

REVIEW BUKU ‘MAJOR THEMES OF THE QURAN’ OLEH FAZLUR RAHMAN DAN TEORI *DOUBLE MOVEMENT*

Purwanto, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
E-mail: jalamakna@gmail.com

Abstrak

Para mufasir terus mendialogkan teks al-Quran dengan problem sosial yang terus berkembang menjadi salah satu latar belakang munculnya tafsir kontemporer. Semangat reinterpretasi ini dibuktikan dengan munculnya beberapa pendekatan tafsir al-Quran mulai dari tafsir global (ijmali), tafsir analitik (tahlili), tafsir perbandingan (muqaran), hingga tafsir tematik (maudhu'i). Beberapa contoh mufasir kontemporer adalah Nasr Hamid Abu Zaid dengan semiotika al-Qur'annya, Muhammad Syahrur dengan teori hudud-nya, dan Fazlur Rahman dengan metode sosio-historis dengan pendekatan hermeneutika gerakan ganda (double movement), dan sintesis logisnya (maudhu'i). Peneliti tertarik untuk membahas metodologi tafsir Fazlur Rahman dalam bukunya "Major Themes of The Quran" dengan alasan, metodologi yang digunakan dalam buku tersebut masih terkesan baru, walaupun terdapat kemiripan dengan tafsir tematik klasik. Hasil penelitian ini adalah: Pertama, Buku 'Major Themes of The Quran' memuat enam tema yang kesemuanya ditata secara sistematis. Keenam tema tersebut adalah tema tentang Tuhan, manusia sebagai individu, manusia sebagai anggota masyarakat, alam semesta, kenabian dan wahyu, eskatologi, setan dan kejahatan serta lahirnya masyarakat muslim. Pada akhir buku tersebut juga terdapat apendiks tentang situasi religius yang dihadapi oleh masyarakat muslim di mekkah, kaum ahli kitab, dan mengenai keanekaragamaman "agama-agama". Dengan pendekatan tematik, Rahman berpendapat bahwa al-Quran hendaknya dibiarkan "berbicara" mengenai apa yang dikandungnya sehingga hal tersebut dapat mengurangi subjektivitas penafsir. Kedua, konsep hermeneutika Al-Qur'an yang dibangun oleh Fazlur Rahman merupakan pengembangan dari konsep Islam yang sudah ada sebelumnya, seperti asbâb an-nuzûl, Qiyâs, illat al-hukm, tafsîr sistematis, 'Amm dan Khâshsh. Hanya saja, konsep-konsep ini oleh Fazlur Rahman diberi muatan makna yang baru, sehingga konsep tersebut memiliki makna yang lebih luas dan kontekstual. Ketiga, prinsip penafsiran Fazlur Rahman adalah prinsip diferensiasi, prinsip holistik dan menolak atomisasi, prinsip kontekstualisasi penafsiran, prinsip sunnah nabi sebagai metode ijtihad, prinsip objektivitas penafsiran, prinsip deotonomisasi teks, dan prinsip sinonimitas. Keempat, tiga metode penafsiran yang ditawarkan Fazlur Rahman, yaitu sintesis-logis, sosio-historis, dengan pendekatan hermeneutika double movement (gerakan ganda). Sedangkan pada buku Major Themes of The Quran, digunakan metode Sintesis-Logis. Kelima, metode penafsiran gerakan ganda (double movement) berisi model

Review Buku ‘Major Themes of the Quran’ oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

penafsiran from the present situation to Quranic time, then back to the present. Bila gerakan pertama merupakan kerja ahli sejarah, maka gerakan yang kedua merupakan kerja ahli para saintis sosial, tetapi orientasi efektif dan rekayasa etis yang sebenarnya adalah kerja para ahli etika.

Kata Kunci: *Major Themes Of The Quran, Hermeneutika double movement, sintesis logis.*

Pendahuluan

Kajian interpretasi al-Quran sudah ada sejak zaman Rasulullah saw. Terbukti bahwa hadits Rasulullah saw. berfungsi sebagai penjelas bagi al-Quran¹ merupakan bentuk interpretasi terhadap al-Quran. Selanjutnya kajian al-Quran mengalami perkembangan yang dinamis seiring dengan perkembangan kondisi sosial budaya dan peradaban manusia. Hal ini terbukti dengan munculnya karya-karya tafsir mulai zaman klasik sampai kontemporer. Dengan metode dan corak yang cenderung memiliki perbedaan.

Keinginan ulama (*mufasir*) untuk terus mendialogkan teks al-Quran yang terbatas, dengan problem sosial yang terus berkembang tersebut menjadi salah satu latar belakang munculnya tafsir kontemporer. Semangat reinterprestasi ini dibuktikan dengan munculnya beberapa pendekatan tafsir al-Quran mulai dari tafsir *ijmali* (global), *tahlili* (analitik), *muqarin* (perbandingan), hingga *maudhu’i* (tematik). Fakhruddin al-Razi (606 H/ 1210 M) misalnya, dia mengajak para mufassir untuk mencurahkan perhatian pada pentingnya korelasi antarayat, walaupun pada kedua tafsirnya justru lebih menitikberatkan pada pembahasan seputar teologi dan ilmu falak.² Semangat reinterprestasi tersebut berlanjut hingga zaman modern, sebut saja, Nasr Hamid Abu Zaid dengan semiotika al-Qurannya.³ Selain itu terdapat juga mufasir yang tergolong kontemporer, yaitu Muhammad Syahrur dengan metode Ijtihad dengan pendekatan teori *hudud*-nya, Fazlur Rahman dengan metode sosio-historis dengan pendekatan hermeneutika gerakan ganda (*double movement*), dan sintesis logisnya (*maudhu’i*).

Pada artikel ini, peneliti tertarik untuk membahas seputar metodologi tafsir Fazlur Rahman dalam bukunya “*Major Themes of The Quran*” dengan alasan, metodologi yang digunakan dalam buku tersebut masih terkesan baru, walaupun terdapat kemiripan dengan tafsir tematik klasik.

¹ Wahbah al-Zuhaili “al-Wajiz fi Ushuli al-Fiqhi” 1999 (Lebanon; Daru al-Fikr), 36. Lihat juga; Manna’ al-Qatthan “al-Mabahits fi ‘Ulumi al-Quran”, 1995 (al-Qahirah; Maktabah Wahbah), 337.

² M. Quraish Shihab “Membumikan al-Quran”, 1994 (Bandung; Mizan), 112.

³ Sahiron Syamsuddin, dkk, “Hermeneutika al-Quran”, 2003 (Yogyakarta; Islamika), 111. Lihat juga dalam “Hermeneutika Inklusif” Nashr Hamid Abu Zaid, Penj. Muhammad Mansur. Dkk. Cet. I (Jakarta Selatan; ICIP), 65.

Biografi Fazlur Rahman

Fazlur Rahman merupakan seorang pemikir muslim yang kerap dikatakan sebagai ahli neomodernisme.⁴ Rahman hidup dan mempunyai dampak positif pada abad 20, di berbagai negara Islam seperti Pakistan, Malaysia, Indonesia, dan bahkan Amerika, serta wilayah-wilayah Islam lainnya. Kepiawaiannya sebagai tokoh reformis,⁵ mampu berpikir kritis baik dalam idealisme Islam maupun tradisi Barat. Gagasan-gagasan yang dimilikinya mampu melahirkan berbagai metodologi kritis, sistematis, dan komprehensif serta solutif dalam merespon pelbagai persoalan kontemporer, terutama pada kajian teks keagamaan semisal Al-Qur'an dan hadis.⁶

Rahman lahir pada tanggal 21 September periode 1919 M di ufuk Barat Laut Pakistan⁷ serta menutup usia periode 1988 di Amerika Serikat. Gelar keluarga Fazlur Rahman ialah Malak, tetapi gelar keluarga Malak tersebut tak kunjung dipakai dalam daftar pustaka apakah itu di Barat maupun di Timur. Ia lama hidup di Amerika sesudah disingkirkan dari negeri kelahirannya Pakistan, sebab dipandang melawan arah pada idealisme yang dipandang liberal. Ia dilahirkan dari keluarga yang patuh beragama serta sangat mementingkan akademik. Aspek tersebut dipengaruhi oleh ayahnya yang merupakan seorang ulama populer tamatan Sekolah Tinggi Deoband. Kepiawaian ini dinyatakan oleh Fazlur Rahman sendiri yang mengungkapkan perihal ia mempraktekkan ibadah-ibadah keislaman semisal shalat, puasa, dan serta lainnya, dan tidak melupakannya walau sekali.

Dengan historis kehidupan keagamaan yang seperti itu, sehingga sangat maklum saat berumur 10 tahun ia telah mampu menghafal Al-Qur'an. Sedangkan mazhab yang dipeluk pada keluarganya yaitu mazhab Hanafi.⁸ Meskipun hidup diantara kalangan

⁴ Neo-modernisme adalah pola pemikiran yang menggabungkan dua faktor penting, yakni modernisme dan tradisionalisme. Lihat Fachri Ali dan Bahtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam*, Bandung: Mizan, 1986, hal. 175.

⁵ Selain menjadi seorang reformis (mereformis terhadap pemikiran Islam tradisional yang ada di Pakistan, seperti konsep sunah, wahyu, dan metodologi penafsiran), ia juga merupakan seorang mufassir liberal-reformatif (karena telah melakukan semacam oposisi terhadap pemikiran ulama tradisional). Lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 87.

⁶ Kurdi, et. al., *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 61

⁷ Pakistan merupakan negeri lahirnya para pemikir terkemuka seperti Syaikh Waliyullah al-Dahlavi, Sayyid Ahmad Khan, Amir Ali, dan Mohammad Iqbal. Fazlur Rahman, seorang pemikir yang berpikiran bebas, kritis, dan neomodernis. Lihat Kurdi, et.al., *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 60.

⁸ Sebuah mazhab sunni yang bercorak lebih kepada rasionalis, karena lebih mengedepankan *ra'y* ketimbang riwayat (hadis) apabila dibandingkan dengan tiga mazhab besar lainnya seperti Maliki, Syafi'i dan Hambali. Lihat Ali Masrur, "Ahli Kitab dalam Al-Qur'an: Model Penafsiran Fazlur Rahman," dalam buku *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodoogi Tafsir*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002, hal. 44.

Review Buku 'Major Themes of the Quran' oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

mazhab Sunni, Fazlur Rahman sanggup membebaskan diri dari sektarianisme yang membatasi kemajuan intelektualitasnya serta kepercayaannya.⁹

Ketika Fazlur Rahman lahir, adanya pertentangan umum di Pakistan terkait model negara Pakistan sebelum kemerdekaannya dari India yang membawa kalangan modernis, tradisional, serta fundamentalis. Di 14 Agustus 1974, Pakistan dengan legal mengasingkan diri terhadap India guna membangun negara sendiri yang merdeka serta berdaulat.¹⁰ Aliansi modernis menghendaki negara Islam berasaskan prinsip-prinsip intelektual modern. Konsep kenegaraan yang dirumuskan kalangan tradisional didasarkan pada anggapan politik Islam konvensional (*khalifah* serta *imamah*). Kalangan fundamentalis, sedangkan, merumuskan pemikiran "kerajaan Allah" menjadi konsep suatu negara. pendapat tersebut kokoh hingga konstitusi terhadap amandemennya dibentuk. Latar belakang sosial semisal itu tentunya turut menunjang idealisme Fazlur Rahman pada pemikiran neo-modernisnya.¹¹

Rahman tumbuh di keluarga yang cukup agamis. Walaupun ayahnya merupakan seorang ulama Deoban yang konservatif serta terkenal tradisional, Maulana Syahab ad-Din tidak sependapat dengan ulama paling tradisional, yang meyakini perihal pendidikan modern merupakan virus untuk moral serta keimanan. pendapatnya, Islam memperhatikan modernitas menjadi potensi serta rintangan yang mesti dihadapi. Perpisahan pada ayahnya dan cara berpikrinya mempengaruhi Rahman dan dia membawanya sepanjang sisa hidupnya. Meskipun ibunya Fazlur Rahman mempercayai dampak serta didikan ibunya pada otobiografinya, ibunya menjalankan fungsi utama pada pertumbuhan dalam dirinya mutu kejujuran, kasih sayang, kesetiaan serta cinta.¹²

Meski tumbuh dalam tradisi pemikiran Hanafi, ia dengan leluasa mengembangkan ide-idenya sendiri sejak masa remajanya. Sejak dini ia cenderung skeptis pada pemahaman hadis yang disajikan ayahnya. perilaku tersebut mungkin termasuk peninggalan Ahmad Khan serta aliansi Aligarhnya menuju modernisme Islam, yang kemudian dimajukan Rahman dan secara rutin dimasukkan ke dalam karya spiritualnya.

Rahman mengawali pendidikan resminya pada tahun 1867 pada sebuah madrasah yang ditegakkan oleh Muhammad Qasim Natonaw. Dama periode 1933, Rahman belajar sastra Arab di Jurusan Oriental Universitas Punjab, Lahore. Terlepas

⁹ Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Futuh Printika, 2015, hal. 49.

¹⁰ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007, hal. 17.

¹¹ Kurdi, et. al., *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis, ...*, hal. 60. Lihat juga Mirawati, "Thinking of Fazlur Rahman About Islamic Education" dalam *Al-Manar: Jurnal of Education and Islamic Studies*, Tahun 2014, hal. 82.

¹² M. Khoirul Fatih, "Epistemologi Double Movement: Telaah Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman," dalam *Al-Furqan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2019, hal. 99.

pendidikan formal, Rahman pula mendapat pendidikan tradisional. atau ajaran Islam. ayahnya Maulana Syahab ad-Din. Materi pelajaran yang disajikan terhadap sang ayah termasuk bahan yang diperolehnya selama belajar pada Darul Ulum Deoband pada India bagian utara.¹³

Ketika berusia 14 tahun, Rahman awal memahami filsafat, bahasa Arab, teologi atau kalam, hadis serta tafsir. Sesudah menyudahi pendidikan menengahnya, Rahma nantinya meneruskan pendidikannya secara pemerolehan bahasa Arab menjadi konsentrasi studinya serta berhasil menamatkan pembelajarannya hingga memperoleh gelar Bachelor of Art (BA) di periode 1940. pada universitas yang serupa, Rahman juga mendapat gelar Master pada bidang studi oriental. pada tahun 1942. no Berhenti di situ, Rahman kemudian melanjutkan pendidikannya pada Universitas Oxford pada program Ph.D di Inggris sesudah sukses menamatkan masternya. Gelar Ph.D didapatnya dalam periode 1950 sesudah sukses menamatkan studi doktoralnya pada sektor filsafat, pada spesifikasi filsafat Ibnu Sina. Dibarengi ini setersunya dipublikasi terhadap *Oxford University Press* bertemakan *Psikologi Avicenna*.¹⁴

Setelah itu, ia tak langsung pulang ke tanah kelahirannya Pakistan (saat itu sudah lepas pada India), ia menetapkan agar menetap disana sebentar, mengajar sejumlah tahun di University of Durham di Inggris, kemudian pada Institute of Islamic. Studi di Universitas McGill Kanada, di mana dia sebagai profesor filsafat. Selama pada Kanada, ia membuat pertemanan terhadap orientalis terkenal Wilfred Cantwel Smith, yang masa tersebut selaku direktur Institut Studi Islam.

Berdasarkan pengakuan Rahman, saat menjalankan studi pascasarjana pada Oxford University serta mengajar di Durham University, permasalahan dari pendidikan modern yang didapatnya di Barat terhadap pembelajaran Islam tradisional yang diperolehnya saat di Negara kelahirannya berangsur menyeruak. Permasalahan tersebut seterusnya membawanya dalam skeptisme yang relatif mendasar, yang disebabkan studinya dalam sektor Filsafat.

Berdasarkan persepsi yang ada bahwa ketika seorang muslim bepergian ke Barat guna belajar Islam dipandang cukup membingungkan, sehingga keputusan berani Fazlur Rahman guna menimba ilmu di Universitas Oxford di Inggris dipandang menjadi sikap yang cukup menarik. Kalaupun ada yang memintanya, biasanya negara asalnya tidak mendukung. Maka sebab itu, lumrah apabila sebagian banyak pelajar

¹³ Andi Rosadisastra, *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat Al-Qur'an*, Serang: Depdikbud Banten Press, 2015. hal. 138.

¹⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer, ...*, hal. 88-89.

Review Buku ‘Major Themes of the Quran’ oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

Muslim akan cemas ketika belajar di Barat, sebab mereka mungkin dijauhkan terhadap masyarakat bahkan ditemukan yang mengalami tindak kekerasan.¹⁵

Fazlur Rahman memutuskan untuk tidak cepat balik ke negeri kelahirannya Pakistan sesudah memperoleh gelar doktor bidang filsafat di Universitas Oxford di Inggris. Sebaliknya, ia mengambil cuti agar berprofesi menjadi dosen di Universitas Durham pada beberapa tahun. Ia mengajar filsafat Islam serta studi Persia. Selain tugas mengajar, Rahman tak sedikit mengeluarkan waktunya melaksanakan observasi, salah satunya mempelajari Nabi serta histori Islam. Hasil kajian tersebut berakhir dengan terbitnya buku yang mengkaji dengan kritis doktrin kenabian yang dimajukan kalangan ulama Islam pada konsep historisnya. Buku yang berjudul, “*Phrophethood In Islam: Philosophy and Orthodoxy*” ini terbit awalnya pada periode 1956.¹⁶

Pada awal tahun 60an, Rahman akhirnya kembali ke Pakistan, dipanggil untuk balik ke negaranya guna memecahkan persoalan mazhab, meninggalkan karir mengajarnya sesudah Ayyub Khan yang modernis mengambil alih pergantian pemerintahan di Pakistan. Selain menjabat di Dewan Penasehat pemikiran Islam, Rahman dijadikan sebagai Direktur Pusat Studi Islam (1961-1968). Rahman pun meluncurkan Jurnal Kajian Islam sebagai wadah pemikiran dan gagasan cemerlang. Rahman sempat menjabat sebagai staf senior di *Institute of Islamic Research*.¹⁷

Kesempatan yang diserahkan kepada Fazlur Rahman merupakan peluang emas guna menggali gagasannya dari pembacaan ulang Islam dalam menghadapi permasalahan serta rintangan zaman, khususnya situasi umat Islam di Pakistan. Di rumah, ia aktif mempublikasikan gagasan serta idenya. Ia tergolong kritis terhadap idealisme keagamaan setiap pendahulunya yang modernis, khususnya tradisionalisme dan fundamentalis. Hal ini kemudian mendapat banyak tentangan dan penolakan dari ulama tradisional. Penentangan Rahman akhirnya muncul ketika majalah Fikr an-Nazar mempublikasi karyanya, yang nantinya terbagi menjadi dua bab pertama dalam bukunya Islam. Dalam artikel itu, Rahman mengungkapkan pemikirannya yang bertentangan dengan asas wahyu serta kaitannya dengan Nabi Muhammad Saw.¹⁸

Kritik Rahman semakin keras ketika ia mengutarakan pandangannya mengenai definisi Islam di Pakistan, khususnya definisi kalangan tradisionalis serta fundamentalis. Posisinya terhadap Al-Qur’an, Hadits serta undang-undang dalam

¹⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of Intellectual Tradition*, USA: Chicago & London University of Chicago Press, 1982, hal. 119-120.

