

DOUBLE MOVEMENT:
HERMENEUTIKA ALQURAN FAZLUR RAHMAN

(Study kritis para ahli terhadap penafsiran Fazlur Rahman)

Vicky Izza El Rahma

STAI Syaichona Moh. Cholil Bangkalan

Email: vikyizzaelrahma@yahoo.com

Abstract: This study aims to analyze two types of interpretation in the double movement theory presented by Fazlur Rahman in his hermeneutical interpretation. As well as its application to the verses of the Koran related to pluralism, inclusivism, and polygamy. By using a qualitative methodology with the type of library research on the interpretation analysis presented by Fazlur Rahman, conclusions and results were found that there was a difference between Fazlur Rahman's interpretation and the interpretation of his predecessors. Despite the disagreements above, Fazlur Rahman's idea about the importance of contextual interpretation which he formulated in what he called double movements was too valuable not to be appreciated. While the various shortcomings as raised by several commentators as described above, it is our duty to complete them.

Keywords: *Al-Qur'an Hermeneutics, Fazlur Rahman, double movement, pluralism, inclusivism, polygamy.*

Abstrak: Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis dua corak penafsiran dalam teori *double movement* yang disuguhkan oleh Fazlur Rahman dalam penafsiran ala hermeneutikanya. Serta serta aplikasinya terhadap ayat-ayat Alquran yang terkait dengan pluralisme, inklusivisme, dan poligami. Dengan menggunakan metodologi kualitatif dengan jenis penelitian kajian pustaka (library research) terhadap analisis penafsiran yang disuguhkan oleh Fazlur Rahman ditemukan kesimpulan dan hasil bahwa adanya perbedaan antara penafsiran Fazlur Rahman dengan penafsiran para pendahulunya. Terlepas dari pertentangan pendapat di atas, gagasan Fazlur Rahman tentang pentingnya tafsir kontekstual yang diformulasikannya dalam apa yang

disebutnya sebagai *double movements* itu terlalu berharga untuk tidak dijemput apresiasi. Sementara berbagai kekurangan seperti dilontarkan beberapa pengkaji tafsir seperti diuraikan selintas di atas adalah tugas kita untuk melengkapinya.

Kata kunci: *hermeneutika Alquran, Fazlur Rahman, double movement, pluralism, inklusivisme, poligami.*

A. PENDAHULUAN

Karena Alquran adalah sumber pertama yang menjadi acuan setiap Muslim dalam mencari jawaban bagi setiap ihwal yang dihadapi serta rujukan utama untuk menegosiasikan berbagai perkara yang musti dipecahkan, maka tidak seorang Muslim pun masih dianggap layak menyandang status keislamannya tanpa keyakinan fundamental ini. Karena itu, sepanjang sejarah intelektualisme Islam, tampaknya tidak pernah ada selisih paham di antara kaum Muslim bahwa meragukan kebenaran pesan-pesan yang dikandung Alquran berkonsekuensi menggugurkan identitas keislaman yang disandang seseorang.

Alquran, seperti dinyatidakannya sendiri, adalah “Kitab Petunjuk bagi manusia” (*hudan li al-nās*, al-Baqarah [2]: 185) yang tidak mengandung sesuatu yang meragukan sedikit pun (al-Baqarah [2]: 2). Alquran adalah penerang bagi seluruh manusia dan petunjuk serta pelajaran bagi orang-orang yang bertidakwa (*bayān li al-nās wa hudan wa mau'idah li al-muttaqīn*, Āli Imrān [2]: 138). Alquran juga merupakan Kitab Suci terakhir yang menyempurnakan Kitab-kitab terdahulu yang diturunkan kepada para Nabi a.s. sebelum Nabi Muhammad saw. (Āli Imrān [2]: 3).

Dengan merujuk Surah al-Baqarah ayat 185 di atas itulah, misalnya, Fazlur Rahman menyebut Alquran sebagai sebuah dokumen untuk manusia,¹ dan memosisikan upaya mengkaji dan merumuskan metodologi untuk memahaminya secara tepat sebagai sebuah titik pusat bagi intelektualisme Islam.²

¹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mayuddin, (Bandung: Pustaka, 1983), 1.

² Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1985), 1.

