang juga berpotensi berbeda dalam mengaitkannya terhadap ayat. Problem sejarah dalam Islam pun juga perlu diperhatikan dengan meninjau konteks historis yang digunakan Rahman adalah *asbāb al-nuzūl*. Kajian ini ditulis jauh setelah masa nabi wafat, sehingga persoalan-persoalan lain yang melingkupinya rentan muncul. Lebih jauh lagi, Islam normatif yang diinginkan Rahman adalah Islam yang berkeadilan dan berorientasi pada masalah sosial. Padahal, kedua aspek ini merupakan aspek kecil dari sekian banyak aspek kehidupan beragama.

Ketiga, teori pragmatis. Dalam teori pragmatis dikenal dua macam teori yang masuk, yakni teori konsensus dan teori instrumentalis. Teori konsensus menilai pernyataan yang benar adalah pernyataan yang disetujui secara *unananim* (bulat) oleh semua orang yang memiliki pengalaman relevan yang cukup untuk

menilainya. Teori ini adalah teori yang dikemukakan oleh Charles S. Pierce. Menurut Pierce dua buah pemikiran yang menelusuri sebuah pertanyaan tertentu pada akhirnya cenderung mengarah pada jawaban yang sama, meskipun mereka menggunakan metode dan bukti-bukti yang berbeda. Kepercayaan ini dibangun atas kepercayaan yang lain bahwa hanya ada satu realitas objektif dan bahwa realitas ini mengantarkan pada kepercayaan yang mencerminkannya secara akurat.¹⁷⁵

Sedangkan teori instrumentalisme sering dihubungkan dengan William James dan John Dewey. Menurut teori ini, sebuah pernyataan dipandang benar jika dan hanya jika perilaku yang didasarkan pada kepercayaan dalam pernyataan ini pada akhirnya membawa kepada hasil-hasil menguntungkan bagi orang-orang yang mempercayainya. James menerima definisi kebenaran yang termaktub dalam teori korespondensi, yakni bahwa sebuah pertanyaan atau kepercayaan yang benar adalah yang selaras dengan realitas. Tetapi bagi James, realitas yang menjadi standar keselarasan gagasan-gagasan yang benar bersifat tergantung pada pikiran (*mind-dependent*). Berlainan dengan Kant, James tidak yakin bahwa konstruksi intelektual dibangun dalam pikiran kita.¹⁷⁶

Dalam konteks pragmatis, teori Rahman memiliki signifikansi yang nyata bagi perkembangan kehidupan sosial yang membutuhkan kepastian hukum di dalamnya. Meskipun demikian, secara metodis, upaya Rahman hampir dipastikan tidak dapat di falsifikasikan¹⁷⁷. Kegunaan teori ini dalam setiap upaya

¹⁷⁵ Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 480.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Pengujian suatu teori hingga menemukan kesalahan dalam teori tersebut.

kontekstualisasi dinilai pasti berhasil. Jika dalam satu konteks, upaya kontekstualisasi tidak berhasil, maka hanya terdapat dua kemungkinan, salah memahami prinsip al-Qur'an atau prinsip tersebut tidak diaplikasikan secara benar.¹⁷⁸ Oleh sebab itu, pendekatan ini secara pragmatis rentan terhadap pandangan totaliter.

Terlepas dari kritik tersebut, Fazlur Rahman telah meninggalkan banyak jejak yang membekas. Mungkin warisan terpentingnya adalah keberaniannya dalam membuat konsep teori yang berupaya melakukan pembebasan atas stagnasi teori yang telah ada. Terlebih peran Rahman dalam mengaktualisasikan Islam dengan modernitas. Keberhasilan ini mengundang banyak cendekiawan muslim setelahnya, berpedoman kepada konsep metode penafsiran Rahman.

¹⁷⁸ Rahman, *Islam and Modernity*, 7.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari uraian dan pembahasan yang telah disebutkan pada bab-bab sebelumnya, maka dapat diambil kesimpulan sebagai berikut.

1. Wahyu dalam pandangan Fazlur Rahman mengarah pada pengertian sesuatu yang dapat membedakan seorang Nabi dan Rasul dengan manusia lainnya. Rahman memandang bahwa wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad tidak berupa kata yang artikulatif, akan tetapi berupa gagasan (*ide*) yang hadir ke dalam hati Nabi. Dalam proses penyampaiannya, wahyu tidak bersifat eksternal, akan tetapi bersifat internal yang disampaikan Allah melalui ruh langsung ke dalam hati Nabi Muhammad. Oleh sebab itu, Rahman mengklaim bahwa Nabi tidak pasif dalam upaya menerima dan proses aktualisasi wahyu hingga berwujud dalam bentuk bahasa yang terartikulasi.
2. Dengan mewujudkan wahyu sebagai sesuatu yang mensejarah, Rahman meletakkan pandangan ini untuk mewujudkan pemahaman atas al-Qur'an yang objektif dengan konsep *double movement*. Pandangan ini melibatkan dua momen dalam penafsiran, yakni momen normatif dan historis. Normativitas diberikan Rahman untuk mencari tujuan dari sebuah perintah melalui *ratio-legis* yang kemudian diaktualisasikan dalam bentuk produk hukum. Aktualisasi dari tujuan ini disebut Rahman sebagai momen historis yang selalu berubah sesuai dengan perubahan konteks, sehingga untuk memahami

kandungan perintah harus meninjau konteks pewahyuan yang kemudian diterapkan dalam konteks kekinian.