¹⁶ M. Khoirul Fatih, “Epistemologi Double Movement: Telaah Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman,” ..., hal. 100.

¹⁷ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 13-14.

¹⁸ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, ..., hal. 14.

beragam persoalan telah menimbulkan kontroversi yang semakin lama semakin panjang dan terjadi pada tingkat nasional. ujung konfliknya ialah saat Rahman menyatakan bahwa Al-Qur'an secara keseluruhan adalah firman Tuhan, dalam makna kata yang biasa, juga termasuk perkataan nabi Muhammad Saw. secara keseluruhan. Akibat pernyataan tersebut, Rahman disebut sebagai Munkir Al-Qur'an (seorang yang tidak beriman kepada Al-Qur'an). Perdebatan mengenai gagasan Rahman di media massa Pakistan berlanjut selama kurang lebih satu tahun dan kemudian menimbulkan gelombang protes massal dan mogok total pada bulan September 1968 di beberapa wilayah Pakistan.¹⁹

Menurut pengkaji pemikiran Fazlur Rahman, penolakannya bukan terhadap Rahman melainkan terhadap Ayub Khan. Karena keadaan tersebut, Rahman akhirnya harus meninggalkan tanah airnya lagi pada tahun 1969. Ia memandang masyarakatnya tidak siap menawarkan situasi akademik yang nyaman serta bermoral.²⁰

Rahman hijrah menuju Chicago di periode 1970 serta ditetapkan menjadi profesor filsafat Islam pada Universitas Chicago. Rahman merupakan Muslim pertama yang mendapat Medali Giorgio Levi della Vida Center for Near Eastern Studies University of California, Los Angeles. Menjadi pengakuan atas pencapaian khususnya di bidang studi peradaban Islam.²¹

Setelah hijrah, Fazlur Rahman beranggapan sudah mendapat keleluasaan spiritual serta sejak itu ia mengembangkan ide-idenya terkait reformasi Islam serta banyak mahasiswa Muslim yang belajar di bawah bimbingannya. Selain mengajar di kampus dan memberikan kajian keislaman, ia juga ikut serta dalam beragam kegiatan spiritual, semisal proyek penelitian, menghadiri seminar internasional, mengajar di berbagai pusat pendidikan terpandang. Fazlur Rahman merupakan sosok penggagas produktif yang telah menghasilkan berbagai karya sepanjang karir intelektualnya. Ia aktif menulis berbagai buku tentang Islam dan berkontribusi pada beberapa majalah internasional. Karangan-karangannya meliputi hampir semua kajian keislaman, normatif, sejarah, serta ia berangsur mengidentifikasi dirinya menjadi seorang neo-modernis berkaitan dengan pembaharuan yang dilakukannya.

Pada pertengahan tahun 1980-an, tokoh utama neo-modernisme Islam mulai menderita masalah kesehatan, termasuk diabetes dan penyakit jantung. Kegigihan Rahman dalam melanjutkan karyanya ditandai dengan lahirnya karya "Revival and Reform in Islam: Study of Islamic Fundamentalism." Meski baru diterbitkan sesudah kematiannya, karya tersebut dilakukan saat ia sakit, dibantu oleh putranya. Akhirnya,

¹⁹ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, ..., hal. 15.

²⁰ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, ..., hal. 13-14.

²¹ Kurdi, et.al., *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 64.

Review Buku ‘Major Themes of the Quran’ oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

pada tanggal 26 Juli 1988, profesor pemikiran Islam Universitas Chicago meninggal dunia di umur 69 tahun setelah di rawat beberapa waktu di rumah sakit Chicago.²²

Adapun karangan-karangan Fazlur Rahman yang diterbitkan dalam bentuk buku berjumlah sekitar 10 cetakan. Adapun buku-buku yang ditulisnya antara lain: “Avicenna’s Psychology” (1952),²³ “Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy” (1958),²⁴ “Avicenna’s De Anima” (1959), “Being the Psychological Part of Kitab al-Shifa”,²⁵ “Islamic Metodology in History” (1965),²⁶ “Islami” (1966), “The Philosophy of Mulla Sadra” (1975),²⁷ “Major Themes of The Qur’an” (1980),²⁸ “Islam and Modernity: Tranformasi of Intellectual Tradision” (1982),²⁹ “Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism” (1987), Health and Medicine ini Islamic Tradition. Berupa karya ilmiah, karyanya disebarakan di beberapa jurnal lokal (Pakistan) dan

²² Andi Rosadisatra, *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat Al-Qur’an*, ..., hal. 144.

²³ Buku Rahman ini berisi kajian-kajian dari pemikiran seorang Ibn Sina yang terdapat dalam kitab al-Najat. Karyanya yang ditulis pada masa periode awal.

²⁴ Karya ini merupakan karya Rahman yang paling penting dalam periode pertama. Ditulis atas dasar keprihatinannya dari kenyataan bahwa sarjana-sarjana Muslim modern kurang menaruh minat dan perhatian terhadap doktrin-doktrin kenabian dan wahyu.

²⁵ Sebuah karya suntingan dari kitab al-Nafs yang merupakan bagian dari kitab al-Shifa.

²⁶ Buku ini merupakan cetakan pada periode kedua (Pakistan). Penyusunan buku ini bertujuan untuk memperlihatkan evolusi historis perkembangan empat prinsip dasar pemikiran Islam (Al-Qur’an, sunnah, ijihad, ijma’), serta peran aktual empat prinsip-prinsip ini dalam perkembangan sejarah Islam sendiri.

²⁷ Karya ini merupakan kajian sejarah Rahman terhadap pemikiran keagamaan dan filsafat Sadr ad-Din asy-Syiraz (w. 1641 M). Dalam pengantarnya, Rahman memaparkan tentang hakikat filsafat Mulla Sadra, sumber-sumber orientalisme dan pemikirannya, serta karya dan pengaruh pemikirannya. Karya berikut ini terdiri dari tiga bagian. Pertama, Rahman membahas pemikiran ontologis Mulla Sadra. Kedua, membahas pemahaman teologisnya. Ketiga, kita membahas pemikiran Mulla Sadra and tentang manusia dan nasibnya. Kajian Rahman terhadap pemikiran Mulla Sadra menghasilkan kesimpulan bahwa tokoh dan sistem filsafat ini sangat kompleks dan orisinal. Namun Rahman menemukan bahwa sistem filosofis ini dicirikan oleh banyak inkonsistensi dan kontradiksi yang sangat mendasar. Hal ini disebabkan oleh upaya Sadra dalam mendamaikan berbagai pemikiran keagamaan dan filsafat Islam. Karya Rahman murni kajian sejarah dan tidak menjadikan Islam sebagai normatifnya. Namun kajian ini sangat bermanfaat untuk membuka cakrawala baru dalam kajian perkembangan keagamaan dan filsafat Islam pasca wafatnya Imam al- Ghazali. Lihat Abdul Aziz, *Metode Tafsir Tematik Fazlur Rahman dan Baqir Shadr*, Bogor: Abdi Fama, 2023, hal. 71.

²⁸ Buku ini merupakan salah satu magnum opus yang menjadi kajian utama dalam pemikiran tafsir Rahman, namun memuat nilai analisis pembahasan kritis dan metodologis yang dipakainya memuat kajian Islam normatif dan historis, dapat dijadikan model pengembangan kajian tafsir Al-Qur’an.

²⁹ Salah satu karya monumental lainnya dari seorang pemikir Muslim asal Pakistan ini adalah tentang “Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual.” Buku ini ditulis Rahman pada tahun 1977-1978. Isi buku ini adalah hasil proyeksi yang dilaksanakan ketika berada di Universitas Chicago. Buku ini menjelaskan tentang sejarah intelektual dan kehidupan Islam dari periode Klasik hingga modern.

internasional juga diterbitkan dalam beberapa buku. Jurnal yang berisikan tulisannya antara lain “Islamic Studies, The Muslim World, dan Studia Islamica”. Sedangkan, buku-buku suntingan yang populer meliputi karyanya diantaranya: “Theology and Law in Islam” yang disunting terhadap G. E. Von Grunebaum; “The Encyclopedia of Religion” yang disunting oleh Richard C. Martin; “Islam Past Influence and Present Challenge” yang disunting oleh Alford T. Welch dan P. Cachia; dan lain sebagainya.³⁰

Karya-karya Fazlur Rahman

Karya-karya Fazlur Rahman yang dipublikasikan dalam bentuk buku seluruhnya adalah: *Avicennas Psychology* (1952), *Prophecy in Islam; Philosophy and Ortodoxy* (1958), *Islamic Metodology in History* (1965), *Islam* (1966), *The Philosophy of Mulla Sadra* (1975), *Major Themes of The Quran* (1980), *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (1982), *Health and Medicine in Islamic Tradition; Change and Identity* (1987), *Revival and Reform in Islam* (2000).³¹

Khusus *Major Themes of The Quran*, buku ini sebenarnya merupakan artikel-artikelnya yang ditulis ketika ia masih menetap di Pakistan, dan juga setelah ia berpindah ke Chicago. Buku tersebut yang merupakan buku aplikasi dari metode “Tematik” yang dia tawarkan dalam rangka memperoleh penafsiran yang komprehensif dan holistik.³²

Buku tersebut memuat enam tema yang kesemuanya ditata secara sistematis. Keenam tema tersebut adalah tema tentang Tuhan, manusia sebagai individu, manusia sebagai anggota masyarakat, alam semesta, kenabian dan wahyu, eskatologi, setan dan kejahatan serta lahirnya masyarakat muslim. Pada akhir buku tersebut juga terdapat appendix tentang situasi religius yang dihadapi oleh masyarakat muslim di mekkah, kaum ahli kitab, dan mengenai keanekaragamaman “agama-agama”.³³

- a) **Chapter 1 – God** (bagian Pertama “Tuhan”). Fazlur Rahman memulai bukunya dengan membahas perlunya adanya Allah swt, Esa-Nya dan implikasinya. Bab ini berbicara tentang konsep tauhid yaitu tauhid sebagaimana dibahas dalam Al Qur'an. Perlunya keberadaan Allah adalah salah satu diskusi tematik utama. Al-Qur'an menyebut keyakinan pada Tuhan, 'keyakinan dan kesadaran yang tidak terlihat.
- b) **Chapter Two – Man As Individual** (Bagian ke-dua manusia sebagai individu). Bagian kedua dari buku Fazlur Rahman ini muali terfokus pada manusia sebagai individu. Al-Qur'an tidak membedakan suku atau agama, namun ia menyamakan (Yunani, Kristen dan Hindu) dalam satu entitas. Jiwa menjadi kondisi mental tidak

³⁰ Kurdi, et. al., *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis, ...*, hal. 64-65.

³¹ *Ibid*, 22.

³² Abdul Mustaqim “Epistemologi Tafsir Kontemporer” 2011 (Yogyakarta; Lkis Group), 100.

³³ Fazlur Rahman “Tema Pokok al-Quran”. Penj. Anas Mahyuddin. Cet II, 1996 (Bandung; Pustaka).

sepenuhnya terpisah dari pikiran. Al-Qur'an menunjukkan Setan menjadi lebih dari kekuatan anti-man ketimbang anti-Tuhan. Manusia secara alami lahir untuk perjuangan moral yang tanpa henti. Manusia telah diberkahi dengan karunia pilihan bebas, yang menciptakan tatanan sosial moral, sebagai manusia mengakui misinya di bumi sebagai Khalifah Allah swt. - di situlah letak tujuan dari keberadaan manusia. Orang yang menyadari hal ini dan bertindak pada saat realisasi ini dapat dikatakan orang yang bertaqwa.

- c) **Chapter Three – Man in Society** (Bagian ke-tiga manusia makhluk sosial). Al-Qur'an berbicara tentang manusia sebagai bagian dari masyarakat. Dalam masyarakat Arab pra-Islam terdapat dua aspek utama dari masyarakat Mekah dikritik berat dalam Al Qur'an, politeisme dan sosio-ekonomi. Dua sub penting, yakni Riba dan Zakat, yang diharapkan terjadinya sinergi dan hubungan dinamis tidak hanya pada kasta tertentu, namun juga pada masyarakat secara umum.
- d) **Chapter Four – Nature** (Bagian ke-Empat “Alam”). Bab ini membahas tentang kosmogoni, seperti dibahas dalam Al Qur'an, pada tingkat yang sangat minimal (yaitu Allah hanya memberi perintah “*kun*” dan hal itu terjadi). Alam dalam al-Quran digambarkan dengan dua corak penting, yaitu sebagai tanda kekuasaan Allah swt. dan sebagai rahmatNya, yang seharusnya dipergunakan oleh manusia dengan sebaik mungkin.
- e) **Chapter Five – Prophethood and Revelation** (Bagian ke-Lima “Kenabian dan Wahyu”). Bab ini membahas keutuhan dan universalitas kenabian dan sifat serta cara dan Pengalaman wahyu Muhammad. Pesan dari para nabi adalah universal dan harus diikuti oleh seluruh umat manusia.
- f) **Chapter Six – Eschatology** (Bagian ke-Enam “Akhirat”). Konsep Kehidupan setelah kematian merupakan tema berulang-ulang disebutkan dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an berbicara tentang hari kiamat sebagai hari akhir. Ini adalah saat kebenaran, ketika semua perbuatan manusia menjadi benar-benar jelas dan transparan dihadapanNya. Dia juga akan berdiri sendiri di hadapan Allah swt. untuk mempertanggung jawabkan segala amalnya selama di dunia.
- g) **Chapter Seven – Satan and Evil** (Bagian ke-Tujuh, Setan dan Iblis). Alquran berbicara tentang prinsip kejahatan, yang digambarkan dengan sosok setan atau Iblis. Setan digambarkan sebagai bangsa jin dan ia tidak taat perintah Tuhannya. Jin dianggap sebagai kreasi sejajar dengan manusia, tetapi lebih rentan untuk berbuat jahat.
- h) **Chapter Eight – Emergence of the Muslim Community** (Bagian ke-Delapan Munculnya komunitas Muslim). Bab ini dimulai dengan sebuah ilustrasi tentang rumusan klasik munculnya komunitas Muslim di tangan penulis Barat. Mereka menggunakan sebuah teori bahwa Muhammad (saw), ketika di Madinah, mengklaim Ajarannya mengikuti ajaran Nabi Ibrahim As. Sehingga terjadilah

hubungan emosional yang terbangun dalam sebuah komunitas Muslim. Sebagaimana Rasulullah saw. juga menegaskan ajarannya sama dengan ajaran Nabi-nabi terdahulu, hal ini menyebabkan orang Arab pada saat itu lebih menerima Islam.

Tujuan penulisan buku ini adalah untuk membahas tema-tema penting seperti di atas secara tematik dalam perspektif al-Quran. Sebab, menurut Rahman, para mufassir baik dari kalangan muslim maupun non-muslim cenderung membahas dan merangkai isi al-Quran secara atomistik. Selain itu hampir semua penulisan tafsir dilakukan untuk membela sudut pandang, ideologi, atau madzhab tertentu sehingga tidak dapat mengemukakan pandangan al-Quran secara kohesif terhadap apa yang dikandungnya. Karya Fazlur Rahman ini dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan yang mendesak mengenai hal tersebut, dan dia bisa menjadi pengantar yang baik bagi kajian-kajian tentang tema-tema pokok al-Quran. Dengan pendekatan tematik, Rahman berpendapat bahwa al-Quran hendaknya dibiarkan “berbicara” mengenai apa yang dikandungnya sehingga hal tersebut dapat mengurangi subjektivitas penafsir.³⁴

Kerangka Hermeneutika Tafsir Al-Qur’an Fazlur Rahman

Pada dasarnya, konsep hermeneutika Al-Qur’an yang dibangun oleh Fazlur Rahman merupakan pengembangan dari konsep Islam yang sudah ada sebelumnya, seperti *asbâb an-nuzûl*, *Qiyâs*, *illat al-hukm*, *tafsîr sistematis*³⁵, *‘Amm dan Khâshsh*. Hanya saja, konsep-konsep ini oleh Fazlur Rahman diberi muatan makna yang baru, sehingga konsep tersebut memiliki makna yang lebih luas dan kontekstual. Masing-masing akan dijelaskan di bawah ini.

Asbâb an-nuzûl

Konsep *asbâb an-nuzûl* merupakan terminologi yang lahir dari kandungan disiplin ilmu *‘ulûm al-Qur’ân*. Secara sederhana, *asbâb an-nuzûl* dapat diartikan sebab-sebab turunnya ayat Al-Qur’an. Dalam hal ini, al-Ja’bâri menjelaskan bahwa turunnya ayat-ayat Al-Qur’an itu, terbagi dalam dua kategori. *Pertama*, ayat-ayat Al-Qur’an yang turun begitu saja, tanpa ada peristiwa ataupun pertanyaan dari sahabat. *Kedua*, turun setelah adanya peristiwa atau pertanyaan.³⁶

Sedangkan menurut Fazlur Rahman, *asbâb an-nuzûl* adalah sumber atau bahan yang diperoleh dari sejarah penurunan wahyu untuk memberi penerangan terhadap bagian-bagian Al-Qur’an dan menyediakan suatu konteks untuk memahami perintah-perintah-Nya, sebab Al-Qur’an merupakan respon ilahi melalui ingatan dan pikiran Nabi kepada situasi sosial-moral masyarakat Arab pada masa Nabi. Konsekuensinya,

³⁴ Abdul Mustaqim “Epistemologi Tafsir Kontemporer”, *Op.Cit.* 101

³⁵ Maksudnya adalah empat metode tafsir yang dikenal, yaitu *tafsîr tahlîlî*, *ijmâlî*, *muqâran*, dan *maudhû’î*.

³⁶ Manna’ al-Qatthan, *Mabâhith fî ‘Ulûmi al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Umar Mujtahid dengan judul *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur’an*, Jakarta: Ummul Qura, 2019, hal. 125.

Review Buku 'Major Themes of the Quran' oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

pemahaman Al-Qur'an secara utuh hanya dapat diperoleh dengan mempelajari latar sosial (*social setting*) yang melatarbelakangi masyarakat Arab serta seluruh aktivitas Nabi beserta perjuangannya selama kurang lebih 23 tahun di bawah bimbingan Al-Qur'an.

Dengan demikian, jika historisitas Al-Qur'an yang dipahami *asbâb an-nuzûl* bersifat mikro berkaitan dengan peristiwa spesifik yang melatarbelakangi penurunan sebuah ayat secara parsial, maka historisitas Al-Qur'an yang ingin didekati oleh Hermeneutika Fazlur Rahman mencakup situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat istiadat, budaya-budaya, pranata-pranata, dan tentang kehidupan masyarakat secara menyeluruh di kawasan Arab pada saat Al-Qur'an diturunkan.