Kendati demikian, karena Alquran adalah “Kitab Terbuka”—*open work*, atau *opera aperta*, dalam istilahnya Umberto Eco; “teks polifonik”, kata M. Bakhtin³—sepanjang 14 abad usianya, Alquran telah melahirkan sebukit komentar dan karya turunan (tafsir) yang tidak jarang tidak sejalan—sekadar tidak mengatidakan kerap kali bertolak belakang—antara satu karya dengan karya lainnya. Apalagi, sembari memosisikan Alquran sebagai “teks berbahasa Arab terbesar dengan sumbangan susastranya yang juga terbesar” sepanjang sejarah, sebagian *mufasssir* seperti Amīn al-Khūlī, misalnya, menganggap disiplin tafsir sebagai salah satu bidang keilmuan Islam yang memang belum lagi “mapan apalagi *gosong*” (*la nadīja wa la ihtirāqa*)—jika dibandingkan dengan bidang Nahwu dan Usul yang dianggapnya *nadīja wa ihtarāqa*, atau Fikih dan Hadis yang *nadīja wa ma ihtarāqa*.⁴

Selain itu, walaupun kehadiran Alquran diakui oleh setiap Muslim sebagai sumber petunjuk bagi seluruh manusia, tapi bagi siapa pun yang mencoba memahaminya akan tampak dengan jelas bahwa sebagian besar ayat-ayat Alquran turun dalam konteks sosio-historis yang khusus dan sebab itu tidak bisa dipahami dengan mudah oleh seluruh umat Muslim.

Dalam sebuah tulisannya seputar dasar-dasar untuk memahami Alquran, Abu al-A’la al-Maududi malah secara tegas menyatidakan bahwa “sebagian besar yang dinyatidakan Alquran selalu mengacu pada konteks cita-rasa orang-orang Arab, lingkungan dan tradisi mereka” dan, pada gilirannya, bagi sebagian pembacanya yang tidak begitu memiliki dasar-dasar keilmuan untuk memahami Alquran, potensial menerbitkan wasangka ihwal universalisme pesannya.⁵

Tapi kompleksitas dan kerumitan teks Alquran inilah justru yang menyebabkan lahirnya pluralitas tafsir, di satu sisi; dan meniscayakan studi tafsir terus digalakkan serta diperbaharui agar tidak kehilangan relevansinya dengan semangat zaman, di sisi lain. Kesadaran yang bisa dipastikan betul-betul mengendap padat dalam benak setiap *mufasssir* yang—seperti tampak dalam karya-karya mereka—selalu menafsirkan

³ Goenawan Mohamad, “Tentang Teks dan Iman,” dalam *Eksotopi: Tentang Kekuasaan, Tubuh, dan Identitas*, (Jakarta: Grafiti, 2002), 213-223.

⁴ Amīn al-Khūlī, *Manāḥij Tajdīd fi al-Nahwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*, (Mesir: al-Hai’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammah li al-Kitāb, 1995), 229.

⁵ Abu al-A’la Al-Maududi, “Mabādi Asāsiyyah li Fahm al-Qur’ān” dalam Abdallah Yousuf Ali, *The Glorious Kur’an: Translation and Commentary*, (Beirut: Dar Al-Fikr, T.T.), 26.

Alquran dengan mengusung pandangan-dunia (*world-view*) dan semangat-zaman (*zeitgeist*) masing-masing.

Begitulah, dari studi seputar literatur tafsir hasil aktivitas intelektual kaum Muslim, tidak perlu mengundang tanya jika ditemukan berbagai karya tafsir dengan metodologi (*Ijmālī*, *Tahlīlī*, *Maudū'ī*, dan *Muqāran*), substansi dan materi tafsir (*Tafsīr bi al-Ma'thūr* dan *Tafsīr bi al-Ra'yī*), jenis dan corak (*Falsafī*, *Shūfī/Ishārī*, *Ilmī*, dan *Adabī-Ijtimāī*'), serta pendekatan (*Tekstual* dan *Kontekstual*) yang begitu beragam.⁶

Sebab, itu juga berarti, betapapun berharganya khazanah literatur tafsir peninggalan para *mufasssir* masa lalu itu, tafsir yang diandaikan bisa menyahuti selera zaman saat ini, di sini, tetap saja harus lahir dari rahim zaman kini, di sini; dan (re)konstruksi tafsir, pada gilirannya, juga mustahil ditampik urgensinya.⁷

Di titik inilah ikhtiar-ikhtiar tafsir dengan menggunakan pisau analisis hermeneutika yang dilakukan para penafsir modern seperti Amina Wadud, Fazlur Rahman, Farid Esack, dan Nasr Hamid Abu Zayd, misalnya, kendati kerap memunculkan kritik dari banyak cendekiawan Muslim lainnya, tetap saja niscaya dijemput apresiasi positif.⁸ Sebab perbedaan tafsir, seperti dinyatidakan Abu al-A'la Al-Maududi, sejatinya adalah absah sepanjang menyangkut soal-soal *furū'* dan terhindar dari perbedaan tafsir akibat sekadar dimotivasi “hawa nafsu dan nalar yang bengkok” serta masih mempertemukan para penafsir dalam berbagai perkara yang dianggap *ushūl*.⁹

Dengan titik berangkat seperti dijelaskan selintas di atas, tulisan ini selanjutnya akan coba menuangkan apresiasi kritis atas kontribusi gagasan tafsir kontekstual yang diintroduksi Fazlur Rahman dan disebutnya sebagai metodologi “gerak ganda” (*double movements*) dalam penafsiran Alquran.

