

PARADIGMA TEOANTROPOSENTRIS

dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam

“Metodologi neomodernisme tafsir Fazlur Rahman bisa dikatakan sebagai eksemplar tafsir al-Qur’an yang tetap sesuai dengan kebutuhan masyarakat kontemporer. Karena itu, metodologinya terus dikembangkan dan diapresiasi oleh generasi setelahnya, utamanya oleh Abdullah Saeed dengan tafsir kontekstualnya. Spirit tafsir ini kemudian menjalar ke buku yang ada di depan sidang pembaca ini. Selamat membaca pemikiran-pemikiran bernas dalam buku ini!”

Dr. Aksin Wijaya,
Direktur Pascasarjana IAIN Ponorogo.

Fragmentasi dan diferensiasi ilmu-ilmu keislaman, khususnya teologi dan hukum Islam, terus mengemuka hari ini. Dampaknya, hukum Islam mengalami krisis epistemologis dan paradigmatis. Hukum Islam dipahami secara normatif belaka, dijauhkan dari moralitas, dan tercerabut dari realitas kehidupan. Problem ini berbanding lurus dengan merusaknya fenomena keberagaman yang mengarah pada puritanisme dan radikalisme di Indonesia.

Seyogianya, sangat dibutuhkan gerakan reorientasi paradigmatis penalaran hukum Islam dari teosentris dan antroposentris ke teoantroposentris. Paradigma ini dimaksudkan untuk mengintegrasikan wahyu dan akal, agama dan kehidupan, serta norma dan *nomos*. Kerangka paradigmatis inilah yang kelak mesti menjadi basis pengembangan dan rekayasa hukum Islam masa depan.

Buku ini meneliti dengan saksama mengenai metode progresif-integratif teoantroposentris tersebut dengan menjadikan pemikiran Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed sebagai model risetnya.



Penerbit DIVA Press
divapress01

RELIGION & SPIRITUALITY

ISBN: 978-602-7696-71-6



9 786027 696716

Harga P. Jawa Rp68.000,00

PARADIGMA TEOANTROPOSENTRIS dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam

Dr. Abid Rohmanu, M.H.I.

Pengantar: Dr. Aksin Wijaya

PARADIGMA TEOANTROPOSENTRIS

dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam

Dr. Abid Rohmanu, M.H.I.

PARADIGMA TEOANTROPOSENTRIS

dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam

Jaminan Kepuasan

Apabila Anda mendapatkan buku ini dalam keadaan cacat produksi (di luar kesengajaan kami), seperti halaman kosong atau terbalik, silakan ditukar di toko tempat Anda membeli atau langsung kepada kami dan kami akan menggantinya segera dengan buku yang bagus.

Dr. Abid Rohmanu, M.H.I.

PARADIGMA TEOANTROPOSENTRIS

dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam



IRCiSoD

PARADIGMA TEOANTROPOSENTRIS DALAM KONSTELASI TAFSIR HUKUM ISLAM

Penulis: Dr. Abid Rohmanu, M.HL

Editor: Edi AH Iyubenu

Tata Sampul: Ferdika

Tata Isi: Violetta

Pracetak: Antini, Dwi, Wardi

Cetakan Pertama, Februari 2019

Penerbit

IRCIsoD

Sampangan Cg. Perkutut No.325-B

Jl. Wonosari, Baturetno

Banguntapan Yogyakarta

Telp: (0274) 4353776, 081804374879

Fax: (0274) 4353776

E-mail: redaksi_divapress@yahoo.com

sekred.divapress@gmail.com

Blog: www.blogdivapress.com

Website: www.divapress-online.com

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (K. D. T)

Rohmanu, Abid

Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam/Abid Rohmanu; editor,
Edi AH Iyubenu—cet. 1—Yogyakarta: IRCISO, 2019

296 hlmn; 14 x 20 cm

ISBN 978-602-7696-71-6

I. Religion & Spirituality

II. Edi AH Iyubenu

I. Judul

Pengantar Penulis

Tidak ada kalimat yang pantas terucap selain kalimat *syukur alhamdulillah* kepada Tuhan Yang Maha Esa, Maha Pengasih, dan Maha Penyayang Yang telah memberikan kekuatan kepada penulis untuk merampungkan tulisan ini di sela-sela kesibukan dan rutinitas “mengajar” S1 Fakultas Syariah dan Pascasarjana IAIN Ponorogo serta menyelesaikan pekerjaan kantor.

Penyusunan buku ini dilatarbelakangi oleh kegelisahan akademik penulis mengenai fragmentasi dan diferensiasi ilmu-ilmu keislaman, khususnya teologi dan hukum Islam. Akibatnya, hukum Islam mengalami krisis epistemologis dan krisis paradigmatik. Hukum Islam dipahami secara normatif, dijauhkan dari moralitas, dan tercerabut dari realitas kehidupan. Problem ini berbanding lurus dengan

fenomena keberagaman yang mengarah pada puritanisme dan radikalisme di Indonesia.

Persoalan tersebut tidak cukup diselesaikan dengan tawaran-tawaran kontekstualisasi hukum Islam yang bersifat parsial-aksidental, namun yang dibutuhkan sesungguhnya reorientasi paradigmatis penalaran hukum Islam dari teosentris dan antroposentris ke teoantroposentris (*teo*: Tuhan, *antropo*: manusia, *sentris*: pusat). Paradigma ini bermaksud mengintegrasikan wahyu dan akal, agama dan kehidupan, serta *norma* dan *nomos*. Kerangka paradigmatis inilah yang menjadi basis pengembangan dan rekayasa hukum Islam masa depan. Asumsi, keyakinan, dan pandangan dunia yang bersifat teoantroposentris menjadi landasan pendekatan, teori, dan metode pengkajian hukum Islam.

Dalam konteks tersebut, tulisan ini menjadikan teori penafsiran teks hukum Islam Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed sebagai model dan materi kajian. Teori penafsiran hukum *double movement* Rahman dan teori penafsiran kontekstual Saeed berakar pada paradigma teoantroposentris yang kuat. Paradigma yang dimaksud di-suplay secara dominan oleh visi dan perspektif teologis. Perspektif teologis mereka yang bercorak integratif-relasional dalam melihat wahyu berimplikasi pada teori penafsiran teks hukum. Ruh dan spirit dari teori mereka

ialah *link the past and present*, yakni menautkan antara masa lalu teks dengan tuntutan kemaslahatan kontemporer.

Dari kajian terhadap Rahman dan Saeed, penulis bisa meneguhkan asumsi dan tesis pentingnya interkoneksi teologi dan hukum Islam. Interkoneksi ini bertujuan untuk membumikan wacana dan praksis hukum Islam. Sementara dari sisi teoretis, penulis menyintesis pemikiran Rahman dan Saeed dengan istilah penalaran reflektif berbasis nilai *maqaashid*. Rahman berjasa dalam merintis teori *double movement* dengan mengacu pada ideal-moral al-Qur'an. Saeed kemudian menyempurnakan teori Rahman, khususnya pada persoalan hierarki nilai.

Penyusunan buku ini tidak akan selesai tanpa bantuan dan motivasi dari beberapa pihak. Maka penulis ucapkan terima kasih kepada Dr. Hj. S. Maryam Yusuf selaku Rektor IAIN Ponorogo, Dr. Hj. Evi Muafiyah, Ketua LPPM IAIN Ponorogo, dan seluruh mitra kerja. Berikutnya rasa terima kasih juga penulis ucapkan kepada Dr. Aksin, Direktur Pascasarjana IAIN Ponorogo atas motivasi dan mitra diskusi untuk penyelesaian tulisan ini. Terakhir, kepada istri penulis (Antis Rachmayanti), anak-anak penulis (Fawwaz Rosihan Fahmi, Fernas Roihan Fikri, Farik Ramadan Fahim, dan Fatiya Rihana Firzani) atas pemahaman, kasih sayang, dan spirit yang mengaliri langkah penulis.

