

METODOLOGI TAFSIR AL-QUR'AN KONTEMPORER DALAM PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN

Ahmad Syukri³

Abstract: *This report studies the methodology of contemporary Qur'anic exegesis in the thought of Fazlur Rahman (1332-1408/1919-1988). He observes that in interpreting the Qur'an, classical and modern methodologies are no longer conducive to the life of Muslims nowadays. There is a basic need to discover a new method to interpret the Qur'an which is suitable to the contemporary demand. Thus, the Qur'an must be studied through the method of double movement. A method which offers an impartial treatment to the message of the Qur'an and welfare of human life. This study is approached by using historical, comparative, and content analysis.*

Kata Kunci: *Metodologi Tafsir al-Qur'an, Kontemporer*

Fazlur Rahman (1332/1919-1408/1988), dikenal sebagai salah seorang tokoh intelektual Islam modern yang ternama. Kepiawaiannya tercermin dari berbagai anggitan yang tertuang dalam sejumlah buku dan artikel, mulai dari persoalan filsafat, teologi, mistik, hukum, sampai pada perkembangan Islam kontemporer. Sekaitan dengan yang terakhir, tantangan kehidupan modern rupanya membuat Rahman berpikir keras dalam menemukan preskripsi yang mampu mengatasi problem yang muncul, dan menyadarkannya untuk mengkaji ulang beberapa pandangan yang baku di kalangan umat Islam, tetapi terkesan kurang akomodatif bahkan “sulit” diaplikasikan dalam kehidupan modern.

³ Ahmad Syukri adalah Dosen Pascasarjana IAIN STS Jambi.

Oleh karena itu, menurut Rahman, perlu dilakukan reinterpretasi pesan al-Qur'an. Karena al-Qur'an adalah "sebuah dokumen untuk ummat Islam" seperti diisyaratkan dalam S. al-Baqarah/2: 185, yakni sebagai "petunjuk bagi manusia". Ia memandang bahwa al-Qur'an ditujukan untuk mengkonstruksi sebuah tata (kehidupan) masyarakat yang adil, berdasarkan etika dan dapat eksis di muka bumi ini, serta sekaligus merupakan kritik al-Qur'an terhadap kondisi masyarakat kota Makkah pada waktu itu yang mentradisikan budaya ketidakseimbangan ekonomi dan ketidak-adilan sosial.

Selain itu, Rahman mengamati bahwa selama ini penafsiran al-Qur'an cenderung dilakukan secara terpisah-pisah dan ayat per ayat, sehingga mengakibatkan persoalan yang dihadapi, bukan-nya terselesaikan, tetapi malahan menimbulkan persoalan baru. Para mufasir klasik dan abad pertengahan, misalnya, telah menerapkan penafsiran ayat per ayat sesuai kronologinya dalam mushaf. Kendati terkadang merujuk pada ayat lain, sayangnya itu tidak dilakukan secara sistematis. Sementara mufasir modernisme klasik memang telah berupaya menafsirkan al-Qur'an selaras dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, tetapi terkesan lebih bersifat reaktif dan tidak menawarkan sebuah kerangka konseptual metodologi tafsir yang sistematis.

Menurut Rahman, untuk melakukan reinterpretasi al-Qur'an tersebut diperlukan se-perangkat metodologi yang sistematis dan komprehensif. Secara global, proses interpretasi dilakukan melalui mekanisme gerakan ganda (*double movement*), yaitu bertolak dari situasi kontemporer menuju situasi al-Qur'an diturunkan, kemudian kembali lagi ke situasi yang dihadapi sekarang. Karena, seperti disinyalir Rahman, al-Qur'an merupakan respon Ilahi, yang disampaikan melalui Nabi Muhammad Saw., terhadap situasi sosial-moral masyarakat Arab. Umpamanya, persoalan mekanisme perdagangan yang berkembang pada masyarakat Makkah ketika itu. Statemen-statement al-Qur'an memperlihatkan bagaimana kronisnya problem masyarakat, seperti praktek penyembahan berhala, eksploitasi terhadap fakir miskin, praktek bisnis yang tidak fair dan tidak adanya rasa tanggung jawab terhadap masyarakat dalam arti luas.

Berdasarkan fenomena di atas, tidak heran kalau Rahman sampai pada kesimpulan bahwa pesan al-Qur'an saling berkaitan dengan kondisi yang dialami oleh masyarakat Mekkah. Untuk memberantas praktek penyembahan terhadap berhala, misalnya, al-Qur'an menandakan konsep tauhid dan semua manusia bertanggung jawab terhadap Tuhannya.

Rahman selanjutnya, menambahkan bahwa al-Qur'an dan genesis masyarakat Islam terbentuk dalam kaitan realitas sejarah, dan tradisi yang diintrodusirnya pun sangat kontroversial dengan latar belakang sejarah masyarakat Arab di kala itu. Al-Qur'an yang substansinya meliputi dimensi moral, keagamaan, dan aturan sosial kemasyarakatan, pada kenyataannya hadir sebagai respon terhadap persoalan-persoalan tertentu dan berseberangan dengan realitas sosial masyarakat yang ber-sangkutan. Bahkan, tidak jarang solusi yang ditawarkan al-Qur'an diiringi oleh alasan penurunan wahyu (*ratio legis*) yang jelas, utamanya kasus yang bermuatan hukum dan etika sosial ke-masyarakatan.

Kajian ini semakin menarik karena metodologi penafsiran al-Qur'an yang dipresentasikan Rahman berbeda dengan metodologi yang diaplikasikan selama ini, atau paling tidak ada nuansa baru yang diperkenalkannya. Hal ini akan jelas apabila ditelusuri sejarah evolusi tafsir al-Qur'an semenjak awal Islam hingga dewasa ini. Secara umum, penafsiran al-Qur'an dilakukan melalui empat metode: yaitu global (*ijmali*), analitis (*tahlili*), perbandingan (*muqaran*), dan tematik (*mawdhu'i*).

Metode yang pertama dapat ditemukan penerapannya dalam *Tafsir al-Jalalain* karya bareng al-Mahalli (w.864 H) dan al-Suyuthi (w. 911 H), dan *Taj al-Tafasir* karya al-Mirghani. Metode analitis, yang bisa berbentuk riwayat (*ma'tsur*) dan hasil nalar (*ra'y*) masing-masing dijumpai dalam *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an* karya Ibnu Jarir al-Thabari (w. 310 H). *Ma'alim al-Tanzil* karya al-Baghawi (w. 516 H), *al-Kasyshaf* karya al-Zamakhsyari (w. 538 H), *Mafatih al-Ghaib* karya Fakhr al-Din al-Razi (w. 606 H), *Tafsir al-Khazin* karya Khazin (w. 741 H) dan *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim* karya Ibnu Katsir (w. 774 H).

Metode yang ketiga, perbandingan, dapat dilihat antara lain dalam *Durrat al-Tanzil wa Ghurra al-Ta'wil* karya al-Iskafi (w. 240

H), dan *al-Burhan fi Tawjih Mutasyabah al-Qur'an* karya al-Karmani (w. 505 H). Terakhir, metode tematik dapat ditemukan aplikasinya dalam karya Abbas Mahmud al-'Aqqad, *al-Insan fi al-Qur'an* dan karya Abu al-'A'la al-Mawdudi (w. 1979 M), *al-Riba fi al-Qur'an*.

Berbeda dengan keempat metode di atas, Rahman menawarkan sebuah metode tafsir kontemporer yang memiliki nuansa “unik” dan menarik untuk dikaji secara intensif. Metode ini, seperti dikemukakan, populer dengan nama *double movement*. Di antara langkah yang diambil dalam menerapkan metode ini adalah: (a) penerapan pendekatan sejarah dalam rangka menemukan makna teks al-Qur'an. Untuk itu, al-Qur'an harus dikaji dalam bingkai kronologis; (b) pemilahan yang tegas antara preskripsi hukum dengan sasaran dan tujuan al-Qur'an; dan (c) pemahaman sasaran al-Qur'an dengan memperhatikan latar sosiologisnya. Kiranya kajian ini tidak bisa dilewatkan begitu saja, dan paling tidak dapat dipertimbangkan dalam studi *tafsir ahkam*.