⁶ Tentang klasifikasi metodologi, pendekatan, corak, dan jenis tafsir, selain telah dibahas dalam cukup detail dalam makalah-makalah sebelumnya, pemetaannya pun masih bersifat fleksibel dan tidak *fixed* atau *clear-cut*. Selanjutnya, silakan baca, Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 40-53; Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), 113-119.

⁷

⁸ Karya-karya mereka yang telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia adalah sebagai berikut: Amina Wadud, *The Qur'an and Woman*, (Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn. Bhd., 1992); Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980); Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (Oxford: Oneworld, 2002); Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmūd al-Nass: Dirasat fi 'ulum al-Qur'an*, (Beirut: Markaz al-Tahqāfi al-Arabi, 1994).

⁹ Abu al-A'la Al-Maududi, “Mabādi Asāsiyyah li Fahm al-Qur'ān”..., 29.

B. METODOLOGI GERAK GANDA:

HERMENEUTIKA ALQURAN FAZLUR RAHMAN

Sebagaimana Abu al-A'la Al-Maududi,¹⁰ Fazlur Rahman pun memandang tegaknya tata sosial masyarakat yang adil-egaliter, berlandaskan etika, dan mampu bertahan di Bumi, sebagai tujuan utama yang diperbincangkan Alquran. Ini, menurut Fazlur Rahman, sudah muncul sejak pertama kali kemunculan Islam di Mekah dengan sikap tegasnya mencela ketimpangan sosial dan disequilibrium ekonomi masyarakat kala itu.¹¹ Selain itu, karena rentang turunnya wahyu dan masa kenabian Muhammad saw. berlangsung lebih dari dua puluh tahun, pesan-pesan wahyu pun selalu memiliki nilai praktis-politis.¹²

Sayangnya, sembari tetap mengakui kemujaraban Alquran sebagai *panacea* bagi segala urusan yang dihadapi, Fazlur Rahman melihat belum tersedianya metodologi dan cara penafsiran yang bisa dianggap memadai dalam menangkap pesan-pesan utama Alquran tersebut untuk konteks saat ini. Ini disebabkan, menurut Fazlur Rahman, “kesalahan umum dalam memahami pokok-pokok keterpaduan Alquran” (memahami Alquran secara parsial-atomistik). Hal yang, menurutnya, berbeda jauh dengan capaian-capaian gemilang yang ditunjukkan dalam sistem hukum Islam di zaman pertengahan—“yang mengambil bahan-bahan mentah bagi hukum Islam dari adat kebiasaan dan pranata-pranata negeri-negeri yang ditidakkukan, memodifikasinya bila perlu, dalam sinaran ajaran Alquran, dan mengintegrasikannya dengan ajaran tersebut—misalnya.¹³

Keprihatinan inilah yang selanjutnya mendorong Fazlur Rahman memformulasikan metodologi hermeneutika “gerak ganda”: dari situasi sekarang ke situasi saat Alquran diturunkan; kemudian kembali lagi ke masa sekarang.

Gerakan “dari situasi sekarang ke situasi saat Alquran diturunkan”, sebagai gerakan pertama dari gerakan ganda tersebut, meniscayakan dua langkah: *pertama*, penafsir “harus memahami arti atau makna dari sesuatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis dimana pernyataan Alquran tersebut merupakan jawabannya”. Langkah *kedua*, “menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatidakkannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-

¹⁰ *Ibid.*, 11.

¹¹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok ...*, 54-55.

¹² Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas...*, 2.

¹³ *Ibid.*, 2-3.

tujuan moral-sosial secara umum yang dapat ‘disaring’ dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis dan *rationes legis* yang sering dinyatidakan”.

Sementara itu, berbeda dari gerakan pertama yang beranjak dari soal-soal spesifik dalam Alquran menuju upaya penggalian serta sistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai, dan tujuan-tujuan jangka panjang; maka dalam gerakan “kembali lagi ke masa sekarang”, sebagai gerakan yang kedua, ditempuh dengan bertitik tolak pada pandangan umum menuju pandangan spesifik yang musti dirumuskan, direalisasikan atau ditubuhkan (*embodied*) saat ini.¹⁴

Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean—dua juru bicara paling fasih dari gagasan-gagasan Fazlur Rahman dan “dua-murid-tidak-resmi” yang, sepanjang pengetahuan penulis, tampaknya paling otoritatif tentang pemikirannya selain, tentu saja, “dua-murid-resmi” Fazlur Rahman: Ahmad Syafi’i Ma’arif dan almarhum Nurcholish Madjid—merinci metodologi “gerak ganda” tersebut dengan lebih gamblang dan mem-*break down*-nya secara apik dalam delapan prinsip penafsiran tafsir kontekstual.

