

METODOLOGI PENAFSIRAN AL-QUR'AN MENURUT FAZLUR RAHMAN

Elya Munfarida

IAIN Purwokerto

Abstract: Based on anxiety towards stagnation of Islamic thought, Fazlur Rahman attempted to reconstruct the paradigm and methodology of text interpretation that can restore the spirit of progressive Islam that is always actual at anywhere and anytime. To that end, he developed a Qur'anic hermeneutics oriented to understand the text of the Qur'an contextually. Hermeneutics is epistemologically based on his view that the text of the Qur'an is a historical product of Arab society. This thesis does not mean that he asserts the transcendental dimension of the Qur'an, but he would like to affirm that the messages or transcendental values are profaned within the scope of the historicity of the Arab community as its first recipient. Therefore, it is necessary to make a distinction between the universal moral values and historical legal products contained in the text. With this thesis, he offers a model of double movements in the interpretation of the Qur'an. The first movement is that of the present situation to the time of al-Qur'an, while the second movement should start from the principles of the generalized text to contemporary socio-historical reality.

Keywords: Hermeneutics, Al-Qur'an

Abstrak: Berbasis kegelisahan terhadap kejumudan pemikiran Islam, Fazlur Rahman berupaya merekonstruksi paradigma dan metodologi interpretasi teks yang dipandangnya dapat mengembalikan spirit progresifitas Islam yang selalu aktual di manapun dan kapanpun. Untuk tujuan tersebut, ia mengembangkan hermeneutika al-Qur'an yang berorientasi pada pemahaman teks al-Qur'an secara kontekstual. Hermeneutika ini secara epistemologis berbasis pada pandangannya bahwa teks al-Qur'an merupakan produk historis masyarakat Arab. Tesis ini tidak berarti bahwa ia menegasikan dimensi transendental al-Qur'an, namun ia ingin menegaskan bahwa pesan-pesan atau nilai-nilai transendental diprofankan dalam lingkup historisitas masyarakat Arab sebagai penerima pertamanya. Oleh karena itu, perlu adanya pembedaan antara nilai-nilai moral yang bersifat universal dan produk legal historis yang terdapat dalam teks tersebut. Dengan tesis ini, ia menawarkan model

double movement (gerakan ganda) dalam menafsirkan al-Qur'an. Gerakan pertama yakni dari situasi sekarang ke masa al-Qur'an. Sementara gerakan yang kedua berangkat dari prinsip-prinsip yang digeneralisasikan dari teks ke realitas sosio-historis kontemporer.

Kata Kunci: Hermeneutika, al-Qur'an

PENDAHULUAN

Tulisan ini berpretensi untuk mengelaborasi salah satu pemikiran Fazlur Rahman yang menjadi dasar bagi proyek reformasi intelektual umat Islam yang menurutnya sedang mengalami kejumudan akibat berbagai kesalahan dalam memahami tradisi keilmuan Muslim dan pemahaman teks religius yang tidak tepat. Kesalahan pertama muncul ketika terjadi sakralisasi pemikiran, di mana pemikiran dan ijtihad ulama salaf dipandang sebagai produk hukum yang final, sehingga tidak ada ruang kreatif untuk melakukan re-ijtihad terhadap teks-teks agama ketika realitas sosial yang dihadapi sudah berubah. Akibatnya produk legal ulama salaf tidak mampu mengiringi dinamika problematika umat yang semakin kompleks. Di sisi lain, sakralisasi pemikiran para ulama salaf telah membelenggu kreatifitas ulama kontemporer, sehingga cenderung memunculkan klaim kebenaran dan romantisme historis yang kontraproduktif bagi pencapaian progresifitas umat.

Kesalahan yang kedua muncul ketika teks agama dipahami secara parsial tanpa memperhatikan atau mengabaikan bagian-bagian lain dari teks tersebut yang berakibat pada miskonsepsi dan kesalahpahaman dalam memaknai kandungan teks tersebut. Selain itu, kecenderungan tekstualis juga menimbulkan persoalan yang berujung pada keyakinan bahwa pesan yang secara eksplisit tertuang dalam teks adalah yang paling tepat. Hal ini pada gilirannya memunculkan sikap bahwa pemaknaan lain yang berbeda dari eksplisitas teks tersebut dan interpretasi yang lebih substansial terkait kandungan teks tersebut, ditolak. Kedua sikap ini yang justru mengantarkan umat Islam mengalami kemunduran dalam berbagai aspek kehidupan, karena rendahnya kreatifitas dan inovasi intelektual.