3. Konsep wahyu yang merupakan landasan dari gerakan ganda Rahman, bukanlah konsep yang tidak dapat di kritisi. Dengan mengacu pada konsep kebenaran dalam filsafat ilmu, secara koherensi, korespodensi maupun pragmatis, konsep yang ditawarkan Rahman tidak dapat menemukan validitasnya secara keseluruhan. Berdasarkan prinsip koherensi, fakta bahwa al-Qur'an adalah Firman Allah, baik gagasan ataupun bahasanya, tidak koheren dengan konsep wahyu Rahman yang menjadikan Nabi berperan terhadap keberadaan bahasa al-Qur'an. Hal yang sama juga terdapat dalam ukuran kebenaran dalam teori korespondensi dan pragmatisme yang tidak menemukan validasinya dalam konsep Rahman.

B. Implikasi Teoretis

Dari kesimpulan di atas, penelitian ini menemukan implikasi dari teori kebenaran dalam filsafat tentang validitas metodologis perkembangan tafsir. Teori ini dapat memberikan kejelasan dalam setiap perkembangan keilmuan secara ilmiah, sehingga dapat menghindarkan perdebatan mengenai perkembangan kerangka penafsiran yang bersifat tendensius. Meskipun demikian, gagasan yang ditemukan dalam penelitian ini bukanlah merupakan gagasan baru, sebab terdapat beberapa gagasan sebelumnya yang dapat melihat kekurangan metode penafsiran Rahman, misalnya Abdullah Saeed, Ali Akbar, dan Farid Panjwani. Begitu juga jika ditinjau dari objek kajian, penelitian ini merupakan kelanjutan dari penelitian terdahulu yang dilakukan oleh Amhar Rasyid yang berkesimpulan bahwa Rahman

telah memisahkan pertimbangan teologis dengan tujuan al-Qur'an. Penemuan dalam penelitian ini menunjukkan aspek yang lebih mendalam dari pengabaian Rahman terhadap dimensi teks al-Qur'an, di mana tujuan al-Qur'an terkandung. Rahman masuk dalam konsep subjektivitasnya dalam memahami al-Qur'an dengan mendahulukan konteks dari pada makna teksnya.

Hal ini juga yang membedakan penelitian ini dengan kesimpulan Abdul Mustaqim. Mustaqim menemukan aspek subjektivitas dalam metode Rahman pada model penafsiran tematik yang digunakan. Subjektivitas metode pemahaman al-Qur'an melalui *double movement* juga ditemukan dalam penelitian ini melalui proses pencarian Rahman terhadap *original meaning* (makna asli). Penelitian ini menemukan penelusuran Rahman terhadap makna otentik dilakukan dengan menonjolkan konteks daripada teks, sehingga *dalālah al-ma'nā* yang merupakan tempat makna asli ditemukan diabaikan. Ayat-ayat hukum yang menjadi wilayah penerapan teori ini tidak dapat diwujudkan dan tidak relevan dengan *maqṣūd al-ayah* sebagai satu konsep ujaran.

Sedangkan penelitian ini mengkritisi Saeed dalam aspek kategorisasi Rahman sebagai kalangan kontekstualis (*contextualist*). Saeed membagi penafsir dalam tiga golongan; tekstual, semi-tekstual, dan kontekstual. Bagi Saeed tekstual merupakan kelompok yang menekankan pada teks. Semi-tekstual merupakan kelompok yang memiliki kecenderungan sama dengan tektualis dengan penggunaan beberapa istilah modern. Sedangkan kontekstualis merupakan kelompok yang menekankan hubungan konteks dan pemahaman terhadap teks. Saeed melupakan kecenderungan besar terhadap konteks dengan menarik makna

teks tanpa kajian mendalam sehingga cenderung apologetika memungkinkan melahirkan kelompok semi-kontekstual atau subjektif.

Sedangkan perbedaan penelitian ini dengan pandangan Ali Akbar dan Farid Panjwani terletak pada ukuran kebenaran sebagai landasan kritik atas Rahman. Narasi yang dibangun oleh Akbar dan Panjwani memiliki kesamaan, yakni dengan jalan skeptis. Keduanya memberikan pertanyaan terhadap konsep yang tidak disepakati tanpa memberikan ukuran jelas mengenai ketidaksesuaian mereka dengan Rahman. Meskipun demikian, penelitian ini mendukung dan memberikan penyempurnaan atas kritik keduanya dengan menggunakan validitas kebenaran dalam kajian filsafat ilmu.

Meskipun demikian, penelitian ini hanya membahas epistemologi penafsiran Fazlur Rahman pada aspek gerak pertama yang dipengaruhi oleh pemahamannya terhadap konsep wahyu. Aspek lain yang digunakan oleh Rahman pada tahap gerak kedua tidak disinggung dalam penelitian ini. Penelusuran terhadap validitas epistemologis Rahman pada tahap kedua diperlukan kajian lebih lanjut oleh peneliti lain. Penemuan atas validasi metode Rahman pada gerak kedua dapat menguatkan hasil penelitian ini yang menunjukkan ketidak relevan metode penafsiran yang terfokus pada konteks dengan mengabaikan teks.