RUMUSAN MASALAH

Berdasarkan keunikan metode tafsir yang ditawarkan Rahman tersebut, penulis merasa tertarik untuk mendalami metode tafsir kontemporer Rahman melalui sebuah pertanyaan mendasar tentang bagaimana metode tafsir al-Qur'an dalam pemikiran Fazlur Rahman?

TUJUAN DAN KEGUNAAN PENELITIAN

Kajian ini bertujuan untuk mengetahui metode penafsiran al-Qur'an yang dikembangkan oleh Fazlur Rahman. Diharapkan penelitian ini berguna untuk mengembangkan kajian tafsir al-Qur'an di era kekinian.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini dilakukan melalui riset pustaka (*library research*), karena itu kajiannya bersifat deskriptif dan analitis, yakni analitis dalam arti historis dan filosofis. Data yang me-nyangkut pemikiran metodologi tafsir al-Qur'an ditelusuri dari tulisan Rahman sendiri (sumber primer). Sedangkan data yang berkaitan dengan analisis dilacak dari literatur terkait, di antaranya *the Pen and the Faith* (1985)

karya Kenneth Cragg, *Modern Muslim Kuran Interpretation* (1968) karya J.M.S. Baljon, dan *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (1998) karya Nashruddin Baidan. Selanjutnya, semua data yang terkumpul, baik dari sumber primer maupun sekunder, akan diklasifikasi dan dianalisis sesuai dengan sub bahasan masing-masing. Kemudian dilakukan telaah mendalam atas karya-karya yang memuat objek penelitian dengan menggunakan analisis isi. Ini tidak saja menyangkut pemikiran Rahman, tetapi juga latar belakang kultur, pendidikan, dan sosial intelektual yang melingkupi kehidupannya, terutama yang memberi inspirasi bagi rumusan metodologi tafsirnya.

Analisis metodologi Rahman akan diletakkan dalam konteks yang lebih luas, dengan cara mensurvey dan mengelaborasi metode-metode tafsir terdahulu melalui pendekatan sejarah. Karena tidak semua artikulasi yang disuguhkan Rahman bisa dipahami secara mudah, maka akan dilakukan pula penelaahan persoalan yang sama dari sumber lain dengan memanfaatkan analisis perbandingan (*comparative analysis*).

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Metode Tafsir Kontemporer Fazlur Rahman

Menurut Rahman, satu-satunya metode tafsir yang dapat diterima dan mampu mengakomodasi tuntutan intelektual dan integritas moral adalah metode yang merujuk pertama kali pada kritik sejarah dalam makna term yang seluas mungkin. Hanya dengan cara inilah apresiasi yang murni terhadap tujuan-tujuan al-Qur'an dan hadis dapat dicapai. Untuk itu, ia memperkenalkan metode gerakan ganda (*double movement*).

Kehadiran metode gerakan ganda, dipicu oleh kekecewaan Rahman terhadap ulama/ sarjana modernisme klasik yang lebih cenderung mengeksploitasi warisan Islam historis dalam menangani isu pembaharuan dan juga dilatar belakangi oleh realitas bahwa para mufasir klasik dan abad pertengahan telah mentreatmen al-Qur'an secara ayat per ayat sesuai kronologinya dalam mushaf, kendati terkadang mereka melakukan rujukan silang tatkala menafsirkan suatu ayat. Sayangnya hal ini tidak dilakukan secara sistematis, sehingga karya tafsir mereka tidak membuahkan suatu pandangan dunia (*weltanschauung*) yang kohesif dan signifikan bagi kehidupan

secara keseluruhan. Upaya untuk melakukan penafsiran ayat al-Qur'an dengan ayat yang lain (*al-Qur'an yufassir ba'dhuhu ba'dha*) memang telah terealisasi dalam karya mereka, namun yang belum terlihat adalah usaha mengintegrasikan makna al-Qur'an secara sistematis demi mewujudkannya dalam suatu pandangan dunia yang padu (Rahman, 1986: 45). Karena itulah kemudian berupaya merumuskan metode tafsir yang dikenal dengan metode *double movement*.

Metode *double movement* memiliki dua gerakan. Gerakan *pertama* terfokus pada pengkajian konteks sosial moral umat Islam di masa Nabi dan menemukan deskripsi yang komprehensif tentang dunia saat itu. Sementara *gerakan* kedua, mencoba memanfaatkan nilai dan prinsip yang umum dan sistematis itu untuk diterapkan ke dalam konteks pembaca al-Qur'an kontemporer.

Selanjutnya, mekanisme penerapan metode gerakan ganda direalisasi dalam tiga tahapan, yaitu perumusan pandangan dunia al-Qur'an, sistematisasi etika al-Qur'an, dan mematrikan etik tersebut ke dalam konteks kontemporer. Ketiga tahapan itu termanifestasi dalam jalinan erat antara teologi, etika, dan hukum. Perumusan pandangan dunia al-Qur'an merupakan proses lanjut dari sistematisasi teologi, dan secara organis terkait dengan etika al-Qur'an dan formulasi hukum. Kemudian, etika al-Qur'an perlu disistematisir sedemikian rupa sehingga hukum Islam mendapat perlakuan yang adil, dalam artian bahwa ayat-ayat yang tidak memuat dimensi hukum tidak bisa dipaksakan untuk melegitimasi suatu persoalan. Setelah sistematisasi etika dilakukan, baru prinsip dan tujuan disarikan dari aturan spesifik al-Qur'an (*gerakan pertama*). Selanjutnya, prinsip dan tujuan tersebut diejawantahkan dalam konteks persoalan kontemporer yang meliputi dimensi sosial, ekonomi, politik dan hukum (*gerakan kedua*). Namun sebelumnya semua dimensi ini perlu dikaji terlebih dahulu secara cermat berdasarkan pendekatan sosiologis dan antropologis.

Metode yang ditawarkan Rahman ini tampak menjanjikan, namun berbagai kritik yang muncul memperlihatkan bahwa gagasannya belum cukup handal dalam menyelesaikan persoalan umat Islam yang nota bene mendiami berbagai wilayah geografis dunia dan memiliki perbedaan kultur. Penyelesaian masalah di satu tempat tidak menjamin terselesaikannya masalah serupa di

tempat lain. Belum lagi, pijakan Rahman pada otoritas sejarah cukup bermasalah, mengingat sejarah sulit membebaskan diri dari subjektivitas penulisnya. Tetapi, sebagai sebuah capaian kreativitas intelektual, upaya Rahman untuk menemukan metode tafsir yang efektif dalam mengatasi persoalan umat di era kontemporer sudah selayaknya diberikan acungan jempol.

Sebagaimana dikemukakan terdahulu bahwa metode gerakan ganda merupakan proses penafsiran al-Qur'an yang bermuara pada suatu gerakan ganda; dari situasi kontemporer menuju era al-Qur'an diturunkan, lalu kembali lagi ke masa sekarang. Gerakan pertama, dari situasi kontemporer menuju ke era al-Qur'an diwahyukan, perlu dilakukan untuk memahami makna dari sesuatu pernyataan dengan cara mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan al-Qur'an tersebut hadir sebagai jawabannya. Kemudian, respon-respon yang spesifik ini digeneralisir dan dinyatakan sebagai pernyataan-pernyataan yang mempunyai tujuan-tujuan moral sosial umum yang dapat "disaring" dari ayat-ayat spesifik yang berkaitan dengan (memuat) latar belakang sosio-historis dan *ratio legis* yang sering diungkapkan. Selama proses ini, perhatian harus diberikan pada arah ajaran al-Qur'an sebagai suatu totalitas sehingga setiap makna yang dipahami, setiap hukum yang dinyatakan, dan setiap tujuan yang diformulasikan akan koheren dengan yang lainnya.