Merespon kondisi ini, Fazlur Rahman berupaya untuk melakukan kritik dan sekaligus reformasi intelektual yang dipandang akan menghasilkan progresifitas tidak hanya dalam ilmu pengetahuan tapi juga bidang-bidang lain baik sosial, politik, ekonomi, budaya dan lain-lain. Proyek reformasi intelektual

ini dilakukan dengan melakukan rekonstruksi paradigmatis terhadap metodologi interpretasi mainstream yang cenderung bersifat tekstual-tradisional.

TEKS SEBAGAI PRODUK HISTORIS KULTURAL

Dalam beberapa tempat al-Qur'an menegaskan dirinya sebagai petunjuk bagi manusia, yang memberikan pedoman baik secara teoritis ataupun praktis, global ataupun terinci persoalan-persoalan yang terkait dengan kehidupan manusia. Penegasan ini tidak hanya bersifat teoritis-tekstual terbatas pada pernyataan-pernyataan tekstual dalam beberapa ayat al-Qur'an, namun juga bersifat praktis-aplikatif dalam kehidupan masyarakat. Hal ini bisa dibuktikan bahwa sepanjang karir kenabian dan kerasulan Nabi Muhammad SAW, al-Qur'an telah berperan secara aktif dan fungsional dalam merespon persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat Arab saat itu sebagai komunitas penerima pertamanya. Berbagai produk dan kebijakan yang dihasilkan baik dalam lingkup privat maupun publik, individual ataupun sosial hadir dalam situasi yang aktual. Oleh karena itu, bagi Fazlur Rahman, al-Qur'an sejak awal pewahyuannya memiliki aplikasi praktis dan politis. Ia tidak hanya teks yang berorientasi pada konstruksi kesalehan individual personal, tapi lebih-lebih bertujuan pada peningkatan moral manusia dalam konteks komunal yang kongkrit.¹

Tesis Fazlur Rahman terkait dengan aktualitas nilai-nilai dan kandungan al-Qur'an ini menyiratkan satu pandangan yang sangat mendasar dalam memandang al-Qur'an yang menjadi landasan bagi upaya Rahman dalam merekonstruksi metode interpretasi atau hermeneutika yang lebih tepat dalam situasi kontemporer. Dengan menjadikan al-Qur'an bersifat aktual dan dialogis dengan kondisi dan problem yang ada, tesis ini pada gilirannya menempatkan al-Qur'an, pada tataran tertentu, sebagai produk historis kultural dalam masyarakat Arab saat itu. Ini bermakna bahwa, pertama, al-Qur'an hadir dalam historisitas tertentu yang kemudian berpengaruh dalam artikulasi ajaran-ajaran Tuhan dalam konteks masyarakat Arab. Historisitas al-Qur'an ini pada gilirannya menampilkan pandangan-pandangan yang menganggap al-Qur'an sebagai semata-mata kalam Tuhan yang ahistoris yang tersimpan di *lauh mahfuz*. Dalam hal ini, menurut Farid Essack dan Abdullah Saeed, Rahman dipandang tetap mempertahankan eksternalitas, ahistorisitas, atau 'kelainan' (*otherness*) al-Qur'an dari teks-teks lain karena ia bersumber dari kalam Tuhan, namun di sisi lain juga menegaskan historisitasnya.² Yang kedua, sebagai produk historis kultural, al-Qur'an otomatis mengakomodasi bahasa, tradisi, pemikiran dan

budaya masyarakat Arab saat itu sebagai instrumen untuk menyampaikan ajaran-ajaran dasar al-Qur'an kepada masyarakat saat itu secara efektif.

Argumentasi historisitas al-Qur'an ini bisa ditelusuri dari proses turunnya dan model artikulasi ayat-ayatnya sepanjang pewahyuannya. Dari segi turunnya, al-Qur'an diturunkannya tidak secara sekaligus, melainkan dengan berangsur-angsur karena mempertimbangkan beberapa alasan. Pertama, menyesuaikan dengan kondisi penerima pertamanya, yakni Nabi Muhammad SAW Hal ini sebagaimana digambarkan dalam al-Qur'an surat al-furqan: 25:

Artinya: "Dan orang-orang kafir itu bertanya: mengapa al-Qur'an tidak diturunkan kepadanya secara serempak. Demikian itu Kami lakukan untuk memantapkan hatimu".