Dr. Abid Rohmanu, M.H.I.

Tiada gading yang tak retak. Banyak keterbatasan dalam tulisan ini. Karenanya, kritik yang membangun dari semua pihak sangat penulis harapkan.

Remowijayan, 5 Februari 2018

Penulis

Membedah Neomodernisme Tafsir Al-Qur'an Fazlur Rahman

Dr. Aksin Wijaya
(Direktur Pascasarjana IAIN Ponorogo)

Saya agak berat menerimanya ketika diminta memberi pengantar untuk buku Abid Rohmanu yang berjudul *"Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam: Telaah Pemikiran Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed"*. Selain karena waktu yang tidak cukup, juga karena buku yang bagus ini membutuhkan kejelian dan keseriusan membaca, sebelum memberi kata pengantar. Setelah membacanya, saya memutuskan untuk sedikit "memodifikasi" tulisan saya tentang Fazlur Rahman yang disampaikan dalam acara bedah buku Rahman yang berjudul *Tema-Tema Pokok Al-*

Qur'an yang diterbitkan oleh Mizan, di IAIN Tulungagung pada 22 Februari 2018.¹ Tentu saja, karena ditulis untuk tujuan dan konteks yang berbeda, isi tulisan ini tidak mencerminkan isi buku yang diberi pengantar ini. Akan tetapi, karena buku yang diberi pengantar ini mengulas pemikiran dua tokoh yang saling berhubungan, yakni Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed, tulisan ini dirasa juga ada hubungannya, terutama untuk pemikiran Rahman, yang di dalam buku ini menjadi topik utama.

Tulisan ini bermaksud membantu pembaca untuk mengenal Rahman sebelum secara spesifik menilik pada substansi buku, yakni tafsir hukum Islam Rahman yang bercorak teoantroposentris. Adapun Saeed, dalam tulisan ini tidak dikupas karena ia merupakan “rahmanian”, yakni penerus gagasan Rahman. Artinya, dengan memahami pemikiran Rahman maka dengan sendirinya akan mudah untuk memahami pemikiran Saeed. Untuk memahami Rahman, tulisan ini akan menampilkan posisi intelektual Rahman, nalar al-Qur'an Rahman, dan *review* serta komentar terhadap buku *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*. Untuk poin terakhir, ialah karya tafsir Rahman yang dalam buku Abid Rohmanu disebut bercorak teoantroposentris. *Review* dan komentar terhadap karya tafsir tersebut diharapkan bisa menjadi pembanding dan contoh konkret atas logika

¹ Lihat, Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2017).

tafsir Rahman yang berparadigma teoantroposentris, yakni memusat pada Tuhan dan manusia sekaligus.

A. Menjadi Neomodernis Tanpa Menjadi Barat

Fazlur Rahman lahir dan tumbuh besar (1919–1988) di daerah Barat Laut Pakistan dan dibesarkan dalam mazhab Hanafi yang dikenal sebagai mazhab rasional. Secara intelektual, ia dibesarkan di dua tempat yang berbeda. Gelar M.A diperoleh di Punjab University dalam bidang sastra Arab (1942), yang merupakan representasi peradaban Timur-Islam, dan gelar doktor diperoleh di Oxford University dalam bidang filsafat (1951), yang merupakan representasi peradaban Barat. Perjalanan karier keilmuannya juga dihabiskan di dua peradaban yang berbeda itu. Di Pakistan, ia menjadi peneliti dan pemimpin di Institute of Islamic Research, sedang di Barat menjadi tenaga pengajar di McGill University Kanada. Setelah pemikirannya melahirkan kontroversi di negaranya sendiri, yang motifnya bisa bermacam-macam, Rahman memutuskan untuk hijrah dan mencari tempat baru yang kondusif dalam menuangkan gagasan-gagasannya. Universitas Chicago di Amerika Serikat menjadi pilihannya (1968). Kedua peradaban itu merespons pemikiran Rahman secara berbeda. Rahman direspons negatif di tanah kelahiran biologis dan religiusnya, Pakistan. Sebaliknya, ia memperoleh respons apresiatif di tanah

rantauannya, Amerika. Di Amerika inilah, Rahman secara bebas menuangkan gagasan-gagasannya.

Lahir, hidup, dan berkembang dalam dua peradaban yang berbeda itu mendorong Rahman untuk berpikir apresiatif-kritis dan kritis-apresiatif.² Di satu sisi, ia mengapresiasi tradisi pemikiran Timur-Islam dan Barat, di sisi lain juga bersikap kritis terhadap keduanya. Dari Barat, ia mengambil metode berpikir rasional dan hermeneutika, sedang dari Timur-Islam mengambil teori-teori 'ulumul al-Qur'an, ushul fiqh, tasawuf, filsafat Islam, sirah nabawiyah, dan sebagainya. Selain untuk memahami Islam (al-Qur'an) sebagai representasi peradaban Timur-Islam, perpaduan kedua metode keilmuan itu juga digunakan Rahman untuk membela Islam dari serangan para orientalis Barat. Jadi, ia membela Islam dengan menggunakan metode berpikir Barat dan di Barat yang justru menemukannya.³

² Istilah ini dipinjam dari metode berpikir Faisal Ismail, yakni "terhadap mereka, kita menganut sikap bahwa lawan dalam berpendapat ialah kawan dalam bertukar pikiran. Dengan sikap semacam ini kita akan memiliki pandangan kritis yang penuh apresiatif atau pandangan apresiatif yang penuh kritis dalam melihat atau mengkaji persoalan-persoalan kesejarahan dan dalam wacana ilmiah keilmuan". Faisal Ismail, *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur* (Yogyakarta: Lesfi, 2004), hlm. 32. Pembahasan lengkap mengenai metode apresiatif-kritis dan kritis-apresiatif serta penerapannya dapat dilihat tulisan saya. Lihat, Aksin Wijaya, *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail* (Yogyakarta: Dialektika, 2017).

³ Bahwa Rahman membela Islam dari serangan orientalis dapat dilihat dari tujuan penulisan buku *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, hlm. xvi-xxii.

Sejarah hidup, karier intelektual, dan metode apresiatif-kritis dan kritis-apresiatif Rahman itu terkonfirmasi dalam posisi pemikirannya di tengah arus gerakan pembaruan pemikiran Islam secara umum. Rahman membagi gerakan pembaruan pemikiran Islam menjadi empat kategori. *Pertama*, revivalisme pra modern, suatu gerakan pembaruan yang bertujuan untuk melepaskan umat Islam dari pengaruh dua tradisi; yakni tradisi berpikir takhayul, bid'ah dan khurafat dengan tradisi Barat. *Kedua*, modernisme klasik, suatu gerakan pembaruan Islam yang justru mengadopsi Barat. *Ketiga*, neorevivalisme yang muncul sebagai reaksi terhadap modernisme klasik, sembari menawarkan pemikiran ulama salaf sebagai pilihan utama. *Keempat*, neomodernisme, suatu gerakan pembaruan pemikiran Islam yang memadukan secara apresiatif-kritis tradisi berpikir Barat dan Islam.