Akibatnya, jika dalam sudut pandang *asbâb an-nuzûl* tidak semua ayat Al-Qur'an memiliki latar belakang pewahyuan, maka dalam sudut pandang hermeneutika Fazlur Rahman, semua ayat Al-Qur'an memiliki latar belakang pewahyuan dalam kerangka sebagai pembimbing dan petunjuk bagi seluruh aktivitas Nabi dalam persentuhannya dengan masyarakat Arab dalam segala aspeknya.³⁷

Qiyâs

Qiyâs dalam pengertiannya dipahami sebagai sebuah penalaran analogi dengan cara membandingkan antara dua hal yang memiliki persamaan-persamaan prinsipil. *Qiyâs* merupakan salah satu sumber hukum Islam yang didukung oleh ijma' ulama dan diakui oleh empat mazhab. Dalam melakukan *Qiyâs*, biasanya para ulama dahulu memerlukan empat komponen, yaitu kasus dalam *nash (ashl)*, kasus baru yang menjadi persoalan (*far'*), adanya alasan hukum (*illat al-hukm*), dan adanya keputusan hukum yang dihasilkan (*hukm*). Contoh, dalam persoalan mengkonsumsi minuman keras (*khamr*). Menurut teks hukum Islam, minuman keras (*ashl*) diharamkan karena efeknya yang dapat memabukkan (*illah*). Dalam *illah* memabukkan ini terdapat hikmah kenapa minuman keras itu diharamkan, yaitu karena mengganggu pikiran, menghilangkan konsentrasi, atau memicu timbulnya pertengkaran dan kebencian. Dengan demikian, dalam pengaplikasian *Qiyâs*, setiap jenis minuman (*far'*) yang mengandung unsur yang dapat memabukkan (*illah*), maka hukumnya adalah haram (*hukm*). Tolak ukur penetapan hukum ini melihat kepada ada tidaknya alasan hukum (*illah*) dari persoalan baru yang akan dianalogikan.³⁸ Hal ini sesuai dengan kaidah ushul:

³⁷ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman, ...*, hal. 83.

³⁸ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman, ...*, hal. 134-135.

الْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ عَلَيْهِ وَجُودًا وَعَدَمًا.³⁹

Hukum beredar seiring dengan ada atau tidak adanya 'illat.

Fazlur Rahman sependapat dengan gagasan dasar *Qiyâs* tersebut dan mengembangkannya secara lebih luas. Jika dalam *Qiyâs* tradisional, analogi berlangsung antara peristiwa yang memiliki status hukum dalam teks Al-Qur'an dan hadis, dengan peristiwa yang tidak jelas status hukumnya (*Qiyâs as-syâhid 'alâ al-ghaib*), maka Fazlur Rahman memperluas analogi tersebut antara "respon Al-Qur'an dalam menghadapi situasi makro masyarakat Arab pada masa Nabi" dengan "respon Al-Qur'an terhadap situasi makro masyarakat Islam kontemporer".⁴⁰ Dengan kata lain, konsep *Qiyâs* yang dibangun oleh Fazlur Rahman lebih bernuansa kontekstualis. Bagi Fazlur Rahman, inilah esensi sesungguhnya dari prosedur *Qiyâs*, yang selanjutnya diistilahkan *Qiyâs sistematis*.⁴¹

Illat al-hukm

Dalam pandangan hukum tradisional, *illat al-hukm* adalah sebuah persamaan prinsipal yang mengikat antara *ashl* (peristiwa hukum dalam teks Al-Qur'an) dengan *furu'* (peristiwa yang tidak ada hukumnya dalam teks Al-Qur'an), sehingga hukum yang berlaku pada *ashl* juga berlaku pada *furu'*. Menurut Fazlur Rahman, konsep *illat al-hukm* seperti ini hanya memberikan pemahaman terhadap ayat Al-Qur'an secara parsial sehingga visi Al-Qur'an yang utuh tidak bisa diraih.⁴²

Fazlur Rahman mengatakan bahwa setidaknya ada dua faktor yang harus dipertimbangkan dalam memahami konsep *illat al-hukm* yang lebih komprehensif, yaitu: *Pertama*, *illat al-hukm* merupakan prinsip-prinsip umum yang diperoleh dari pemahaman yang utuh dan komprehensif terhadap seluruh ayat-ayat Al-Qur'an. *Kedua*, prinsip-prinsip umum ini diperoleh dengan memperhatikan situasi-situasi kesejarahan yang melatarbelakangi lahirnya solusi, komentar dan respon yang diberikan Al-Qur'an.

Maka, selanjutnya prinsip-prinsip umum inilah yang mampu mengikat situasi sosial masyarakat Arab di zaman Nabi (diposisikan sebagai *ashl*), dengan situasi sosial masyarakat Islam kontemporer (diposisikan sebagai *furu'*). Prinsip-prinsip umum ini, selanjutnya disebut oleh Fazlur Rahman sebagai "ideal moral", dan harus dibedakan dengan legal spesifik (ketentuan hukum yang ditetapkan secara khusus).⁴³

³⁹ Asy-Saukani, *al-Qaul al-Mufid*, hal. 72.

⁴⁰ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman*, ..., hal. 85.

⁴¹ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, ..., hal. 52.

⁴² Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman*, ..., hal. 87.

⁴³ Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980, hal. 68.

Tafsir Sistematis

Dalam menafsirkan Al-Qur’an, terdapat empat metode penafsiran yang biasa digunakan oleh mufassir, yaitu metode tafsir *tahlîlî* (analisis), tafsir *ijmâlî* (global), tafsir *muqâran* (komparatif), dan tafsir *maudhû’i* (tematik).

Pertama, tafsir *tahlîlî* adalah sebuah metode yang berusaha menjelaskan makna Al-Qur’an dengan menguraikan berbagai aspeknya, yaitu dengan cara menafsirkan Al-Qur’an berdasarkan sistematika ayat dan surah sebagaimana tertera dalam mushaf Al-Qur’an, menguraikan makna dan kandungan ayat secara komprehensif, termasuk makna sebuah lafadh, *asbâb an-nuzûl*, riwayat-riwayat yang berkaitan dengan ayat yang ditafsirkan, pendapat-pendapat mufassir lain sekitar ayat tersebut dan sebagainya. Di samping itu, mufassir juga memasukkan ide-idenya berdasarkan latar belakang ilmunya, faham dan keahlian yang ia miliki ke dalam tafsiran ayat.⁴⁴

Kedua, tafsir *ijmâlî* adalah suatu metode tafsir yang menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an dengan cara mengemukakan makna global. Di dalam sistematika uraiannya, penafsir akan membahas ayat demi ayat sesuai dengan susunan yang ada di dalam mushaf, kemudian mengemukakan makna global yang dimaksud oleh ayat tersebut.⁴⁵ Sepintas, tafsir yang menggunakan metode ini tampak mirip dengan susunan kalimat dalam Al-Qur’an. Meskipun demikian, mufassir terkadang juga memperhatikan secara seksama peristiwa sejarah atau *asbâb an-nuzûl*, dan riwayat-riwayat dari hadis Nabi, para sahabat dan tabiin.⁴⁶

Ketiga, tafsir *muqâran* adalah metode tafsir yang digunakan untuk mengemukakan penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an yang ditulis oleh sejumlah para penafsir. Di sini seorang mufassir menghimpun sejumlah ayat-ayat Al-Qur’an, kemudian ia mengkaji dan meneliti penafsiran sejumlah penafsir mengenai ayat tersebut melalui kitab-kitab tafsir mereka. Dalam hal ini, seorang peneliti berusaha untuk membandingkan arah dan kecenderungan masing-masing penafsir, menganalisis motif yang melatarbelakangi seorang penafsir menuju arah dan memilih kecenderungan tertentu, baik motif dasar dari tendensi mazhab, spesialis keilmuan, dan motif lainnya.⁴⁷

Keempat, tafsir *maudhû’î* adalah metode tafsir dengan cara menghimpun ayat-ayat Al-Qur’an yang membicarakan satu topik permasalahan yang sama, dan menyusunnya berdasarkan kronologi serta sebab turunnya ayat-ayat tersebut. Kemudian mufassir mulai memberikan keterangan dan penjelasan serta mengambil

⁴⁴ Abdul Muhyi al-Farmawi, *Al-Bidâyah fî Tafsîr al-Maudhû’î*, diterjemahkan oleh Suryan A. Jamrah dengan judul *Metode Tafsir Maudhu’i dan Cara Penerapannya*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994, hal. 12.

⁴⁵ Abdul Muhyi al-Farmawi, *Al-Bidâyah fî Tafsîr al-Maudhû’î*, ..., hal. 29.

⁴⁶ Mursi Ibrahim, *Dirâsah fî Tafsîr al-Maudhû’î*, Kairo: Dar at-Taufiq, 1980, hal. 23-24.

⁴⁷ Abdul Muhyi al-Farmawi, *Al-Bidâyah fî Tafsîr al-Maudhû’î*, ..., hal. 30.

kesimpulan, serta menjelaskan, memberi komentar, dan ber-istinbath hukum melalui ayat-ayat tersebut dengan metode *maudhû'î*.⁴⁸

Menurut Jalaluddin Rahmat dan Komaruddin Hidayat, di antara empat metode tersebut di atas, metode tafsir yang lebih dekat dengan pemikiran hermeneutika Fazlur Rahman adalah metode tafsir *maudhû'î*. Beberapa alasan dasar yang memberikan kesimpulan ini, yaitu:⁴⁹

[1]. Pemikiran hermeneutika Fazlur Rahman memiliki langkah-langkah operasional yang mirip dengan langkah-langkah operasional tafsir *maudhû'î*. Keduanya berupaya untuk menangkap pesan dan gagasan dasar Al-Qur'an dengan jalan menghimpun sejumlah ayat Al-Qur'an yang memiliki tema yang sama, meskipun konteks dan latar belakang turun ayatnya berlainan, untuk dapat menghasilkan suatu pemahaman Al-Qur'an secara utuh dan padu. [2]. Keduanya sama-sama berangkat dari asumsi bahwa sebagian ayat Al-Qur'an menjelaskan sebagian ayat Al-Qur'an yang lain sebagaimana kaidah yang mengatakan bahwa *al-Qur'an yufassiru ba'dhuhu ba'dha*. Karena itu, apa yang dijelaskan secara umum dalam suatu ayat bisa dijelaskan secara terinci pada ayat yang lain. Begitu juga sebaliknya.

Walaupun demikian, antara tafsir *maudhû'î* dengan hermeneutika Fazlur Rahman, keduanya mengandung perbedaan. Dalam tafsir *maudhû'î*, tema-tema yang dipilih berangkat dari ayat-ayat Al-Qur'an secara terisolir, parsial, dan atomistik, sehingga belum mencapai suatu titik tertinggi mengenai apa yang oleh Fazlur Rahman disebut *weltanschauung* (pandangan dunia) Al-Qur'an. Sementara itu, Fazlur Rahman berupaya memformulasikan tafsir *maudhû'î* dengan menggunakan perspektif metafisis-ontologis dan etis-teologis dengan cara menyelami pesan Al-Qur'an yang bersifat perennial universal yang terbungkus dalam budaya dan peristiwa historis yang bersifat lokal dan temporer hingga menemukan pandangan dunia Al-Qur'an itu sendiri.⁵⁰

'Amm dan Khâshsh

Bagi para ulama tradisional, klausul yang memuat ketentuan spesifik (*Khâshsh*) lebih patut diterapkan sebagai ketentuan hukum daripada klausul yang umum ('*Amm*), karena sifatnya yang konkrit. Berbeda dengan konsep hermeneutika Fazlur Rahman, bahwa prinsip-prinsip umum Al-Qur'an justru merupakan prinsip yang paling mendasar dan paling pantas untuk diterapkan, sedangkan aturan spesifik akan dimasukkan ke bawah prinsip-prinsip umum.

⁴⁸ Abdul Muhyi al-Farmawi, *Al-Bidâyah fî Tafsîr al-Maudhû'î*, ..., hal. 36.

⁴⁹ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman*, ..., hal. 92.

⁵⁰ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman*, ..., hal. 93.

Review Buku ‘Major Themes of the Quran’ oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

Setelah memodifikasi terminologi ilmu-ilmu keislaman klasik, Fazlur Rahman juga mengadopsi pemikiran hermeneutika yang berkembang di Barat untuk memperkaya gagasan hermeneutika Al-Qur’an yang dirancang. Meskipun hermeneutika yang dibangunnya bukan dari kandungan peradaban Islam, Fazlur Rahman mencoba mengadopsi sistem berpikir hermeneutika Barat dan mengombinasikannya dengan metode tafsir sehingga lahir perpaduan sistesis antara apa yang baik dari pemikiran Islam dan apa yang baik dari khasanah peradaban modern. Dalam hal ini, dalam mengembangkan metodenya, Fazlur Rahman mengadopsi metode hermeneutika filosofi Gadamer dan hermeneutika objektif Betti.

(a). Kontribusi Pemikiran Gadamer

Dalam *Truth and Method*, Gadamer⁵¹ membagi time (waktu) menjadi tiga bagian. *Pertama*, masa lampau, tempat di mana teks itu dilahirkan atau dipublikasikan. Sejak saat itu, teks bukan lagi milik penyusun, melainkan milik setiap orang. *Kedua*, masa kini, yang di dalamnya terdapat sejumlah penafsir dengan *prejudice* (prasangka) masing-masing. Prasangka ini akan melahirkan dialog dengan masa lalu untuk memunculkan penafsiran yang sesuai dengan konteks penafsir. *Ketiga*, masa yang akan datang, yang mengandung nuansa segar dan baru.⁵² Konsep waktu ini, selanjutnya melahirkan dua konsekuensi penting yang mempengaruhi pemikiran Fazlur Rahman, yaitu konsep dialektika masa lalu, kini, dan esok, serta konsep *fusion of horizon*.

Pertama, berkaitan dengan konsep dialektika masa lalu, kini, dan esok. Dalam hal ini, Gadamer mengatakan bahwa pemahaman merupakan proses dialektika antara masa lalu, kini, dan esok. Ketika menafsirkan teks atau peristiwa sosial masa lalu, penafsir selalu dipengaruhi oleh maksud, cara pandang dan prakonsepsi yang diwariskan tradisi. Tradisi ini hidup dan bersemayam dalam diri penafsir. Dialektika antara masa lalu, kini, dan esok inilah yang kemudian menyebabkan terjadinya kontinuitas tradisi. Pemaknaan kemudian menjadi proses yang berlangsung terus-menerus tanpa mengenal putus. Jadi, dalam memahami sejarah, seseorang harus melakukan perjalanan ke masa lalu untuk menelusuri dan memasuki bilik-bilik peristiwa historis, kemudian kembali lagi ke masa kini dengan fakta dan pemaknaan yang mengacu ke depan. Lebih lanjut, Gadamer menjelaskan bahwa sejarah hanya

⁵¹ Nama lengkapnya adalah Hans-Georg Gadamer. Ia lahir pada tanggal 11 Februari 1900 di Marburg. Ia dari sebuah keluarga kelas menengah di Jerman, yang memiliki karir akademis tinggi. Ayahnya adalah seorang profesor dan peneliti di bidang ilmu kimia. Dalam agama, keluarga Gadamer tidak menganut agama Kristiani, meskipun mereka mengaku Protestan. Mereka boleh dikatakan mengikuti “agama akal budi”. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida, ...*, hal. 156-157.

⁵² Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Qur’an Mazhab Yogyakarta*, Yogyakarta: Islamika, 2003, hal. 59.

memiliki makna ketika dipertemukan dengan keprihatinan masa kini untuk membangun harapan di masa depan.

Mengacu pada konsep Gadamer di atas, Fazlur Rahman berusaha untuk menyingkap hubungan antar tradisi dalam dunia Islam yang digambarkannya sebagai hubungan antara kebenaran wahyu dan sejarah. Fazlur Rahman memandang perlu untuk melakukan rekonstruksi makna sebuah peristiwa atau teks masa lalu yang ditulis pengarangnya. Dalam kaitannya dengan Al-Qur'an, yang terpenting adalah pemahaman atas nilai *i'tibar* atau nilai kebenarannya yang universal dan bukan narasi kronologis atau repetisi peristiwanya. Nilai kebenaran ini kemudian akan diaplikasikan untuk membangun dunia kehidupan di masa yang akan datang. Al-Qur'an harus diinterpretasikan secara rekonstruktif dan diaktualisasikan ke masa sekarang dan di sini (dunia), tetapi tetap komitmen dan diarahkan untuk kebaikan di masa depan.⁵³ Dalam hal ini, Fazlur Rahman berusaha mengajak umat Islam untuk melakukan ziarah intelektual ke masa lalu Al-Qur'an, mengenai tradisi masyarakat Arab ketika Al-Qur'an diturunkan dan seolah-olah hidup di tengah-tengah mereka. Setelah itu, sebagai pembaca mengajak Al-Qur'an dan Muhammad (sebagai penafsir otoritatif atas Al-Qur'an) untuk berziarah ke masa kini dan seakan-akan hidup kembali di masa kini untuk bersama-sama memandang hari depan.⁵⁴

Kedua, berkaitan dengan *fusion of horizon* (kesatuan cakrawala). Horizon adalah prasangka yang terkandung di dalam tradisi. Tradisi itu sendiri merupakan horizon yang luas, dan di dalam horizon tradisi itu horizon pengetahuan kita berada. Dalam hal ini, terdapat dua ciri pokok tentang horizon, yaitu: (1) sebuah horizon tidak terisolasi, melainkan meluas. Sehingga yang terjadi, bukanlah perpindahan si penafsir dari horizonnya ke dalam horizon pengarang, melainkan meluasnya horizon si penafsir. (2) sebuah horizon tidak statis, melainkan dinamis, yaitu terus bergerak. Horizon masa silam, bukanlah sesuatu yang sudah selesai dan kita tinggalkan di belakang. Begitu juga horizon masa kini, senantiasa dalam proses pembentukan dan pengayaan dari horizon masa silam.⁵⁵ Dengan kata lain, sejarah atau tradisi masa lalu harus dipahami berdasarkan sudut pandang horizon sejarah itu sendiri. Seorang penafsir harus menempatkan dirinya seolah-olah hidup di tengah-tengah horizon sejarah tersebut sehingga penafsir mampu memahami signifikansi sejarah tradisi tersebut.⁵⁶ Selain itu, penafsir juga harus memahami horizonnya sendiri, tujuannya agar penafsir dapat melihat sisi-sisi yang selama ini tersembunyi, tertutup, dan jauh dari jangkauan agar memperoleh pemahaman yang lebih luas sehingga dapat mengambil keputusan yang benar dan adil. Dengan demikian, pemahaman yang utuh akan diperoleh dengan

⁵³ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman, ...*, hal. 111.