Selanjutnya, gerakan kedua, dari masa al-Qur'an diturunkan (setelah menemukan prinsip-prinsip umum) kembali lagi ke masa sekarang, perlu dilakukan untuk menghubungkan ajaran-ajaran (prinsip) yang bersifat umum tersebut dalam konteks sosio-historis yang kongkrit di masa kini. Untuk itu diperlukan pengkajian secara cermat terhadap situasi sekarang dengan menganalisis unsur-unsurnya sehingga situasi tersebut bisa dinilai dan dirubah sejauh yang dibutuhkan serta ditetapkan prioritas-prioritas baru demi menerapkan nilai-nilai al-Qur'an secara baru. Gerakan kedua ini berfungsi sebagai pengoreksi hasil-hasil dari pemahaman dan penafsiran yang dilakukan pada gerakan pertama. Karena apabila hasil-hasil pemahaman gagal dalam aplikasi situasi sekarang, berarti telah terjadi kegagalan dalam menilai situasi sekarang dengan tepat atau kegagalan dalam memahami al-Qur'an. Karena, adalah absurd bahwa sesuatu yang dulunya bisa dan sungguh-sungguh telah

terrealisir dalam tatanan spesifik (masyarakat) di masa lampau tidak bisa direalisasikan dalam konteks sekarang (Rahman, 1982: 6-7).

Selanjutnya Rahman meyakinkan apabila metode gerakan ganda berhasil diwujudkan, besar harapan perintah-perintah al-Qur'an akan menjadi hidup dan efektif. Karena itu, kelancaran tugas yang pertama sangat bergantung pada kerja para sejarawan, sementara tugas yang kedua, meskipun sangat memerlukan instrumenta-litas para sosiolog dan antropolog demi menentukan "orientasi efektif" dan "rekayasa etis", tetap bertumpu pada kerja para penganjur moral (ulama). (Rahman, 1982: 7).

Kedua tugas di atas, tambah Rahman, mengimplikasikan jihad intelektual. Khusus tugas yang kedua, di samping bernuansa jihad intelektual juga membersihkan jihad moral. Jihad dan upaya intelektual dalam gerakan ganda ini belakangan dipopulerkan Rahman dengan sebutan *ijtihad*. Baginya, *ijtihad* adalah "upaya untuk memahami makna suatu teks (preseden) di masa lampau yang memuat suatu aturan untuk mengubah aturan itu melalui upaya memperluas, membatasi ataupun memodifikasi sedemikian rupa sehingga dapat dicocokkan dengan situasi baru dalam rangka mendapatkan solusi yang baru. Melalui definisi ini Rahman sesungguhnya ingin mengatakan bahwa suatu teks atau preseden dapat digeneralisir sebagai suatu prinsip yang selanjutnya dapat diformulasikan sebagai suatu aturan baru.

Walaupun metode gerakan ganda yang dipresentasikan Rahman disinyalir lebih mengarah pada penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang bernuansa hukum dan ajaran sosial (moral etis), mekanisme penerapannya memuat indikasi yang berujung pada reformulasi "suatu" ajaran Islam yang utuh, koheren dan berorientasi kepada masa kini. Ini dikarenakan kepentingan mendasar metodologi tersebut adalah memahami al-Qur'an dan aktivitas Nabi dalam latar sosio-historisnya (Rahman, 1980: 129; Amal, 1989: 203-04).

Metode gerakan ganda yang ditawarkan Rahman, dalam penerapannya membutuhkan langkah-langkah awal berupa upaya perumusan pandangan dunia al-Qur'an, yang meliputi wacana tentang Tuhan, hubungan Tuhan dengan manusia dan alam serta peran-Nya dalam sejarah manusia dan masyarakat. Dengan mengklarifikasi pemahaman terhadap esensi pentingnya Tuhan bagi

keberadaan manusia akan dimungkinkan suatu analisis sistematis terhadap ajaran-ajaran moral dan hukum dalam al-Qur'an. Ajaran moral perlu disistematisasi berdasarkan prinsip-prinsip umum yang dinyatakan secara eksplisit dalam al-Qur'an dan yang diterangkan dalam pernyataan hukum dalam al-Qur'an.

Selanjutnya, ketentuan hukum dalam al-Qur'an perlu diinterpretasi dalam kaitan ajaran moral tersebut demi menderivasi legislasi sistematis dari al-Qur'an. Hal yang tak kalah pentingnya adalah memperhatikan latar sosio-historis untuk mengetahui bagaimana tujuan dan prinsip moral tersebut secara kongkrit dibutuhkan dalam bentuk pemberlakuan hukum dalam al-Qur'an. Kemudian, situasi kontemporer harus dikaji secermat mungkin dalam rangka menentukan letak perbedaan dan persamaannya dengan situasi legislasi al-Qur'an pada saat diturunkan. Terakhir adalah menginterpretasikan legislasi al-Qur'an untuk memproduksi hukum (solusi) baru bagi situasi sekarang (Rahman, 1979: 325-26).

Dapat dipahami bahwa Rahman memandang penting penelusuran historis terhadap situasi sosial ketika al-Qur'an diturunkan dalam rangka menggali dan menemukan tujuan moral dan prinsip yang terkandung didalamnya. Dalam metode penafsiran Rahman, tujuan moral dan prinsip Qur'ani ini sangat berperan dalam memfilter perubahan sosial ke arah yang kondusif dalam kehidupan umat Islam. Meski memandang penting tujuan moral dan prinsip al-Qur'an, perubahan situasi sosial masa kini juga perlu dipertimbangkan ketika menetapkan suatu hukum atau etika kemasyarakatan, hal ini tentu saja perlu dikaji melalui pendekatan perangkat ilmu sosial.

Dengan demikian jelaslah bahwa dalam operasi metode gerakan ganda, Rahman menetapkan beberapa langkah awal sebagai prasyarat yang perlu dilakukan terlebih dahulu, yaitu merumuskan pandangan dunia al-Qur'an, mensistematisasi etika al-Qur'an, dan menubuhkan etika tersebut ke dalam konteks masa kini.

Operasionalisasi Metode Gerakan Ganda:

Perumusan Pandangan Dunia al-Qur'an

Bekaitan dengan perumusan pandangan dunia al-Qur'an, Rahman mewanti-wanti agar prinsip penafsiran yang memperhatikan latar sosio-historis tidak diterapkan sama dengan perumusan etika

al-Qur'an. Walaupun harus diakui, terdapat kebutuhan mendesak untuk mensistematisasi pandangan teologi al-Qur'an ke dalam suatu pandangan dunia. Hal mungkin dilakukan karena tak diragukan lagi bahwa al-Qur'an mempunyai kerangka yang pasti tentang teologi (1980: 129). Dalam hal ini pandangan dunia yang Qur'ani secara organis harus terkait dengan etika al-Qur'an dan reformulasi hukum al-Qur'an. Hal ini perlu dilakukan mengingat hanya dengan menjernihkan pemahaman terhadap pandangan dunia al-Qur'an, barulah etika al-Qur'an sebagai sumber formulasi hukum Islam kontemporer dapat dibangun. Bahkan, lebih jauh lagi, dimensi metafisis al-Qur'an ini (pandangan dunia al-Qur'an) merupakan latar belakang bagi elaborasi yang koheren atas pesan-pesan al-Qur'an dalam bidang moral, sosial dan hukum. (Mu'allim, 1997: 144-45; Rahman, 1982: 143)

Upaya membangun pandangan dunia al-Qur'an, menurut Rahman, belum pernah dilakukan secara sistematis dalam sejarah Islam, dan ketiadaan wawasan yang padu tentang pandangan dunia al-Qur'an telah mengundang bencana dahsyat terhadap gagasan-gagasan rasional filosofis. (1982: 3). Atas argumentasi ini Rahman memandang perlu merumuskan pandangan dunia al-Qur'an, meskipun ia sadar bahwa setiap penafsiran dalam upaya tersebut otomatis akan dipengaruhi oleh cara-cara berpikir kontemporer, namun justeru hanya dengan cara itu pesan al-Qur'an dapat menjadi relevan dengan situasi kontemporer. Hal ini tidak bisa diartikan sebagai upaya "menggauni" pesan al-Qur'an dengan teori-teori yang *up to date* dan asing. (Rahman, 1982: 143). Untuk itu, Rahman memberi batasan pengertian pandangan dunia (teologi) al-Qur'an yang "pasti" tersebut, yaitu "teologi itu bisa memberikan kedamaian intelektual bagi pikiran dan bisa diajarkan; serta bisa memberikan ketentraman spiritual bagi hati dan bisa didakwahkan. Sebuah teologi yang tidak dapat menampilkan salah satu dari dua fungsi ini adalah teologi yang tidak ada gunanya bagi agama" (Rahman, 1982: 155-56).