Rahman menempatkan diri pada kategori keempat. Ia lantas disebut sebagai pemikir neomodernis.⁴ Rahman bahkan bisa disebut pemikir muslim neomodernis tanpa menjadi Barat, karena ia menggunakan metode Barat bukan hanya untuk memodernisasi dan membela Islam, tetapi juga menggunakannya untuk mengkritik Barat. Lantas, bagaimana dengan nalar neomodernisme

⁴ Taufiq Adnan Amal, "Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neomodernisme Islam Dewasa ini (pengantar) dalam, *Neomodernisme Islam* (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 18-20.

Rahman? Sebagaimana konsep Rahman ialah al-Qur'an, nalar neomodernisme Rahman dalam tulisan ini akan dikerangkakan dalam logika tafsir al-Qur'an.

B. Nalar Al-Qur'an Neomodernis Fazlur Rahman

Fazlur Rahman menulis banyak karya dalam bidang keilmuan Islam, yakni sejarah fiqh, hadits, filsafat, dan terutama al-Qur'an. Setidaknya, ada lima tema utama yang sejatinya dikaji dalam memahami pemikiran neomodernisme al-Qur'an Fazlur Rahman;⁵ yakni esensi al-Qur'an, metode tafsir, pandangan dunia al-Qur'an, etika al-Qur'an, dan hukum Islam. Pemikirannya tentang esensi al-Qur'an tertuang dalam karyanya yang berjudul *Islam*, dan tersebar di beberapa artikelnya. Pemikirannya di bidang ini mendapat inspirasi dari dua pemikir muslim modern, yakni Muhammad Iqbal dan Ad Dihlawi. Racikannya dari kedua pemikir itu melahirkan pandangan kontroversial bahwa al-Qur'an dalam pengertian umum merupakan kalam Ilahi (*kalam nafsi*), dan dalam pengertian khusus merupakan perkataan Muhammad (*kalam lafzhi*) yang

⁵ Jika buku *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an* disebut sebagai salah satu contoh neomodernisme al-Qur'an Rahman, maka nalar neomodernisme Rahman tentang hadits tertuang dalam bukunya, *Islamic Methodology in History* (Karacy; Central Institute of Islamic Research, 1965). Penilaian demikian dapat dilihat dari catatan kaki ke 14. Lihat, Taufiq Adnan Amal, 'Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neomodernisme Islam Dewasa ini (Penganter) dalam *Neomodernisme Islam* (Bandung: Mizan, 1987).

disebut sebagai “*fi’il kreatif*” nabi. Dikatakan “*fi’il kreatif*”, karena al-Qur’an diturunkan ke dalam hati Muhammad yang di dalamnya Allah Swt. sudah memberikan suatu potensi untuk menerima wahyu Ilahi tersebut, lalu ia berkreasi menyusunnya ke dalam sebuah ide dan diaktualisasikan secara verbal melalui bahasa Arab. Menurut Rahman, ada korelasi logis antara hati (perasaan), ide, dan kata-kata dalam kalam lafzhi wahyu Ilahi itu.⁶ Meminjam istilah Sorous, konsep al-Qur’an yang diajukan Rahman bisa disebut al-Qur’an bersifat *ilahi-bashari*.⁷

Sejalan dengan hal itu, Rahman melibatkan sejarah kehidupan Nabi Muhammad Saw., baik sejarah makro maupun mikro, dalam memahami al-Qur’an. Metode yang tepat menuju ke sana, dalam pandangan Rahman, ialah pendekatan sejarah yang dalam perkembangan pemikiran selanjutnya dirumuskan dalam bentuk hermeneutika objektif yang merupakan perpaduan teori kreasi Shatibi⁸ dengan Emilio Betti.⁹ Ketika dibawa ke dalam konteks

⁶ Lihat, Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 31–33. Teori wahyu itu kemudian dilansir kembali dalam karya-karyanya yang lain. Lihat, Rahman, *Neomodernisme Islam...*, hlm. 35–45.

⁷ Lihat, Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Sorous dalam Memahami Islam* (Yogyakarta: Manum Pustaka, 2017).

⁸ Teori yang diadopsi Rahman dari Shatibi adalah pencarian makna universal dari teks-teks partikular al-Qur’an, sedang dari Betti mengadopsi atas gerakannya yang bolak-balik antara dunia teks dan dunia penafsir. Lebih lengkap, lihat Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago, 1984).

⁹ Emilio Betti merupakan sejarawan Hukum Italia. Dalam teori hermeneutiknya, Betti memisahkan antara objek dan subjek. Menurutnya, objek tetap objek dan ia bersifat otonom karena itu objek harus diletakkan dalam

penafsiran al-Qur'an saat ini, Rahman merumuskan teori hermeneutika objektifnya ke dalam bentuk penafsiran ganda (*double movement*). Teori ini dimulai dari dua langkah.

Langkah *pertama*, ditempuh dengan dua cara: 1) mencari makna dari pernyataan al-Qur'an dengan mengkaji situasi historis dan problem historis, yang pernyataan itu merupakan jawaban. Dalam arti, al-Qur'an harus dilihat dalam situasi kelahirannya, tentunya melalui realitas tempat ayat al-Qur'an turun dan dalam sebab apa ia diturunkan. 2) menggeneralisasikan pernyataan-pernyataan yang bermula dari yang partikular, dari situasi dan *asbabun nuzul* masing-masing ayat, sebagai pernyataan yang bersifat universal. Dalam hal ini, yang dicari ialah nilai-nilai etisnya yang bersifat universal, atau yang disebut sebagai ideal moral.

Langkah *kedua*, dimulai dari hal-hal yang bersifat universal (*ideal moral*), yang dicapai dari langkah pertama, kepada hal-hal yang bersifat partikular dalam situasi kekinian berkenaan dengan tempat dan waktu al-Qur'an hendak diberlakukan. Tujuan ini mensyaratkan seorang pemikir untuk mengetahui bukan saja aspek tekstual ayat

posisinya sebagai objek dan tidak boleh dicampuri oleh subjek. Tetapi, sebuah interpretasi, menurut Betti, tidaklah pasif melainkan suatu proses rekonstruktif serta melibatkan pengalaman interpretator tentang dunia, titik diri interpretator dan minatnya dalam masa kini. Untuk menemukan apa yang dikatakan teks tersebut, interpretator harus masuk ke dunia teks. Dari sini tampak bahwa Betti berada di tengah-tengah antara hermeneutika objektif dan filosofis. Poespoprodjo, *Interpretasi: Beberapa Catatan Pendekatan Filosofisnya* (Bandung: Remadja Karya, 1987), hlm. 148-150.

al-Qur'an, melainkan juga situasi kekinian yang partikular, sehingga ketika mempraksiskan yang universal ke dalam partikularitas kekinian tidak menemui jalan buntu.¹⁰

Metode hermeneutika objektif yang menggunakan dua gerakan ini dipilih oleh Rahman karena beberapa alasan. Selain untuk mengontekskan pesan ke dalam konteks kekinian pembaca, juga untuk membiarkan al-Qur'an berbicara sendiri karena ia melihat banyak penafsir menarik al-Qur'an ke dalam perspektif ideologis si penafsir, baik dari kalangan pemikir muslim maupun orientalis. Dua problem ini terjadi karena al-Qur'an yang hadir pada empat belas abad yang lalu harus dibaca dan digunakan untuk situasi saat ini. Setiap orang tergoda untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai kecenderungan masing-masing, sembari melupakan autentisitas pesan al-Qur'an. Menurut Rahman, sebelum dilakukan kontekstualisasi ke dalam konteks kekinian, sejatinya al-Qur'an dibiarkan berbicara sendiri sesuai pesan awalnya. Logika tafsir ini terlihat jelas dalam buku Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*.

¹⁰ Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Usul Fiqh Madzhab Sunni*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2000), hlm. 362; Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), hlm. 6.