C. Rekomendasi

Terdapat beberapa hal yang perlu direkomendasikan pasca penelitian ini:

1. Perkembangan sosial kemasyarakatan yang dialami oleh masyarakat Islam, harus ditanggapi dengan bijak dengan tanpa melakukan pemaksaan terhadap kandungan makna al-Qur'an untuk sesuai dengan problem yang mereka

hadapi. Kebutuhan atas hukum sesuai dengan kebutuhan haruslah melibatkan pemaknaan yang benar dengan mengacu pada kesesuaian makna teks sesuai dengan petunjuk Nabi dan petunjuk ulama klasik yang masih sesuai dengan batasan interpretasi yang sah.

2. Banyaknya tanggapan atas problem penafsiran al-Qur'an dari kalangan sarjanawan muslim maupun non-muslim haruslah melewati proses identifikasi yang benar, sehingga untuk mengacu pada produk yang mereka hasilkan dapat sesuai dengan metode yang valid dalam penafsiran. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini hanyalah sebagian dari banyaknya perangkat yang dapat dijadikan alat uji terhadap validitas metode penafsiran kontemporer yang muncul. Oleh sebab itu, diperlukan penelitian-penelitian lain agar konsep dan perangkat metodis yang muncul belakangan dapat dinilai validitasnya, sehingga dapat menjadi rujukan dan perangkat alternatif untuk melakukan pemahaman terhadap al-Qur'an.
3. Penelitian ini membatasi kajian terhadap validitas metode penafsiran yang digagas oleh Fazlur Rahman dengan meninjau keabsahan gerakan pertama dalam teori *double movement*. Batasan ini berdampak pada analisa mendalam terhadap gerakan kedua tidak dilakukan. Oleh sebab itu, diperlukan penelitian lanjutan untuk menganalisis keabsahan momen kedua dalam gerakan ganda agar tetap menjaga pesan utama al-Qur'an terimplementasi dalam kehidupan sosial masyarakat modern.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Ak (al), Khālīd Abd al-Rahmān. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, Beirut: Dār al-Nafā’is, 1986.
- ‘Arabī (al), Abū Bakr Ibn. *Aḥkām al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- ‘Imārah, Muḥammad. *al-Tafsīr al-Markizī li al-Islām*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2002.
- A’la, Abd. *Pandangan Teologi Fazlur Rahman: Studi Analisis Pembaharuan Teologi Neo-Modernisme*. Disertasi—Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1999.
- Abbas, Megan B. “Between Western Academia and Pakistan: Fazlur Rahman and the fight for fusionism” dalam *Modern Asian Studies*, Vol. 51, No. 3. 2017.
- Abdullah, M. Amin. et al, *Metodologi Penelitian Agama Pendekatan Multidisipliner*, Yogyakarta :Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- _____. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2006.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmīd. *Falsafat al-Ta’wīl: Dirāsah fī Ta’wīl al-Qur’ān ind Ibn Arabī*, Beirut: Dār al-Tanwīr, 1983.
- _____. *Ittijah al-‘Aqlī fī al-Tafsīr*, Beirut: Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 1996.
- _____. *Maḥūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 1987.
- Acikgenc, Alparslan. “The Thinker of Islamic Revival and Reform: Fazlur Rahman’s Life and Thought” dalam *Journal of Islamic Research*, Vol. 4, No. 2. 1990.
- Ahmad, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan*. London: Oxford University Press, 1967.
- Akbar, Ali. *Contemporary Perspectives on Revelation and Quranic Hermeneutics: An Anlysis of Four Discourses*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- Alfian, Teuku Ibrahim., et.al., *Dari Babat dan Hikayat hingga Sejarah Kritis*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1987.

- Amal, Taufik Adnan dan Syamsul Rizal Pangabea. "A Contextual Approach to the Qur'an." dalam *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, Abdullah Saeed (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Amal, Taufik Adnan (peny.), *Metode dan Alternatif Neo-Modenisme Islam*. Bandung: Mizan, 1990.
- _____. *Islam dan Tangtangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1992.
- _____. *Tafsir Kontektual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, Bandung: Mizan, 1994.
- Amin, Ahmad. *Fajr al-Islam*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyah, 1975.
- Anderson, Norman. *Law Reform in The Muslim World*. London: The Athlone Press, 1976.
- Arid (al), Alī Ḥasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Arkoun, Muḥammad. *Al-Fikr al-Uṣūlī wa Istihālah al-Ta'ṣīl: Nahwa Tārikh al-Akhar li al-Fikr al-Islamī*, terj. Hashim Ṣalih. Beirut: Dār al-Saqi, 2002.
- _____. *Nalar Islam Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.
- Armajani, Jon. *Dynamic Islam: Liberal Muslim Perspectives in a Transnational Age*. Maryland: University Press of America, 2004.
- Ash'arī (al), Abū al-Ḥasan. *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Beirut: Dār Ibn Khaldūn, tt.
- Ashkarī (al), Abū Ḥilāl. *Al-Furūq fī al-Lughah*. Beirut: Dār al-Afak al-Adikah, 1973.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, London: the International Institute of Islamic Thought, 2007.
- Āyāzī, Muḥammad Alī. *al-Mufasssirūn: Ḥayatuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Wizarah al-Thaqafah wa al-Irshad al-Islamiy, 1212 H.
- Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran al-Qur'an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Baljon, J.M.S. *The Reform and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*. Leiden: EJ. Brill, 1949.