Menurut Ibnu Khaldun, "pemantapan hati" mengindikasikan bahwa kondisi "penerima pertama" ikut dipertimbangkan sebab proses komunikasi sangat sulit bagi nabi, minimal pada masa-masa awal proses tersebut. Oleh karenanya, surat-surat yang turun pada awal-awal kerasulan Muhammad relative pendek-pendek untuk memudahkan proses penerimaan wahyu. Setelah Nabi SAW sudah terbiasa menerima wahyu, surat dan ayat yang diturunkan relatif panjang-panjang karena dia tidak lagi mengalami kesulitan dalam menerima wahyu. Selain itu, alasan lain adalah budaya yang berjalan adalah budaya lisan, sehingga tidak mungkin al-Qur'an diturunkan sekaligus.³

Alasan-alasan ini menunjukkan bahwa, bagi Nasr Hamid Abu Zayd, pertimbangan faktor penerima pertama ini tidak hanya mencakup nabi secara individual, tapi juga situasi umum yakni masyarakat yang menjadi sasaran teks. Mengapa harus mempertimbangkan realitas atau sebab dalam menurunkan al-Qur'an? Tindakan Tuhan dalam dunia adalah tindakan dalam ruang dan waktu, tindakan yang terjadi melalui hukum-hukum alam, baik alam fisik maupun alam sosial.⁴

Hal senada juga dinyatakan oleh Nasr Hamid Abu Zayd yang menegaskan dua sisi eksistensi al-Qur'an. Pertama, al-Qur'an dipandang sebagai produk budaya yang berarti bahwa eksistensi, formulasi dan muatan al-Qur'an tidak terlepas dari pengaruh kultur yang ada, dalam hal ini adalah kultur Arab jahiliyyah.⁵ Berbagai akomodasi kultural dilakukan agar ajaran-ajaran al-Qur'an bisa dipahami baik secara intelektual maupun kultural dan bisa diterima oleh masyarakat Arab.⁶ Kedua, al-Qur'an juga merupakan produsen kultural⁷ dalam pengertian bahwa eksistensi al-Qur'an tidak hanya sekedar mengadopsi

dan mengafirmasi tradisi dan pemikiran kultural masyarakat Arab, tapi lebih-lebih berorientasi untuk mengapropriasi tradisi dan pemikiran kultural Arab tersebut dalam *framework* Islam sesuai dengan pandangan dunia (*weltanschauung*) yang diusung oleh Islam atau al-Qur'an. Pada tataran ini, beberapa tradisi yang ada diakomodasi dan direformasi tidak hanya dalam aspek bentuk ritualnya tapi lebih-lebih dalam aspek orientasi dan muatannya.

Dalam konteks akomodasi dan reformasi inilah, berbagai produk legal dalam al-Qur'an diformulasikan dengan tema yang sama namun dalam bentuk dan nilai yang berbeda. Berpijak pada spirit al-Qur'an yang berbasis pada kesadaran pada Tuhan (*God consciousness*) dan keadilan sosial (*social justice*),⁸ ketentuan-ketentuan etik-legal diartikulasikan dalam formula dan makna yang berbeda yang disesuaikan dengan spirit dasar al-Qur'an tersebut. Praktik poligami, misalnya, diformulasikan dalam al-Qur'an sebagai hal yang diperbolehkan dalam konteks tertentu dan harus memenuhi syarat-syarat tertentu yang tujuan akhirnya adalah tercipta keadilan sosial. Menurut Rahman, akomodasi ini dilakukan karena praktik poligami tidak bisa dihilangkan serta merta, sehingga masih diperbolehkan untuk sementara waktu dengan spirit dan tujuan yang berbeda.⁹

Contoh di atas menunjukkan bahwa seperti diungkapkan Rahman: "sementara semangat legislasi al-Qur'an memperlihatkan arah yang jelas menuju realisasi progresif dari nilai-nilai al-Qur'an tentang kebebasan dan tanggung jawab dalam legislasi yang baru, namun legislasi aktual dari al-Qur'an sebagian telah menerima kondisi sosial yang ada sebagai batas rujukan".¹⁰ Tradisi dan praktik sosio-kultural yang berlaku menjadi referensi kultural bagi Islam dalam konstruksi berbagai produk legislasinya. Mekanisme ini juga yang menjadikan sistem hukum Islam abad pertengahan cukup berhasil dalam mengembangkan produk hukumnya, karena dibangun dengan mengambil material dari tradisi dan institusi setempat yang kemudian diintegrasikan dan dimodifikasi dengan berlandaskan nilai-nilai ajaran al-Qur'an.¹¹