Berdasarkan batasan itu pula, al-Ghazali (w. 505/1111), sejak jauh hari, telah mengutuk eksistensi "ilmu teologi" yang resmi karena ia tidak memberikan kepuasan intelektual ataupun spiritual dan menganggapnya sebagai permainan intelektual anak-anak.

Berbeda halnya dengan dakwah sebagai ekspresi teologi bagi hati, yang dapat menumbuhkan moralitas atau suatu sistem nilai etika untuk mengarahkan dan menanamkan diri manusia pada kesadaran tanggung jawab moral yang oleh al-Qur'an disebut *taqwa*. Lebih jauh Rahman menegaskan bahwa Tuhan yang tidak berbicara kepada intelek ataupun hati manusia dan tidak pula mampu menumbuhkan suatu sistem nilai bagi manusia, adalah Tuhan yang lebih buruk daripada makhluk biasa dan lebih baik mati saja. Rahman menegaskan bahwa nilai-nilai moral adalah poros yang krusial dari seluruh sistem yang darinya hukum lahir. Sebab itu maka hukum harus dirumuskan atas dasar nilai-nilai moral, sehingga secara otomatis hukum akan berkaitan dengan moral. Namun, karena hukum mengatur tata kehidupan sehari-hari masyarakat, maka dalam setiap perubahan sosial hukum memerlukan upaya reinterpretasi. Hal ini penting, karena apabila proses reinterpretasi terhenti, masyarakat akan mandul atau jika tidak akan memilih jalan sekularisme. Opsi atas salah satu alternatif tersebut tak syak lagi akan meluluhlantakkan seluruh *edifice* struktur teologi, moralitas, dan hukum (Rahman, 1982: 155).

Sistematisasi Etika al-Qur'an

Seperti pandangan dunia al-Qur'an, Rahman menilai bahwa umat Islam selama ini belum pernah mengupayakan suatu etika al-Qur'an, baik secara sistematis atau tidak. Padahal hal itu dibutuhkan, karena tanpa suatu sistem etika yang diformulasi secara gamblang, seseorang tak akan pernah berlaku adil terhadap hukum Islam. Di mana hukum seharusnya diproduksi dari upaya sistematisasi etika al-Qur'an dan Sunnah Nabi dengan mempertimbangkan situasi kontemporer yang dihadapi. Karenanya, hukum akan beradaptasi dengan perubahan situasi sosial, tetapi nilai-nilai etikanya akan selalu konstan. (1979: 256).

Akibat tiadanya rumusan etika al-Qur'an ini, teologi (*kalam*) dan hukum (*fiqh*) tidak pernah terkait secara organis satu sama lain dalam sejarah Islam. Sementara *treatise* menyangkut etika (*'ilm al-akhlaq*) dalam Islam memang telah dipublikasi secara luas, tetapi semua itu berada di luar ilmu-ilmu Syari'ah yang jelas didasarkan atas otoritas sumber Yunani ataupun Persia (Rahman, 1980: 126-27). Lebih jauh,

ketiadaan rumusan sistematis etika al-Qur'an dan ketegaran pakar hukum dalam berpegang secara literal pada ayat-ayat individual (yang terpisah-pisah dalam al-Qur'an), telah mengakibatkan hukum kerap kali dirumuskan dari ayat-ayat yang tidak ditujukan sebagai hukum. Contohnya, surat al-Ahzab/33: 28-29. Ayat-ayat ini, menurut Rahman, jelas mengandung pengertian moral di mana para isteri Nabi seharusnya tidak menuntut harta benda duniawi. Tetapi para *fuqaha* mengartikan ayat-ayat tersebut bahwa seorang lelaki (suami) sewaktu-waktu dapat menawarkan pilihan kepada isterinya apakah akan tetap hidup bersamanya atau bercerai darinya – sebagai suatu prosedur hukum (1979: 256). Dari kasus seperti ini, Rahman meyakinkan perlunya penanganan nilai-nilai etika al-Qur'an secara terpisah, sehingga dapat dirumuskan hukum yang berpijak pada etika al-Qur'an dengan mempertimbangkan konteks kekinian.

Rahman mensinyalir, di dalam al-Qur'an terdapat tiga terma kunci yang secara simultan membentuk fondasi etika al-Qur'an dan memberinya etos yang khas (1983: 170). Ketiga terma ini berasal dari akar kata bahasa Arab yang berbeda, namun secara menakjubkan memiliki pengertian yang sama. Pertama, terma *iman* berasal dari kata *a-m-n* yang berarti aman, bebas dari bahaya, dan damai. Kedua, terma *islam* berasal dari kata *s-l-m* yang mengandung arti aman, integral dan totalitas. Ketiga, terma *taqwa* berasal dari kata *w-q-y*, merupakan konsep etika al-Qur'an yang paling utama, yang berarti takut kepada Allah atau kesalehan, melindungi (diri) dari bahaya, memelihara dari kemusnahan, kesia-siaan dan disintegrasi (Ibid., 170, 172, 176; Rahman, 1986: 49).

Refleksi dan analisis terhadap ketiga terma ini secara langsung mengarah pada alam “bawah sadar al-Qur'an” sebagaimana adanya. Ia dapat memberikan suatu intipan ke dalam lapisan-lapisan makna terdalam *elan vital* al-Qur'an. Khususnya (*taqwa*), pada dasarnya ditujukan untuk melindungi dan mengembangkan integritas individu dan kolektif. Apa saja yang akan kondusif bagi integritas tersebut akan menjadi baik sedangkan apa pun yang akan merintanginya dan mengarahkan pada disintegrasi serta kehancuran akan menjadi buruk (Ibid., 1986).

Rahman berargumen bahwa fungsi “melindungi” integritas menjadikan *taqwa* sebagai konsep paling komprehensif baik untuk

menghindari kesalahan maupun menampilkan kebenarandalam al-Qur'an. *Taqwa* dianggap sebagai "pakaian terbaik" yang dapat dipakai seseorang (S. al-A'raf/7: 26), dan sebagai "bekal terbaik" yang dapat dikenakan seseorang untuk masa depan (S. al-Baqarah/2: 197), sehingga *taqwa* merupakan jaminan terbaik untuk menentang kecenderungan yang berbahaya dan kehancuran total. Ini juga yang menjadi alasan mengapa al-Qur'an mewanti-wanti menggunakan gagasan "berbuat aniaya terhadap diri sendiri (*zhulm al-nafs*)". Karena dalam al-Qur'an, setiap kesalahan yang dilakukan seseorang atau kezaliman yang diperbuat terhadap orang lain bersifat reflektif dan karena itu merupakan kesalahan yang dilakukan terhadap dirinya sendiri. Hal ini berlaku umum, baik individu maupun kelompok, masyarakat dan bangsa. Perbuatan salah itu mencerminkan tidak adanya *taqwa*.