⁵⁴ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman, ...*, hal. 112.

⁵⁵ Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida, ...*, hal. 181.

⁵⁶ Hans-George Gadamer, *Truth and Method*, New York: Seabury Press, 1975, hal. 258.

Review Buku 'Major Themes of the Quran' oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

mempertemukan horizon di masa lalu dan horizon di masa kini. Dengan penyatuan horizon ini (*fusion of horizon*), suatu peristiwa yang tampak sebagai batas yang membagi dua buah horizon itu menghilang, sehingga hanya tinggal satu komunitas pemikiran dan tindakan manusia.

Berkaitan dengan hal tersebut di atas, dalam hal untuk memahami Al-Qur'an, penafsir harus memperhitungkan seluruh dimensi yang terkait dengan proses pewahyuan (*asbâb an-nuzûl*) yang menyertai penurunan wahyu Al-Qur'an. Ayat-ayat Al-Qur'an tidak diturunkan dalam ruang yang kosong, melainkan sangat berhubungan dengan atmosfer sosial yang melingkupi masyarakat Arab pada saat penurunan wahyu Al-Qur'an. Maka dari itu, menurut Fazlur Rahman, seseorang yang hendak memahami Al-Qur'an, ia harus memahami seluruh dimensi historis terkait dengan interaksi Al-Qur'an dan Muhammad Saw. dengan masyarakat Arab saat itu. Selain itu, menurut Fazlur Rahman, seorang penafsir hendaknya juga harus memahami seluruh horizon yang mengitari kehidupannya. Karena itu, penafsir yang hidup di zaman sekarang harus memahami juga dinamika sosial dan budaya di tengah perkembangan sains dan teknologi yang telah melahirkan pergeseran dalam tata nilai dan norma dalam masyarakat. Pemahaman seluruh cakrawala yaitu antara horizon Al-Qur'an dan penafsir akan melahirkan pemahaman baru yang bersifat kontekstual terhadap Al-Qur'an. Dalam hal ini, makna teks selalu melampaui penulisnya, sehingga pemahaman bukan hanya bersifat reproduktif, melainkan selalu merupakan sikap produktif.⁵⁷

Di sisi lain, meskipun Fazlur Rahman mengadopsi beberapa dari pemikiran hermeneutika Gadamer, baik tentang dialektika waktu dan *fusion of horizon*, ada satu hal yang menurut Fazlur Rahman, Gadamer terlalu berlebihan dalam mengenalkan konsep sejarah efektifnya. Ketika memahami sejarah atau teks, Gadamer mengatakan bahwa penafsir akan selalu mempertahankan historisitas kekinian penafsir itu sendiri. Sifat kekinian penafsir tetap bekerja sebagai titik tolak penafsiran. Lebih lanjut, Gadamer mengatakan bahwa sejarah bukanlah milik manusia (subjek), tetapi manusialah yang menjadi milik sejarah. Jauh manusia memahami dirinya, manusia telah memahami dirinya dalam suatu cara yang bersifat *self-evident* yang ia peroleh dalam lingkungan keluarga, masyarakat, dan negara. Sementara kesadaran diri individu dianggap oleh Gadamer hanya sebagai cetusan api yang kecil dari sirkuit tertutup kehidupan sejarah.⁵⁸ Gadamer melihat bahwa seluruh pemahaman penafsir dideterminasi oleh prasangka (*prejudice*) yang ditanamkan oleh tradisi. Akibatnya, tidak ada seorang pun yang dapat mendekati dokumen sejarah dengan cara yang

⁵⁷ Roy J. Howard, *Pengantar Teori-Teori Pemahaman Kontemporer Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis*, diterjemahkan oleh Kusmana dan M.S. Nasrullah, Bandung: Nunasa, 2001, hal. 207.

⁵⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition, ...*, hal. 10.

benar-benar netral.⁵⁹ Setiap orang selalu lahir dan hidup dalam situasi yang dipagari oleh prasangka tertentu.⁶⁰ Prasangka ini selalu hidup bersama tradisi karena prasangka juga ikut berfungsi untuk memelihara identitas tradisi dan kohesi sosial. Dalam menafsirkan sejarah, intensitas teleologis (tujuan; motif) penafsir sangat mempengaruhi dalam pengambilan makna.⁶¹

Apa yang dijelaskan oleh Gadamer di atas, menurut Fazlur Rahman merupakan cara pandang yang bersifat subjektif. Fazlur Rahman menolak gagasan Gadamer yang memosisikan *prejudice* (prasangka) sebagai syarat pemahaman kesadaran sejarah seorang penafsir.⁶² Bagi Fazlur Rahman, seorang penafsir masih bisa terbebas dari determinasi *prejudice* sejarah efektifnya untuk memahami sejarah lampau. Fazlur Rahman mencontohkan bagaimana seorang St. Agustinus abad ke-15, Thomas Aquinas abad ke-13, dan Martin Luther abad ke-16 dalam tradisi agama Kristen mampu melepaskan diri dari belenggu sejarah efektif mereka masing-masing, bahkan produk pikiran sadar dari tokoh-tokoh tersebut telah menimbulkan perubahan-perubahan yang luas dan vital dalam sejarah efektif selanjutnya. Demikian pula dengan seorang Asy'ari pada abad ke-10, al-Ghazali pada abad ke-11, dan Ibnu Taimiyah pada abad ke-14 dalam tradisi Islam telah mampu mengembangkan gagasan yang tidak pernah sama seperti sejarah efektif sebelumnya setelah adanya kegiatan sadar dari semua tokoh tersebut.⁶³ Dalam hal ini, Fazlur Rahman meyakini bahwa kesadaran diri individu bukan hanya sekedar cetusan api kecil sebagaimana yang digambarkan oleh Gadamer.

(b). Kontribusi Pemikiran Betti

Menurut Betti, sebuah teks atau objek interpretasi apapun adalah hasil dari proses objektivasi-objektivasi pemikiran, maka tugas penafsir adalah mengenali dan merekonstruksi ide-ide, pesan-pesan, dan intensi-intensi penulis yang terwujud dalam objek tersebut. Sebuah teks harus dipahami dengan cara mengembalikannya kepada apa yang dimaksud oleh penulisnya secara utuh sebagai suatu keseluruhan yang koheren dan bukan butiran pemikiran yang terpisah-pisah. Karena, bagi Betti, makna dan maksud dari sebuah teks hanya diketahui sang penulis itu sendiri. Setelah itu, makna yang dihasilkan melalui pemahaman terhadap kesatuan teks dan penulisnya dapat dihidupkan kembali dalam pikiran subjek penafsir. Dengan demikian, penafsiran

⁵⁹ Roy J. Howard, *Pengantar Teori-Teori Pemahaman Kontemporer Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis*, ..., hal. 206.

⁶⁰ Prasangka di sini adalah sistem nilai dan kepercayaan yang diterima secara turun-temurun tanpa melalui seleksi kritis terlebih dahulu.

⁶¹ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman*, ..., hal. 116.

⁶² Rasyidah, "Hermeneutika Gadamer dan Implikasinya terhadap Pemahaman Kontemporer Al-Qur'an," dalam jurnal *Religia*, Vol. 14 No. 2, Oktober 2011, hal. 2019.

⁶³ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman*, ..., hal. 118.

Review Buku ‘Major Themes of the Quran’ oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

dalam pandangan Betti, adalah sebuah proses tri tunggal yang mencakup teks (objek interpretasi), penulis, dan penafsir.⁶⁴

Apa yang dijelaskan oleh Betti tentang proses tri tunggal di atas, merupakan pandangan yang sama dengan apa yang dilakukan oleh Fazlur Rahman dalam konsep hermeneutika Al-Qur’annya. Dalam hal ini, Fazlur Rahman memosisikan Al-Qur’an sebagai teks (objek interpretasi), Allah sebagai penulis, dan penafsir. Namun, karena Allah Swt dalam perspektif Islam adalah Tuhan yang bersifat transenden dan ahistoris, maka wujud penulis di sini diwakili oleh Muhammad Saw yang diyakini umat Islam sebagai penafsir otoritatif atas Al-Qur’an tersebut. Karena Muhammad Saw hidup dan berinteraksi dengan masyarakat Arab, maka pemahaman atas Al-Qur’an juga perlu menyertakan dimensi historis-sosiologis yang menyertai masyarakat Arab tersebut. Dialektika antara teks, Muhammad dan realitas sosial ini kemudian diambil makna substansifnya untuk diterapkan dalam situasi kekinian.

Dalam hal lain, Fazlur Rahman sebenarnya tidak hanya mengadopsi begitu saja pandangan Betti tersebut. Lebih jauh Fazlur Rahman memodifikasi dan menyempurnakan langkah-langkah hermeneutika objektif Betti melalui dua langkah solusi, yaitu: (1) dengan berpegang teguh pada prinsip-prinsip umum yang terkandung dalam teks Al-Qur’an. (2) dengan mempertimbangkan latar belakang atau situasi objektif saat itu.⁶⁵ Maka, dengan dua langkah ini, Fazlur Rahman berharap dapat menghasilkan penafsiran objektif, ataupun setidaknya dapat mengurangi subjektivitas penafsir. Pedoman berupa prinsip-prinsip umum Al-Qur’an pada poin pertama tersebut merupakan nilai normatif yang ditekankan dalam hermeneutika Fazlur Rahman.

Konstruksi Ilmu Keislaman dalam Hermeneutika Fazlur Rahman

Dasar Ontologis

Ontologi berasal dari bahasa Yunani, *ontos* berarti ada atau keberadaan dan *logos* berarti ilmu, teori. Sederhananya, ontologi adalah penjelasan tentang objek ilmu pengetahuan.⁶⁶ Dalam filsafat ilmu, ontologis adalah titik tolak penelaahan ilmu pengetahuan yang dilandaskan atas sikap dan pendirian filosofis seorang ilmuan dalam melihat atau menilai realitas kenyataan. Untuk menentukan titik tolak penelaahan ilmu pengetahuan, para ilmuan memilih di antara dua sikap mendasar utama, yaitu: a) golongan ilmuan yang memilih jalan spiritualisme. b) golongan ilmuan yang memilih

⁶⁴ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur’an dalam Pandangan Fazlur Rahman*, ..., hal. 119.

⁶⁵ Leonard Binder, *Islamic Liberalism*, Chicago: University of Chicago Press, 1980, hal. 6-7. Dalam Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur’an dalam Pandangan Fazlur Rahman*, ..., hal. 122.

⁶⁶ Sholihin, *Perkembangan Pemikiran Filsafat dari Klasik hingga Modern*, Bandung: Pustaka Setia, 2007, hal. 170.

jalan materialisme.⁶⁷ Dalam hal ini, ilmu-ilmu keislaman lebih cenderung mengembangkan prinsip paralelisme, yaitu merupakan gabungan dari spritualisme dan materialisme. Prinsip dasar dari pandangan ini merupakan titik tolak penelaahan yang berangkat dari pandangan ontologis-metafisis Islam yang bersumber pada ajaran tauhid, yakni kesatuan yang secara absolut berarti meng-Esa-kan Allah Swt dan membedakannya dari makhluk. Di samping itu, tauhid dapat juga mengandung pengertian tentang kesatuan antara Tuhan, manusia, dan alam.⁶⁸

Tauhid (kesatuan absolut) dalam hubungannya dengan manusia, sebagaimana yang dijelaskan Al-Qur'an, bahwa manusia diciptakan menjadi dua peran, yaitu sebagai *khalifah* (wakil Allah Swt) di bumi dalam firman Allah (QS. al-Baqarah/2: 30), sekaligus sebagai *'abd* (hamba Allah Swt) dalam firman Allah (QS. adz-Dzariyat/51: 56).

Pertama, manusia sebagai *khalifah* diartikan sebagai *manager of resources*, yakni pengelola sumber daya di bumi (pengelola alam semesta).⁶⁹ Karena itu, sebagai *khalifah*, manusia dituntut untuk mengembangkan ilmu pengetahuan, karena dengan faktor inilah manusia dapat menduduki derajat sebagai *khalifah* di muka bumi. Dengan ilmu, Nabi Adam a.s. sebagai nenek moyang manusia diletakkan atas malaikat dan makhluk lainnya.⁷⁰ Para malaikat beralasan bahwa merekalah yang lebih pantas untuk mendapatkan amanah tersebut, karena mereka taat dan konsisten beribadah kepada Allah Swt, daripada manusia yang menurut para malaikat hanya akan membuat kerusakan dan menumpahkan darah saja di muka bumi.⁷¹ Namun, Allah Swt berfirman: "Sungguh Aku mengetahui apa yang tidak kamu mengetahui (malaikat)" (QS. al-Baqarah/2: 30).

Lantas kemudian, Allah ajarkan Nabi Adam a.s. beberapa nama (pengetahuannya), maka ketika Adam a.s. menyebutnya satu persatu nama-nama yang ditunjuk oleh Allah Swt, maka, nyatalah kemuliaan Adam daripada makhluk Allah Swt lainnya, termasuk malaikat. Hal ini sebagaimana firman Allah Swt:

⁶⁷ Spiritualisme adalah suatu pandangan metafisika yang menganggap kenyataan yang terdalam adalah roh yang mengisi dan mendasari seluruh alam. Sementara itu, materialisme adalah suatu pandangan metafisika yang menganggap bahwa tidak ada hal-hal yang nyata selain materi. Bahkan, pikiran dan kesadaran hanya penjelmaan dari materi dan dapat dikembalikan kepada unsur-unsur fisik. Materi adalah sesuatu hal yang kelihatan, dapat diraba, berbentuk, dan menempati ruang. Rizal Mustansyir dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 47.

⁶⁸ Nurcholis Madjij, *Islam: Komodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 276.

⁶⁹ Dalam Al-Qur'an, kata *khalifah* memiliki makna: pengganti, pemimpin, penguasa, atau pengelola alam semesta.

⁷⁰ Yusuf Qardhawi, *Anatomi Masyarakat Islam*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999, hal. 106.

⁷¹ Wahbah az-Zuhaili, *At-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Jilid 1, ..., hal. 93.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي آغَلِّمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾

(31) Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda) seluruhnya, kemudian Dia memperlihatkan kepada para malaikat, seraya berfirman, "Sebutkan kepada-Ku nama-nama (benda) ini jika kamu benar!" (32) Mereka menjawab, "Mahasuci Engkau. Tidak ada pengetahuan bagi kami, selain yang telah Engkau ajarkan kepada kami. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana." (33) Dia (Allah) berfirman, "Wahai Adam, beri tahukanlah kepada mereka nama-nama benda itu!" Setelah dia (Adam) menyebutkan nama-nama itu, Dia berfirman, "Bukankah telah Kukatakan kepadamu bahwa Aku mengetahui rahasia langit dan bumi, dan Aku mengetahui apa yang kamu nyatakan dan apa yang selalu kamu sembunyikan?" (QS. al-Baqarah/2: 31-33)

Menurut Wahbah az-Zuhaili, ayat-ayat di atas menceritakan mengenai pengajaran Adam a.s. tentang berbagai jenis makhluk yang diciptakan Allah Swt, serta pemberian ilham kepada Adam untuk mengetahui wujud bendanya, karakteristik dan sifat-sifatnya, serta nama-namanya,⁷² bahwa yang demikian itu menunjukkan keutamaan ilmu pengetahuan. Hikmah penciptaan Adam a.s. yang ditampilkan oleh Allah Swt tidak lain adalah karena pengetahuannya. Sekiranya ada sesuatu yang lebih mulia daripada pengetahuannya, tentu yang mesti ditampilkan adalah sesuatu tersebut, bukan ilmu pengetahuan.⁷³ Hal ini menegaskan bahwa betapa mulianya manusia dibanding makhluk-makhluk lain, dan juga betapa besarnya keutamaan ilmu dibanding ibadah. Para malaikat lebih banyak ibadahnya daripada Adam a.s.. Namun meski demikian, mereka para malaikat tidak mendapat kelayakan untuk menjadi khalifah. Maka, dalam hal ini, jelaslah bahwa syarat menjadi khalifah adalah punya ilmu pengetahuan.⁷⁴

Kedua, manusia sebagai 'abd, yakni manusia yang tunduk pada perintah dan larangan Tuhan, meskipun memiliki kebutuhan-kebutuhan yang bersifat ardhhiyyah (kebutuhan di bumi), tetapi juga menyadari realitas-realitas eskatologik (hal-hal yang

⁷² Yang bisa jadi, terjadi secara sekaligus dalam satu waktu atau dalam waktu-waktu yang berbeda.

⁷³ Wahbah az-Zuhaili, *At-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Jilid 1, ..., hal. 97.

⁷⁴ Wahbah az-Zuhaili, *At-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Jilid 1, ..., hal. 98.

menyangkut tentang keakhiratan), sehingga ia pun harus bertanggung jawab atas semua perbuatannya di dunia, dihadapan Allah Swt kelak di akhirat.⁷⁵ Hal ini sesuai dengan firman Allah Swt:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ
مَسْئُولًا ﴿١٦﴾

"Janganlah engkau mengikuti sesuatu yang tidak kau ketahui. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati nurani, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya" (QS. al-Isra'/17: 36).

Wahbah az-Zuhaili, menjelaskan bahwa ayat di atas, *inna as-sam'a wa al-bashara wa al-fu'ad*, adalah kunci pengetahuan, yaitu telinga dan mata, yang merupakan mediator bagi pengetahuan inderawi dan empiris, serta hati yang merupakan mediator pengetahuan logis, pemiliknya akan ditanya tentang tiga perangkat tersebut pada hari kiamat, dan semua mediator itu juga akan ditanya tentang pemiliknya. Jika seseorang mendengar dan melihat apa yang tidak halal baginya, serta bertekad untuk melakukan sesuatu yang tidak halal, maka dia akan ditanya tentangnya dan akan dihukum karenanya. Sebab, sarana-sarana pengetahuan ini harus digunakan dalam ketaatan bukan kemaksiatan. Bahkan, seluruh anggota tubuh tersebut, setelah Allah hidupkan, mereka sendiri yang akan bertanya kepada si pemilik, kemudian mereka akan menjadi saksi tentang apa yang telah dilakukan manusia sebagai pemiliknya.⁷⁶

Berdasarkan fungsi manusia sebagai *khalifah* dan *'abd* ini, maka Islam tidak mengenal pemisahan antara kehidupan dunia dan akhirat. Justru sebaliknya, Islam mengajarkan kepada umatnya untuk menyeimbangkan pola hidup di antara keduanya. Oleh karena itu, sains Islam selalu mengaitkan tingkat makhluk yang rendah dan makhluk yang di atasnya dan menganggap dunia fisik sekedar dataran yang paling rendah dalam realitas hierarki alam semesta yang mencerminkan kebijaksanaan Allah Swt, sementara sains modern menganggap dunia fisik adalah sebagai realitas mandiri yang dapat diketahui dan dipelajari makna tertingginya tanpa merujuk sama sekali pada tingkat realitas yang lebih tinggi.⁷⁷

Tauhid dalam hubungannya dengan alam semesta, sebagaimana yang dijelaskan Al-Qur'an, bahwa seluruh alam semesta adalah sebuah struktur yang kokoh dan terpadu

⁷⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, terj. Luqman Hakim, Bandung: Pustaka, 1987, hal. 103-105. Dalam Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman*, ..., hal. 133.