Adanya historisitas al-Qur'an yang secara eksplisit tersirat dalam pemikiran Rahman, juga dinyatakan oleh beberapa intelektual Islam yang lain. Abu Zayd, misalnya, menjelaskan bahwa al-Qur'an meminjam konsep wahyu untuk menjelaskan tentang proses turunnya al-Qur'an, namun kemudian direkonstruksi dalam pemaknaan yang berbeda. Dengan peminjaman ini, pewahyuan al-Qur'an bisa dipahami dan diterima dalam alam pikiran mereka.¹² Sementara pada level bahasa, struktur kebahasaan al-Qur'an juga mengalami peminjaman-peminjaman dari struktur kebahasaan masyarakat Arab serta praktik-praktik

bahasa mereka.¹³ Sementara dalam hal praktik-praktik dan ketentuan-ketentuan hukum Islam, Khalil Abdul Karim secara gamblang mendeskripsikan adanya adopsi dari praktik-praktik masyarakat Arab jahiliyyah yang kemudian mengalami rekonstruksi dan transformasi bentuk dan makna.¹⁴

Ini mengindikasikan bahwa meski al-Qur'an, dalam eksistensinya sebagai wahyu dari Allah yang bersifat absolut dan ahistoris, namun karena diturunkan dalam ruang dan waktu yakni didalam konteks sosio-historis masyarakat Arab, memiliki dimensi historisitasnya. Dalam bahasa Abu Zayd, karena al-Qur'an diturunkan untuk manusia, maka ia pun diartikulasikan menurut bahasa dan hukum-hukum sosial yang ada,¹⁵ sehingga memiliki efektivitas untuk melakukan apa yang ditegaskan Rahman sebagai spirit al-Qur'an, yakni gerakan reformasi sosial. Dengan menggunakan model *tadrij* (bertahap), al-Qur'an secara evolutif telah memerankan dirinya untuk melakukan reformasi dan transformasi radikal terhadap penyimpangan teologis yang kemudian melahirkan berbagai penyimpangan sosial, ekonomi, politik dan kultural. Dalam hal ini, monoteisme yang menegaskan bahwa tidak ada tuhan selain Allah (*la ilaha illa allah*), dipandang sebagai bentuk penegasian terhadap tuhan-tuhan lain dan pengafirmasian terhadap hanya satu tuhan yang layak disembah, yaitu Allah. Namun demikian, ajaran ini tidak dipahami dalam tataran ritualistik yang berdimensi personal, seperti penyembahan berhala, patung, api, dan sebagainya, tetapi juga pada segala bentuk kemusyrikan sosial dan politik, seperti menuhankan dunia dengan memuja kepentingan-kepentingan pribadi, golongan, etnis, dan sebagainya.¹⁶

Adanya konsepsi historisitas al-Qur'an yang tentu saja bertentangan dengan pendapat ortodoksi yang menempatkan al-Qur'an semata-mata sebagai kalam Tuhan dan menafikan dimensi historisnya, menjadikan Rahman mendapat kritik dan kecaman dari para ulama ortodoks tradisional, bahkan berujung pada pengusirannya dari Pakistan. Hal ini bisa dipahami karena dengan pemikiran tersebut Rahman berupaya menarik al-Qur'an dari wilayah transendental ke wilayah profan. Upaya ini cukup beralasan karena di tengah arus modernitas, ia menginginkan al-Qur'an tetap berperan aktif fungsional sebagai petunjuk moral dalam menghadapi kondisi dan problema-problem modernitas yang semakin kompleks. Kondisi zaman yang berubah tentu saja menimbulkan tantangan yang berbeda, yang pada gilirannya membutuhkan jawaban-jawaban yang berbeda dengan yang diberikan Nabi Muhammad atau para ulama terdahulu. Dalam konteks inilah, ia menegaskan perlunya reinterpretasi al-Qur'an, atau dalam istilah lain membuka pintu ijtihad, sehingga al-

Qur'an selalu relevan dengan situasi masyarakat Islam yang selalu berkembang secara dinamis.

TEORI GERAKAN GANDA (*DOUBLE MOVEMENT*)

Tesis historisitas al-Qur'an yang dinyatakan oleh Fazlur Rahman memiliki signifikansi yang penting dalam konstruksi hermenutika al-Qur'annya. Tesis ini memberikan landasan penting bagi tesis selanjutnya yang menegaskan hubungan yang sangat erat antara al-Qur'an, konteks di mana al-Qur'an hadir serta situasi dan kondisi objektif kontemporer. Statemen al-Qur'an yang menegaskan keberadaannya sebagai *shāhīhun likulli zaman wa makan* (selalu aktual kapanpun dan di manapun), mengisyaratkan akan efektivitasnya secara kontinyu sebagai pedoman dan petunjuk bagi manusia di segala situasi.¹⁷ Al-Qur'an akan selalu aktual dan mampu berdialog dengan problem dan persoalan yang dihadapi oleh masyarakat Islam pada khususnya dari dulu hingga sekarang.