- _____. *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden: EJ. Brill, 1968.
- Barazangi, Nimat Hafez. M. Raquibuz Zaman and Omar Afzal (eds). *Islamic Identity and the Struggle for Justice*. Gainesville: University Press of Florida, 1996.
- Baw'ūd, Aḥmad. *Kitāb al-Ummah, Fiqh al-Wāqī': Uṣūl wa Ḍawabiṭ*. Qatar: Wazarah al-Awaq wa al-Shu'ūn al-Islamiyah, 1421 H.
- Binder, Leonard (ed.), *The Study of Midle East: Research and Scholarship in The Humanities and Social Science*, New York: John Wiley & Soons, 1976.
- Brown, Daniel W. *Rethinking tradition in the modern islamic thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Burhani, Ahmad Najib. "Transmission of Islamic Reform from the United States to Indonesia" *Indonesia and the Malay World*, vol. 41, No. 119. 2013.
- Connolly, Peter. *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Cragg, Kenneth. *The Pen and The Faith: Eight Modern Muslim Writers and The Qur'an*. London: Taylor & Francis Group, 1985.
- Denny, Frederick Mathewson. "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", *Muslim World*, Vol. 79, No. 2. 1989.
- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *al-Ittijāhāt al-Munharifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm wa Dawāfi'uh wa Daf'uh*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1986.
- _____. *al-Tafsīr al-Mufasssirūn*, Kairo: Maktabah Wahbah, tt.
- Dihlawī (al), Aḥmad bin Abd Raḥīm. *al-Fawz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr*, Karaci: Bayt al-Ilmiy, 2006.
- Donald, Berry. *The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity*. Disertasi—The Southern baptist Theological Seminary, 1990.
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism*, Oxford: OneWorld, 2002.
- _____. *The Qur'an: Short Introductions*. Oxford: OneWorld, 2002.
- Fadl (el), Khaled Abou. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld, 2001.
- Farmāwī (al), Abū Ḥayy. *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'*. Kairo: al-Ḥaḍarah al-'Arabiyyah, 1976.

- Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*, California: University of California, 1977.
- _____. *Truth and Method*. London: Sheed & Ward, 1975.
- Getje, Helmut. *The Qur'an and Its Exegesis*. USA: One World Publication, 1996.
- Ghazālī (al), Muḥammad. *A Thematic Commentary on The Qur'an*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2000.
- _____. *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Wafa, 1992.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir: dari Aliran Klasik Hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah dkk., Yogyakarta: Elsaq Press, 2006.
- Gottchlack, Louis. *Mengerti Sejarah*, terj. Nugroho Notosusanto, Jakarta: UI Pressed, 1986.
- Hale, Bob dan Crispin Wright (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell Publisher, 1999.
- Haleem, Muhammad Abdel. *Understanding the Qur'an: Themes and Style*, London: IB. Tauris, 2001.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1997.
- Hamid (al), Muhsin Abd. *Dirāsāt fi Uṣūl al-Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Thaqafah, 1984.
- Ḥanafī, Ḥassan. *Al-Dīn wa al-Thawrah*. Kairo: Maktabah al-Madbulī, 1981.
- _____. *Al-Yamīn wa al-Yasar fī al-Fikr al-Dīnī*. Mesir: Maktabah al-Madbulī, 1989.
- _____. *Studi Filsafat: Pembacaan Atas Tradisi Islam Kontemporer*, tej. Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS, 2015.
- Harabī (al), Ḥusayn bin 'Alī. *Qawā'id al-Tarjīh ind al-Mufasssīrīn*, Riyāḍ: Dār al-Qasimi, 1996.
- Ḥarb, 'Alī. *Naqd al-Naṣṣ*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī, 1995.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Hasan, M. Ali. *Masail Fiqhiyah al-Haditsah pada Masalah-Masalah Kontemporer Hukum Islam*. Jakarta: PT Rajawali Pers, 1996.