Ilustrasi menarik menyangkut perbuatan yang salah dapat dibuktikan lewat ekspresi surat al-Maidah/5: 27-29 tentang kasus pembunuhan yang dilakukan Qabil, putra Adam, terhadap adiknya, Habil. Hal yang harus menjadi perhatian di sini adalah bahwa Habil memiliki *taqwa*, karena itu, korbannya diterima Allah dan ia memutuskan untuk tidak turun tangan membunuh Qabil. Selanjutnya seperti diungkap oleh mayoritas mufasir, Habil juga tidak merasa yakin bahwa Qabil benar-benar bermaksud mewujudkan ancamannya. Tetapi yang kedua, bahkan yang lebih penting, sebagai konsekuensi membunuh saudaranya, Qabil harus menanggung baik dosanya sendiri maupun dosa adiknya, yang berarti kehancuran total yang menimpa dirinya.

Setelah etika al-Qur'an di-rumuskan secara sistematis, langkah selanjutnya adalah penyarian prinsip-prinsip atau tujuan-tujuan dari aturan spesifik al-Qur'an. Di sini gerakan pertama dari *double movement* mulai bekerja. Menurut Rahman, dalam rangka memahami pesan al-Qur'an sebagai satu kesatuan, perlu dilakukan pengkajian terhadap latar belakang historis yang terpusat pada aktivitas Nabi dan perjuangannya selama kurang lebih 23 tahun di bawah bimbingan al-Qur'an. Dengan kata lain, al-Qur'an harus dipahami berdasarkan konteks kesejarahannya.

Sebagai ilustrasi, Rahman mengkaji persoalan *qishash*. Ia berpandangan bahwa pesan al-Qur'an (QS. Baqarah/2: 178; an-

Nisa'/4: 92) memperkuat hukum pembunuhan yang telah berjalan dalam masyarakat Arab pra-Islam. Solusi spesifik al-Qur'an ini memberi kebebasan kepada keluarga korban untuk memilih antara menuntut balas (*qishash*) terhadap orang yang telah melakukan pembunuhan, yakni bunuh dibalas bunuh atau meminta sejumlah uang ganti rugi (*diyat*). Di samping itu, al-Qur'an juga menambahkan bahwa pemberian maaf dari keluarga korban dipandang sebagai suatu kebajikan yang bernilai tinggi.

Solusi-solusi ini memandang pembunuhan sebagai kejahatan terhadap keluarga, sehingga mereka bisa menuntut *qishash* atau *diyat*. Tetapi, di tempat lain, ketika al-Qur'an berbicara tentang pembunuhan terhadap seorang anak Adam (Habil) oleh Qabil (anak Adam yang lain) dinyatakan bahwa: "Untuk alasan ini Kami tetapkan bagi bani Israil bahwa barang siapa membunuh tanpa hak (membunuh orang yang tak bersalah), seakan-akan dia telah membunuh seluruh manusia; dan barang siapa yang menyelamatkan kehidupan seseorang, seolah-olah dia telah menyelamatkan seluruh manusia" (QS. al-Maidah/5: 32). Prinsip ini, tandas Rahman, dengan jelas menjadikan pembunuhan sebagai suatu kejahatan terhadap kemanusiaan (*humanity*), bukan hanya terhadap keluarga si korban. Sayangnya, para *fuqaha* tidak pernah membawa solusi spesifik al-Qur'an itu (solusi dalam QS. al-Baqarah/2: 178; al-Nisa'/4: 92) ke bawah prinsip umum yang dimuat dalam QS. al-Maidah/5: 32 dan selalu memandang kejahatan pembunuhan sebagai suatu kejahatan pribadi (Rahman, 1986: 45-46).

Penumbuhan Etika al-Qur'an ke dalam Konteks Kontemporer

Tahap ini merupakan gerakan kedua dari metode tafsir yang digagas Rahman. Mekanisme penubuhan ini meliputi modifikasi aturan-aturan lama selaras dengan situasi kontemporer, asalkan tidak memperkosa prinsip-prinsip yang telah disistematisasikan ke dalam etika al-Qur'an. Namun sebelumnya, perlu dilakukan kajian dan analisis terhadap situasi kontemporer beserta berbagai komponennya demi kesuksesan penubuhan etika al-Qur'an. (Rahman, 1982: 7)

Adapun di antara prinsip yang dapat direduksi dari etika al-Qur'an adalah prinsip keadilan sosial dan ekonomi, dan prinsip egalitarianisme Islam. Melalui prinsip ini, aturan lama akan

dimodifikasi selaras dengan situasi kontemporer. Demikian juga dengan hal-hal yang ada dalam situasi kontemporer akan dirubah senada dengan prinsip-prinsip tersebut.

Salah satu prinsip keadilan sosial dan ekonomi yang diletakkan al-Qur'an adalah bahwa "kekayaan tidak boleh beredar hanya di kalangan orang-orang kaya" (QS. al-Hasyr/59: 7). Sebagai pengejawantahan prinsip ini, al-Qur'an menetapkan *zakat* yang tujuan-tujuannya (siapa saja ayang berhak menerima) dirinci dalam QS. al-Taubah/9: 60. Rahman berpandangan bahwa kategori-kategori yang ditetapkan dalam ayat tersebut sedemikian luasnya sehingga merangkum seluruh aktivitas negara. Kesejahteraan sosial dalam arti luas, yang diisyaratkan oleh ayat tersebut meliputi membantu orang-orang yang terjerat hutang, gaji pegawai administratif (kolektor pajak), pengeluaran diplomasi (untuk menarik hati orang-orang ke dalam Islam), pertahanan, pendidikan, komunikasi dan kesehatan (Rahman, 1995: 60-61).

Lebih jauh Rahman menyatakan bahwa *zakat* merupakan satu-satunya "pajak" kesejahteraan sosial dalam arti luas yang ditetapkan oleh al-Qur'an. Kemudian Nabi menetapkan tarif tertentu yang disesuaikan dengan standar normal kebutuhan masyarakat. Beralih ke situasi kontemporer, kebutuhan masyarakat berkembang sedemikian luas, meliputi pendidikan, komunikasi, dan skema perkembangan lainnya, yang sekarang dipandang sebagai kebutuhan mutlak kesejahteraan sosial modern. Karena itu, perlu adanya langkah penyesuaian (*readjust-ment*) tarif *zakat* selaras dengan kebutuhan kontemporer (Rahman, 1966: 119) yang dapat diaplikasikan sebagai pengganti pajak-pajak sekular di negara-negara Islam. Ini sekaligus akan memberi motivasi religius kepada para wajib pajak (Amal, 1989: 218). Rahman sangat menyayangkan sikap (sementara) ulama yang menolak langkah penyesuaian tarif *zakat* dengan dalih apabila *zakat* tidak dapat memenuhi kebutuhan masyarakat Islam, pemerintah dapat menetapkan pajak lainnya. Penetapan pajak-pajak yang tidak Islami ini, bagi Rahman, merupakan esensi sekularisme.

Berkaitan dengan prinsip egalitarianisme Islam, khususnya pada institusi sosial dan politik, al-Qur'an meletakkan prinsip bahwa umat Islam harus memutuskan persoalan yang dihadapi berdasarkan *syura* (QS. al-Syura/ : 38). Prinsip ini, bagi Rahman,

berlaku untuk semua lini kehidupan politik, agama, sosial, ekonomi, dan sebagainya. Di bidang politik, misalnya, Rahman mendukung opini pakar modernisme klasik bahwa satu-satunya cara untuk mengaplikasikan prinsip *syura* dalam konteks kontemporer ialah dengan melembagakan bentuk pemerintahan representatif, sehingga kehendak masyarakat akan menjadi faktor penentu dalam proses pengambilan keputusan. Langkah “kembali kepada al-Qur’an” ini amat memudahkan introduksi bentuk-bentuk pemerintahan konstitusional secara gradual di berbagai negara Islam (Rahman, 1983: 184-85).