Historisitas al-Qur'an inilah yang menjadikannya mampu menjadi referensi umat Islam selama berabad-abad. Kehadirannya telah menciptakan diskursus keislaman yang bergerak secara sentrifugal dan sentripetal. Gerak sentrifugal merepresentasikan bahwa teks al-Qur'an memiliki daya dorong yang luar biasa bagi umat Islam untuk menafsirkan dan mengeksplorasi maknanya sehingga terjadi pengembaraan intelektual (*intellectual journey*). Sementara gerak sentripetal menggambarkan bahwa meksipun berbagai diskursus keilmuan Islam telah berlangsung selama berabad-abad dan telah memproduksi berbagai karya tafsir, namun upaya untuk merujuk al-Qur'an juga semakin kuat.¹⁸ Akumulasi dialektika al-Qur'an yang tercermin dalam dialog sirkular antara dimensi normativitas dan historisitasnya, menurut Wilfred Cantwell Smith, telah mengkonstruksikan sebuah tradisi kumulatif Islam,¹⁹ yakni konstruksi religio-historis yang berkembang secara dinamis seiring dengan perkembangan masyarakat Islam.

Dengan mengafirmasi historisitas al-Qur'an, maka ia akan selalu berdialektika dengan realitas dan konteks penerimanya. Dengan asumsi ini, maka ketetapan-ketetapan hukum (legal formal) dalam al-Qur'an tidak dipandang sebagai bersifat universal, tapi lebih bersifat partikular untuk menjawab persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat dalam konteks tertentu. Sementara yang bersifat universal adalah nilai ideal-moral yang melandasi setiap keputusan legal formal tersebut, yang selalu dapat diterapkan secara universal di manapun dan kapanpun. Dalam konteks ini, Rahman menekankan pentingnya

pembedaan antara nilai ideal moral (ajaran Islam normatif) dan legal formal (ajaran Islam yang historis).²⁰ Adanya diferensiasi ini akan memungkinkan al-Qur'an untuk tetap berperan secara fungsional dalam proses transformasi sosial dalam historisitas umat Islam. Dengan pendekatan kontekstualis ini, Abdullah Saeed menempatkan Fazlur Rahman sebagai salah satu eksponen kontekstualis yang berupaya di satu sisi menekankan konteks sosio-historis dari ketetapan legal formal dan di sisi lain memberikan kebebasan bagi penafsir untuk secara kritis membedakan nilai moral universal dan ketetapan legal formal yang partikular.²¹

Selain pentingnya melakukan distingsi nilai ideal moral universal dan ketetapan historis partikular, Rahman juga menekankan pentingnya memahami al-Qur'an secara komprehensif tidak secara atomistik dan parsial yang justru seringkali berimplikasi terhadap "kesalahan" dalam menarik pesan inti dari al-Qur'an. Selain itu, penafsiran parsial cenderung didominasi oleh subjektivitas penafsir yang seringkali terjebak pada justifikasi ideologis. Oleh karena itu, untuk menghindari jebakan ideologis, diperlukan penafsiran secara menyeluruh tentang ayat-ayat al-Qur'an untuk menderivasikan pandangan dunia (*weltanschauung*)²² al-Qur'an yang akan digunakan sebagai basis normatif dalam mengimplementasikan al-Qur'an dalam realitas sehari-hari. Dengan perspektif ini, ia mengkritik model penafsiran para filosof dan sufi yang cenderung memaksakan ide-ide eksternal dari pemikiran ideologisnya dalam menafsirkan al-Qur'an, sehingga menghasilkan interpretasi yang secara subjektif melegitimasi pemikiran dan kepentingan ideologisnya.²³

Untuk menjalankan misi transformatif al-Qur'an, Fazlur Rahman menawarkan teori gerakan ganda (*double movement*) dalam menafsirkan al-Qur'an. Secara skematik, teori ini bisa digambarkan sebagai berikut:

STRUKTUR HERMENEUTIKA *DOUBLE MOVEMENT*

Situasi Historis

Skema ini menjelaskan Respon Al-Qur'an pada dalam proses penafsiran al-Qur'an diawali dengan gerakan pertama yakni dari situasi sekarang ke masa al-Qur'an. Gerakan pertama ini mencakup dua hal: pertama, penafsir memahami makna ayat-ayat al-Qur'an dalam konteks historisnya, baik yang bersifat mikro (Generalisasi Jawaban-jawaban Sepesifik) yang menyebabkan lahirnya ayat-ayat tersebut/ *asbab al-nuzul* mikro) maupun yang bersifat makro (kondisi kultural, sosial, politik, ekonomi, dan religius dari masyarakat Arab sebagai penerima pertamanya/ Menentukan Tujuan Moral-Sosial Al-Qur'an) yang digeneralisasikan jawaban-jawaban yang spesifik-partikular tersebut dalam bentuk ungkapan-ungkapan tentang tujuan sosial moral yang bersifat universal yang melandasi partikularitas jawaban tersebut.²⁴