- Hassan, Riffat. *Women Religion and Sexuality: Study of Impact of Religious Teaching on Women*. Philadelphia: Trinity Press, tt.
- Hazm, Ibn. *Al-Ihkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Kairo: Dār al-Kutb, tt.
- Ḥifnī (al), Abd al-Munʿim. *Mawsūʿah al-Furūq wa al-Jamāʿah wa al-Madhāhib al-Islāmīyah*. Kairo: Dār al-Rashad, 1993.
- Horkheimer, Marx dan Theodor W. Adorno, *Dialektika Pencerahan: Mencari Identitas Manusia Rasional*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2014.
- Ḥusayn, Imād ʿAlī Abd al-Sāmiʿ. *al-Taysīr fī Uṣūl al-Tafsīr*, Iskandaria: Dār al-Imān, 2006.
- Inde, Don. *Hermeneutics Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston: Northwestern University Press, 1971.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in Qurʿan*, Canada: McGill University Press, 1966.
- _____. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qurʿan*, terj. A.F. Husein, Jakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Jābī (al), Sālīm. *Al-Qirāʾah al-Muʾāṣirah li Duktūr Muḥammad Shahrūr: Mujarrad Tanjim*. Damaskus: al-Khidmah al-Maṭbaʿah. 1991.
- Jābirī (al), Muḥammad Abid. *Bunyah al-ʿAql al-Arabī*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-Arabī, 1993.
- _____. *Takwīn al-ʿAql al-ʿArabī*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-ʿArabī, 1991.
- Jalal, Abdul. *Urgensi Tafsir Maudluʿi Pada Masa Kini*, Jakarta: Kalam Mulia, 1990.
- Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsir al-Qurʿan Modern*, terj. Hairussalim dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Jiliyand (al), Muḥammad al-Sayyīd. *al-Imām Ibn Taymiyah wa Mawqifuh min Qaḍiyah al-Taʾwīl*, Kairo: al-Mathābiʿ al-Amiriyah, 1973.
- Juynboll, G.H.A. *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt*. Leiden: EJ. Brill, 1965.
- Kaelan. *Filsafat Bahasa, Semiotika dan Hermeneutika*, Yogyakarta: Paradigma, 2009.

- _____. *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*, Yogyakarta: Paradigma, 1998.
- Kafrawī (al), As'ad Abd al-Ghanī al-Sayyidī. *al-Istidlāl 'inda al-Uṣūliyyīn*. Kairo: Dār al-Salam, 2002.
- Kartodirdjo, Sartono. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, Jakarta: Gramedia, 1992.
- Kathīr, Abū al-Fida' Ismā'il Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*. Beirut: Maktabah al-Nūr al-Ilmiyah, 1991.
- Kau, Sofyan A.P. *Isu-Isu Fikih Kontemporer*. Gorontalo: Sultan Amai Press, 2012.
- Khaldūn, Ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- _____. *Tarikh Ibn Khaldūn*, Beirut: Dar al Kutub al 'Ilmiyah, 1992.
- Khaṭīb (al), Muḥammad 'Ajjāj. *'Uṣūl al-Ḥadīth: 'Ulūmuh wa Muṣṭalah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2006.
- Khudūrī (al), Ibn Ali. *Tafsīr al-Ṭabī'in*. Riyāḍ: Dār al-Waṭan li al-Naṣr, 1999.
- Khulī (al), Amīn dan Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Metode Sastra*, terj. Khairan Nahdiyyin, Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- Khulī (al), Amīn. *Al-Tafsīr: Ma'alim Ḥayātih wa Manhajuh al-Yawm*. Ttp: Dār Mua'llim, 1944.
- _____. *Manāhij Tahdīd fī al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Ādāb*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1961.
- Koentjoroningrat. *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta : Aksara Baru, 1980.
- Kūmī (al), Aḥmad Sayyid. *al-Tafsīr al-Mawḍū'i li al-Qur'ān al-Karīm*, ttp: Maktabah khassah, 1982.
- Little, Donald P. (ed.), *Essays on Islamic Civilization, Presented to Niyazi Berkes*. Leiden: Brill, 1976.
- Ma'arif, A. Syafi'i. *Peta Bumi Intelektualisme di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1993.
- Madjid, Nurcholis. "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an" dalam *jurnal Islamika*, No. 2. 1993.
- _____. *Islam Universal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

- Mahbub Ghozali, “Modifikasi Tafsir Nusantara Perspektif al-Thabit wa al-Mutahawwil (Studi Tentang Eksistensi Tradisi Ke-Indonesiaan dalam Tafsir al-Ibriz Karya Bisri Mustafa)”. Disertasi—UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018.
- Mahr, Ḥusayn Alawī. *al-Madkhal ilā Tārīkh Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*. Iran: Markaz Mustāfa al-‘Alami, 1392 H.
- Maulidin. “*Sketsa Hermeneutika*” dalam Gerbang. No. 14, Volume V.
- Mawḍudi (al), Abū ‘Ala. *Tafheem al-Qur’an (Toward Understanding the Qur’an)*, London: The Islamic Foundation, 1988.
- Mayhew, Leon H. (ed.). *Talcott Parsons on Institutions and Social Evolution: Selected Writings*. London: The University of Chicago, 1982.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2011.
- _____. *Mazhab Tafsir Peta Metodologi Penafsiran al-Qur’an Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nur Pustaka, 2003)
- _____. *Pergeseran Epistimologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Nasr, Sayyed Husein. *Islamic Life and Thought*. Alabani: State University of New York Press, 1981.
- Natsir, M. Ridlwan. *Memahami al-Qur’an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*, Surabaya: Indra Media, 2003.
- Noldoke, Theodore. *Tarikh al-Qur’an*, Zurich: Dar al-Nasr, 2000.
- Ormiston, Gayle L. dan Alan D. Schrift (eds.), *The Hermeneutics Tradition: from Ast to Ricouer*, Albany: State University of New York, 1990.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru mengenai Interpretasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Panjwani, Farid. “Fazlur Rahman and The Search for Authentic Islamic Education: A Critical Appreciation” *Curriculum Inquiry*, Vol. 42, No. 1. 2012.
- Papanek, Hanna and Gail Minault (eds). *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*. Delhi: Chanakya, 1982.