Bentuk pemerintahan yang bertumpu pada kehendak masyarakat (rakyat), seperti diisyaratkan Rahman dalam implementasi prinsip *syura*, mengesankan adanya kaitan erat dengan paradigma “demokrasi” ala Barat. Rahman mengakui bahwa legalitas demokrasi merupakan pertanyaan yang sering mengemuka di tengah masyarakat Muslim. Di mana dewasa ini muncul trend untuk kembali kepada kediktatoran religius atau religio-militer di sebagian negeri Muslim. Rahman menilai bahwa keberatan signifikan yang dilontarkan kalangan umat Islam terhadap paradigma demokrasi Barat sebagian disebabkan oleh substansi –bukan bentuk– demokrasi tersebut. Demokrasi Barat bertumpu pada kehendak rakyat yang tidak memiliki visi tentang tata moral yang lebih tinggi bagi manusia. Satu-satunya konsideran yang memotivasi perilaku pemungutan suara mereka adalah kepentingan yang sempit, individualistis dan materialistis. Keberatan seperti ini, bagi Rahman, dapat diterima, akan tetapi, pada hakikatnya tidak ada yang keliru dengan bentuk-bentuk demokrasi Barat, yang keliru adalah masyarakat Barat yang sekular yang telah merosot dalam hal orientasi etis pada suatu level yang sangat rendah dan berwawasan picik. Bagi Rahman, aksi kritikus Muslim yang menolak demokrasi itulah yang keliru, karena al-Qur’an sendiri mendukung demokrasi sebagai fondasi moral kehidupan bermasyarakat. Akan lebih baik lagi apabila umat Islam turut memberikan suatu muatan etis terhadap kehidupan individu dan kolektif masyarakat. Karena di antara agama-agama dalam sejarah hanya Islamlah yang membangun secara sadar suatu masyarakat berbasis Islam dalam pengertian yang universal (Ibid., 185).

Respon terhadap metode Tafsir Fazlur Rahman

Penjelasan di atas diharapkan dapat mendeskripsikan mekanisme penerapan metodologi tafsir Rahman. Namun perlu ditegaskan pula bahwa operasi metodologi tersebut guna membangun suatu visi Islam yang utuh dan membumi, aplikatif serta purposif dengan realitas kontemporer sesungguhnya belumlah final. Rahman boleh dibilang sukses dalam menata suatu formulasi pandangan dunia al-Qur'an, seperti didemonstrasikan dalam karyanya *Major Themes of the Qur'an*, akan tetapi, sejauh etika al-Qur'an yang dirumuskan Rahman secara gamblang baru sebatas pijakan dasar, terutama lewat refleksi dan analisisnya atas terma-terma *iman*, *islam*, dan *taqwa*. Sementara penyarian prinsip dan tujuan ajaran sosial ekonomi al-Qur'an serta penataannya secara sistematis sebagai bagian etika al-Qur'an, menurut analisa Amal, belum tuntas digarap. Demikian pula dengan penubuhan etika al-Qur'an ke dalam situasi kontemporer melalui rumusan hukum atau pranata Islam tak sempat disentuh-nya (1989: 219-20).

Meskipun Rahman tak sempat menggarap tuntas kedua hal di atas, indikasi dan ilustrasi ke arah sana telah diperlihatkan dalam berbagai tulisannya. Lagi pula, bagi Rahman, upaya-upaya itu merupakan kerja kolektif umat Islam secara keseluruhan. Rahman, hemat penulis, pantas mendapatkan apresiasi, karena ia tidak hanya membukakan jalan lebar bagi penerusnya, tetapi juga memberikan rambu-rambu yang jelas dalam menapaki jalan tersebut, terutama dalam meletakkan landasan teoretis metode hermeneutika.

Menurut Tamara Sonn, Rahman telah menawarkan sebuah metodologi yang komprehensif dan sistematis dalam memahami pesan al-Qur'an. Rahman meyakini bahwa prinsip-prinsip Islam secara spesifik dan unik dirancang untuk menciptakan suatu tatanan masyarakat yang adil dan stabil. Rahman bahkan percaya bahwa pemahaman yang benar terhadap apa yang diperlukan oleh masyarakat dan prinsip-prinsip Islam akan mengantarkan pada pengakuan bahwa keduanya tidak saling kontradiktif (Sonn, 1991: 213). Rahman, menurut Sonn, tidak ingin membangun kembali (tradisi) Islam seperti yang pernah eksis pada beberapa konteks sejarah, tetapi, ingin merencanakan suatu cara untuk mengungkap seperangkat prinsip unggulan yang Islami dalam masyarakat

manapun. Hal ini jelas terlihat dalam pandangan Rahman yang menilai bahwa wahyu harus diteliti secara kritis dan mengacu kepada sejarah, di mana Al-Qur'an secara total harus dijadikan sumber inspirasi reformasi Islam. Kemudian, warisan tradisi dan institusi Islam perlu dikaji ulang dalam kaitannya dengan inspirasi tersebut. Dengan ini diharapkan masyarakat Islam kontemporer mampu melepaskan diri dari kungkungan logosentrisme Abad Tengah dan dapat meruntuhkan "belunggu penjara" tradisionalitas dalam rangka menciptakan sebuah tatanan masyarakat Islam yang baru dan benar (Ibid., 229).

Sementara itu, Alparslan Acikgenc menilai bahwa metode tafsir sintesis yang diajukan Rahman merupakan sebuah proses model penafsiran yang berbeda dengan tafsir klasik, di mana ia menawarkan suatu gerakan ganda dalam menginterpretasi setiap ayat. Gerakan pertama dapat membantu mufasir mengevaluasi ayat yang diteliti dalam konteks latar belakang sejarahnya. Dengan demikian, tujuan dan maksud ayat dapat secara autentik dipahami. Sementara gerakan kedua sesungguhnya merupakan upaya menafsirkan ayat yang dihadapkan dengan situasi sosio-kultural kontemporer. Karena itu, langkah kedua ini memerlukan studi yang ekstra hati-hati menyangkut situasi kontemporer dan analisis terhadap berbagai elemennya sehingga kita dapat menilai situasi terakhir dan merobahnya sejauh yang diperlukan. Dengan begitu dapat ditentukan prioritas demi mengimplementasikan nilai-nilai al-Qur'an.

Jelaslah, tegas Acikgenc, bahwa metode ini tidak hanya memerlukan pengetahuan sejarah al-Qur'an, tetapi juga kepiawaiian ilmu sosial kontemporer. Karena itu, kedua gerakan secara implisit memuat anjuran *jihad* intelektual yang simultan dengan *jihad* moral, yang secara teknis disebut *ijtihad*. Karena, bagi Rahman, *ijtihad* tidak hanya terbatas pada dimensi hukum seperti dipahami oleh penulis muslim klasik, tetapi juga dapat mencakup pada dimensi tafsir. Kenyataannya, lanjut Acikgenc, tujuan dibalik metode tafsir Rahman adalah untuk mempersiapkan pijakan dasar yang dapat membuat legislasi al-Qur'an hidup kembali di tengah kehidupan umat Islam kontemporer (Acikgenc, 1990: 245-46).

Senada dengan persepsi di atas, Amal mengomentari bahwa Rahman, melalui metode tafsirnya, secara eksplisit menunjukkan

betapa kepedulian terhadap Islam dan masyarakatnya. Rahman terkesan memiliki keinginan kuat agar (penafsiran) Islam “selalu relevan bagi pemeluknya sehingga mereka dapat hidup di bawah bimbingan Islam yang senantiasa sesuai dengan zaman”. Dalam hal ini, Rahman menawarkan suatu visi Islam yang utuh dan *down to earth*, di mana dimensi teologinya terintegrasi dengan dimensi hukum dan etikanya. Dan di sini pula lah letak orisinalitas dan kontribusi Rahman dalam peta pembaharuan pemikiran Islam (1987: 31).