C. Nalar Al-Qur'an Rahman dalam *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*

Buku *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an* ini ditulis Rahman di Chicago, setelah sebelumnya banyak menghabiskan energinya mengkaji filsafat, teologi, dan mulai mendalami ilmu-ilmu al-Qur'an. Buku setebal 253 ini terdiri atas delapan bab yang berisikan tema-tema pokok al-Qur'an, dengan dua lampiran tambahan. Kalau melihat tema-tema dan argumentasinya, buku ini, meminjam istilah yang diberikan oleh Ebrahim Moosa, bisa disebut sebagai "teologi baru yang dibangun dengan landasan etos al-Qur'an",¹¹ atau sebagai "pandangan dunia al-Qur'an" menurut istilah yang dikemukakan Taufiq Adnan Amal.¹²

Ketika menulis buku ini, Rahman menyinggung dua kelompok pengkaji al-Qur'an: muslim dan orientalis. Kedua kelompok pengkaji itu dinilai menarik al-Qur'an ke dalam subjektivitas masing-masing, sehingga al-Qur'an tidak dibiarkan berbicara sendiri. Rahman menyikapi secara apresiatif-kritis atau kritis apresiatif dua kelompok pembaca tersebut. Di satu sisi, ia melihat tidak terlalu banyak manfaatnya penggunaan *tafsir tahlili* dalam menyingkap pesan al-Qur'an yang selama ini menjadi andalan

¹¹ Ebrahim Moosa, "Pengantar" dalam, Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2017), hlm. x.

¹² Taufiq Adnan Amal, "Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neomodernisme Islam Dewasa ini (pengantar) dalam, *Neomodernisme Islam...*, hlm. 28.

para pembaca dan pengkaji muslim yang melahirkan beragam tafsir. Di sisi lain, ia juga kurang setuju dengan tafsir kronologis (*tafsir nuzuli*) sebagaimana ditawarkan para pengkaji orientalis yang dimotori Noldeke.¹³ Sebagai tawarannya, Rahman memilih tafsir tematis-logis, yakni mengumpulkan ayat-ayat yang setema lalu disusun secara logis.¹⁴

Dari segi tema kajian, Rahman mencatat tiga wilayah kajian al-Qur'an yang pada umumnya menjadi fokus kajian para orientalis, yakni kajian yang berusaha menelusuri adanya pengaruh Yahudi dan Kristen terhadap al-Qur'an, kajian yang berusaha merekonstruksi al-Qur'an secara kronologis (tertib nuzul), dan kajian yang berusaha menjelaskan kandungan al-Qur'an itu sendiri. Dari ketiga tema tersebut, dua tema pertama menjadi fokus kajian para orientalis pada umumnya, sedang tema ketiga sangat jarang mereka lakukan. Celah inilah tampaknya yang mendorong Rahman memilih kajian buku ini, dengan berfokus pada tema-tema al-Qur'an.

¹³ Lihat, Theodor Nöldeke, *Tarikh al-Qur'ân* (Beirut-Auflage: Konrad Adenauer-Stiftung, 2004).

¹⁴ Beberapa pemikir muslim menulis tafsir al-Qur'an secara kronologis seperti Izzat Darwazah, Sayyid Quṭb, Ibn Qarnas, Muḥammad 'Abid al-Jābirī dan lainnya. Pembahasan lengkap tentang tafsir al-Qur'an sesuai tertib turunnya dapat dilihat tulisan saya. Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah* (Bandung:Mizan, 2016).

Dengan menggunakan metode tafsir tematis-logis, Rahman merangkum delapan tema utama yang menjadi ciri khas pandangan dunia al-Qur'an yang menurutnya sesuai dengan maksud awal al-Qur'an, sembari lepas dari tarikan ideologi pembacanya, yakni Tuhan, manusia sebagai individu, manusia dalam masyarakat, alam semesta, kenabian dan wahyu, eskatologi, setan dan kejahatan, serta kelahiran masyarakat muslim. Berikut deskripsi singkat kedelapan tema tersebut.

Pertama, Tuhan. Rahman memulai pembahasannya dari Tuhan, terutama terkait dengan peniscayaan ada-Nya, ke-Esa-an-Nya, dan implikasinya dalam kehidupan. Mengapa mesti ada Tuhan dan mengapa mesti Esa? Mengapa alam semesta ini mesti dikaitkan dengan Tuhan? Mengapa tidak dibiarkan alam semesta ini hadir dengan sendirinya tanpa keterlibatan Tuhan? Inilah beberapa pertanyaan yang dibahas pada bab ini. Tujuan Rahman dalam pembahasan ini ialah untuk menemukan kebenaran tertinggi yang menjadi misi utama al-Qur'an.¹⁵ Hal yang perlu dicatat, kendati al-Qur'an banyak menyinggung nama Allah dengan berbagai derivasinya, kitab suci umat Islam ini dinilai bukanlah kitab yang berbicara tentang hakikat Allah dan sifat-sifat-Nya. Menurut Rahman, Allah dibicarakan al-Qur'an bersifat fungsional-imanen¹⁶ bukan esensial-transenden.

¹⁵ Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, 2-3.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 1-2.

Yakni, Allah dalam posisinya sebagai Pencipta, Pengatur, Pemelihara dan Pemberi petunjuk pada manusia melalui welas asih-Nya. Alam ini tidak tercipta dengan sendirinya, melainkan dicipta oleh Allah Swt. Allah Swt. tidak main-main dalam menciptakan alam ini. Dia menciptakan alam ini secara teratur, menjadi bukti kemahakuasaan-Nya, dan keteraturan alam ini menjadi bukti betapa Dia Maha Pengatur dan Maha Pemelihara.

Kedua, manusia sebagai individu. Ketika membahas manusia, Rahman memulainya dari kritik terhadap pandangan dualism jiwa dan raga yang menjadi pandangan umum para filsuf Yunani khususnya, sembari menjelaskan proses dan tujuan penciptaan. Manusia dicipta dari dua unsur: tanah (al-Hijr: 26, 28, 33; al-An'aam: 7; al-A'raaf:12) dan ruh Ilahi (al-Hijr: 29; Sad: 72; dan as-Sajdah: 9), sehingga manusia disebut makhluk alam dan makhluk ilahi.¹⁷ Dengan dimensi jasadi-alamnya, manusia mempunyai sifat negatif sehingga bisa dipahami ketika para malaikat mempertanyakan kehendak Tuhan untuk menciptakan manusia dan menjadikannya sebagai *khalifah fil ardh*. Dengan dimensi ruh ilahinya, manusia mempunyai sisi positif sehingga juga bisa dipahami ketika Tuhan memberikan jawaban diplomatik kepada para malaikat bahwa Dia lebih tahu tentang siapa manusia yang sebenarnya. Maksud

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 26-28.

jawaban Tuhan ini ialah bahwa selain mempunyai kekurangan, manusia juga mempunyai kelebihan yang menyebabkannya layak diciptakan dan dipilih menjadi khalifah di muka bumi. Ketika kedua makhluk Tuhan ini diminta untuk menyebut nama-nama benda, hanya manusia yang mampu menyebutkannya, tidak demikian dengan malaikat yang sebelumnya melakukan protes.