⁷⁶ Wahbah az-Zuhaili, *At-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syar'ah wa al-Manhaj*, Jilid 1, ..., hal. 91-92.

⁷⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, ..., hal. 187. Dalam Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman*, ..., hal. 135.

dan berjalan menurut hukumnya sendiri (otonom) yang bersumber dari Tuhan.⁷⁸ Sebagaimana penjelasan dalam Surah al-Anbiya’/21: 22-23, sebagai berikut:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾
لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴿٢٣﴾

(22) Seandainya pada keduanya (langit dan bumi) ada tuhan-tuhan selain Allah, tentu keduanya telah binasa. Mahasuci Allah, Tuhan pemilik ‘Arasy, dari apa yang mereka sifatkan. (23) Allah tidak ditanya tentang apa yang Dia kerjakan, tetapi merekalah yang akan ditanya.

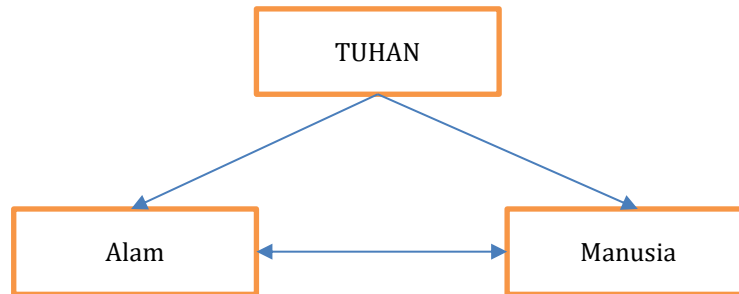
Maka, konsekuensi daripada keteraturan dan ketergantungan alam semesta kepada Tuhan, menunjukkan bahwa adanya eksistensi dan kehadiran Tuhan, yakni sebagai wujud yang memberi arti dan makna bagi kehidupan ini. Tuhan adalah makna bagi realitas yang dimanifestasikan oleh alam dan manusia. Tuhan adalah dimensi yang memungkinkan adanya dimensi yang lain. Dia memberikan arti dan kehidupan kepada setiap sesuatu. Tanpa adanya Tuhan, maka mustahil akan ada alam dan manusia. Dengan demikian, Tuhan bukanlah fakta di antara fakta-fakta lain dan berkoordinasi dengan fakta-fakta tersebut, tetapi Tuhan lebih merupakan cara di mana fakta-fakta ini berjalan sebagai suatu totalitas. Dalam bahasa Al-Qur’an, dikatakan bahwa, “*Tuhan adalah cahaya langit dan bumi*” (QS. an-Nur/24: 35).

Dalam kaitannya dengan penjelasan di atas, maka konsep Tuhan adalah yang paling bersifat fungsional di antara konsep alam dan manusia. Dalam hal ini, kedudukan Tuhan adalah sebagai pencipta serta pemelihara alam semesta dan manusia. Dia pula yang akan mengadili manusia nanti, secara individual maupun kolektif dengan keadilan yang penuh belas kasih. Dia adalah satu-satunya eksistensi yang mampu menjelaskan keteraturan alam semesta. Keteraturan alam semesta ini merupakan fakta kongkrit yang tidak dapat dibantah oleh siapapun, bahkan ilmu-ilmu kealaman modern bisa tumbuh dan berkembang karena adanya asumsi mengenai keteraturan alam semesta ini. Tanpa adanya keteraturan alam semesta ini, maka bisa dipastikan tidak akan mungkin ada hukum atau teori apapun yang dapat dihasilkan oleh ilmuan pengetahuan modern.⁷⁹ Untuk menggambarkan hubungan antara Tuhan, alam, dan manusia, berikut penulis tampilkan Gambar 1.1 Skema Hubungan antara Tuhan, Alam, dan Manusia di bawah ini.

⁷⁸ Fazlur Rahman, “The Quranic Concept of God, The Universe and Man,” dalam *Islamic Studies*, Volume 6 No. 1, 1967, hal. 3.

⁷⁹ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur’an dalam Pandangan Fazlur Rahman, ...*, hal. 136.

Skema 1.1
Skema Hubungan antara Tuhan, Alam, dan Manusia



Setelah memahami hubungan triadik antara Tuhan, alam, dan manusia, maka umat Islam akan memperoleh pemahaman yang benar mengenai sentralisasi Tuhan dalam keseluruhan sistem eksistensi. Dalam Al-Qur'an, Tuhan digambarkan sebagai sesuatu yang fungsional, maka sentralisasi Tuhan ini sesungguhnya berorientasi pada manusia itu sendiri. Hal ini dikarenakan bahwa sasaran yang dituju Al-Qur'an bukanlah Tuhan, melainkan manusia dan tingkah lakunya. Maka, atas dasar ini, Fazlur Rahman lebih menyarankan pentingnya penekanan terhadap konsep "humanisme" dalam ilmu-ilmu keislaman.

Dasar Epistemologis

Kata epistemologi berasal dari bahasa Yunani, yaitu dari kata episteme yang berarti pengetahuan dan logos yang berarti penjelasan atau ilmu. Dari definisi ini, maka epistemologi adalah penjelasan tentang ilmu atau ilmu tentang ilmu. Menurut L. Katsoff, epistemologi adalah cabang filsafat yang menyelidiki asal-mula, susunan, metode, dan sahnya pengetahuan. Secara umum, epistemologi berupaya untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan dasar menyangkut pengetahuan.⁸⁰ Di antaranya, yaitu membahas tentang hakikat pengetahuan, asal dan sumber pengetahuan, serta metode dan validitas pengetahuan.⁸¹ Masing-masing akan dijelaskan secara rinci di bawah ini.

a. Hakikat Pengetahuan

Setidaknya, ada dua teori penting yang perlu dibahas untuk menjelaskan hakikat sebuah pengetahuan, yakni realisme dan idealisme. Teori realisme memandang hakikat pengetahuan adalah sebagai gambaran dari apa yang ada dalam alam nyata. Teori ini melahirkan pandangan objektivisme, yang percaya bahwa ada hal-hal yang

⁸⁰ Abdul Chalik, *Filsafat Ilmu: Pendekatan Kajian Keislaman*, Yogyakarta: Arti Bumi Intaran, 2015, hal. 42.

⁸¹ Harold H. Titus, et. al., *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, hal. 187-188.

Review Buku 'Major Themes of the Quran' oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

hanya terdapat di dalam dan tentang dirinya sendiri serta hakikatnya tidak terpengaruh oleh orang lain.⁸² Sedangkan teori idealisme memandang bahwa hakikat pengetahuan adalah gambaran menurut pendapat atau penglihatan subjek yang mengetahui tentang realitas (alam nyata). Teori ini melahirkan pandangan subjektivisme, yang berpendirian bahwa pengetahuan merupakan proses mental atau psikologis yang bersifat subjektif. Dari penjelasan ini, dapat disimpulkan bahwa objektivisme memandang bahwa nilai ada dengan sendirinya, tanpa manusia menilainya sekalipun. Nilai itu ada dan melekat pada benda atau materi. Sedangkan subjektivisme memandang bahwa nilai ada karena manusia menilainya.

Dalam pemikiran tradisi Islam, ditemukan beberapa pemikir yang memiliki kecenderungan ke arah idealisme dan sebaliknya ada juga yang memiliki kecenderungan ke arah realisme. Menurut al-Jabiri, tipologi dalam epistemologi Islam terdiri dari tiga, yaitu bayani, irfani, dan burhani. Berkaitan dengan pembagian tipologi tersebut, maka corak pemikiran idealisme dapat ditemukan dalam tradisi episteme bayani dan irfani. Sedangkan corak pemikiran realisme masuk dalam tradisi episteme burhani.

Pertama, tradisi idealisme, yakni para penganut tradisi episteme bayani dan irfani. Tradisi episteme bayani yaitu fokus kajiannya pada wilayah bahasa.⁸³ Dalam tradisi bayani, cara yang dipakai untuk memperoleh pengetahuan selalu berpijak pada *ashl* (pokok) yang berupa teks (nash) keagamaan, baik secara langsung ataupun tidak langsung dan selalu berpijak pada riwayat (*naql*).⁸⁴ Karena menjadikan nash sebagai sumber pengetahuan, sehingga episteme bayani cenderung diistilahkan dengan tradisi memahami dan memperjelas teks,⁸⁵ yaitu dengan berpegang pada teks zahir (tekstualisme).⁸⁶ Implikasinya, tolak ukur validitas kebenarannya adalah keserupaan atau kedekatan antara teks dengan realitas. Semakin dekat realitas dengan sebuah teks, semakin valid pula realitas itu. Sementara itu, dalam tradisi episteme irfani, cara yang dipakai untuk memperoleh pengetahuan adalah lewat pengalaman spiritual

⁸² Amsal Bachtiar, *Filsafat Agama 1*, Jakarta: Logos, 1997, hal. 38.

⁸³ Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LkiS, 2000, hal. 93.

⁸⁴ Sari Nursaebah, "Epistemologi," dalam Seyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *History of Philosophy*, New York: Routledge, 1996, hal. 826-827.

⁸⁵ Mohammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993, hal. 38.

⁸⁶ Hal ini berarti, untuk mendapatkan pengetahuan, maka segala potensi akal manusia harus dikerahkan sebagai upaya pemahaman dan pembenaran terhadap rujukan utama, yaitu teks. Usaha keras ini disebut ijtihad dalam disiplin fikih, khususnya dalam ilmu usul fikih berwujud qiyas (analogi) dan instinbath (penetapan kesimpulan). Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: LESFI, 2016, hal. 203-204.

melalui penyinaran hakikat oleh Tuhan (*kasyf*) setelah adanya olah rohani (*riyâdhah*) yang dilakukan atas dasar cinta.⁸⁷ Sumber pengetahuan dalam tradisi ini adalah diperoleh dari pengalaman batin yang amat mendalam, otentik, fitri, dan hampir tidak terungkap oleh logika dan bahasa.⁸⁸ Implikasinya, tolok ukur validitas kebenarannya adalah hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung oleh intuisi, dzauq, dan psiko-gnosis.⁸⁹

Kedua, tradisi realisme, yakni para penganut tradisi episteme burhani. Jika dibandingkan dengan epistemologi bayani yang menjadikan teks (*nash*), *ijma'*, dan *ijtihad* sebagai otoritas dasar dan bertujuan untuk membangun konsepsi tentang alam untuk memperkuat akidah agama (Islam). Sedangkan irfani menjadikan *al-kasyf* sebagai satu-satunya jalan memperoleh pengetahuan dan sekaligus bertujuan mencapai *maqam* bersatu dengan Tuhan. Maka, burhani lebih bersandar pada kekuatan natural manusia berupa indra, pengalaman, dan akal dalam memperoleh pengetahuan.⁹⁰

1) Realisme Fazlur Rahman

Berkaitan dengan penjelasan di atas, maka corak pemikiran yang digunakan oleh Fazlur Rahman merupakan hasil dari dialektika antara tradisi berpikir episteme burhani (realisme) dan episteme bayani (idealisme). Realisme episteme burhani Fazlur Rahman, secara umum disamping memberikan penekanan yang mendalam terhadap realitas alam, sosial, humanitas, maupun keagamaan, Fazlur Rahman tidak melepaskan begitu saja peran teks-teks murni, seperti Al-Qur'an dan hadis. Namun, pada saat yang sama, Fazlur Rahman juga tidak ingin terjebak dengan model berpikir episteme bayani yang tidak bersikap kritis dalam menghadapi teks, karena baginya seorang penafsir tidak boleh terperjara oleh bentuk formal sebuah teks (*lafadz*), tetapi harus mampu menyelami lautan makna yang terkandung dalam sebuah teks. Bahkan, Fazlur Rahman tidak segan-segan meninggalkan makna harfiah sebuah teks menuju ideal moral yang terkandung dalam teks tersebut.

Hal terpenting dari realisme Fazlur Rahman, yaitu bahwa ia berorientasi pada penyelesaian problem sosial umat Islam dalam menghadapi tantangan modernitas. Bagi Fazlur Rahman, pemahaman yang benar terhadap situasi sosial masyarakat saat

⁸⁷ Mehdi Ha'iri Yazdi, Ilmu Khuduri, *Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan, 1994, hal. 10.

⁸⁸ Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan, ...*, hal. 221.

⁸⁹ M. Amin Abdullah, "At-Takwil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," dalam *Jurnal Media Inovasi*, No. 2, Tahun 2002, hal. 376.

⁹⁰ Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan, ...*, hal. 233.

Review Buku 'Major Themes of the Quran' oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

ini, merupakan prasyarat untuk memahami pesan wahyu. Jadi, situasi kekinian penafsir adalah titik tolak sekaligus tujuan akhir dari penafsiran itu sendiri, sebab tujuan memahami teks adalah untuk menjawab permasalahan yang dihadapi manusia sekarang. Realisme Fazlur Rahman juga terlihat dalam asumsi ontologis hermeneutikanya yang berangkat dari penjelasan Al-Qur'an yang menggambarkan potret sang transenden sebagai Tuhan yang aktif dalam urusan dunia dan umat manusia. Salah satu cara untuk memperlihatkan perhatian-Nya adalah dengan mengutus nabi-nabi dan menurunkan wahyu secara *tadrij* (berangsur-angsur). Prinsip ini mencerminkan interaksi kreatif antara kehendak Tuhan, realitas di bumi, dan kebutuhan komunitas untuk ditanggapi.⁹¹

Realisme Fazlur Rahman, juga terlihat dari gagasannya tentang historisitas Al-Qur'an. Menurut Fazlur Rahman, sebuah teks (Al-Qur'an) selalu bersentuhan dengan dimensi sosiologis-historis yang mengitarinya. Untuk menjelaskan konsep historisitas Al-Qur'annya (relasi antara wahyu dan sejarah), Fazlur Rahman membaginya menjadi dua tingkatan, yaitu tingkat proses pewahyuan dan tingkat proses pemahaman.

Dalam tataran tingkat proses pewahyuan, Fazlur Rahman berpendapat bahwa sejatinya Al-Qur'an itu berasal dari Allah Swt dalam bentuk ide-kata yang dimasukkan ke dalam hati melalui suara, karena itu Al-Qur'an seluruhnya merupakan kalam Tuhan, dan dalam pengertian biasa ia merupakan perkataan Nabi Muhammad Saw.⁹² Bukan datang melalui telinga Nabi Muhammad dalam suatu proses eksternal melalui malaikat sebagaimana yang diterangkan golongan tradisional.⁹³ Dalam hal ini, Fazlur Rahman mengacu pada firman Allah Swt Surah asy-Syu'ara'/26: 194, sebagai berikut:

عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ

(Diturunkan) ke dalam hatimu (Nabi Muhammad) agar engkau menjadi salah seorang pemberi peringatan. (QS. asy-Syu'ara'/26: 194)

Menurut Quraish Shihab, penggunaan kata *qalbika* (hatimu) pada ayat di atas, menegaskan bahwa wahyu itu diterima oleh Rasulullah secara langsung, tanpa perantara indra dan yang lain. Karena itu dinyatakan dalam sekian banyak riwayat bahwa bila wahyu Al-Qur'an turun, maka beliau mengalami satu keadaan yang sangat berat, mirip dengan seorang yang tidak sadarkan diri, walau beliau sepenuhnya sadar.

⁹¹ Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Againsts Oppression*, ..., hal. 54.

⁹² Fazlur Rahman, *Major Themes of The Quran*, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980, hal. 31.

⁹³ Qurasih Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 1, Jakarta, Lentera Hati, 2002, hal. 134-135.

Wahyu yang diturunkan ke dalam hati Rasulullah merupakan sesuatu yang sangat murni, tidak disertai dengan campur tangan atau interpretasi dari apa dan siapa pun. Hal ini juga menunjukkan bahwa Rasulullah menerima wahyu Ilahi itu dengan lafaz dan maknanya, karena kalau hanya maknanya, maka tentu ada keterlibatan nalar untuk menyusun makna itu dalam bentuk kata-kata.⁹⁴ Berkaitan dengan penjelasan tersebut, maka tidak keliru jika Fazlur Rahman mengatakan bahwa teks-teks Al-Qur'an merupakan wahyu Allah dan sekaligus sebagai perkataan Nabi Muhammad Saw. Hal ini sebagaimana dalam firman Allah Swt:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾

(3) Dan tidak pula berucap (tentang Al-Qur'an dan penjelasannya) berdasarkan hawa nafsu(-nya). (4) Ia (Al-Qur'an itu) tidak lain, kecuali wahyu yang disampaikan (kepadanya). (QS. an-Najm/53: 3-4)

Fazlur Rahman kemudian menjelaskan, bahwa menurutnya proses pewahyuan pada dasarnya memang berawal dari inspirasi "kata-kata" Tuhan, dan kemudian berakhir dengan perumusan menjadi perkataan Al-Qur'an melalui kata-kata Muhammad yang terjadi secara internal dalam lubuk hatinya. Menurut Fazlur Rahman, hal ini bisa terjadi ketika ada persepsi intuitif moral Muhammad yang mencapai puncak tertinggi, bahkan melampaui dirinya sendiri sehingga keberadaannya identik dengan hukum moral, maka saat itulah kalimat-kalimat wahyu diberikan bersamaan dengan datangnya inspirasi.⁹⁵ Jadi, kondisi psikis inilah yang menurut Fazlur Rahman bisa membedakan antara ucapan-ucapan Nabi Muhammad antara wahyu atau bukan wahyu. Dalam pandangan strukturalis, pandangan Fazlur Rahman ini dapat diperjelas dengan istilah *parole* (makna)⁹⁶ dan *langue* (lafal).⁹⁷ Jika dihubungkan dengan pemikiran Fazlur Rahman tersebut, maka Al-Qur'an sebagai *parole*, yaitu inspirasi Tuhan yang bersifat qadim (*kalâm*), sedangkan Al-Qur'an sebagai *langue*, yaitu instrumen pewahyuan dalam bentuk bahasa Arab yang bersifat historis. Wahyu tersebut, kini menyejarah karena adanya intervensi budaya dalam bingkai sistem bahasa.⁹⁸

Dalam tataran tingkat proses pemahaman, Fazlur Rahman menyakini bahwa Al-Qur'an sebagai firman Allah adalah sebuah *kalâm* yang ahistoris. Meskipun demikian,

⁹⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes of The Quran*, ..., hal. 30-32.

⁹⁵ Dalam inspirasi, hubungan antara perasaan, ide, dan kata merupakan suatu kesatuan yang bersifat organis. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition*, ..., hal. 4.

⁹⁶ Peristiwa atau buah pikiran yang akan disajikan oleh *langue*.