Menurut Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, gerakan pertama tidak lain merupakan kerangka konseptual untuk “memahami Alquran dalam konteksnya—konteks kesejarahan dan harfiah, lalu memproyeksikannya kepada situasi masa kini”. Sedangkan gerakan kedua merupakan kerangka konseptual yang berupaya “membawa fenomena-fenomena sosial ke dalam naungan dan tujuan Alquran”.

Sedangkan delapan prinsip penafsiran yang diformulasikan dari dua kerangka konseptual tersebut adalah:

1. Alquran adalah dokumen untuk manusia.
2. Sebagai petunjuk Allah untuk manusia, pesan-pesan Alquran bersifat universal.
3. Alquran diwahyukan dalam konteks sejarah yang konkret.
4. Pentingnya menekankan urgensi pemahaman konteks sastra Alquran.
5. Pentingnya pemahaman konteks sejarah dan sastra Alquran untuk melahirkan penafsiran yang sejalan dengan pandangan dunia Alquran sendiri.
6. Mutlaknya pemahaman akan tujuan Alquran dalam menafsirkannya.

¹⁴ *Ibid.*, 6-8.

7. Upaya pemahan Alquran dengan prinsip-prinsip di atas akan percuma tanpa upaya memproyeksikannya dalam memenuhi kebutuhan-kebutuhan kontemporer.
8. Tujuan-tujuan moral Alquran wajib jadi pedoman dalam menyelesaikan problem-problem sosial.¹⁵

C. DUA CONTOH APLIKASI METODOLOGI GERAK GANDA

1. Pluralisme, Inklusivisme, dan Keselamatan

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ
عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿البقرة: ٦٢﴾

Sesungguhnya orang-orang Mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang *Sabi'in*, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati (QS. al-Baqarah [2]: 62).

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿المائدة: ٦٩﴾

Sesungguhnya orang-orang Mukmin, orang-orang Yahudi, *Sabi'in* dan orang-orang Nasrani, siapa saja (di antara mereka) yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati (QS. al-Māidah: 69).

Surah al-Baqarah ayat 62 dan Surah al-Māidah ayat 69 di atas, menurut Fazlur Rahman, merupakan dua ayat yang menyerukan pluralisme-inklusivisme dan menampik tegas sikap keagamaan eksklusif dan mengedepankan *truth claim* serta *claim of salvation* yang berlebihan seperti ditunjukkan sikap *Ahl al-Kitāb* sebagaimana dinarasikan dalam Surah al-Baqarah ayat 113 dan 111.

Maka berbeda dari *jumhūr al-mufasssirīn* yang biasanya memahami redaksi orang-orang Yahudi, Nasrani, dan *Sabi'in* dalam dua ayat di atas sebagai orang-orang Yahudi, Nasrani, dan *Sabi'in* saleh yang telah masuk Islam atau mereka yang hidup sebelum kedatangan Islam; Fazlur Rahman menolak kedua

¹⁵ Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, (Bandung: Mizan, 1989), 34-64.

tafsir yang dinilainya naif tersebut. Menurutnya, kedua ayat tersebut adalah sanggahan keras atas sikap eksklusivistik dalam beragama sekaligus pengakuan tentang selalu adanya orang-orang saleh dalam setiap umat—Yahudi, Kristen, dan *Ṣabi'in*—sebagaimana dalam Islam.

Sangkalan atas sikap eksklusif dan *claim of salvation* (memonopoli klaim keselamatan di akhirat) itu juga, menurut Fazlur Rahman, yang kembali dialamatkan kepada kaum Yahudi dan Kristen dalam Surah al-Baqarah, ayat 112:

بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (البقرة: ١١٢)

(Tidak demikian) bahkan barangsiapa yang menyerahkan diri kepada Allah, sedang ia berbuat kebajikan, maka baginya pahala pada sisi Tuhannya dan tidak ada kekawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati (QS. al-Baqarah [2]: 112).

Penafsiran Fazlur Rahman di atas,¹⁶ lagi-lagi, memiliki presedennya dalam tafsir yang ditulis Abdallah Yousuf Ali. Dalam mengomentari Surah al-Baqarah ayat 62, penafsir Alquran yang juga kelahiran Pakistan tersebut mengatidakan,

*“The point of the verse is that Islam does not teach an exclusive doctrine, and is not meant exclusively for one people. The Jews claimed this for themselves, and the Christians in their origin were a sect of the Jews. Even the modern organized Christians Churches, though they have been, consciously or unconsciously, influenced by the Time-spirit, including the historical fact of Islam, yet cling to the idea of Vicarious Atonement, which means that all who do not believe in it or who lived previously to the death of the Christ are attending a disadvantage spiritually before the Throne of God. The attitude of Islam is entirely different...”*¹⁷

Sedangkan untuk Surah al-Māidah ayat 69, ia pun kembali menuliskan tafsirnya dengan mengatidakan *“As God’s Message is one, Islam recognizes true faith in other forms, provided it be sincere, supported by reason, and backed up by righteous conduct.”*¹⁸

¹⁶ Fazlur Rahman, *Tema Pokok...*, 235-245.