Ebrahim Moosa memandang bahwa hermeneutika al-Qur’an yang disajikan Rahman lewat metode *double movement* merupakan respon terhadap pendekatan “atomistik dan parsial” yang berpengaruh dalam penafsiran tradisional abad pertengahan bahkan kontemporer. Karena pendekatan ini mengabaikan kesatuan pesan wahyu yang koheren dan penting, dan menghambat pertumbuhan *weltanschauung* al-Qur’an seluruhnya pada termannya sendiri. Tanpa memahami pandangan dunia terhadap al-Qur’an, para penafsir modern tidak akan mampu membedakan konteks sosial, adat istiadat dan kebiasaan masa lalu yang ditulis ke dalam penafsiran wahyu yang orisinal. Penerapan pendekatan “atomistik” selama ini berimplikasi kakunya hukum, di mana fungsi hukum tidak kondusif bagi perkembangan kultur hukum yang dinamis (Rahman, 2000: 23).

Di luar sanjungan dan dukungan terhadap metode tafsir Rahman, tercuat sejumlah kritik konstruktif yang menarik untuk dipikirkan. Menurut Saiful Muzani, mungkin metode ini dapat mengisi kelemahan yang dihadapi kaum modernis, tetapi terdapat problem mendasar di luar struktur metodologi yang digagas Rahman yang dapat berpengaruh secara negatif terhadapnya. Metodologi tersebut pada dasarnya berpijak pada “hadap masalah” (*problem posing*). Namun, Muzani, tidak melihat bahwa Rahman telah merumuskan “masalah” tentang persoalan ini. Dalam metodologi lazim dipertanyakan bagaimana suatu masalah dianggap sebagai suatu masalah. Ini adalah meta-metodologi. Kenyataannya, ada kelompok masyarakat yang menganggap sesuatu sebagai masalah, dan ada pula yang tidak. Apa yang mendeterminasi masalah sebagai suatu masalah yang dihadapi umat Islam akan ditentukan oleh faktor-faktor “antropo-psiko-sosiologis” (menyangkut perbedaan pandangan hidup, kondisi psikologis dan struktur masyarakat). Karena suatu

masalah merupakan produk rumusan yang dipengaruhi oleh cara pandang atau teori tertentu, sedangkan cara pandang atau teori itu memiliki asumsi dasar yang bersifat sarat nilai. Karena itu, sesuatu yang diasumsikan sebagai masalah bagi suatu paradigma belum tentu juga dianggap sebagai masalah bagi paradigma lain yang berbeda. Setiap paradigma, kutip Muzani dari Thomas Kuhn, berlandas pada latar dan cita-cita peradaban yang berlainan, sehingga masing-masing punya masalah, model solusi, dan tujuan yang akan dicapai.

Rahman dalam hal ini, tidak bisa mengangkat sesuatu yang dianggap sebagai masalah oleh kelompok modernis karena pijakan metafisik yang inheren dalam teori modernisasi mungkin saja diadopsi oleh Rahman, sehingga metodologi yang di-formulasinya bisa diasumsi sebagai derivasi dan varian lain dari metode-metode dalam teori modernisme. Sampai sejauh ini, Muzani belum punya cukup informasi untuk mengatakan bahwa Rahman adalah seorang modernis (1991: 55). Namun bahwa dengan rumusan metodologi neo-modernismenya itu, lanjut Muzani, Rahman harus mengembangkan teori pada tingkat (*level*) sosial tentunya sudah jelas. Sayangnya ia belum banyak melakukan hal itu, dan ini mengundang pertanyaan bagaimana paradigma teori sosial neo-modernisme tersebut? (1991: 55).

Jalaluddin Rakhmat pun ikut mengkritik model hermeneutik yang digagas Rahman, di mana dalam persoalan *asbab al-nuzul*, bersandar sepenuhnya pada pendekatan sejarah untuk menemukan makna teks dan pada analisis latar sosiologis (di mana *asbab al-nuzul* menjadi bagiannya) demi memahami sasaran al-Qur'an. Dalam hal ini, tegas Rakhmat, informasi tentang masa lalu diperoleh dari literatur *tarikh* yang tidak jarang ditulis oleh orang-orang yang tidak mempunyai bekal pengetahuan historiografi, dan terkadang punya motif tertentu yang patut dicurigai. Sebagaimana yang dilakukan para orientalis lewat pisau "analisis sosiologis" yang berhasil "membuktikan" pengaruh-pengaruh (tradisi) Kristen dan Yahudi dalam al-Qur'an (Amal, 1989: 28).

Bahkan Nurcholish Madjid, salah seorang murid Rahman, menilai bahwa di luar kelebihan yang dimiliki Rahman, ia kurang akrab dengan ilmu-ilmu sosial modern. Di antara tokoh Islam yang memiliki akses embrio ilmu sosial sekaliber Ibnu Khaldun agaknya

tidak begitu mengesankan bagi Rahman, ketimbang Ibnu Sina dan Ibnu Taimiyah yang ia akrabi dengan penuh simpati dan empati. Ibnu Khaldun ia ketemukan sebagai seorang “positivis” muslim yang menakjubkan (bersama dengan al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah dalam bidang yang berbeda), tetapi tidak cukup memberinya inspirasi untuk menumbuhkan sikap yang lebih apresiatif terhadap ilmu-ilmu sosial modern. Meskipun ini tidak begitu berarti, namun cukup mengganggu atau kurang membantu bagi mereka yang menginginkan kejelasan yang tersurat akan relevansi butir-butir pemikiran Rahman dengan kebutuhan seseorang atau masyarakat Muslim modern. Dalam hal ini Muhaimin berharap, Seandainya Rahman memaparkan etika yang *nota bene* tersebar dalam berbagai buku dan artikelnya dengan mengelaborasi kerangka ilmu sosial modern (yang *nota bene* dapat disebut sebagai warisan dari Ibnu Khaldun itu), tentu berbagai kejelasan tentang relevansi pemikiran Rahman akan lebih mudah didapatkan (lihat Muhaimin et al, 1999, xix-xx).

Sementara itu, ada klaim yang mengisyaratkan bahwa metode gerakan ganda yang digagas Rahman dipengaruhi setidaknya oleh sarjana Italia, Emilio Betti (w. 1968) yang memperkenalkan teori hermeneutik objektif. Ada pula yang menyimpulkan bahwa Rahman telah meramu teori hermeneutik Betti (lihat Rahman, 2000: 25-26) menjadi dua langkah yaitu : (1) dengan berpegang teguh pada prinsip-prinsip umum yang ada dalam teks (al-Qur’an) dan (2) memperhatikan latar belakang atau situasi objektif masa turun al-Qur’an, di mana ia menjadi respon atas situasi objektif saat itu (Mas’adi, 1997: 71). Karena bagi Rahman, dalam kaitan dengan yang terakhir, “*the Qur’an is not a purely speculative document but a historical one ... it is an answer to concrete developing situations in the Prophetic’s struggle*” (1984: 51).

Akan tetapi, berdasarkan analisis Mas’adi, pemikiran metodologis Rahman sebetulnya adalah bagian dari evolusi teori-teori klasik, terutama yang dirintis oleh al-Amidi (w. 631 H) dan al-Syathibi (w. 790 H) menyangkut ‘*illat hukm* dan *maqashid al-tasyri*’ dalam suatu kesatuan dan totalitasnya, menjadi prinsip-prinsip umum. Karena itu, kontribusi Rahman bukanlah pada tataran rumusan metode, tetapi pada konseptualisasi metodologis sumber ajaran Islam (1997: 169).