⁹⁷ Instrumen penyajian buah pikiran.

⁹⁸ Hilman Lathief, *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2003, hal. 97.

Review Buku 'Major Themes of the Quran' oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

Fazlur Rahman mengatakan bahwa ketika firman Allah Swt itu memasuki wilayah historis, maka hukum-hukum sejarah juga berlaku bagi firman itu. Konsekuensinya, ketika penafsir ingin memahami Al-Qur'an, maka ia harus melakukan analogi konseptual bukan hanya antara *the world of human being* dan *the world of God*, tetapi juga harus melakukan analogi *historis-kontekstual* antara dunia Muhammad yang Arabik dengan dunia umat Islam yang lain, yang hidup di zaman dan wilayah yang sangat berbeda sama sekali.⁹⁹ Hal ini menunjukkan bahwa, realisme Fazlur Rahman lebih berorientasi pada "kehidupan kongkrit masyarakat". Pemikiran seperti apa yang dijelaskan Fazlur Rahman ini disebut sebagai model berpikir yang induktif-realistik, yaitu sebuah pemikiran yang berangkat dari fakta empirik. Pemikiran inilah yang dianjurkan oleh Fazlur Rahman untuk diterapkan ke dalam ilmu keislaman kontemporer, agar bisa semakin bersentuhan dengan kebutuhan riil masyarakat.

2) Objektivisme Fazlur Rahman

Setelah mengetahui dialektika realisme yang dibangun oleh Fazlur Rahman, maka selanjutnya akan dijelaskan objektivisme dalam pemikiran Fazlur Rahman. Dalam filsafat, istilah objektivisme selalu beriringan dengan subjektivisme. Setiap ilmuan atau pemikir, pasti akan dihadapi dengan prinsip dasar dalam pola pemikiran yang seperti ini. Mereka harus memilih salah satu di antara keduanya.

Dalam kaitannya dengan kontekstualisasi Al-Qur'an, para pemikir Islam yang memilih aliran objektivisme akan berusaha untuk menjelaskan dan menafsirkan Al-Qur'an secara objektif, baru kemudian berupaya memahami realitas kekinian sebagai kerangka kontekstualisasi. Mereka berusaha mengelaborasi persoalan teoritik-metodis penafsiran Al-Qur'an dengan berusaha memahami secara reproduktif dengan cara re-living atau re-experience, dalam rangka memperoleh makna wahyu Al-Qur'an secara benar. Di antara pemikir muslim kontemporer yang termasuk menganut aliran ini, di antaranya yaitu Mohammed Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zaid. Pemikiran seperti ini, sangat dipengaruhi oleh kerangka pemikiran hermeneutika teoritis yang dipelopori oleh Schleiermacher, Dilthey, dan Betti.

Sedangkan para pemikir Islam yang memilih aliran subjektivisme, mereka lebih menekankan penafsiran Al-Qur'an yang bertitik tolak pada realitas kontemporer umat Islam dengan motif-motif tertentu sehingga terkesan lebih subjektif. Di antara pemikir muslim kontemporer yang termasuk menganut aliran ini, di antaranya yaitu Farid Esack, Ashghar Ali Engineer, Amina Wadud, dan Hasan Hanafi. Pemikiran

⁹⁹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 9. Dalam Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman, ...*, hal. 162.

subjektivisme mereka sedikit banyak dipengaruhi oleh pemikiran hermeneutika Gadamer.¹⁰⁰

Di antara objektivisme dan subjektivisme ini, Fazlur Rahman menyetujui beberapa asumsi kedua pandangan tersebut dengan beberapa catatan kritis. Di satu sisi, Fazlur Rahman setuju dengan subjektivisme bahwa titik tolak penafsiran harus berangkat dari situasi kekinian penafsir, sebagaimana pendapat Gadamer. Hanya saja, Fazlur Rahman menolak gagasan *prejudice* Gadamer yang berasumsi bahwa seluruh totalitas pemikiran manusia tidak pernah bisa bersifat netral, karena pasti akan selalu dipengaruhi oleh produk prasangka yang ditanamkan sejarah.¹⁰¹ Dalam kaca mata ini, Gadamer memahami sejarah sebagai sejarah efektif. Namun, bagi Fazlur Rahman sejarah efektif ini tidak membelenggu seorang penafsir, sehingga ia tetap mampu menghadirkan gagasan-gagasan revolusioner yang dapat membuat perubahan terhadap tradisi-tradisi yang melingkupinya.

Di samping itu, Fazlur Rahman juga setuju dengan objektivisme bahwa realitas masa lalu dapat dipahami secara reproduktif-objektif. Fazlur Rahman meyakini bahwa seorang penafsir bisa melepaskan diri dari belenggu sejarah efektifnya, sehingga ia mampu mempelajari tradisi masa lalu secara objektif. Produk masa lalu itu dicoba dihadirkan kembali dalam pikiran subjek yang menciptakan tradisi tersebut secara utuh, lalu menghidupkan kembali makna tersebut ke dalam pikiran subjek penafsir. Seorang penafsir dapat merajut hubungan teks atau tradisi masa lampau dan situasi sekarang yang mengitarinya berdasarkan “makna normatif” masa lampau untuk diimplementasikan dalam situasi kekinian.¹⁰²

b. Sumber Pengetahuan

Sumber pengetahuan dalam hermeneutika Fazlur Rahman mencakup ke dalam tiga hal, yaitu: 1) teks, yaitu Al-Qur'an dan sunah), 2) akal dan indra, yang dimiliki manusia, dan 3) sejarah dan masyarakat. Tiga sumber pengetahuan ini akan dijelaskan secara singkat di bawah ini:¹⁰³

1) Teks (Al-Qur'an dan Sunah)

¹⁰⁰ Dalam pandangan Gadamer, seorang penafsir selalu dipengaruhi oleh persepsinya tentang teks (*Prejudice*), atau fore-structure dalam istilah Heidegger, atau pre-understanding (pra-paham) dalam istilah Bultmann. Pra-paham ini muncul karena setiap penafsir selalu dikondisikan oleh situasi yang melingkupi sekaligus mempengaruhi kesadarannya. Dalam Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman, ...*, hal. 166.

¹⁰¹ Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge: Poltry Press, 1987, hal. 79.

¹⁰² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition, ...*, hal. 11. Dalam Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman, ...*, hal. 167.

¹⁰³ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman, ...*, hal. 169-185.

Review Buku ‘Major Themes of the Quran’ oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

Dalam tradisi keilmuan Islam, teks merupakan sumber pengetahuan yang paling valid dibandingkan sumber lainnya. Bahkan, ada yang mengatakan bahwa satu-satunya sumber pengetahuan adalah teks, sementara sumber lain hanya sebagai pendukung validitas teks tersebut. Menurut Fazlur Rahman, teks adalah sumber pengetahuan terpenting dalam Islam. Hanya saja, dalam pandangan Fazlur Rahman, untuk memahami teks tersebut, seorang penafsir harus melihat keterkaitan antara tiga horizon yang saling terhubung satu sama lain, yaitu horizon teks (*world of the teks*), horizon pengarang (*world of the author*), dan horizon pembaca (*world of the reader*). Lebih lanjut, Fazlur Rahman menjelaskan bahwa seorang penafsir harus menghubungkan horizon teks dengan konteks kehidupan pengarang dan melakukan kontekstualisasi makna teks tersebut di tengah horizon pembaca.

Pertama, horizon teks. Seorang penafsir Al-Qur’an, tentu akan dihadapkan dengan sebuah teks, dan teks itu berbahasa Arab. Sehingga, ilmu bahasa Arab adalah ilmu yang penting untuk dikuasai bagi seorang penafsir Al-Qur’an. Dengan memahami bahasa Arab, seorang penafsir akan memiliki bekal awal untuk dapat mengurai makna, hikmah, dan hukum yang terkandung di dalam Al-Qur’an. Di satu sisi, Fazlur Rahman menekankan pentingnya peranan bahasa, namun tidak mendetail sebagaimana yang dilakukan oleh Hasan Hanafi.¹⁰⁴ Di sisi lain, Fazlur Rahman lebih menekankan secara intens kajian ayat secara “intertekstualitas” dalam memahami Al-Qur’an. Fazlur Rahman, tidak hanya mengandalkan pemahaman ayat-ayat secara terisolir, melainkan juga memfungsikan ayat-ayat lain untuk membantu memahami suatu ayat. Pandangan ini berpijak pada suatu kaidah yang berbunyi *al-qur’an yufassiru ba’dhuhu ba’dha*, ayat Al-Qur’an saling menafsirkan satu sama lain.¹⁰⁵ Dalam proses itu, Fazlur Rahman kemudian mengutip pendapat asy-Syatibi (w. 1388 H), yang menyatakan bahwa validitas abadi dari Al-Qur’an hanya terletak pada prinsip-prinsip umum (*ushûl kulliyah*). Prinsip-prinsip umum yang dimaksud Fazlur Rahman, adalah makna moral sosial Al-Qur’an yang didapatkan setelah mengeneralisasi seluruh ayat-ayat Al-Qur’an secara tematis, bukan keumuman lafaz dalam suatu ayat sebagaimana kaidah yang berbunyi *al-ibrah bi umum al-lafadz la bi khusus as-sabab* (makna diambil dari keumuman lafaz, bukan kekhususan sebab).¹⁰⁶

¹⁰⁴ Menurut Hasan Hanafi, terdapat tiga tipe penafsiran teks (bahasa) yang harus diperhatikan penafsir, yaitu leksikologis, sintaksis, dan morfologis.

¹⁰⁵ Abdur Rokhim Hasan, *Qawa'id at-Tafsir: Qa'idah-Qa'idah Tafsir Al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, 2020, hal. 216.

¹⁰⁶ Kaidah ini menjelaskan bahwa sebagian ayat Al-Qur'an diturunkan dengan *asbâb an-nuzûl*. Terkadang, suatu ayat itu turun berbicara tentang seseorang atau suatu kaum, maka hukum yang terkandung di dalamnya, bukan khusus untuk dia atau mereka, melainkan untuk semua umat Nabi Muhammad Saw. Contohnya, peristiwa yang diceritakan oleh Al-Qur'an, seperti tentang hukum zihar, walaupun pada prinsipnya ayat zihar itu turun berkaitan dengan istri

Kedua, horizon pengarang. Horizon pengarang juga merupakan sumber pengetahuan dalam memahami teks. Menurut Fazlur Rahman, karena pengarang Al-Qur'an adalah Tuhan yang transenden dan ahistoris, maka Dia diwakili oleh Muhammad Saw yang diyakini umat Islam sebagai penafsir otoritatif atas Al-Qur'an. Maka dalam hal ini, Fazlur Rahman menyakini bahwa seluruh aktivitas dan perjuangan Nabi Muhammad Saw pasti memiliki hubungan erat dengan Al-Qur'an. Karena itu, penting untuk mengetahui relasi antara Muhammad sebagai perwakilan Tuhan dalam menyampaikan Al-Qur'an dengan realitas historis yang terjadi di masa Nabi. Menurut Fazlur Rahman, seorang penafsir harus memahami makna suatu ayat dengan mengkaji problem historis-sosiologis yang ingin dijawab Al-Qur'an. Sebagaimana perkataan Fazlur Rahman, "*Al-Qur'an adalah respon ilahi melalui ingatan dan pikiran Nabi kepada situasi moral sosial Arab pada masa Nabi.*"¹⁰⁷ Untuk memahami makna Al-Qur'an secara eksploratif menyeluruh, maka seluruh aktivitas Muhammad yang merupakan penjabaran Al-Qur'an pada tingkat aktual harus dipahami secara utuh.

Ketiga, horizon pembaca. Horizon pembaca merupakan sumber pengetahuan yang juga tidak kalah penting untuk dikaji oleh seorang penafsir. Bagi Fazlur Rahman, selain situasi sosial masyarakat Arab pada masa Nabi, situasi sosial masyarakat kontemporer yang mempengaruhi horizon pembaca juga perlu untuk diketahui. Dalam hal ini, penafsir harus menganalisis seluruh dimensi yang membentuk situasi masyarakat kontemporer tersebut, baik ekonomi, politik, kebudayaan, dan dimensi lainnya, kemudian menilainya, dan menentukan prioritas-prioritas dalam tatanan struktur sosial yang berkembang dan bernuansa baru, untuk kemudian bisa menerapkan ideal moral yang dituju oleh Al-Qur'an. Konsekuensinya, penggunaan terhadap teori sosial menjadi satu jalan yang harus ditempuh oleh seorang penafsir, agar hasil analisisnya dapat dipertanggungjawabkan secara teoritis ilmiah.¹⁰⁸

2) Akal dan Indera

Manusia merupakan makhluk yang sangat istimewa di hadapan Allah Swt. Keistimewaan ini terungkap ketika Al-Qur'an menceritakan proses penciptaan manusia dalam QS. al-Baqarah/2: 30-33, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam pembahasan sebelumnya, bahwa manusia menjadi mulia di antara makhluk lainnya adalah karena ilmu pengetahuan yang Allah berikan kepada mereka.¹⁰⁹ Kemampuan

Aus bin ash-Shamit, namun hukum yang diberlakukan kepada mereka, bukan khusus untuk mereka, melainkan berlaku untuk semua umat Islam. Abdur Rokhim Hasan, *Qawa'id at-Tafsir: Qa'idah-Qa'idah Tafsir Al-Qur'an, ...*, hal. 157.

¹⁰⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition, ...*, hal. 6.

¹⁰⁸ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman, ...*, hal. 170-179.

¹⁰⁹ Dalam konsep hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman, ada empat media yang diperlukan untuk memahami Al-Qur'an, yaitu: 1) Pengetahuan tentang Bahasa Arab untuk memahami Al-

Review Buku 'Major Themes of the Quran' oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

ini dimiliki manusia karena ia memiliki akal, yang dengan akal itu ia memiliki pengetahuan kreatif mengenai benda-benda dan manusia itu sendiri.¹¹⁰ Dari akal itu pula, manusia mampu mengetahui hal-hal yang bersifat etis-teologis, seperti soal kebaikan dan keburukan. Menurut Fazlur Rahman, kemampuan ini telah dimasukkan Allah ke dalam tabiat manusia sejak awal penciptaan. Selain akal, Fazlur Rahman juga mengakui indera sebagai sumber pengetahuan yang penting bagi manusia. Menurut Fazlur Rahman, untuk memahami Islam historis-faktual dan situasi sosial masyarakat saat ini diperlukan suatu penelitian yang mendalam terhadap data-data empirik yang di dalamnya ada peranan indera yang menempatkan posisi sangat penting dan strategis, di samping akal.

Peran akal dan indera dalam konsep hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman, dapat dilihat dari dua sisi. *Pertama*, indera berfungsi untuk melihat dan menemukan ayat-ayat Al-Qur'an yang semakna dengan mengikuti model tafsir *maudhû'î* (tematik), yang telah dikontekstualisasikan serta situasi sosial makro masyarakat Arab yang menjadi latar belakang penurunan Al-Qur'an (*asbâb an-nuzûl*), sementara akal berusaha merumuskan prinsip-prinsip umum (ideal moral; makna kontekstual). *Kedua*, indera berusaha mengamati perkembangan dan perubahan situasi sosial masyarakat kontemporer secara cermat dan akurat berdasarkan fakta-fakta empirik, sementara akal berusaha merumuskan model serta strategi aplikasi bagi penerapan prinsip-prinsip moral dalam situasi kekinian.

3) Sejarah

Selain teks, akal dan indera, Fazlur Rahman juga menempatkan sejarah sebagai sumber pengetahuan yang penting. Bahkan, Al-Qur'an sendiri secara jelas dan tegas menjadikan sejarah sebagai bahan kajian yang penting. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan dalam firman Allah Swt:

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾

Katakanlah, "Berjalanlah di (muka) bumi, lalu perhatikanlah bagaimana Allah memulai penciptaan (semua makhluk). Kemudian, Allah membuat kejadian yang akhir (setelah

Qur'an secara tepat. 2) Pengetahuan tentang *asbâb an-nuzûl*, yaitu tentang latar belakang turunnya ayat. 3) Pengetahuan tentang tradisi historis yang berisi laporan-laporan tentang bagaimana orang-orang di lingkungan Nabi memahami perintah-perintah Al-Qur'an. 4) Penggunaan nalar manusia (akal). Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition*, ..., hal. 48.

¹¹⁰ Fazlur Rahman, *Major Themes of The Quran*, ..., hal. 9.

mati di akhirat kelak). Sesungguhnya Allah Mahakuasa atas segala sesuatu. (QS. al-Ankabut/29: 30)

Quraish Shihab menjelaskan, bahwa ayat di atas *sîrû fi al-ardhi fandzhurû* (berjalanlah di muka bumi, lalu perhatikanlah), mengisyaratkan perlunya melakukan wisata ziarah,¹¹¹ untuk tujuan i'tibar yakni mengambil pelajaran dari peristiwa sejarah atau fenomena alam, yang merupakan sesuatu yang baru bagi umat manusia ketika itu. Semua memang melakukan perjalanan atau wisata, namun tanpa tujuan seperti yang digariskan oleh Al-Qur'an. Dengan menerapkan tuntunan kitab suci, manusia bukan saja mengenal sejarah dalam tempat, rincian, dan lingkup peristiwa-peristiwanya, melainkan juga sejarah dalam hukum-hukum yang mengarahkannya, karena dengan melihat dan merenungkan latar belakang peristiwa, sebagaimana dianjurkan dan diarahkan Al-Qur'an, akan ditemukan bahwa ada hukum-hukum kemasyarakatan, dan hukum-hukum sejarah yang sifat kepastiannya tidak kurang dari hukum-hukum alam, serta ada juga faktor-faktor yang bersifat umum yang menjadi sebab kebangkitan dan kehancuran masyarakat serta sukses dan kegagalan manusia. Inilah yang menurut Quraish Shihab, yang dikehendaki oleh Allah Swt untuk dipetik guna dijadikan pedoman dalam kehidupan ini.¹¹²

Berangkat dari landasan Al-Qur'an, Fazlur Rahman sangat apresiatif terhadap sejarah. Bahkan, ia menjadikan sejarah sebagai sumber pengetahuan yang penting. Dalam hal ini, Fazlur Rahman menilai bahwa turâts adalah salah satu peninggalan sejarah dari para ulama terdahulu sebagai warisan pemikiran Islam yang sangat berharga. Bagi Fazlur Rahman, turâts merupakan sesuatu yang berharga bagi umat Islam yang hidup di zaman sekarang. Bahkan, Fazlur Rahman mengatakan bahwa suatu bentuk pemikiran Islam yang tidak berakar dalam khasanah pemikiran Islam klasik atau lepas dari kemampuan menelusuri kesinambungannya dengan masa lalu adalah tidak otentik. Karena itu, Nurcholis Madjid memandang Fazlur Rahman sebagai tokoh yang berpegang teguh pada prinsip, *al-muhâfazhatu 'alâ al-qadîm as-shâlih wa al-akhdzu bi al-jadîd al-ashlah*, (memelihara tradisi lama yang baik dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik).¹¹³

Meskipun demikian, menurut Fazlur Rahman, semua khazanah pemikiran Islam masa lalu harus diuji dan dikaji secara kritis dalam cahaya nilai-nilai holistik Al-Qur'an dan sunah Nabi. Fazlur Rahman mengajukan dua pertimbangan mengapa tradisi intelektual Islam itu perlu diperiksa kembali, yaitu: *Pertama*, untuk mengetahui sejauh mana tradisi itu benar-benar mencerminkan nilai-nilai Al-Qur'an. Tradisi yang

¹¹¹ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 10, ..., hal. 468.