- Qardāwī (al), Yusūf. *Kayf Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001.
- _____. *Dasar Pemikiran Hukum Islam: Taqlid dan Ijtihad*, terj. Husein Muhammad. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- Qaṭṭān (al), Mannā' Khalīl. *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, t.t.: Manshūrāt al-'Aṣr al-Hadīth, 1973.
- Quṭb, Sayyid. *Fī Dzilāl al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Shurūq, 2003.
- Rahman, Fazlur dan Ebrahim Moosa, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.
- _____. "Approaches to Islamic in Religious Studies: Review Essay", dalam Ricahard C. Martin. *Approaches to Islam in Religious Studies*. Temple: The University of Arizona Press, 1985.
- _____. "Interpreting the Quran", dalam *Inquiry*. Vol. III. No. 5, 1986.
- _____. "Islamic Modernism, Its Scope, Method and Alternatives", dalam *International Journal Midle Eastern Studies*, Vol. 1. 1970.
- _____. "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. I, No. 4. 1970.
- _____. "Islamic Studies and The Future of Islam", dalam Malcolm H. Kerr (ed.). *Islamic Studies: A Traditions and Its Problem*. California: Undena Publication, tt.
- _____. "Modern Muslim Thought" dalam *The Muslim World*, Vol. 45. 1955.
- _____. "Riba and Interest", *Islamic Studies*, Vol. 3, No. 1. Maret 1964.
- _____. "Some Islamic Issues in Ayyub Khan Era", dalam Donald P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- _____. "Some Key Ethical Concepts of the Quran" dalam *Juornal of Religious Ethics*. Vol. XI, 1983.
- _____. "Some Recent Books on the Quran by Western Authors", dalam *Journal Religion*. Vol. 64. 1984.
- _____. "The Impact of Modernity on Islam" dalam *Islamic Studies*, Vol. V, No. 1. 1966.

- _____. "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syaikh Yamani on Public Interest in Islamic Law" *International Law and Politics*, Vol. 12. 1979.
- _____. *Islam and Legacy and Contemporary Challenge*. Notre Dame: Cross Road Books, 1980.
- _____. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- _____. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- _____. *Islamic Methodology in History*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1984.
- _____. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Chicago University Press, 2009.
- _____. *Prophecy in Islam*. London: George Allen & Unwin, 1958.
- Rakhmat, Jalaluddin (Ed.). *Ijtihad dalam Sorotan*. Bandung: Mizan, 1996.
- Rasyid, Amhar. *Some Qur'anic Legal Text in Context of Fazlur Rahman's Hermeneutical Theory*. Tesis—McGill University, 1994.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Science*, New York: University of Cambridge, 1982.
- _____. *Teori Interpretasi: Membelah Makna dalam Anatomi Teks*, Yogyakarta: IRCiSod, 2014.
- Riḍa, Muḥammad Rashid. *Tafsīr al-Mannār*, Kairo: Dār al-Mannār, 1947.
- Rūmi (al), Fahd bin Abd al-Rahman. *al-Ittijahāt al-Tafsīr fī al-Qarni Rabi' 'Asar*, Riyāḍ: Muassasah al-Risalah, 1997.
- _____. *Buhūth fī Uṣūl al-tafsīr wa Manāhijuh*, Riyāḍ: Maktabah al-Taubah, 1416 H.
- _____. *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyah al-Hadathah fī Tafsīr*, Riyāḍ: Muassash al-Risalah, 1983.
- Rushd, Ibn. *Manāhij al-Adillah fī 'Aqāid al-Millah*, ttp: tp, tt.
- Ṣālih, Muḥammad Adīb. *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Muqāranah*, Kairo: Manshūrāt al-Maktab al-Islāmī, tt.

- Şabunî (al), Muhammad Ali. *Al-Tibyan fi Ulūm al-Qur'an*. Beirut: 'Alam al-Kutb, 1985.
- Şibagh (al), Muhammad bin Lutfi. *Buhūth fī Uṣūl al-Tafsīr*, Beirut: al-Makab al-Islamiy, 1988.
- Şodiqi, Abd al-Hamīd. *Tafsīr al-Tārīkh*, Kuwait: Dar al-Qalm, 1980.
- Sa'dī (al), Abd al-Rahman bin Nasir. *al-Qawā'id al-Ḥisān li Tafsīr al-Qur'ān*, Riyāḍ: Maktabah al-Rusht, 1999.
- Sabt (al), Khalīd. *Qawā'id al-Tafsīr: Jam'an wa Dirasatan*, Kairo: Dar Ibn Affan, 1421 H.
- Saebani, Beni Ahmad. *Sosiologi Agama*, Bandung: Refika Aditama, 2007.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006.
- _____. *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*. New York: Routledge, 2014.
- _____. *The Qur'an: An Introduction*, Abingdon & New York: Routledge, 2008.
- Sa'īd, Buṣṭāmī Muḥammad. *Maḥūm Tajdīd al-Dīn*. Kuwait: Dār al-Da'wah, tt.
- Salam (al) Abd al-Majīd Abd al-Salam, *Ittijahāt al-Tafsīr fī al-Aṣr al-Hadith*. Beirut: Dār al-Fikr, 1973.
- Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, Jakarta: Gema Insani, 2010.
- Sanapiah, Faisal Faisal. *Format-format Penelitian Sosial*, Jakarta :CV Rajawali, 1989.
- Shāfi'i (al), Muhammad bin Idris. *al-Umm*. Kairo: Dar al Wafa', 2001.
- Shahraztanī (al), Abū al-Fath. *Al-Milal wa al-Niḥal*. Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Shahrur, Muhammad. *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, Yogyakarta: Elsaq Press, 2004.
- Shaṭībī (al), *al-Muwafaqat fī Uṣūl al-Shari'ah*. Tp.tt.
- Shawkānī (al), Muḥammad bin 'Ali bin Muḥammad. *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*, Makkah: al-Maktabah al-Tijāriyyah, 1993.