¹⁷ Abdallah Yousuf Ali, *The Glorious Kur’an*, 34.

¹⁸ *Ibid*, 265.

2. Poligami dan Kedudukan Perempuan

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا (النساء: ٣)

Dan jika kamu tidakut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu tidakut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya (QS. al-Nisā [4]: 3).

Ayat 3 dari Surah al-Nisā' di atas, menurut Fazlur Rahman, tidak boleh disalahpahami sebagai ayat yang secara spesifik mengizinkan poligami tanpa mengaitkannya dengan ayat sebelumnya, Surah al-Nisā', ayat 2, yang tidak lain merupakan kritik atas para pengampu anak yatim saat turunnya ayat tersebut yang menyalahgunakan harta mereka dan memakannya secara bathil:

وَأْتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا (النساء: ٢)

Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah baligh) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar (QS. al-Nisā' [4]: 2).

Apalagi, dalam Surah yang sama, ayat 129, secara tegas Alquran menyatidakan bahwa keadilan—sebagai syarat utama “diperbolehkannya” poligami—adalah sesuatu yang mustahil mampu dilakukan manusia:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوا كَالْمُطَلَقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (النساء: ١٢٩)

Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri (mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (QS. al-Nisā' [4]: 129).

Dengan kerangka penafsiran yang mencoba menangkap tujuan moral Alquran dan bergeming dari kecenderungan mendekatinya secara parsial-atomistik, maka Fazlur Rahman melihat bahwa pesan moral yang harus ditangkap dari ayat seputar poligami adalah seruan atas monogami dan penyantunan (sikap terpuji) atas anak-anak yatim.¹⁹

Bagi Fazlur Rahman, “Jika seseorang mencari bantuan pada prosedur untuk memperoleh prinsip-prinsip umum dari perintah-perintah Alquran yang berbeda, maka yang umum akan menjadi yang paling mendasar dan paling pantas untuk diimplementasikan, sedangkan aturan-aturan spesifik akan dimasukkan di bawahnya.” Maka untuk perkara poligami, menurutnya, “klausula mengenai berlaku adil harus mendapat perhatian dan ditetapkan memiliki kepentingan yang lebih mendasar ketimbang klausula spesifik yang mengizinkan poligami.”²⁰

Penekanan Fazlur Rahman atas pendekatan kesejarahan, seperti diparafrasekan ulang oleh Taufik Adnan Amal, mendorongnya mementingkan distingsi antara tujuan atau “ideal moral” Alquran dengan ketentuan legal spesifiknya. Dan bagi Fazlur Rahman, ideal moral Alquran itulah yang niscaya selalu dikedepankan ketimbang sekadar ketentuan-ketentuan legal spesifiknya. Maka untuk konteks poligami pun Fazlur Rahman menomorsatukan ideal moral yang disodorkan Alquran (monogami) daripada ketentuan legalnya (poligami). Penerimaan Alquran atas praktik poligami, menurutnya, tidak lain karena penghapusannya seketika merupakan kemustahilan.²¹

Penafsiran Fazlur Rahman tersebut ternyata sepenuhnya sejalan dengan pendapat penafsir lebih awal, Abdallah Yousuf Ali, yang dengan tegas mengomentari Surah al-Nisā’, ayat 3 tersebut dengan mengatidakan—untuk penggalan ayat “Dan jika kamu tidakut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya)”--“*Marry the orphans if you are quite sure that you will in that way protect their interests and*

¹⁹ Fazlur Rahman, “Menafsirkan Al-Qur’ân,” dalam *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, terj. Taufik Adnan Amal, Bandung: Mizan, 1987, 63.

²⁰ *Ibid.*, 64.