Dengan kelebihan dan kekurangannya, manusia berani mengikat perjanjian primordial dengan Tuhan untuk menjalankan amanah yang Dia tawarkan, yang ketika ditawarkan kepada makhluk selain manusia justru ditolak (al-Ahzab: 72). Kendati demikian, penerimaan manusia akan amanah yang ditawarkan Allah Swt. juga dinilai sebagai bentuk kelemahan manusia, karena terbukti banyak manusia abai terhadap kondisi fitrah beragama (ar-Ruum: 30) dan bertuhannya (al-A'raaf:1-2) yang sejak masa pra eksistensialnya sudah mengikat perjanjian dengan Tuhan.¹⁸ Karena itu, tidak jarang al-Qur'an menyebut manusia bodoh, sesat, fasik, dan sebagainya sehingga Allah Swt. menutup hati mereka. Namun, ungkapan-ungkapan al-Qur'an yang seolah Allah menutup hati manusia secara sepihak dan otoriter menurut Rahman merupakan hukum psikologis

¹⁸ Pembahasan lengkap tentang fitrah, lihat: At-Tabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī al-Musamma Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, jilid ke 12 (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, 2004), hlm. 51-53; Zamakhshari, *Tafsīr al-Kashshāf* (Libanon-Bayrut: Dar al-Ma'rifah, 2005), hlm. 830-831; Fakh al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātiḥ al-Ghayb*, jilid 13 (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t.), hlm. 104-105.

manusia, bukan teologis. Jika seseorang terbiasa melakukan kebaikan, secara psikologis ia akan senantiasa melakukan kebaikan dan menutup diri dari perbuatan jahat. Sebaliknya, jika manusia terbiasa melakukan kejahatan, ia senantiasa tetap melakukan kejahatan dan menutup diri dari perbuatan baik.¹⁹

Di sinilah Rahman membahas manusia secara individual sebagai bentuk perjuangan moral yang disebut takwa. Takwa berarti melindungi diri dari berbagai konsekuensi tingkah laku yang merusak dan jahat. Jika seseorang takut kepada Allah Swt., berarti ia takut pada setiap konsekuensi dari segala perbuatan yang bertentangan dengan perintah-Nya. Dia bahkan bisa jatuh pada kekafiran.²⁰

Ketiga, manusia dalam masyarakat. Takwa menurut Rahman tidak hanya sekadar dimaknai sebagai simbol perjuangan moral manusia secara individual. Ia juga membawa implikasi praksis pada tatanan sosial yang hendak diciptakan al-Qur'an, yang didasarkan pada keadilan dan keadaban. Sebab, ada hubungan timbal balik antara individu dan masyarakat, sehingga pesan moral takwa hanya akan bermakna jika ia berimplikasi terhadap konteks sosial, sebagaimana kezhaliman itu bermakna kerusakan dalam konteks sosial masyarakat. Di sinilah, al-Qur'an meminta

¹⁹ Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, hlm. 30.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 43-46.

umat manusia untuk membangun sebuah tatanan keluarga dan meminta untuk memelihara mereka dari api neraka. Jika individu dan institusi keluarga tertata secara baik, maka begitu pula dengan tatanan masyarakat. Karena itu, bisa dipahami ketika al-Qur'an mengkritik dua hal yang sering menciptakan kerusakan di masyarakat: keyakinan syirik dan kesenjangan sosial-ekonomi. Al-Qur'an hadir mengkritik para penyembah berhala karena penyembahan berhala menyebabkan mereka terlebak pada kezhaliman dan pengabaian moralitas. Begitu juga, al-Qur'an mengkritik masyarakat yang menumpuk kekayaan dan mengabaikan orang-orang lemah, miskin, dan anak yatim dan mereka disebut sebagai pendusta agama.²¹ Al-Qur'an mengkritik praktik riba yang dilakukan masyarakat Arab kala itu, dan di sisi lain menawarkan program zakat yang bisa membantu mereka secara ekonomi,²² kendati pada awalnya ia lebih bermakna sebagai penyucian harta dan jiwa.

Keempat, alam semesta.²³ Menurut Rahman, perbincangan al-Qur'an tentang alam semesta tidak terlalu fokus pada asal usul dan proses penciptaannya (kosmogoni) yang justru menjadi debat filosofis yang tak kunjung usai di kalangan filsuf Yunani khususnya. Dimensi kosmogoni yang disinggung al-Qur'an misalnya hanya terkait dengan

²¹ Fazlur Rahman, *Islam...*, hlm. 2-3.

²² *Ibid.*, hlm. 54-60.

²³ *Ibid.*, hlm. 95-116.

ungkapan “jadilah”, alam dicipta selama enam hari, lalu Allah Swt. bersemayam di atas Arasy. Dari sana, Dia mengatur alam semesta, dan seluruh alam semesta tunduk dan patuh kepada-Nya sehingga alam disebut muslim, kecuali manusia. Hal yang paling banyak dibicarakan al-Qur’an ialah tentang eksistensi alam semesta sebagai sebuah sistem yang teratur karena diberi potensi-potensi tertentu oleh Allah Swt., yang dalam bahasa teologi disebut qadar atau takdir. Penciptaan dan keteraturan alam semesta merupakan bukti kebesaran dan kekuasaan Allah Swt. sehingga al-Qur’an seringkali meminta manusia untuk memikirkan cara alam ini diciptakan, dan menjadikan manusia sebagai *khalifah fil ardh* karena ia diciptakan sepenuhnya untuk melayani kebutuhan manusia.²⁴

Kelima, kenabian dan wahyu.²⁵ Menurut Rahman, kehadiran nabi merupakan sebuah keniscayaan karena kasih sayang Tuhan dan ketidakmatangan moral dan motivasi manusia. Di dalam al-Qur’an dinyatakan bahwa Tuhan mengutus banyak nabi, ada yang diceritakan dan ada yang tidak diceritakan. Bagi masing-masing umat diutus nabinya tersendiri. Menurut Rahman, kendati tiap-tiap rasul diutus untuk kaumnya sendiri, risalahnya tidak bersifat lokal, melainkan bersifat universal yang karena itu harus diyakini dan diikuti semua umat manusia. Di

²⁴ *Ibid.*, hlm. 95–116.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 117–153.

sinilah, Rahman menyebut kenabian merupakan fenomena universal, kesatuan kenabian dan kesatuan agama. Nabi Muhammad Saw. merupakan nabi terakhir dari sekian nabi yang diutus Tuhan, dan syariat yang dibawanya merupakan syariat yang sempurna. Hal yang penting dicatat dari klaim kenabian terakhir dan kesempurnaan syariat Islam, menurut Rahman, ialah bahwa kedua sifat itu sejatinya ditempatkan sebagai “kewajiban yang harus dipertanggungjawabkan”, bukan hanya sebagai sebuah “keistimewaan yang harus dibanggakan” sebagaimana diyakini mayoritas umat Islam selama ini.²⁶ Begitu juga, diutusnya nabi dan rasul, terutama Nabi Muhammad Saw. harus dilihat sebagai bentuk welas asih Tuhan kepada manusia, bukan sekadar klaim keistimewaan umat Islam. Sebagaimana nabi yang lain, Nabi Muhammad Saw. juga menerima wahyu Ilahi. Hanya saja, proses penerimaannya berbeda dengan nabi-nabi lainnya. Ia menerima wahyu Ilahi melalui transformasi yang disebut “*fil kreatif*” dan dalam “konteks sejarah”.