¹¹² Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 4, ..., hal. 29.

¹¹³ Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 2000, hal. 24.

Review Buku ‘Major Themes of the Quran’ oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

mencerminkan nilai-nilai Al-Qur’an harus dipertahankan dan dikembangkan, sedangkan tradisi yang kurang berpijak pada Al-Qur’an harus dibuang. *Kedua*, secara sosiologis, tradisi muslim, sebagaimana tradisi umat yang lain, dalam realitasnya lahir dari zaman, tempat dan kondisi tertentu yang terus menerus mengalami perubahan. Selain itu, sepanjang berlangsungnya proses dinamika sosial dan intelektual ini ada kemungkinan terjadi anomali-anomali (penyimpangan-penyimpangan) di dalam struktur dasar keilmuan Islam klasik. Agar tradisi intelektual Islam itu dinamis dan mampu berdialog dengan perubahan zaman, maka telaah kritis dan sistematis terhadap tradisi itu mutlak diperlukan.¹¹⁴ Berdasarkan pertimbangan tersebut, Fazlur Rahman berusaha kembali ke masa lampau untuk menemukan prinsip-prinsip umum (ideal moral) Al-Qur’an, dengan tujuan agar prinsip-prinsip tersebut dapat dipaliskasikan ke masa kini.

3. Dasar Aksiologis

Istilah aksiologi berasal dari bahasa Yunani, *axios* yang artinya nilai atau suatu yang berharga, dan *logos* yang berarti akal atau teori. Sederhananya, aksiologi adalah telaah tentang nilai-nilai yang dipegang ilmuan dalam memilih dan menentukan prioritas bidang penelitian ilmu pengetahuan, serta penerapan dan pemanfaatannya. Salah satu isu penting yang menjadi problem aksiologis yaitu berhubungan dengan sikap etis seorang ilmuan menyangkut nilai-nilai, kepercayaan, atau ideologi yang dianut.¹¹⁵ Dalam kaitannya dengan hal ini, terdapat dua kelompok ilmuan yang memiliki pandangan berbeda, yaitu pertama kelompok yang berpendapat bahwa ilmu itu adalah bebas nilai (*value-free*), sehingga ia hanya berperan untuk menangkap hukum-hukum alam secara objektif dan tanpa tercemari kepentingan-kepentingan manusiawi. Sedangkan kelompok yang kedua berpendapat bahwa netralitas ilmu terhadap nilai-nilai hanya terbatas pada metafisika keilmuan, namun dalam penggunaannya atau dalam pemilihan objek penelitian, menunjukkan bahwa kegiatan keilmuan akan selalu terikat dengan nilai (*value-bound*).

Dalam hal ini, ilmu-ilmu keislaman lebih condong pada pandangan kedua bahwa ilmu pengetahuan itu terikat dengan nilai (*value-bound*). Berangkat dari dasar ontologis mengenai konsep Tuhan yang bersifat fungsional dan wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw merupakan bentuk kasih sayang Tuhan kepada manusia, maka secara aksiologis, menurut Fazlur Rahman seluruh konsepsi keilmuan keislaman terikat oleh “nilai-nilai moral” yang diajarkan dalam Al-Qur’an dan sunah Nabi, bukan etika normatif sebagaimana yang dipahami oleh sebagai pendapat. Fazlur Rahman mengatakan bahwa nilai-nilai moral Al-Qur’an yang sesungguhnya

¹¹⁴ Thomas Khun, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970, hal. 59. Dalam Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur’an dalam Pandangan Fazlur Rahman, ...*, hal. 183-184.

¹¹⁵ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur’an dalam Pandangan Fazlur Rahman, ...*, hal. 185.

terdapat dalam ideal moral atau prinsip-prinsip moral Al-Qur'an dan bukan pada legal spesifik yang terikat dengan batasan-batasan time respon-nya. Ideal moral ini merupakan ajaran-ajaran moral Al-Qur'an atau etika Qur'ani yang bersifat universal dan kontekstual dan bukan ajaran moral yang bersifat normatif (etika normatif). Bagi Fazlur Rahman, nilai moral Al-Qur'an ini tidak diekspresikan dalam batasan proposisi-proposisi tekstual, melainkan dalam batasan spirit Al-Qur'an, yaitu merupakan koridor dan rambu-rambu yang memberi ruang bagi umat Islam untuk menafsirkannya sesuai konteks ruang dan waktu tertentu. Dengan universalisme, Al-Qur'an diposisikan sebeginimana perannya ketika pertama kali diturunkan, yakni sebagai solusi responsif dan petunjuk problematika umat, termasuk umat zaman sekarang.¹¹⁶

E. Prinsip Penafsiran Fazlur Rahman

Pemaknaan atomistik terhadap Al-Qur'an malah nantinya lebih menghidarkannya pada maksud menetapkan Al-Qur'an fleksibel serta universal. Oleh karena itu, diperlukan cara pandang yang segar, diaplikasikan dengan terkontrol guna menciptakan *weltanschauung* yang nyata. Konsep tersebut tak ada pada karangan-karangan terdahulu. Hal ini sebab pemain klasik terpaksa terobsesi dengan pengolahan kata dan interpretasi teks secara literal. Rahman mengaitkan fenomena ini dengan kekurangan dan kelemahan alat metodologi yang ada.¹¹⁷ Fazlur Rahman menegaskan pentingnya metodologi yang bertanggung jawab guna pemahaman Al-Qur'an yang betul serta kompleks. Fazlur Rahman mengemukakan metodologi aliansi ganda menjadi metodologi interpretatif yang termasuk metodologi logis, kritis serta menyeluruh yang dikembangkan olehnya.

Konsep-konsep teoritis yang berhubungan terhadap metode serta teknik yang diterapkan mufasir ketika melaksanakan aktifitas penafsiran merupakan metodologi penafsiran tersebut. Metodologi tidak hanya menggambarkan premis-premis dasar yang menimbulkan metode, tetapi bisa pula dilihat menjadi bagian integral dari idealis, yang menerangkan kriteria gagasan yang efektif. Pada istilah lain, saat kita berbicara tentang metodologi, kita berbicara tentang pedoman, metode, tahapan, serta struktural yang menjadi pedoman penafsiran Al-Qur'an.¹¹⁸ Prinsip-prinsip penafsiran, atau aspek-aspek sebagai pedoman untuk penafsir saat menafsirkan Al-Qur'an, yang kemudian sebagai dasar pada suatu metodologi penafsiran. Pada aspek tersebut, pendapat Abdul Mustaqim ada sejumlah prinsip-prinsip penafsiran yang diterapkan Fazlur Rahman, antara lain:

¹¹⁶ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman*, ..., hal. 189.

¹¹⁷ Kurdi, et. al., *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 69.

¹¹⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 134.

1. Prinsip Diferensiasi

Prinsip diferensiasi jelas dibutuhkan ketika mendefinisikan nilai-nilai ideal moral dan hukum formal, agar terlihat perbedaan antara poin-poin universal abadi serta poin-poin sementara dan partikular. Rahman, sesosok penafsir kontekstualis, mengemukakan perihal Al-Qur’an ada guna memecahkan permasalahan spesifik yang dialami penduduk Arab dalam abad ke-7 M. Tetapi dengan fungsional, Al-Qur’an tak sekedar diperuntukkan bagi pemeluk Islam di abad ke-7 M, namun pula bagi pemeluk Islam sekarang, yang kini mengalami permasalahan serta rintangan yang cukup beragam dengan yang dihadapi penduduk Arab dahulunya. Ini juga menargetkan umat Kristen. Rahman menegaskan, Al-Qur’an tak boleh ditetapkan menjadi kitab undang-undang, tetapi untuk pedoman yang memuat nilai-nilai moral yang sehat secara teologis. Pengetahuan yang bijak pada Al-Qur’an mengungkapkan semangat moral yang dikandungnya. Karena, Al-Qur’an kerap menimbulkan permasalahan moral secara menutupi kajian global pada paradigma khusus serta mengimplementasikan poin-poin etika itu berupa seruan hukum. Aspek tersebut menggambarkan pesan pokok perihal Al-Qur’an tak sekedar memuat pendapat-pendapat logis secara global, namun pendapat atau poin-poin logis itu hendaknya juga dapat diterapkan dalam situasi kehidupan nyata.¹¹⁹

Apabila suatu mufasir mampu mengidentifikasi arah hukum pada Al-Qur’an, ia mesti memasukkan dasar-dasar moral. Masalah yang dialami penerjemah adalah dampak subjektivitas. Rahman mencontohkan, aspek tersebut dapat diatasi secara penggunaan Al-Qur’an tersebut. Rahman menyayangkan perihal legitimasi klaim hukum tersebut kerap ditinggalkan terhadap para kritikus Muslim dan non-Muslim. Dengan memaknai QS. al-Baqarah/2: 282 disebutkan bahwa kesaksian dua perempuan serupa terhadap kesaksian satu orang pria terhadapnya. Bagian tersebut sering dipahami sebagai teks dari sudut pandang sosio-historis murni, yang dimaksudkan untuk memperjelas alasan di balik uraian hukum tertentu pada bagian tersebut. Dalam hal tersebut Al-Qur’an ingin menyampaikan pesan perihal walaupun ada yang tertinggal, tetap terdapat yang bisa mengingatkan (QS. al-Baqarah/2: 282). Ayat ini juga hendak menggambarkan situasi sosiologis Arab saat zaman Nabi, serta memberikan pesan terkait perlunya memberikan kesaksian sejujur-jujurnya.¹²⁰ Gagasan Rahman tersebut, selaras terhadap gagasan Nashr Hamid Abu Zaid, yang berasumsi ayat tersebut bersifat sosiologis, daripada pemaknaan normatif. Tidak bermakna perihal poin wanita tersebut setengah pria, namun terhadap kepentingan guna perilaku profesionalisme pada persaksian. Karena dalam zaman tersebut, mayoritas wanita masih awam serta minimnya pengalaman perihal tersebut serta pula

¹¹⁹ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, ...*, hal. 154.

¹²⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer, ...*, hal. 137.

menggambarkan perihal kecilnya keikutsertaan perempuan pada ruang umum. Apabila ditinjau pada saat ini wanita telah ramai ikut serta terhadap konflik umum serta mempunyai profesionalitas pekerjaannya, serta sesekali melampaui keahliannya ketimbang pria. Dengan demikian, telah sepatutnya tak terdapat lagi pembelaan guna membentuk sekat dari kesaksian pria serta wanita.¹²¹

2. Prinsip Holistik dan Menolak Atomisasi

Menurut Fazlur Rahman, ketidakmampuan para penafsir pada pemaknaan Al-Qur'an dengan obyektif disebabkan oleh kurangnya dasar-dasar holistik yang menjerat mereka pada pemaknaan yang sempit serta terfragmentasi. Rahman, sebaliknya, menekankan bahwa tema-tema tertentu sering dibicarakan pada ayat-ayat Al-Qur'an, serta dengan mengumpulkan juga menghubungkan ayat-ayat itu dengan tematis nantinya menghasilkan penafsiran yang makin sempurna. Sementara penelusuran fraksional serta atomistik pada pemaknaan Al-Qur'an sekedar menghasilkan penafsiran yang umumnya bersifat filosofis sepihak dan partisan. Implikasinya, penafsiran nantinya berkarakter pribadi, sehingga anggapan dunia Al-Qur'an nantinya diabaikan. Para mufasir akan bisa mendapatkan pendekatan sarana dalam memaknai Al-Qur'an secara keseluruhan dengan memusatkan perhatian pada konsep holistik dan non-atomistik ketika menafsirkannya.¹²²

3. Prinsip Kontekstualisasi Penafsiran

Pedoman ini bergantung terhadap kaidah perihal Al-Qur'an merupakan kitab *shâlih li kulli zamân wa makân*. Standar tersebut memunculkan strategi penerjemahan relevan yang dimulai oleh Fazlur Rahman yang dikenal dengan teknik hermeneutika *double movement*. Maksud pendekatan tersebut ialah untuk menempatkan ayat-ayat Al-Qur'an pada konteks yang tepat. Selanjutnya, untuk mengungkap standar-standar moral dari latar belakang yang dapat diverifikasi, seorang mediator awalnya mesti melaksanakan penjelajahan dari waktu sekarang ke waktu lampau, berkonsentrasi pada bagian-bagian penting dari situasi spesifik tersebut, serta seterusnya balik ke waktu sekarang guna mengontekstualisasikan kualitas-kualitas etika yang ideal.¹²³

4. Prinsip Sunnah Nabi sebagai Metode Ijtihad

Pendapat Fazlur Rahman, Sunnah Nabi yang dimaknai di sini tidak menjadi acuan hukum pada menyelesaikan ijtihad, melainkan sebagai akibat kuat dari ijtihad Nabi. Rahman menyinggung sunnah Nabi yang nyata tak serupa terhadap hadis-hadis tegas yang terdapat pada al-kutub as-sittah atau al-kutub at-tis'ah. Karena ayat-ayat Al-

¹²¹ Nashr Hamid Abu Zaid, *Dawâ'ir al-Khawf*, Beirut: al-Markâz al-Tsaqâfi, 1999, hal. 235.

¹²² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 151-152.

¹²³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 154.

Review Buku ‘Major Themes of the Quran’ oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

Qur'an bersifat situasional, maka pemahaman terhadap teks tersebut tidak dapat terlaksana tanpa mempertimbangkan hubungannya terhadap keseharian Nabi. Inilah keterhubungan antara pemahaman teks dengan sunnah Nabi. Adalah tidak masuk akal jika seseorang berpandangan perihal tak terdapat kaitan dari Al-Qur'an dan kegiatan Nabi, semisal kegiatan politik, keuangan, serta pengambilan ketetapan. Meski demikian, sunnah Nabi dalam situasi ini hendaknya dipahami menjadi sunnah hidup yang bisa diuraikan serta dikontekstualisasikan dalam situasi yang sedang berlangsung. Bagi Rahman, gagasan sunnah di sini lebih merupakan gagasan tentang asuransi, bukan sekedar kepuasan tertentu.¹²⁴

5. Prinsip Objektivitas Penafsiran

Gagasan Rahman tentang objektivitas penafsiran adalah untuk menghindari penerapan konsep-konsep di luar Al-Qur'an pada penafsiran. Pemahaman yang berdasarkan filosofis sering kali akan memaksakan pemikiran di luar Al-Qur'an. Sebagaimana dalam Abad Pertengahan, kalangan pemikir serta sufi memperhatikan pula Al-Qur'an menjadi "satu kesatuan", namun keutuhan tersebut dibangun berdasarkan acuan bukan Al-Qur'an serta tidak karena berkonsentrasi pada Al-Qur'an tersebut.¹²⁵

6. Prinsip Deotonomisasi teks

Rahman tak percaya ayat-ayat Al-Qur'an itu bebas (ada begitu saja). Oleh karena itu, sulit untuk secara akurat memahami suatu sisi pada Al-Qur'an tidak menghiraukan keadaan maupun konteksnya. Kenyataannya bahwa Al-Qur'an tak diturunkan secara keseluruhan melainkan secara bertahap, dengan mempertimbangkan keadaan zaman, menguatkan gagasan ini (QS. al-Isra'/17: 106). Jadi memahami Al-Qur'an tidak mungkin terjadi tanpa memahami keadaan konteksnya. Al-Qur'an mesti dipaparkan pada setting yang tepat, merupakan sudut pandang makro serta mikronya.¹²⁶

7. Prinsip Sinonimitas

Salah satu yang menunjang konsep sinonimitas adalah Rahman, ataupun setidaknya ia memahami adanya persamaan kata pada Al-Qur'an. Pemanfaatan standar sinonimitas terlihat dalam sejumlah peristiwa ketika Rahman menyelesaikan terjemahan topikal. Demikian pula ketiak Rahman mengartikan gagasan moral Al-Qur'an berdasarkan istilah imân, islâm, serta taqwâ. pemahaman Rahman mengenai

¹²⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 155.

¹²⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*,..., hal. 3.

¹²⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 160.

ketiga istilah tersebut adalah keduanya memiliki hubungan dan makna mendasar yang menjadi landasan konsep moral Al-Qur'an.¹²⁷

Metode Hermeneutika *Double movement* Fazlur Rahman

Hermeneutika *double movement* merupakan sintesis antara metode tafsir ala Timur dan hermeneutika ala Barat, yang kemudian diintegrasikan oleh Fazlur Rahman menjadi sebuah metode baru untuk menafsirkan Al-Qur'an. Metode ini selanjutnya oleh Fazlur Rahman dijabarkan dalam metode penafsiran sistematis. Secara teknis, metode penafsiran sistematis ini meliputi dua gerakan ganda atau dikenal dengan istilah *double movement* yang substansinya berisi model penafsiran *from the present situation to Quranic time, then back to the present*. Bila gerakan pertama merupakan kerja ahli sejarah, maka gerakan yang kedua merupakan kerja ahli para saintis sosial, tetapi orientasi efektif dan rekayasa etis yang sebenarnya adalah kerja para ahli etika.¹²⁸

Pertama, yaitu sebuah gerakan dari yang khusus (*particular*) kepada yang umum (*general*). Gerakan ini bertujuan memahami prinsip-prinsip umum Al-Qur'an dan sunah melalui dua langkah:

- a) Memahami makna ayat-ayat spesifik Al-Qur'an dan mengkaji situasi atau problem historisnya (*asbâb an-nuzûl*). Dalam hal ini, ayat-ayat spesifik Al-Qur'an yaitu ayat-ayat tentang pernikahan, nantinya akan dianalisis dengan metode tafsir *maudhû'i* secara tersendiri. Setelah proses penafsiran secara *maudhû'i*, baru dilanjutkan dengan tahapan analisis berikutnya, yaitu mengkaji *asbâb an-nuzûl* secara komprehensif, dalam istilah Fazlur Rahman disebutnya dengan situasi makro masyarakat, yaitu membahas tentang batasan-batasan masyarakat, agama, adat-istiadat, dan lembaga dalam keseluruhan kehidupan masyarakat di Arabia, pada saat Islam datang di Mekkah dan sekitarnya, khususnya situasi dan kondisi masyarakat Arab pada saat ayat-ayat Al-Qur'an (tentang pernikahan) diturunkan.
- b) Mengeneralisasikan respon spesifik penurunan Al-Qur'an dan menyatakannya sebagai ungkapan yang memiliki tujuan moral sosial umum berdasarkan latar belakang socio-historis dan unsur ratio legis (*'illat al-hukm*) yang dikandungnya. Bersamaan dengan itu, ajaran Al-Qur'an harus dipahami sebagai suatu keseluruhan, sehingga setiap arti yang dipahami, setiap hukum yang dinyatakan dan setiap tujuan yang dirumuskan akan saling koheren satu sama lain. Dalam hal ini, Rahman menggunakan tiga perangkat untuk mengetahui prinsip moral sosial tersebut, yaitu: *Pertama*, perangkat *'illat al-hukm* yang dinyatakan Al-Qur'an secara eksplisit. *Kedua*, *'illat al-hukm* yang dinyatakan secara implisit dengan

¹²⁷ Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an," dalam *Journal of Religious Ethics*, Vol. 11 Tahun 1983, hal. 170. Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer, ...*, hal. 162.