²¹ Taufik Adnan Amal, “Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa Ini,” dalam *Metode dan Alternatif ...*, 21.

their property, with perfect justice to them and to your dependants if you have any. If not, make other arrangements for the orphans..."²²

Sedangkan untuk penggalan ayat selanjutnya—"maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat..."--Abdallah Yousuf Ali selanjutnya menulis: "*The unrestricted number of wives of the 'Time of Ignorance' was now strictly limited to a maximum of four, provided you could treat them with perfect equality, in material things as well as in affection and immaterial things. As this condition is most difficult to fulfill, I understand the recommendation to be towards monogamy.*"²³

Semangat mengusung moral Alquran itu pula yang dikedepankan Fazlur Rahman ketika ia memperbincangkan status dan hak-hak perempuan Muslimah secara umum. Menurutnya, jika kita berkenan menangkap secara utuh pesan moral yang dikandung Alquran, secara gamblang Alquran sejatinya menjunjung tinggi-tinggi semangat kesetaraan (*equality*) yang, di tengah mayoritas masyarakat Islam, anehnya memang raib entah kemana. Bagi Fazlur Rahman:

*"On the question of the rights of women, the modernist contended that the Koran had not only improved their status, but had granted them virtually equal rights with men. Some even claimed that the Koran made women the equal of men in all essential respects, that certain inequalities that had existed in Islam were largely due to social custom—much of which was anti-Islamic—and that some of these inequalities were due to misperceptions on the purposes of the Koran by medieval Muslim lawyers. Modernist thus distinguished between the principles, values, or objectives of the Koran, on one hand, and some of its legal solutions, on the other."*²⁴

Ihwal Surah al-Nisā', ayat 34, yang biasanya secara kurang tepat dijadikan acuan tentang superioritas laki-laki atas perempuan (baca: kaum laki-laki adalah pemimpin perempuan; dan tidak pernah sebaliknya, apa pun alasannya), misalnya, Fazlur Rahman menangkap pesan utamanya lebih sebagai sebuah pernyataan *deskriptif* mengenai kondisi masyarakat Arab yang terjadi pada abad VI dan VII ketimbang pernyataan *preskriptif* yang niscaya diwujudkan kini. Artinya, pernyataan *deskriptif*—dalam banyak kasus ironisnya

²² Abdallah Yousuf Ali, *The Glorious Kur'an*...., 179.

²³ *Ibid.*

²⁴ Fazlur Rahman, "Root of Islamic Neo-Fundamentalism," dalam *Change and the Muslim World*, ed. Philip H. Stoddard, *et.al.* (Syracuse, NewYork: Syracuse University Press, 1981), 30.

juga kerap diinterpretasikan dan dipolitisasi secara ekstrem sebagai sandaran bagi pengharaman perempuan untuk menduduki *top leader* jabatan-jabatan publik—tersebut tidak lebih dari penjelasan bahwa pada saat turunnya ayat, kaum laki-laki memang “*primary socially operative factors and breadwinners*” dan karena itu “*charge with the responsibility of paying the household expenses.*”²⁵

Maka, ketika terjadi perubahan peran sosial laki-laki dan perempuan yang sering kali menunjukkan kebalikan dari *deskripsi* kondisi sosial masyarakat Arab dalam ayat di atas, dengan berpegang pada semangat moral Alquran yang mengusung keadilan dan kesetaraan antarmanusia, Fazlur Rahman melihat perubahan peran itu pun sebenarnya sama sekali tidak mengkhianati Alquran. Dalam kalimatnya Fazlur Rahman yang dikutip Yusuf Rahman, “*There is nothing inherently unchangeable about those roles*”. Bahkan, “*when justice so demands, change is Islamically imperative.*”²⁶

D. PENUTUP

Dengan menilik metodologi yang disodorkan Fazlur Rahman serta melihat dua contoh aplikasi metodologinya yang dibandingkan dengan penafsir modern lain, Abdallah Yousuf Ali, barangkali tidak berlebihan untuk memberikan semacam “*tribute*” atas ikhtiar metodologis yang dihasilkannya itu.

Seorang cendekiawan Muslim Malaysia, Ahmad Bazli Shafie, malah sempat menulis bahwa kendati elaborasi Fazlur Rahman tentang hermeneutik dianggap tidak begitu komprehensif seperti yang dilakukan oleh Arkoun dan Abu Zayd, tapi Fazlur Rahman harus dianggap sebagai tokoh ilmuwan Muslim paling awal yang menggunakan hermeneutika dalam menafsirkan Alquran.²⁷

²⁵ Seperti dikutip Yusuf Rahman dalam disertasinya, *The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: an Analytical Study to His Method of Interpreting the Qur'an*, (Canada: McGill University, 2001), 196.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Ahmad Bazli Shafie, “Pendekatan Neo-Modernis dalam Memahami Al-Qur'an: Kaedah Hermeneutik Fazlur Rahman” Tulisan yang semula merupakan makalah yang dipresentasikan di Balai Islam, Kota Bharu, Kelantan Darul Nairn, tanggal 3 Juni 2006 dan kemudian dimuat dalam: <http://www.darulkaustar.com/pemurninaqidah/liberal/neo.htm>.