PENUTUP

Kesimpulan

Wacana tentang metodologi tafsir al-Qur'an memang bukan suatu fenomena yang baru dalam sejarah umat Islam, karena sejak awal eksisnya Islam di muka bumi, berbagai metode telah coba diangkat dan diterapkan, baik yang didasarkan pada riwayat (*ma'tsur*) maupun pada hasil nalar (*ra'y*). Dan boleh dikatakan dari kedua dasar itulah metode-metode tafsir yang muncul belakangan mengacu.

Dalam kaitan ini, setidaknya hadir empat buah metode tafsir yang populer dan mewarnai karya tafsir mulai dari yang klasik sampai modern, yaitu metode global (*ijmali*), analitis (*tahlili*), perbandingan (*muqarin*), dan tematik (*mawdhu'i*). Dari keempat metode tersebut yang menjadi favorit adalah metode analitis dan tematik. Metode analitis digandrungi karena komitmennya pada warisan tradisional (klasik) yang terkesan orisinal dan "paling" absah. Sementara tematik dianggap sangat kondusif dalam memecahkan persoalan-persoalan mendesak dalam kehidupan modern.

Akan tetapi, keberadaan metode-metode tersebut tampak belum "melegakan" dan sarat dengan subjektifitas penafsir. Untuk itu, Fazlur Rahman (1332-1408/1919-1988), seorang sarjana Pakistan yang berlatar belakang pendidikan tradisional ortodoks dan Barat, termotivasi untuk menawarkan suatu metode tafsir yang setidaknya mampu mereduksi subyektifitas tersebut, dapat diterima secara terbuka, dan mampu berlaku adil terhadap tuntutan intelektual dan integritas moral. Lebih dari itu, metode ini mampu menyelesaikan persoalan umat islam kontemporer tanpa harus mengorbankan keyakinan mereka. Metode ini terkenal dengan sebutan gerakan ganda.

Metode gerakan ganda adalah penafsiran pesan al-Qur'an yang berangkat dari situasi sekarang menuju ke (situasi) era al-Qur'an diturunkan, kemudian (setelah diketahui konteks historis pesan itu dan disarikan prinsip-prinsip "ideal" moralnya) kembali lagi kepada situasi sekarang guna mengaplikasikan prinsip tersebut setelah mempertimbangkan perubahan sosial yang ada. Gerakan pertama ini berusaha mengkaji konteks sosial moral umat Islam di masa Nabi dan menemukan deskripsi yang komprehensif tentang dunia saat itu. Sementara gerakan kedua mencoba memanfaatkan nilai dan prinsip

yang umum dan sistematis itu untuk diterapkan ke dalam konteks pembaca al-Qur'an kontemporer.

Mekanisme penerapan metode gerakan ganda direalisasikan dalam tiga tahapan, yaitu perumusan pandangan dunia (*weltanschauung*) al-Qur'an, sistematisasi etika al-Qur'an, dan mematrikan etika tersebut ke dalam konteks kontemporer. Dan ini merupakan manifestasi jalinan erat antara teologi, etika, dan hukum. Perumusan pandangan dunia al-Qur'an merupakan proses lanjut dari sistematisasi teologi, dan secara organis terkait dengan etika al-Qur'an dan formulasi hukum. Kemudian, etika al-Qur'an perlu disistematisir sedemikian rupa sehingga hukum Islam mendapat perlakuan yang adil, dalam artian bahwa ayat-ayat yang tidak memuat dimensi hukum tidak bisa dipaksakan untuk melegitimasi suatu persoalan. Setelah sistematisasi etika dilakukan, barulah prinsip dan tujuan disarikan dari aturan spesifik al-Qur'an (gerakan pertama). Selanjutnya, prinsip dan tujuan tersebut diejawantahkan dalam konteks persoalan kontemporer yang meliputi dimensi sosial, ekonomi, politik dan hukum (gerakan kedua). Dan sebelumnya semua dimensi ini telah dikaji secara cermat berdasarkan pendekatan sosiologis dan antropologis.

Rekomendasi

Meskipun Rahman telah berupaya secara optimal memperkenalkan dan mengelaborasi metodologi tafsirnya, berbagai respon bermunculan, baik yang pro maupun kontra. Sebagai sebuah solusi alternatif, kehadiran metode Rahman sungguh sangat dinantikan, terutama untuk menggantikan metode klasik yang mulai ditinggalkan dan terkesan kurang kondusif dalam menyelesaikan persoalan kontemporer. Di pihak lain, metode Rahman itu berpangku erat pada sumber historis di mana tidak sedikit mengundang kontroversi. Ketergantungannya pada literatur tradisional dan imbas pemikiran Barat, juga, merupakan kelemahan yang tak dapat dihindarkan dari metode tersebut.

Mengamati fakta-fakta di atas, hemat penulis, metode tafsir yang ditawarkan Rahman harus dipahami secara proporsional. Ia perlu diletakkan dalam konteks perkembangan pemikiran metodologis tafsir al-Qur'an. Karena mengingat desakan situasi kontemporer, dan memang ditujukan untuk umat Islam yang hidup di era modern,

diperlukan adanya suatu metode yang efektif dan sistematis yang mampu menyelesaikan persoalan yang dihadapi umat islam dengan tanpa mengabaikan nilai-nilai al-Qur'an. Lagi pula, metode ini cukup akomodatif, yang memadukan elemen tradisonla klasik, modern, dan Barat. *Last but not least*, metode ini tidak lebih dari sebuah upaya optimal dari seorang anak manusia yang menginginkan agar pesan al-Qur'an dapat menjadi realitas yang hidup di muka bumi ini.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

- Acikgenc, Alparslan. "The Thinker of Islamic Revival and Reform: Fazlur Rahman's Life and Thought (1919-1988)". *Journal of Islamic Research*. Vo. 4. No. 4. October, 1990.
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1989
- Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: Toha Putra, 1989
- Al-Dzahabi, Muhammad Husein, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Mesir: Dar al-Kutub al-Hadits, 1961
- Al-Farmawi, 'Abd al-Hayy, *Al-Bidayah fi al-Tafsir al-Mawdhu'i*, Kairo: Mathba'at al-Hadharah Al-'Arabiyah, 1977
- , *Metode Tafsir Mawdhu'iy: Suatu Pengantar*, (Terj.) Suryan A. Jamrah, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1966
- Mas'adi, Ghufron A., *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1977
- Mu'allim, Amir dan Yusdani, *Ijtihad: Suatu Kontroversi antara Teori dan Fungsi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1977
- Muzani, Saiful, "Bias Modernisasi dalam Neo-Modernisme Islam". *Prisma*, Maret 1991.
- Rahman, Fazlur, "The Impact of Modernity on Islam". *Islamic Studies*. Vo. 5. No. 1, 1966
- , "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative". *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 1. No. 4, 1970.
- , *Islam*. Chicago, University of Chicago Press, 1979

- , "Islam: Challenges and Opportunities". Dalam *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Alford T. Welch dan Pierre Cachia (ed). Edinburgh, Edinburgh University Press, 1979
- , "Islamic Studies and the Future of Islam". Dalam *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*. Malibu, California: Malcolm H. Kerr, 1980
- , *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: the University of Chicago Press, 1982
- , "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", *Journal of Religious Ethics*, Jilid 10. No. 2, 1983.
- , "The Message and Mesengger". *Islam: the Religious and Political Life of a World Community*, Marjorie Kelly (ed)., New York: Praeger, 1984
- , "Interpreting the Qur'an". *Inquiry*. May, 1986.
- , *Tema Pokok al-Qur'an*, (Terj.) Anas Mahyuddin, Bandung: Penerbit Pustaka, 1995
- , *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, (Penyunting) Taufik Adnan Amal, Bandung: Mizan, 1987
- , *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*. Ebrahim Moosa (penyunting). (Terj.) Aam Fahmia. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000
- Sonn, Tamara. "Fazlur Rahman's Islamic Methodology". *The Muslim World*. No. 3-4, 1991