Situasi Kontemporer

Gerakan yang kedua Nilai-nilai Al-Qur'an prinsip-prinsip yang digeneralisasikan dari teks ke realitas sosio-historis kontemporer. Untuk melakukan gerakan yang kedua ini diperlukan kajian yang mendalam dan komprehensif dan analisis terhadap berbagai elemen yang ada dengan melibatkan beragam keimuan modern dan tradisi dirumuskan penerapan yang efektif sesuai dengan Masyarakat Islam yang dihadapi.²⁵ Dengan menerapkan kedua

gerakan ini secara tepat, maka dimungkinkan al-Qur'an dapat berperan efektif dan fungsional dalam setiap dinamika kehidupan masyarakat Islam. Dalam pengertian ini, al-Qur'an dapat selalu menjadi landasan normatif dan etik bagi setiap gerak transformasi sosial yang diperankan oleh komunitas Muslim di manapun dan kapanpun.

Di samping itu, gerakan kedua ini juga dapat bertindak sebagai alat koreksi terhadap hasil dari gerakan pertama, yakni tafsiran atas teks. Jika hasil dari pemahamannya gagal diterapkan dalam realitas sosial, maka akan muncul kegagalan dalam melihat kondisi yang ada secara tepat atau ada kegagalan dalam memahami al-Qur'an. Karena, menurut Rahman, tidak mungkin sesuatu yang dulu bisa direalisasikan kemudian tidak bisa diterapkan karena adanya perubahan situasi dan kondisi. Untuk itu diperlukan upaya intelektual dari penafsir untuk memahami teks al-Qur'an yang merupakan produk masa lalu yang memuat aturan-aturan lama, kemudian mengubah aturan-aturan tersebut agar secara aktual dan efektif bisa diterapkan dalam situasi saat ini.²⁶

Pandangan di atas menyiratkan asumsi bahwa makna teks, konteks saat ini dan tradisi yang melingkupinya bisa dibedakan secara objektif sehingga bisa ditarik mana makna yang orisinal dari teks yang kemudian memunculkan tradisi. Dalam konteks ini, tradisi pada gilirannya bisa dikaji dengan objektivitas historis sehingga bisa dipisahkan baik dari faktor-faktor normatif masa lalu maupun masa sekarang.²⁷ Pernyataan ini menyiratkan bahwa ada makna objektif universal yang bisa ditarik dari teks dan diketahui oleh semua penafsir yang kemudian dijadikan basis untuk merekonstruksi aturan-aturan atau legislasi baru sesuai dengan kondisi saat ini.

Penekanan pada objektivitas dalam menafsirkan teks yang direpresentasikan dengan adanya makna objektif yang bersifat general dan absolut dalam heremenutika Rahman, dipengaruhi oleh mazhab objektivitas dalam hermeneutika yang menekankan pada pencarian makna original yang diintensikan oleh pengarang.²⁸ Penafsiran pada gilirannya merupakan upaya untuk menemukan makna dan proses kreatif yang dialami oleh pengarang teks yang kemudian makna dan proses itu direalisasikan kembali di masa kontemporer. Dalam pengertian ini, penafsiran terhadap teks bertujuan untuk mereproduksi makna yang secara implisit terkandung dalam artikulasi teks yang bersifat historis kultural karena adanya faktor-faktor eksternal yang mempengaruhinya, seperti tradisi.

Dengan mengajukan adanya tesis objektivitas dalam penafsiran, Rahman dalam tulisannya mengkritik mazhab subjektivitas seperti yang termanifestasi-