*Keenam, eskatologi.*²⁷ Rahman menempatkan pembahasan tentang eskatologi dalam bab tersendiri yang terpisah dari pembahasan tentang alam semesta. Biasanya, para pengkaji Islam menempatkan keduanya dalam satu pembahasan, karena mereka membagi alam menjadi dua: alam dunia dan alam akhirat. Dunia sebagai sarana menuju

²⁶ *Ibid.*, hlm. 115–119.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 154–176.

akhirat. Akhirat merupakan alam yang sebenarnya dan menjadi tujuan hakiki hidup manusia. Ketika membahas eskatologi, Rahman menyinggung persoalan moral individual dan masyarakat yang menempatkan akhirat sebagai tempat pertanggungjawaban individu, bukan masyarakat. Di akhirat, biasanya, dibicarakan tentang surga dan neraka, serta berbagai balasan atas hal yang dilakukan manusia selama hidup di dunia. Di akhirat, manusia pasti berbicara secara jujur dan bakal menyesali segala perbuatan buruk selama hidup di dunia.

Ketujuh, setan dan kejahatan.²⁸ Setan dan kejahatan seolah dua hal yang tak terpisahkan. Persoalannya ialah, apakah setan itu wujud hakiki sebagaimana manusia dan jin, ataukah hanya metafora dari sebuah kejahatan. Sebab, di dalam al-Qur'an, menurut Rahman, tidak diceritakan setan diciptakan dari sesuatu sebagaimana jin diciptakan dari api dan manusia diciptakan dari tanah. Setan merupakan metafora atas kejahatan, baik manusia maupun jin yang mempunyai sifat mendurhakai perintah Allah Swt. Kendati demikian, setan lebih berposisi sebagai musuh manusia daripada anti Tuhan. Mereka anti manusia, bukan anti Tuhan. Nabi Muhammad Saw. konon tidak melihat jin secara langsung, tidak diutus kepada jin, kendati jin itu

²⁸ *Ibid.*, hlm. 175-193.

mendengarkan ajaran Nabi Muhammad Saw. Masyarakat Arab pernah menyembah jin.²⁹

Kedelapan, kelahiran masyarakat muslim.³⁰ Rahman memulai pembahasannya dengan mengutip pendapat orientalis ternama, Snouck Hurgronje, tentang penerimaan masyarakat Makkah dan Madinah terhadap kehadiran Nabi Muhammad Saw. dan bahwa Islam hanya diperuntukkan bagi masyarakat Arab. Rahman tidak menolak semua pandangan Hurgronje yang merupakan pandangan umum orientalis klasik itu. Memang benar, Islam identik dengan ajaran agama samawi sebelumnya, karena memang berasal dari sumber yang sama, tetapi tidak benar kalau Islam disebut hanya untuk masyarakat Arab, sebagaimana risalah nabi sebelumnya hanya untuk umat tertentu. Juga tidak benar perubahan arah kiblat sebagai sebuah nasionalisasi agama.

Menurut Rahman, kita sepatutnya melihat perkembangan babakan sejarah dakwah Nabi di dua tempat suci umat Islam itu, dan pengumpulannya yang kritis dengan para penganut Ahli Kitab yang jauh sebelumnya telah berkembang di dua tempat tersebut. Selain adanya penetrasi kaum Ahli Kitab, semangat Arab itu muncul karena adanya gerakan messianisme, sebuah hasrat untuk kehadiran seorang Nabi

²⁹ *Ibid.*, hlm. 177-178.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 194-218.

Arab yang baru (Faathir: 42). Di sisi lain, masyarakat Arab tidak sudi menerima Musa As. dan Isa As. dengan tujuan mendapatkan petunjuk yang lebih baik (az-Zukhruf: 57–58; 34–31; dan al-Qashash: 47–49).³¹

D. Catatan Apresiatif-Kritis

Melihat lebih jauh nalar neomodernisme al-Qur'an, Fazlur Rahman bisa disebut sebagai penganut paradigma Islam teoantroposentris³² karena ia menyatakan bahwa al-

³¹ *Ibid.* hlm. 194–199.

³² Paradigma Islam bertolak pada prinsip asal-usul dan tujuan kehadiran Islam di dunia ini. Paradigma Islam teosentris memahami Islam lahir dari Tuhan dan memusat pada Tuhan, paradigma Islam teoantroposentris memahami Islam lahir dari Tuhan dan mengajak manusia untuk menuju Tuhan melalui proses transendensi, sedang paradigma Islam antroposentris berpandangan Islam lahir dari Tuhan tetapi untuk kepentingan manusia melalui proses transformasi (*maqaasid asy-syari'ah*). Di antara pemikir yang menawarkan paradigma Islam antroposentris ialah Abdul Karim Sorous. Di kalangan intelektual muslim, ada sebagian intelektual yang mengajukan proposal paradigma Islam teosentris, Faisal Ismail, *Republik Bhineka Tunggal Ika: Mengurai Isu-isu Konflik, Multikulturalisme, Agama dan Sosial Budaya* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012), hlm. 335–336; Faisal Ismail, *Rekam Jejak Kebangsaan dan Kemanusiaan* (Yogyakarta: Adiwacana, 2011), hlm. 181–184; Faisal Ismail, *Masa Depan Pendidikan Islam di Tengah Kompleksitas Tantangan Modernitas* (Jakarta: Bakti Aksara Persada, 2003), hlm. 38. Ada yang mengajukan proposal paradigma Islam teoantroposentris seperti Kuntowijoyo, Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006). Selanjutnya, lihat tulisan saya tentang pemikiran Kuntowijoyo ini, Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta: 2014), hlm. 262–277. Istilah teoantroposentrisme juga digunakan Amin Abdullah yang diakuinya melanjutkan pemikiran Kuntowijoyo. Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi*, hlm. 277–297. Dan, saya sendiri mengajukan proposal paradigma Islam antroposentris, Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara* (Nadi Pustaka dan Kementerian Agama, 2014), hlm. 211–223; Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Teosentrisme ke*

Qur'an itu lahir dari Tuhan tetapi ia sebagai sebuah kitab yang sepenuhnya ditujukan kepada manusia, karena ia merupakan petunjuk bagi umat manusia.³³ Ia juga menulis, "Meskipun demikian, sasaran yang dituju al-Qur'an adalah manusia dan perilakunya, bukan Tuhan".³⁴ Ini sebagaimana buku Abid juga melihat paradigma Rahman bercorak teoantroposentris. Paradigma teoantroposentris Rahman dilihat oleh Abid dari paradigma teologis Rahman yang berwatak *ilahi-bashari* dan konkretisasi paradigmanya dalam pendekatan dan teori tafsir yang ditawarkan. Dari buku Abid bisa dipahami keyakinan Rahman akan pentingnya pendekatan inter disiplin dalam teori tafsir "gerakan ganda" (*double movement*).

Sementara dalam buku tafsirnya, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, Rahman tidak memberikan penjelasan mengapa delapan tema tersebut dianggap sebagai tema-tema pokok al-Qur'an dan menyusunnya sebagaimana urutan tersebut. Metode yang digunakan dalam menyajikan buku ini memang bersifat tematis-logis sebagaimana dinyatakan di awal tulisannya. Memulai pembahasan dari pemikirannya sendiri lalu menampilkan ayat-ayat al-Qur'an secara tematis

Antroposentrisme (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014); dan pembahasan tentang paradigma Islam antroposentris Soroush dapat dilihat tulisan saya, Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam* (Yogyakarta: Maqnuh Pustaka, 2017).

³³ Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an...*, hlm. 1.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 4.

dan disusun secara logis. Sangat sedikit ia memberikan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an tersebut. Rahman sangat jarang menampilkan analisis sejarah mikro dan makro yang sejatinya menjadi pijakan tafsir kontekstualnya, baik ketika hendak memahami pesan awal dan ideal moral al-Qur'an maupun ketika hendak mengontesktualkannya ke dalam konteks kekinian.