- Shawwaf (al), Muhāmi Munīr. *Tahafut al-Qira'ah al-Mu'aşirah*. Limmassol Cypprus: al-Shawwaf li al-Naşr wa al-Dirāsah, 1993.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- _____. *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992.
- Shirbashi (al), Ahmad. *Qiṣṣāt al-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Jill, 1978.
- Shuyuṭī (al), Jalal al-Dīn. *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Sirry, Mun'im. *Tradisi Intelektual Islam: Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*. Malang: Madani, 2015.
- Sonn, Tamara. "Fazlur Rahman's Islamic Methodology", *The Muslim World*, vol. 81, No. 3-4. Oktober 1991.
- Suyūṭiy (al), Jalāluddīn Abd al-Raḥman. *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'an*, Saudi Arabia: Wizarah al-Su'ūr al-Islamy, 2014.
- Ṭabarsi (al), Abū Ali. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1986.
- Ṭayyār (al), Musāid bin Sulaiman. *Fusūl fī Uṣūl al-Tafsīr*, Riyāḍ: Dār al-Naşr al-Dauliy, 1993.
- Taji-Faouki, Suha (ed.). *Modern Muslim Intellectuals and The Quran*. Oxford: Oxford University, 2004.
- Tamīmī (al), Māzin Shākir. *Uṣūl wa Qawāid al-Tafsīr al-Mauḍui li al-Qur'an*, Karbala: Dār al-Kutb wa al-Wathāiq, 2014.
- Tawhidī (al), Abū Hayyan dan Ibrāhīm al-Kaylani, *al-Imta' wa al-Mu'annasah*. Damaskus: tp, 1978.
- Taymiyah, Taqiyyuddin Ibn. *Muqadimmah fī Uṣul al-Tafsīr*, Kuwait: Dār al-Qur'an al-Karīm, 1972.
- Tayyar (al), Musāit bin Sulaiman. *al-Tafsīr al-Lughaghi li al-Qur'an al-Karim*, Riyāḍ: Dar Ibn Jauzi, tt.
- Tizīnī, Ṭayyib. *Mashrū' Ru'yah Jadīdah li al-Fikr al-'Arabi min al-'Aṣr al-Jāhiliḥatta al-Marhalah al-Mu'aşirah*. Beirut: Dār Ibn Khaldūn, 1978.
- Tjaya, Th. Hidyā dan Sudarminta (eds), *Menggagas Manusia Sebagai Penafsir*, Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Usman, Hasan. *Manhaj al Bahs al Tarikhy*, Kairo: Dār al Ma'arif Bi Mishr, 1964.

- Uthaymin (al), Muhammad bin Ṣālih. *al-Ta'liq ala al-Qawā'id al-Hisan al-Muta'alliaqah bi Tafsir al-Qur'an*, Riyadh: Dār Ibn Jauzi, 1435 H.
- Utomo, Setiawan Budi. *Fikih Aktual; Jawaban Tuntas Masalah Kontemporer*. Jakarta: Gema Insani, 2003.
- Völker, Katharina. "Two Accounts of Qur'anic Revelation", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 26, No. 3. 2015.
- Vredenburg. *Metode dan Teknik Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia, 1981.
- Wahidī (al), Abū al-Hasan. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: al-Maktabah al-Thaqāfiyah, 1989.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Warnke, Georgia. *Gadamer: Hermeneutics, Traditions and Reason*, Oxford: Polity Press, 1987.
- Watt, W. Montgomery. *Fundamentalisme Islam dan Moderitas*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.
- _____. *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: the University of Edinburgh Press, 1973.
- Waugh, E. H. dan Frederick Denny (eds.). *The shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*. Atlanta: Scholars Press, 1998.
- Waugh, Early H. dan Frederik M. Denny (eds.), *The Shaping of An American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*. Atlanta: Scholars Press, 1998.
- Ya'qūb, Ṭāhir Maḥmūd Muḥammad. *Asbāb al-Khaṭa' fī Tafsīr: Dirāsah Ta'sīfīyah*, Riyadh: Dar Ibn Jauzi, 1425 H.
- Zarkashī (al), Muḥammad bin 'Abd Allah. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- Zuhayfī (al), Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr, 2003.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. IDENTITAS DIRI