tasikan dalam pemikiran Gadamer. Gadamer menyatakan bahwa hermenutika sebagai seni pemahaman mengasumsikan bahwa setiap penafsir akan membawa ekspektasinya ketika berhadapan dengan teks yang akan ditafsirkan. Oleh karenanya, tuntutan objektivitas penafsiran dengan menanggalkan subjektivitas penafsir dalam proses penafsiran adalah sesuatu yang absurd, dan teks akan bisu tanpa kehadiran pra-pemahaman (*pre-understanding*) dan subjektivitas penafsir. Dalam hal ini, Gadamer berperan besar mengembangkan peran subjektivitas penafsir ini. Menurutnya, penafsiran selalu merupakan proses sirkular, di mana teks masa lalu hanya dapat dipahami dari sudut pandang dan situasi kekinian kita (*our historical present*). Penafsir dan teks senantiasa terikat oleh konteks tradisinya masing-masing, sehingga seorang penafsir, sadar atau tidak sadar, selalu mempunyai pra paham tertentu terhadap teks yang ingin ditafsirkan. Penafsiran hanya dimungkinkan melalui "*the fusion of horizons*", yakni mempertemukan prapaham penafsir dengan cakrawala makna yang dikandung teks.²⁹ Konsekuensinya, penafsiran sebuah teks bukanlah sebuah proses reproduksi makna, tapi produksi makna baru yang dihasilkan dari interaksi teks dengan situasi kontemporer penafsir. Karena bersifat produktif, maka tidak ada repetisi atau reproduksi makna.³⁰

Dalam hermeneutikanya, Rahman justru menekankan adanya objektivitas yang berada dalam beberapa wilayah. Pertama, makna yang dicari dalam menafsirkan teks adalah makna orisinal seperti yang dimaksudkan pengarang. Dalam konteks al-Qur'an, makna orisinal ini dimanifestasikan oleh nilai-nilai moral yang bersifat objektif universal. Kedua, konteks di mana teks hadir bisa dipahami secara objektif dengan memanfaatkan ilmu-ilmu sosial seperti ilmu sejarah. Ketiga, pada wilayah penafsir, ia tidak bisa memaksakan kecenderungan ideologisnya kepada teks, namun subjektivitasnya lahir dari objektivitas analisisnya terhadap realitas yang dia hadapi. Untuk mendapatkan objektivitas tersebut diperlukan penggunaan teori-teori sosial humaniora, sehingga bisa diketahui bagaimana kondisi realitas yang sebenarnya.

Sementara hermenutika Gadamer, menurutnya, justru membuka ruang yang luas bagi subjektivitas yang ideologis yang justru menjadi objek kritikan-nya. Adanya sejarah efektif (*effective history*) menurutnya justru bertentangan dengan tesisnya bahwa ada elemen dalam teks yang bersifat absolut universal yang selalu berlaku di mana pun dan kapan pun. Sejarah efektif justru, sebaliknya, menekankan bahwa produk sejarah hanya efektif dalam narasi atau konteks historisnya masing-masing, sehingga ketika kondisi berubah maka semua produknya pun juga berubah.

KESIMPULAN

Berbasis kegelisahan terhadap kejumudan pemikiran Islam, Fazlur Rahman berupaya merekonstruksi paradigma dan metodologi interpretasi teks yang dipandanginya dapat mengembalikan spirit progresifitas Islam yang selalu aktual di manapun dan kapanpun. Untuk tujuan tersebut, ia mengembangkan hermeneutika al-Qur'an yang berorientasi pada pemahaman teks al-qur'an secara kontekstual, sebagai counter terhadap kecenderungan tekstualis-tradisional yang justru membelenggu kreatifitas mufasir dalam meformulasikan ajaran dan nilai-nilai al-Qur'an di dalam masyarakat kontemporer.

Hermeneutika al-Qur'an yang dikembangkan Fazlur Rahman secara epistemologis berbasis pada pandangannya bahwa teks al-Qur'an merupakan produk historis masyarakat Arab. Tesis ini tidak berarti bahwa ia menegaskan dimensi transendental al-Qur'an, namun ia ingin menegaskan bahwa pesan-pesan atau nilai-nilai transendental diprofankan dalam lingkup historisitas masyarakat Arab sebagai penerima pertamanya. Oleh karena itu, perlu adanya pembedaan antara nilai-nilai moral yang bersifat universal dan produk legal historis yang terdapat dalam teks tersebut.

Dengan tesis ini, ia menawarkan model double movement (gerakan ganda) dalam menafsirkan al-Qur'an. Gerakan pertama yakni dari situasi sekarang ke masa al-Qur'an. Gerakan pertama ini berorientasi pada pemahaman ayat-ayat al-Qur'an dalam konteks historisnya baik yang bersifat mikro maupun makro dan kemudian melakukan generalisasi atas jawaban-jawaban yang spesifik partikular tersebut yang berupa nilai-nilai moral universal. Sementara gerakan yang kedua berangkat dari prinsip-prinsip yang digeneralisasikan dari teks ke realitas sosio-historis kontemporer.

CATATAN AKHIR

¹ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago & London: the University of Chicago Press, 1982), hlm. 2.