Mungkin saja itu sengaja dilakukan karena buku ini membahas pandangan dunia al-Qur'an, sesuatu yang sejatinya tidak berubah. Upayanya dalam melakukan kontekstualisasi al-Qur'an dilakukan ketika membahas "manusia dan masyarakat" yang di dalamnya diberikan contoh tentang persoalan-persoalan hukum Islam dengan mengambil studi kasus poligami, riba, zakat, sembelihan binatang, minum alkohol, dan sebagainya. Pandangannya tentang hukum Islam itulah yang menjadi ciri khas tafsir kontekstual Fazlur Rahman. Kontekstual yang dimaksud Rahman bukan hanya kontekstualisasi al-Qur'an yang turun pada empat belas abad yang lalu ke masa sekarang sebagaimana dilakukan banyak penafsir, tetapi juga kontekstual dengan realitas awal ketika al-Qur'an pertama kali turun. Di sinilah, Rahman menerapkan hermeneutika objektif atau gerakan ganda penafsiran terhadap kasus-kasus hukum.

Di sini, Rahman lantas membedakan antara al-Qur'an sebagai kitab hukum dengan al-Qur'an sebagai sumber

religius bagi hukum. Misalnya dalam kasus poligami (an-Nisaa': 3). Oleh para ahli hukum, ayat ini dibawa pada makna kebolehan laki-laki berpoligami dan mengabaikan aspek keadilan dalam berpoligami yang oleh al-Qur'an justru dinilai tidak mungkin manusia bisa berbuat adil (an-Nisaa': 129). Menurutnya, justru yang sejatinya dipegang teguh dari kasus itu ialah prinsip keadilan, bukan poligami.³⁵ Begitu juga kasus saksi dalam transaksi utang-piutang yang harus menghadirkan cukup satu orang saksi bagi laki-laki dan dua bagi perempuan. Para ahli hukum membawa ayat itu pada jumlah saksinya, padahal dimensi rasio logis dan moral idealnya ialah kejujuran persaksian, bukan jumlah saksi.³⁶

Fazlur Rahman merupakan pemikir muslim yang menguasai ilmu Islam secara memadai, terutama di bidang studi al-Qur'an. Dalam puisinya itu, ia layak dinilai sebagai pemikir yang mempunyai otoritas persuasif di bidang studi Islam, khususnya al-Qur'an, dan karena itu layak diikuti. Akan tetapi, ia juga perlu dikritik karena intelektual muslim yang menjadi inspirator pemikir muslim modernis Indonesia semacam Nurcholish Madjid dan Syafi'i Ma'arif ini mengalami pergeseran otoritas, dari otoritas persuasif ke otoritas koersif.³⁷ Sebab, dalam karya

³⁵ *Ibid.*, hlm. 68–70.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 71.

³⁷ Khaled Abou El Fadl, *Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld Oxford, 2004), hlm. 18. Salah satu pemikir besar yang

intinya, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, ia mengklaim metode yang ditawarkan sebagai "satu-satunya metode yang benar dalam memahami cita rasa asli al-Qur'an".³⁸ Pernyataan ini merupakan sikap *truth claim* yang sejatinya tidak dilakukan pemikir rasional sekelas Rahman. Klaim seperti ini sama saja dengan melakukan tindakan otoritarianisme interpretasi (hermeneutika otoriter),³⁹ karena ia mengunci pesan Tuhan di dalam al-Qur'an sebatas pada pemahamannya sendiri. Padahal, secara hermeneutis, hal itu tidak mungkin terjadi. Selain karena manusia tidak bisa memasuki dunia Tuhan sebagai syarat memahaminya secara objektif,⁴⁰ juga karena makna yang dikandung oleh al-Qur'an memang beragam.⁴¹

Terlepas dari hal tersebut, metodologi neomodernisme tafsir Rahman bisa dikatakan sebagai eksemplar tafsir al-Qur'an yang masih *up to date* dan sesuai dengan kebutuhan

juga mengalami pergeseran ialah Ibnu Rushd. Lihat Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rushd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009).

³⁸ Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an...*, hlm. xvi.

³⁹ Hermeneutika otoriter ialah suatu metode hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna teks kepada pembacaan yang bersifat "subjektif" dan "selektif". Khaled Abou El Fadl, *Speaking In God's Name...*, hlm. 4-5.

⁴⁰ Menurut teori hermeneutika filosofis, untuk memahami secara obyektif pemikiran seseorang, dia harus menempatkan diri pada posisi sang penulis. Menempatkan diri pada posisi orang lain adalah sesuatu yang mustahil, sehingga pemahaman secara obyektif terhadap pemikirannya juga mustahil.

⁴¹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī al-Musamma Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, 2004), 86-88, dan 97-98; Abū Hayyan al-Tawhidī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, jilid 2, (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyyah), 370; dan Wajih Qonsuh, *al-Nās fi al-Islām: min al-Tafsīr ilā al-Talaqqiy* (Libanon-Beyrut: Dār al-Farabi, 2011), 428-439.

masyarakat kontemporer. Karena itu, metodologinya terus dikembangkan dan diapresiasi oleh generasi setelahnya, utamanya oleh Abdullah Saeed dengan tafsir kontekstualnya. Spirit tafsir ini kemudian menular ke buku yang ada di depan sidang pembaca ini. Selamat membaca kutipan dan pemikiran-pemikiran bernas dalam buku ini!

Daftar Pustaka

- Al-Rāzī, Fakh al-Dīn. Tanpa Tahun. *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghayb Jilid 13*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah.
- Al-Tawhīdī, AbūḤayan. Tanpa Tahun. *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt Jilid 2*. Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Amal, Taufiq Adnan (Ed.). 1987. *Neomodernisme Islam*. Bandung: Mizan.
- At-Ṭabarī. 2004. *Tafsīr al-Ṭabarī al-Musamma Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān Jilid ke 12*. Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah.
- Fadl, Khaled Abou El. 2003. *Speaking In God’s Name: Islamic Law, Authority and Women*. England: Oneworld Oxford.
- Hallaq, Wael B. 2000. *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Usul Fiqh Madzhab Sunni*. Jakarta: Rajawali Pers.

- Ismail, Faisal. 2003. *Masa Depan Pendidikan Islam di Tengah Kompleksitas Tantangan Modernitas*. Jakarta: Bakti Aksara Persada.
- . 2004. *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur*. Yogyakarta: Lesfi.
- . 2011. *Rekam Jejak Kebangsaan dan Kemanusiaan*. Yogyakarta: Adiwacana.
- . 2012. *Republik Bhineka Tunggal Ika: Mengurai Isu-isu Konflik, Multikulturalisme, Agama dan Sosial Budaya*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Kuntowijoyo. 2006. *Islam Sebagai Ilmu*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Nöldeke, Theodor. 2004. *Tarikh al-Qur'ân*. Beirut-Auflage: Konrad Adenauer-Stiftung.
- Poespoprodjo. 1987. *Interpretasi: Beberapa Catatan Pendekatan Filsafatnya*. Bandung: Remadja Karya.
- Qonshuh, Wajih. 2011. *al-Nāṣ al-Dīni fī al-Islām: min al-Tafsīr ilā al-Talaqqiy*. Libanon-Beyrut: Dār al-Farabi.
- Rahman, Fazlur. 1965. *Islamic Methodology in History*. Karacy: Central Institute of Islamic Research.

- . 1984. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1984. *Islam*. Bandung: Mizan Pustaka.
- . 2017. *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*. Bandung: Mizan.
- Wijaya, Aksin. 2009. *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rushd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*. Yogyakarta: LKiS.
- . 2014. *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara*. Tanpa Kota: Nadi Pustaka dan Kementerian Agama.
- . 2014. *Satu Islam, Empat Epistemologi: dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentrisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- . 2016. *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*. Bandung: Mizan.
- . 2017. *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Sorous dalam Memahami Islam*. Yogyakarta: Maqnuh Pustaka.
- . 2017. *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail*. Yogyakarta: Dialektika.
- Zamakhshari. 2005. *Tafsir al-Kashshāf*. Libanon-Bayrut: Dar al-Ma'rifah.