¹²⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition, ...*, hal. 5.

Review Buku 'Major Themes of the Quran' oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

mengeneralisasikan beberapa ungkapan spesifik terkait. *Ketiga*, perangkat sosio-historis untuk menguatkan 'illat al-hukm' implisit dalam rangka menata arah, maksud dan tujuannya, sekaligus membantu mengungkapkan 'illat al-hukm' yang sama sekali tidak dinyatakan.¹²⁹ Di tahapan ini, peneliti akan menemukan makna substansial dari keseluruhan makna ayat-ayat Al-Qur'an tentang usia menikah, yang telah digeneralisasikan menjadi sebuah prinsip-prinsip umum (ideal moral ayat). Setelah ideal moral ayat ditemukan, maka penelitian ini bisa dilanjutkan ke gerakan berikutnya. *Kedua*, yaitu upaya penerapan rumusan prinsip-prinsip umum atau nilai-nilai dari tujuan ideal moral Al-Qur'an ke dalam situasi aktual sekarang ini. Dalam gerakan ini terdapat dua kerja yang saling berkaitan:

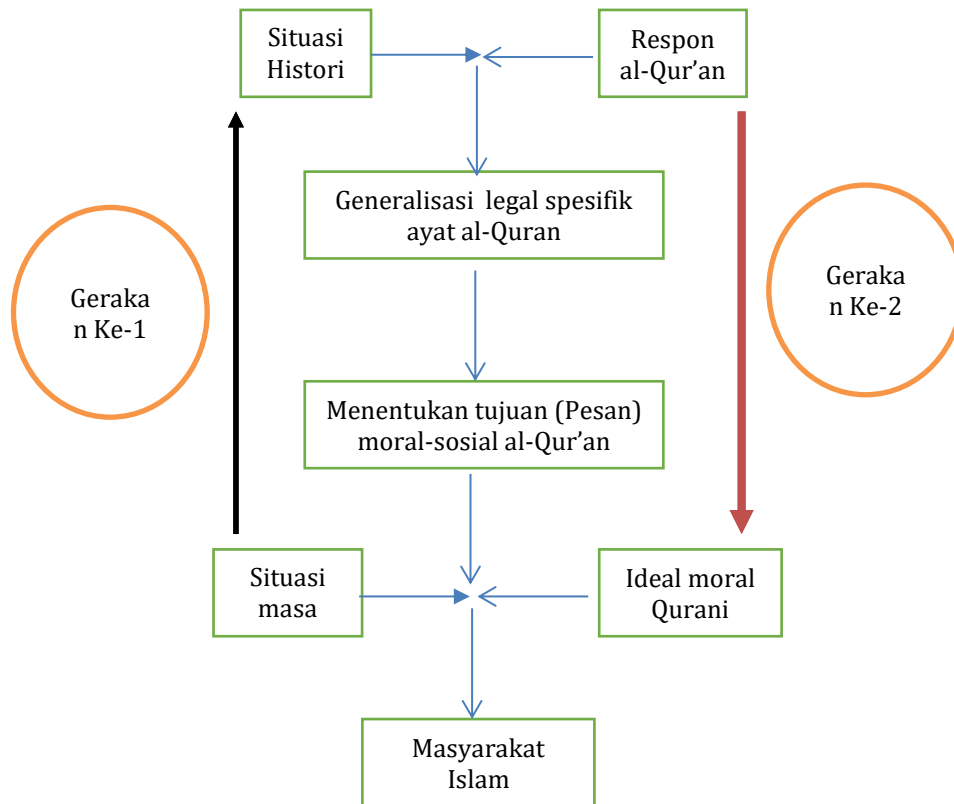
- c) Merumuskan prinsip umum Al-Qur'an menjadi rumusan-rumusan spesifik dengan mempertimbangkan konteks sosio-historis yang kongkret.
- d) Memahami kehidupan aktual yang sedang berkembang dalam berbagai aspeknya; ekonomi, politik, kebudayaan, dan lain-lain secara akurat. Asumsinya, kehidupan aktual masyarakat atau bangsa memiliki corak-corak yang bersifat situasional dan kondisional. Tanpa pencermatan situasi dan kondisi aktual ini, sangat mungkin terjadi pemaksaan prinsip-prinsip Al-Qur'an.¹³⁰

Demikianlah usaha-usaha yang dilakukan Fazlur Rahman dalam mengeksplorasi bentuk-bentuk formal hermeneutika tradisional Islam dalam bentuk tafsir ke dalam suatu kerangka pemikiran hermeneutika Barat, yang mampu memberikan orientasi dan arah baru dalam perkembangan penafsiran Al-Qur'an. Model hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman dapat digambarkan dalam skema berikut.

¹²⁹ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman, ...*, hal. 127-129.

¹³⁰ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an dalam Pandangan Fazlur Rahman, ...*, hal. 130.

Gambar 1.1.
Kerangka Metodologi Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman¹³¹:



Implikasi Metode *Double movement*

Walaupun teori *double movement* termasuk suatu pendekatan dalam penafsiran Al-Qur'an, tetapi secara umum juga mendampaki berbagai disiplin ilmu terlepas ilmu tafsir. Dampak hermeneutika Rahman minimal memberikan konsekuensi terhadap disiplin ilmu hukum, sosial, teologi, serta metafisika. Di bawah sejumlah implikasi teori aliansi ganda di beragam sektor ilmu pengetahuan:

1. Ilmu Tafsir

Fazlur Rahman sangat menunjang pengaplikasian tafsir Al-Qur'an yang menyeluruh. Perihal alasan tafsir yang berlaku tak sanggup menyalurkan pesan Al-

¹³¹ Ulya, "Hermeneutika *Double movement* Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis", dalam *Jurnal Ulul Albab*, h. 120.

Review Buku 'Major Themes of the Quran' oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

Qur'an dengan kompleks sebab tafsir tersebut makin bersifat atomistik serta fragmentaris. pendapat Rahman, kalangan Islam dipandang sekedar sanggup mengais 10 % berdasarkan jumlah keseluruhan kandungan Al-Qur'an. Sebab tahapan reifikasi atau distorsi doktrin Islam yang berketerusan, 90% lainnya tetap berposisi di bawah lapisan luar arah histori. apabila hal demikian meningkat, situasi komunitas Muslim nantinya selalu terkubur pada kebekuan serta mengalami penurunan kemahiran daya nalar logisnya.¹³²

Kajian ilmu tafsir yang terdahulu diperkirakan mempunyai kekurangan juga sebab disulitkan terhadap elemen-elemen normatif serta cukup melupakan partikel-partikel histori.¹³³ Rahman merumuskan teori aliansi ganda yang dikaitkan dengan hermeneutika guna menerobos rintangan yang ditinggalkan dahulu pada ilmu tafsir. Sibawaihi berpadangan perihal hermeneutika mempunyai konsekuensi yang signifikan pada sektor interpretasi walaupun faktanya tak bisa disebutkan cukup baik dan teratas berdasarkan ilmu tafsir tersebut. Hermeneutika Rahman mempunyai keahlian guna penggambaran perkembangan dan inovasi pada teknik analisis, sistem, serta hasil. Saat kalangan Islam dengan eksklusif menganut serangkaian interpretasi tradisional khusus, terjadi sesuatu kebekuan metodologis. Minimal sekarang, ruang itu sudah dipenuhi terhadap temuan baru.

Inovasi Rahman sebagian besar sekitar dalam kualitas norma baik ilmiah, semisal objektivitas, integritas serta interkoneksi.¹³⁴

2. Ilmu Hukum

Rahman berpendapat bahwa Al-Qur'an yang merupakan sumber asas pemikiran hukum tak memenuhi gambaran pada gagasan hukum yang sebagian sudah meningkat. Aspek tersebut dikarenakan metode pendekatan yang diterapkan tak jarang bersifat parsial, atomistik, serta melupakan integrasi ayat. Hukum yang timbul menjadi hasil tak menggambarkan pengusulan yang utuh dan masak. kemajuan ulama otoriter yang menuntut agar pandangan mereka secara umum terus mengiringi keberadaan unik mereka yang yang membentuk kondisi ini lebih parah. Aspek tersebut diperburuk terhadap lahrinya ulama otoriter yang fatwa-fatwanya terus dikaitkan dengan khusus kedudukan mereka. Teorialiansi ganda berupaya menyabotase diskursus hukum di masa terdahulu. Sementara menurut perspektif teori ini, wawasan terkait persoalan hukum tak diketahui pada alasan tertentu yang menyebabkan tekanan agama saja, tetapi pesan umum yang ada di balik sebab khusus tersebut. Pada istilah lain, yang

¹³² Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman, ...*, hal. 115.

¹³³ Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an, ...*, hal. xi.

¹³⁴ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman, ...*, hal. 118.

ditelit tak sekedar legal spesifiknya, namun yang paling utama ialah bagian etis etika yang sebagai dasar maksud hukum itu.¹³⁵

3. Ilmu Sosial

pada teori *double movement*, dasar ideal etika mesti diawalkan ketimbang persyaratan legal spesifik. Hermeneutika Rahman menghormati keinginan logis, menjunjung serta menjaga harkat dan martabat manusia sebagai makhluk yang terhormat. Kemauan Rahman guna mempelajari manusia menjadi makhluk sosial tak lepas berdasar anggapannya pada Al-Qur'an. Al-Qur'an, anggapannya, tidaklah wacana terkiat Tuhan saja, namun dokumen bagi manusia. Dengan demikian Al-Qur'an menegaskan sikap manusia selaku subjek pokoknya.

Rahman berpandangan perihal Al-Qur'an makin menekankan dalam pemikiran etika ketimbang hipotesis filosofis. Pendekatan tersebut pada dasarnya tak sama dengan signifikan berdasarkan pendekatan sekolastik abad pertengahan, yang dalam penelitian mereka makin menitikberatkan pada sector personal ketimbang sektor sosial. Rahman memfokuskan moral Al-Qur'an yang terbebas terhadap setiap keperluan. Terutama moral yang meninggikan norma kemanusiaan yang menyatu serta berpedoman terhadap dasar-dasar transendental yang berasal pada Tuhan. Bisa disimpulkan perihal standar etika yang berpadu terhadap dasar-dasar humanistik yang menegaskan status manusia menjadi makhluk yang bertanggung jawab merupakan aspek yang baharu dalam zamannya. sehingga, mesti dipikirkan kembali panggilan pemikiran sosiologis-antropologis.¹³⁶

Rahman mengomentari para peneliti tradisional yang secara umum relatif membahas konsep-konsep Islam sekedar dalam tataran metafisis-teologis atau tataran mistik keagamaan. Rahman mengomentari ulama terpandang, semisal al-Ghazali. Terlepas bahwa Rahman meyakini hasil tulisan al-Ghazali yang efektif, ia beranggapan perihal karangan-karangan itu tidak menggambarkan etika yang diindahkan pada lingkungan sosial. contohnya saja, Rahman meyakini al-Ghazali perihal karyanya "Jawahir Al-Qur'an" termasuk karangan spektakuler yang menarik serta mempunyai cara berpikir filosofi spiritual yang baik. Pada sudut lain, ia mengecam karangan itu, sebab anggapannya, karangan itu sekedar mengekspresikan kesalehan pada area privat serta tak menyinggung terhadap persoalan sosial kemasyarakatan atau kedudukan Islam pada dunia.¹³⁷

Maka dari itu, berdasarkan pemaparan di atas terlihat jelas betapa pentingnya konsep metode *double movement*, metode ini sangat signifikan pada

¹³⁵ M. Adib Hamzawi, "Elastisitas Hukum Islam: Kajian Teori Double movement Fazlur Rahman, ..., hal. 17-18.

¹³⁶ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman, ..., hal. 123-124.*

¹³⁷ M. Adib Hamzawi, "Elastisitas Hukum Islam: Kajian Teori Double movement Fazlur Rahman, ..., hal. 19.

Review Buku ‘Major Themes of the Quran’ oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

mengkontekstualisasikan ayat-ayat jilbab pada Al-Qur’an. sebab metode gerakan ganda menegaskan utamanya bagi memahami sosio-historis dan ideal etika ketika menempatkan jilbab pada konteks sejarahnya. Maka pada penafsiran ayat-ayat jilbab pada konteks saat ini, kita tak dapat lepas terhadap pembahasan sosio-historis ketika Al-Qur’an diwahyukan, apakah saat di Makkah ataupun di Madinah.

Kesimpulan

Bertolak dari pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa:

1. Latar belakang penulisan buku ini, adalah anggapan Rahman bahwa para mufassirin belum bisa menampilkan al-Quran secara utuh dan holistik. Buku ‘Major Themes of The Quran’ memuat enam tema yang kesemuanya ditata secara sistematis. Keenam tema tersebut adalah tema tentang Tuhan, manusia sebagai individu, manusia sebagai anggota masyarakat, alam semesta, kenabian dan wahyu, eskatologi, setan dan kejahatan serta lahirnya masyarakat muslim. Pada akhir buku tersebut juga terdapat appendix tentang situasi religius yang dihadapi oleh masyarakat muslim di mekkah, kaum ahli kitab, dan mengenai keanekaragamaman “agama-agama”. Dengan pendekatan tematik, Rahman berpendapat bahwa al-Quran hendaknya dibiarkan “berbicara” mengenai apa yang dikandungnya sehingga hal tersebut dapat mengurangi subjektifitas penafsir.
2. Konsep hermeneutika Al-Qur’an yang dibangun oleh Fazlur Rahman merupakan pengembangan dari konsep Islam yang sudah ada sebelumnya, seperti *asbâb an-nuzûl*, *Qiyâs*, *illat al-hukm*, *tafsîr sistematis*, ‘*Amm dan Khâshsh*. Hanya saja, konsep-konsep ini oleh Fazlur Rahman diberi muatan makna yang baru, sehingga konsep tersebut memiliki makna yang lebih luas dan kontekstual.
3. Prinsip penafsiran Fazlur Rahman adalah prinsip diferensiasi, prinsip holistik dan menolak atomisasi, prinsip kontekstualisasi penafsiran, prinsip sunnah nabi sebagai metode ijtihad, prinsip objektivitas penafsiran, prinsip deotonomisasi teks, dan prinsip sinonimitas.
4. Metode penafsiran Fazlur Rahman, merupakan metode baru dalam dunia penafsiran al-Quran. Tiga metode penafsiran yang ditawarkan Fazlur Rahman, yaitu sintesis-logis, sosio-historis, dengan pendekatan hermeneutika double movement (gerakan ganda). Sedangkan pada buku *Major Themes of The Quran*, digunakan metode Sintesis-Logis.
5. Terdapat tiga metode penafsiran yang ditawarkan Fazlur Rahman, yaitu Sintesis-Logis, sosio-historis, dengan pendekatan hermeneutika double movement (gerakan ganda). Sedangkan pada buku *Major Themes of The Quran*, digunakan metode Sintesis-Logis.
6. Metode penafsiran gerakan ganda (double movement) berisi model penafsiran *from the present situation to Quranic time, then back to the present*. Bila gerakan pertama

merupakan kerja ahli sejarah, maka gerakan yang kedua merupakan kerja ahli para saintis sosial, tetapi orientasi efektif dan rekayasa etis yang sebenarnya adalah kerja para ahli etika.

7. Terdapat kemiripan metode Sintesis-Logis Rahman dengan metode Maudhu'i. Yaitu, sama-sama mengumpulkan ayat-ayat yang satu tema yang relevan dengan objek pembahasan. Menurutny, apa yang dilakukan para mufassir klasik masih sempit, dikarenakan terdapat kesan subjektivitas.

DAFTAR PUSTAKA

I. Buku

- Abd A'la, 2003. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina.
- Abdullah Saeed (ed.), 2005. *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*. London: Oxford University Press and The Institute of Ismaili Studies.
- _____, 2006. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Abingdon and New York: Routledge.
- Adian Husaini, 2006. *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*. Jakarta: Gema Insani.
- Amina Wadud, 1999. *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Daniel W. Brown, 1996. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, 1986. *Merambah Jalan baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan.
- Farid Esack, 2002. *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld.
- _____, 2002. *The Qur'an: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld.
- Fazlur Rahman, 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- _____, 1965. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research.
- _____, 1979. *Islam*, 2nd edition. Chicago and London: University of Chicago Press.
- _____, 1987. *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*. Bandung: Mizan.
- _____, 1999. *Major Themes of the Qur'an*, 2nd edition. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- _____, 2000. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld.
- Greg Barton, 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*

Review Buku 'Major Themes of the Quran' oleh Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

- 1968-1980.** Jakarta: Paramadina, Pustaka Antara, Yayasan Adikarya Ikapi dan The Ford Foundation.
- Hans-Georg Gadamer, 2004. *Truth and Method*. London and New York: Continuum.
- Josef Bleicher (ed.), 1980. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and, Critique*. London and Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Komaruddin Hidayat, 1996. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina.
- Maryam Jameela, t.t. *Islam dan Modernisme: Kritik Terhadap Berbagai Usaha Sekularisasi Dunia Islam*. Surabaya: Usaha Nasional.
- Richard E. Palmer, 1969. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Suha Taji-Farouki (ed.), 2006. *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. London: Oxford University Press & The Institute of Ismaili Studies.
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1978.
- Taufik Adnan Amal, 1989. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan.
- Taufik Adnan Amal & Syamsu Rizal Panggabean, 1989. *Tafsir Kontekstual Al-Quran: Sebuah Kerangka Konseptual*. Bandung: Mizan.
- Wan Mohd Nor Wan Daud, 2005. *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas: Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

II. Makalah

- Abdullah Saeed, "Ijtihad and Innovation in Neo-Modernist Islamic Thought in Indonesia" dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 8, No. 3, 1997.
- Fazlur Rahman, "Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era" dalam Donald P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization (Presented to Niyazi Berkes)*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- _____, "Islam's Origin and Ideals" dalam Nimat Hafez Barazangi et. al., 1996. *Islamic Identity and the Struggle for Justice*. Florida: University Press of Florida.
- Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an" dalam Stephan Wild (ed.), 1996. *The Qur'an as Text*. Leiden, New York and Koln: E.J. Brill.