Dengan bersandar pada pendapat Ebrahim Moosa,²⁸ saat membandingkan metodologi Fazlur Rahman dengan Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammad Arkoun, Yusuf Rahman pun menulis,

*“Rahman’s theory of double movements is a condensation of E. Betti (d. 1968) four canon that guide the exegete to reach and reproduce the original meaning of the text.... Like Betti, Rahman argues that an interpreter can reach objectively the original meaning of the Qur’an. Unlike Betti, however, Rahman believes that this original meaning does not lie in the mind of the author but rather in the historical context to which the text/the Qur’an responded.”*²⁹

Lebih jauh lagi, penelitian Yusuf Rahman atas tafsir susastra (*al-tafsir al-adaby, literary interpretation*)-nya Nasr Hamid Abu Zayd juga berhenti pada simpul analisis bahwa,

*“Abu Zayd’s method of interpretation and theory behind it resembles those of Rahman... Their theories of interpretation, which are based on the historical dimension of the text, follow almost the same step as well. Although Rahman took his hermeneutics from Betti and Abu Zayd from Hirsch, both came to the same conclusion: that there is a distinction between ‘historical values’ and ‘moral values’ or between ‘historical meaning’ and ‘significance’, and that it is possible to arrive objectively attending the historical meaning.”*³⁰

Hanya saja, kritik Jalaluddin Rakhmat atas metodologi tafsir yang dikedepankan Fazlur Rahman penting untuk tidak kita abaikan. Kritik Jalaluddin Rakhmat terutama tertuju pada preferensi Fazlur Rahman yang “bersandar sepenuhnya pada pendekatan historis untuk memperoleh makna teks dari analisis latar sosiologis untuk memahami sasaran Alquran.” Padahal, menurutnya—sembari mengutip Subhani—ada jarak yang menganga antara zaman kita dengan masa turunnya Alquran. Konsekuensinya, sangat sulit bagi umat Islam zaman ini memperoleh “gambaran utuh mengenai situasi sosial waktu itu”. Mengutip kalimatnya Baqir Shadr, Jalaluddin Rakhmat melihat “terdapat jarak yang sangat jauh antara situasi sosial ketika nash-nash itu dilahirkan dengan situasi sosial dewasa ini, ketika nash-nash itu dijadikan rujukan”.

Apalagi, kita, menurut Jalaluddin Rakhmat, hanya mampu mendapatkan informasi tentang kondisi sosio-historis dari: *pertama*, buku-buku sejarah yang ironisnya terbukti seringkali ditulis oleh orang-orang yang buta historiografi, tetapi

²⁸ Ebrahim Moosa, “Kata Pengantar,” dalam Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, terj. Aam Fahmia, (Jakarta: Rajawali Press, 2000), 1-40.

²⁹ Yusuf Rahman, *The Glorious Qur’an*., 173.

³⁰ *Ibid*, 192.

mempunyai motif-motif yang patut dicurigai. *Kedua*, kita merumuskan situasi di zaman Nabi itu dari *asbāb al-nuzūl*.

Fazlur Rahman memang menyadari pentingnya *asbāb al-nuzūl*. Sayangnya, dalam satu tarikan nafas yang sama, ia pun—menurut Jalaluddin Rakhmat—"menilai bahwa literatur *asbāb al-nuzūl* itu seringkali sangat bertentangan dengan kacau-balau". Tidak jarang, sebagai penyokong mazhab Umari, Fazlur Rahman pun tidak ragu-ragu dan tanpa *tedeng aling-aling* menganggap hadist-hadist sebagai "fiksi yang dirumuskan belakangan saja", bila bertentangan dengan apa yang telah dipandanginya sebagai prinsip-prinsip umum ajaran Alquran.³¹

Kritik atas Fazlur Rahman juga muncul dalam riset ekstensif Abd A'la saat mengkaji gagasan seputar "teologi Qurani" Fazlur Rahman. Menurut Abd A'la, preferensi Fazlur Rahman untuk mengabaikan konteks sosio-historis dan kronologi turunnya ayat bagi ayat-ayat yang berkaitan dengan isu-isu teologis-metafisis merupakan salah satu kelemahan dari metodologi yang disodorkan Fazlur Rahman. Padahal, ayat-ayat teologis-metafisis pun, menurutnya, sebenarnya tidak akan pernah bisa ditangkap pesannya secara utuh jika disingkirkan konteks sosio-historis dan kronologi turunnya.