² Farid Essack, *Qur'an, Liberation & Pluralism: an Islamic Perspectives of Interreligious Solidarity Against Oppression* (England: Oneworld, 1977), hlm. 63. Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London & New York: Routledge, 2006), hlm. 26-7.

³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum an-Nas: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1994), hlm. 98. Meski tradisi tulis juga ada dalam kebudayaan masyarakat Arab, namun tradisi tersebut tidak menjadi keahlian mainstream dari masyarakat Arab dan hanya dimiliki oleh kalangan tertentu saja.

Uraian lebih lanjut tentang hal bisa dalam Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005).

⁴ Abu Zayd, *Mafhum an-Nas*, hlm. 98.

⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum an-Nas*, hlm. 28.

⁶ Khalil Abdul Karim, *Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan* (Yogyakarta: LKiS, 2002).

⁷ Abu Zayd, *Mafhum an-Nas*, hlm. 28.

⁸ Rahman, *Islam* (Bandung: Pusaka, 2000), hlm. 3.

⁹ Rahman, *Tema-tema Pokok Al-Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1996), hlm. 68-70.

¹⁰ Rahman, *Islam*, hlm. 45.

¹¹ Rahman, *Islam & Modernity*, hlm. 2

¹² Abu Zayd, *Mafhum an-Nas: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1994).

¹³ M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an* (Jakarta: Mizan, 1997). M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ, 2006).

¹⁴ Khalil Abdul Karim, *Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan*, (Yogyakarta: LKiS, 2002), *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan* (Yogyakarta: LKiS, 2003).

¹⁵ Abu Zayd, *Mafhum an-Nas*, hlm. 98.

¹⁶ Husein Muhammad, *Islam: Agama Ramah Perempuan*. (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 5. Moeslim Abdurrahman, *Islam sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003), hlm. 109. Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).

¹⁷ Rahman, *Islam & Modernity*, hal. 2.

¹⁸ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 15.

¹⁹ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, (Minneapolis: Fortress Press, 1991), hlm. 156-7.

²⁰ Rahman, *Islam & Modernity*, hlm. 4-5

²¹ Dalam bukunya Saeed mengkalsifikasi kecenderungan mufassir dalam tiga kategori, yakni tekstualis yang berorientasi pada penafsiran tekstual dan menganggapnya sebagai makna yang universal dalam aplikasinya, semi-tekstualis yang secara substansial mengikuti kecenderungan tekstualis secara linguistik dan mengabaikan aspek sosio-historis dari teks, namun mereka mengemas muatan etik-legal dalam idiom-idiom modern, dan kontekstualis yang menekankan adanya konteks sosio-historis dari ketetapan legal dan membedakan nilai-nilai yang universal dan particular. Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 3.

²² *Ibid.*, hlm. 3.

²³ Rahman, *Islam & Modernity*, hlm. 3.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 5-6.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 7.

²⁶ *Ibid.*, hlm. 8.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Schleiermacher, misalnya, menekankan penting rekonstruksi psikologis pengarang untuk mendapatkan makna yang objektif dari teks, sehingga penafsiran teks lebih berorientasi pada pengarang daripada pembaca. Konsepsi ini berbeda dengan teori-teori hermeneutika yang berorientasi pada pembaca seperti diwakili oleh Gadamer dan Paul Ricoeur. Untuk penjelasan lebih lanjut, lihat karya-karya tokoh hermeneutika tersebut. Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings* (New York: Cambridge University Press, 1998).

²⁹ Gadamer, *Truth and Method*, hlm. 291-6. Lihat juga Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality* (Albany: State University of New York Press, 1995), hlm. 114-27.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 296.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Moeslim. *Islam sebagai Kritik Sosial*. Jakarta: Erlangga, 2003.
- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Mafhum an-Nasj Dirasah fi'Ulum al-Qur'an*. Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1994.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005.
- Essack, Farid. *Qur'an, Liberation & Pluralism: an Islamic Perspectives of Interreligious Solidarity Against Oppression*. England: Oneworld, 1977.
- Gracia, Jorge J.E. *A Theory of Textuality*. Albany: Sate University of New York Press, 1995.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Karim, Khalil Abdul. *Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- _____, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Muhammad, Husein. *Islam: Agama Ramah Perempuan*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Rahman, Fazlur. *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago & London: the University of Chicago Press, 1982.
- _____, *Tema-tema Pokok Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka, 1996.
- _____, *Islam*. Bandung: Pusaka, 2000.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London & New York: Routledge, 2006.

Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. New York: Cambridge University Press, 1998.

Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ, 2006.

Shihab, M. Quraish. *Mukjizat al-Qur'an*. Jakarta: Mizan, 1997.

Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.