Nama : Fathor Rosy
Tempat, Tanggal lahir : Pamekasan, 7 Desember 1979
Alamat Rumah : Taman Suko Asri Blok J10 Suko, Sukodono, Sidoarjo
Tempat Studi : Program Studi Doktor Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Ampel Surabaya
Nama Istri : Rini Linawati
Anak : 1. Queency Salsabila Rosy
2. Hamizan Rabbani Rosy
3. Nadhifa Amira Rosy
No. Hp : 0811996070
Email : me.fathur@gmail.com

B. PENDIDIKAN FORMAL

1. SDN, Pakong I, Kab. Pamekasan Angkatan 1985 – 1991.
2. MTS, Madrasah Tsanawiyah Pakong, Kab, Pamekasan Angkatan 1991 – 1994.
3. SMUN I Pakong, Kab. Pamekasan Angkatan 1994 – 1997.
4. S1 - Program Studi Ekonomi Manajemen Sekolah Ilmu Tinggi Ekonomi Urip Sumoharjo Surabaya Angkatan 1997 – 2001.
5. S2 - Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Ampel Surabaya Angkatan 2015- 2017.

C. PENDIDIKAN NON FORMAL

1. Madrasah Diniyah Sumber Bungur, Pakong, Kab Pamekasan (1985 – 1991).
2. Pondok Pesantren Sumber Bungur, Pakong, Kab Pamekasan (1991 – 1994).
3. Ma'had Umar Bin Khattab Surabaya (2014-2015)

D. PENGALAMAN ORGANISASI

1. Ketua OSIS Sekolah Menengah Umum Pakong I Pamekasan (1995-1996).
2. Ketua Badan Eksekutif Mahasiswa Sekolah Ilmu Tinggi Ekonomi Urip Sumoharjo Surabaya (1998 - 1999).
3. Anggota Ikatan Saudagar Muslim Surabaya (2018 – Sekarang)
4. Ketua Bidang Usaha dan Pemberdayaan Ekonomi Yayasan Nur Sedekah Umat Sedekah Umat Sidoarjo (2020 – Sekarang)

5. Sekretaris Takmir Masjid AN-Nur Sidoarjo (2020 – 2022)
6. Ketua Panitia Qurban Masjid An-Nur Sidoarjo 2021.
7. Wakil Ketua Takmir Masjid An-Nur Sidoarjo (2022 – Sekarang).
8. Ketua Bidang Keagamaan Rukun Tetangga Taman Suko Asri Sidoarjo (2016 – Sekarang).
9. Ketua Yayasan Pusat Pembelajaran Ilmu dan Al-Quran Surabaya (2018 – Sekarang).

E. PENGALAMAN PEKERJAAN

1. Owner Family Copy Center Surabaya (1998 – Sekarang)
2. Owner Ghazi Islamic Wear Sidoarjo (2011 – 2015)
3. Direktur PT. Global adhi Wahana Jakarta (2004 – Sekarang)
4. Direktur Sekolah Hafidz Quran Surabaya (2015 – Sekarang)
5. Direktur Alfath Preschool Surabaya (2018 – Sekarang)
6. Direktur Doland Playland Malang (2022 – Sekarang)

F. KARYA ILMIAH DAN KEGIATAN ILMIAH

1. Kitab Tadabbur Al-Qur'an Karya Bachtiar Nasir Dalam Perspektif Epistemologi, Journal Studi Ilmu-ilmu Al-Quran dan Hadits, Vol. 20, No. 1 (Januari 2019), UIN SUKA, E-ISSN: 1411-6855 (p); 2548-4737 (e).
2. Narasumber dalam Seminar Nasional Kewirausahaan “Be A Succesfull Young Entrepreneur” di IKHAC Mojokerto, 2019.
3. Narasumber Pembekalan Calon Mitra Binaan TELKOM WITEL Sidoarjo, 2019, 2020, 2021.
4. Narasumber Seminar “Pemuda Pembangun peradaban” di SMA Al-Hikmah Bording School Batu, Malang 2019.
5. Narasumber Webinar Ekonomi Syariah “Ekonomi Syariah, Optimalisasi Sumber Daya Manusia Era Society 5.0 di Universitas Muhammadiyah Surabaya, 2021.
6. Narasumber Kajian Rutin Tadabbur Al-Quran Masjid An-Nur Sidoarjo (2020 – Sekarang).
7. Narasumber kajian Rutin Tafsir Al-Quran Langgar Kidul Sidoarjo (2019 – Sekarang).



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PASCASARJANA**

Jl. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. (031) 8410298 Fax. (031) 8413300
E-Mail: pasca@uinsa.ac.id Website: <https://uinsa.ac.id/pascasarjana>

SURAT KETERANGAN BEBAS PINJAM
Nomor: B-199/Un.07/11/DIR/WADIR/BP/11/2024

Yang bertanda tangan di bawah ini menerangkan bahwa:

NAMA : FATHOR ROSY
NIM : F03218031
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

benar-benar anggota Perpustakaan Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, dan saat dikeluarkan surat keterangan ini, yang bersangkutan sudah *tidak memiliki pinjaman bahan pustaka* di Perpustakaan Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya.

Demikian surat keterangan ini dibuat dan dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Surabaya, 22 Oktober 2024

A.n. Direktur
Wakil Direktur



Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I.
NIP. 197510162002121001

Keterangan:

Mohon Surat Keterangan Bebas Pinjam ini disimpan untuk pengambilan Ijazah