Ihwal ayat-ayat yang berkaitan dengan konsep "Tuhan", misalnya. Dengan bersandar pada pendapat M. Quraish Shihab dalam *Wawasan Al-Qur'ân*-nya, Abd A'la memungut salah satu contoh tentang penggunaan kata "Allah" dalam Alquran. Pada saat awal-awal turunnya, dengan tujuan untuk meluruskan keyakinan orang-orang musyrik yang juga menggunakan kata "Allah" untuk menyebut tuhan mereka tetapi dengan pengertian yang sangat berbeda dengan konsep Islam, maka Alquran tidak pernah menggunakan kata "Allah". Alih-alih, Alquran lebih memilih kata "Rabb".³²

Di titik lain, Abd A'la pun mengamini kritik Farid Esack yang memerkarakan sikap ambigu dan inkonsistensi Fazlur Rahman dalam merumuskan metodologi tafsirnya.³³ Menurut doktor tafsir dan aktivis yang gigih melancarkan perlawanan atas politik rasialisme di Afrika Selatan tersebut, kendati Fazlur Rahman berulang kali

³¹ Kritik Jalaluddin Rakhmat atas gagasan Fazlur Rahman penulis reduksi dari tulisannya, "Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh Al-Khulafa' Al-Rasyidin Hingga Madzhab Liberalisme," dalam Budhy Munawwar-Rachman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), 301-305.

³² Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, (Jakarta: Paramadina, 2003), 88.

³³ *Ibid.*, 89.

menegaskan komitmennya yang begitu besar atas *elan* moral dasar Alquran dengan pilar kembarnya—kesadaran-Tuhan (tidakwa) dan keadilan sosial—tapi Fazlur Rahman sebenarnya agak abai atas berbagai sebab ketidakadilan dan menunjukkan urgensi terwujudnya keadilan tersebut dengan cara yang lemah.

Berulangkali, menurut Farid Esack, Fazlur Rahman menuding “Orang yang terlibat perjuangan politik dengan menyodorkan perspektif Islam dianggap ‘memperalat Islam’.” Padahal, menurut Farid Esack,

“Ide yang berniat menggulingkan ketidakadilan disebut ‘politis’ atau ‘ideologis’ dan yang hendak mempertahankannya dianggap ‘apolitis’ dan ‘spiritual’ telah lama didiskreditkan. Keterlibatan Afrika Selatan dengan Alquran dan kenyataan bahwa agama itu sendiri menjadi wilayah rebutan membuktikan bahwa pembacaan Alquran secara apolitis tidak luput dari pengaruh aransemen kekuasaan sebagaimana pembacaan secara etika-politis.”³⁴

Terlepas dari pertentangan pendapat di atas, gagasan Fazlur Rahman tentang pentingnya tafsir kontekstual yang diformulasikannya dalam apa yang disebutnya sebagai *double movements* itu terlalu berharga untuk tidak dijemput apresiasi. Sementara berbagai kekurangan seperti dilontarkan beberapa pengkaji tafsir seperti diuraikan selintas di atas adalah tugas kita untuk melengkapinya.

³⁴ Farid Esack, *Al-Qur’ân, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman, (Bandung: Mizan, 2000), 101-102.

DAFTAR PUSTIDAKA

- A'la, Abd. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*. Jakarta, Paramadina, 2003.
- Ali, Abdallah Yousuf. *The Glorious Kur'an: Translation and Commentary*. Beirut: Dar Al-Fikr, T.T.
- Amal, Taufik Adnan, dan Syamsu Rizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*. Bandung: Mizan, 1989.
- Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustidaka Pelajar, 2002.
- Esack, Farid. *Al-Qur'ân, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman. Bandung: Mizan, 2000.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Khulî [al], Amîn. *Manāhij Tajdīd fī al-Nahwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Mesir: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1995.
- Maududi [al], Abu al-A'la. "Mabadi Asasiyyah li Fahm Al-Qur'an," dalam Abdallah Yousuf Ali, *The Glorious Kur'an: Translation and Commentary*. Beirut: Dar Al-Fikr, T.T.
- Mohamad, Goenawan. "Tentang Teks dan Iman," dalam *Eksotopi: Tentang Kekuasaan, Tubuh, dan Identitas*. Jakarta: Grafiti, 2002.
- Moosa, Ebrahim. "Kata Pengantar," dalam Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, terj. Aam Fahmia, Jakarta: Rajawali Press, 2000.
- Rahman, Fazlur. "Root of Islamic Neo-Fundamentalism," dalam *Change and the Muslim World*, ed. Philip H. Stoddard, et. al., Syracuse. New York: Syracuse University Press, 1981.
- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mayuddin. Bandung: Pustidaka, 1983.
- _____. *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustidaka, 1985.
- _____. "Menafsirkan Al-Qur'ân," dalam *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, terj. Taufik Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1987.
- Rahman, Yusuf. *The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: an Analytical Study to His Method of Interpreting the Qur'an*, Unpublished Thesis. Canada: McGill University, 2001.

Rakhmat, Jalaluddin., “Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh Al-Khulafa' Al-Rasyidin Hingga Madzhab Liberalisme,” dalam Budhy Munawwar-Rachman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.

Shafie, Ahmad Bazli Shafie, “Pendekatan Neo-Modernis dalam Memahami Al-Qur'an: Kaedah Hermeneutik Fazlur Rahman,” dalam <http://www.darul kautsar.com/pemurnianaqidah/liberal/neo.htm>.