Daftar Isi

Pengantar Penulis.....	5
Membedah Neomodernisme Tafsir Al-Qur'an	
Fazlur Rahman (Oleh: Dr. Aksin Wijaya).....	9
A. Menjadi Neomodernis Tanpa Menjadi Barat.....	11
B. Nalar Al-Qur'an Neomodernis Fazlur Rahman	14
C. Nalar Al-Qur'an Rahman dalam <i>Tema-Tema</i> <i>Pokok Al-Qur'an</i>	18
D. Catatan Apresiatif-Kritis	29
Daftar Isi.....	37
Bab 1 Pendahuluan: Krisis Paradigmatis	
Hukum Islam.....	39
Bab 2 Basis Teoretis Pengembangan Paradigma	
Hukum Islam.....	65
A. Pengembangan Paradigma	69
B. Paradigma Teoantroposentrisme	86

Bab 3	Pendekatan dan Teori Penafsiran Hukum Islam Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed	127
A.	Klarifikasi Terma Fiqih dan Syariah.....	128
B.	Fazlur Rahman dan Teori Penafsiran Double Movement	135
C.	Abdullah Saeed dan Teori Penafsiran Kontekstual	158
D.	Contoh Aplikatif: Kasus Poligami	195
Bab 4	Paradigma Hukum Islam Teoantroposentris Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed	215
A.	Anomali Teosentrisme Hukum Islam	216
B.	Sintesis Paradigmatik: Sinergi Teologi dan Hukum Islam	223
C.	Sintesis Teoretis: Penalaran Hukum Islam Reflektif Berbasis Nilai Maqaashid	251
Bab 5	Penutup	265
	Daftar Pustaka.....	271
	Tentang Penulis.....	281
	Indeks	285

Tentang Penulis

Dr. Abid Rohmanu, M.H.I., lahir di Ponorogo, 29 Februari 1976. Riwayat pendidikannya dimulai dari Madrasah Ibtidaiyyah Campurejo Sambit Ponorogo (1983–1989), kemudian Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) Jetis Ponorogo (1989–1992), Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) sekaligus Pondok Pesantren Mamba’ul Ma’arif Denanyar Jombang (1992–1995). Pendidikan Tingginya dimulai di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta (1995–2000), kemudian Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya untuk jenjang S2 (2001–2003) dan jenjang S3 (2007–2010).

Ada beberapa karya tulis yang telah dihasilkan, baik dalam bentuk buku maupun artikel ilmiah, di antaranya adalah: “Fiqh dan Tantangan Global”, *AULA*, No. 05 Tahun XXV/Mei 2003; “Rekonstruksi Teori Qiyas dan

Hukum Kontemporer”, *AULA* No. 04 Tahun XXVI/ April 2004; “Rekonstruksi Teori *Qiyas* dan Upaya Menjawab Tantangan Persoalan Hukum Kontemporer: Studi terhadap Pemikiran Muhammad ‘Abid al-Jabiri”, *Antologi Kajian Islam*, Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Press, Cet. I, 2004; “Masyarakat Pesantren dan Pembentukan *Capital Resources*” *Al-Adabiya*, Vol. 1, No. 1, Januari–Juni 2006; “Rekontruksi Nalar Ijtihad Dan Humanisasi Praksis Ajaran Islam: *Counter* terhadap Pemaknaan Konsep *Jihad* Konvensional”, *Ulumuna* Vol. X, No. 1, Januari–Juni 2006; “Menguak *Background* Pemikiran Sufistik Ibn ‘Arabi”, *Al-Adabiya*, Vol. 1, No. 2, Juli–Desember 2006; “Melacak Genealogi Nalar Arab”, *Qalamuna*, Vol. 1, No. 2, 2006; “Kritik Teks dan Kekerasan Atas Nama Agama”, *Al-Adabiya*, Vol. 2, No. 1, Januari–Juni 2007; “Nikah Mut’ah: Menyusui Status Perempuan dalam Tradisi Arab-Islam”, *Al-Adabiya*, Vol. 2, No. 2, Juli–Desember 2007; dan “Pluralisme, Demokrasi dan Keadilan Sosial dalam Konsepsi Fiqh Humanistik Abi El Fadl”, *Islamica*, Vol. 4, No. 1, September 2009.

Tulisan berikutnya ialah “Melacak Genealogi Nalar Arab” dalam Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009); “Puritanisme dan Cita Ideal Humanisme Islam”, dalam Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta:

Pustaka Pelajar, 2009); “Al-Ghazali dan Kerangka Keilmuan Usul al-Fiqh”, *Justitia Islamica*, Vol. , No. 2, Juli–Desember 2009, *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih dan Akhlak* (Ponorogo: STAIN Po Press 2012), dan “Jihad dan Benturan Peradaban (*the Clash of Civilization*): Menyelami Identitas Pos-Kolonial Abou El Fadl”, *Al-Adabiya*, Vol. 8, No. 2, Desember 2013. Artikel “Jihad dan Benturan Peradaban” ini berikutnya dikembangkan menjadi buku yang diterbitkan oleh Q-Media Yogyakarta atas bantuan publikasi dari Diktis, 2015. Selanjutnya, *Humant Agent dalam Tradisi Hukum Islam: Studi Relasi Hukum Islam dan Moralitas Perspektif Abou El Fadl* (Penelitian Tahun 2013); *Sikap Mahasiswa PPs STAIN Ponorogo STAIN Ponorogo terhadap Integritas Akademik dalam Penulisan Karya Ilmiah* (Penelitian Tahun 2014); dan *Kritik Nalar Qiyasi al-Jabiri: Dari Nalar Qiyasi Bayani ke Nalar Qiyasi Burhani* (Ponorogo: STAIN Po Press, 2014). Pada tahun 2016, menulis artikel penelitian berjudul “Acculturation of Javanese and Malay islam in wedding Tradition of Javanese Ethnic Community at Selangor Malaysia”, *Karsa: Jurnal Sosial dan Studi Keislaman*. Vol. 24, No. 1; dan “Urgensi Literasi Keberagaman” (*Harian Duta Masyarakat*, 8 Agustus 2017).

Selain menulis, Abid juga menjadi salah seorang editor *Jurnal At-Tahrir* (Jurnal Terakreditasi di IAIN Ponorogo) dan *Jurnal Muslim Heritage* (Pascasarjana IAIN Ponorogo).

Tidak hanya jurnal ilmiah, menjadi editor buku sekaligus memberikan kata pengantar editor juga pernah dilakukan, antara lain: “Aspirasi untuk Pesan ISNU Ponorogo”, Sutejo, dkk., *Membaca dan Menggagas NU ke Depan: Senarai Pemikiran Orang Muda NU* (Yogyakarta: Terakata, 2015); “Merangkai Makna Ramadan” dalam Ahmad Syafi’i, dkk., *Pesan Profetik Ramadan* (Yogyakarta: Q-Media, 2016); dan “Menalar tentang ‘Nalar’ Keberagamaan”, dalam Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyinkapkan Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam* (Ponorogo: STAIN Po Press, 2016).

Bagi pembaca yang menginginkan informasi lebih lengkap mengenai buku kami, silakan akses website www.divapress-online.com serta bergabunglah di akun facebook: Penerbit DIVA Press atau follow twitter kami: @divapress01.