

# **Fazlur Rahman (1919-1998)**

## ***Perintis Tafsir Kontekstual***\*

*Oleh*

Mohamed Imran Mohamed Taib  
[imran@thereadinggroup.sg](mailto:imran@thereadinggroup.sg)

Presented at The Reading Group Sharing Session  
26 February 2007, Yayasan Mendaki

**- I -**

### **Pendahuluan**

**T**afsir al-Qur'an merupakan suatu wilayah intelektual yang semakin mendesak dalam proses pemecahan masalah umat. Semenjak munculnya gerakan reformisme Islam zaman moden lewat abad ke-19, tumpuan pada cara Islam diinterpretasikan dan dipraktikkan semakin ketara. Proses memikir-ulang sebahagian besar tradisi dan pola pemikiran yang telah mapan telah dilakukan dalam beberapa wilayah seperti teologi, fikah, politik, malah juga bidang tafsir. Hasil daripada usaha segelintir pemikir reformisme seperti Sayyid Ahmad Khan (w. 1898), Muhammad 'Abduh (w. 1905), Abul Kalam Azad (w. 1958) dan lain-lain telah menyemarakkan dunia pemikiran Islam zaman moden, terutamanya dalam bidang pemahaman Islam yang menggugat corak pemikiran Islam dominan yang telah jumud dan stagnan.<sup>1</sup> Para pemikir-pemikir ini cuba memberi nafas baru pada umat Islam yang terbelakang dengan merombak cara Islam diinterpretasikan.

---

\* Esei ini merupakan sebahagian daripada projek *Tafsir Sosial: Membangun Makna Baru Pesan Al-Qur'an* yang sedang saya persiapkan untuk tahun 2007. Komentar dan kritikan dialu-alukan demi memperbaiki penulisan dan idea yang tertuang di dalam esei ini.

<sup>1</sup> Usaha pemikir-pemikir reformisme terdahulu ini kini digantikan pula oleh lontaran gagasan-gagasan pemikir Islam kontemporer seperti Mahmoud Muhammad Taha, Hassan Hanafi, Asghar Ali Engineer, Abdolkarim Shorouh, Amin al-Khuli, Nasr Hamid Abu Zayd, Amina Wadud, Mohammad Arkoun, Muhammad Shahrur dan lain-lain.

Sudah tentunya, bidang tafsir al-Qur'an juga merupakan salah satu wilayah yang dianggap penting diteliti, terutama dalam rangka merombak hukum-hukum Islam yang dianggap kurang atau tidak relevan mengikut perkembangan zaman dan masyarakat. Para pemikir ini sedar bahawa hukum Islam tidak dapat lari dari keterkaitannya dengan sumber hukum Islam yang pertama dan terpenting, iaitu teks al-Qur'an. Malah, al-Qur'an itu sendiri merupakan dokumen asas masyarakat Islam; ianya membentuk pandangan hidup dan orientasi seseorang Muslim, secara sedar atau tidak. Di dalam hal ini, Ibn Khaldun pernah menulis:

“The Qur'an became the basis of instruction, the foundation for all the habits acquired later on. The reason for this is that the things one is taught in one's youth take root more deeply.”<sup>2</sup>

Oleh itu, reformisme Islam tidak dapat tidak, harus memberikan focus pada corak tafsir yang dominan dalam masyarakat kerana ianya berkepentingan di dalam pembentukan pola pemikiran regresif mahupun progresif. Seperti yang diperhatikan oleh Fazlur Rahman, tokoh perbincangan esei ini, “whatever views Muslims have wanted to project and advocate have taken the form of Qur'anic commentaries.”<sup>3</sup> Inilah yang dimaksudkan oleh Messick sebagai ‘dominasi teks’ (*textual domination*) di dalam sesebuah masyarakat Muslim umumnya.<sup>4</sup>

Esei ini merupakan perbincangan khusus terhadap tokoh Islam moden yang paling awal menggagaskan corak tafsir dinamis bagi membuka ruang ijtihad semasa dan memecahkan kemandekan pemikiran Islam kontemporer. Tokoh yang dimaksudkan ialah Fazlur Rahman, seorang sarjana dan ilmuwan dari Pakistan yang kemudian bermastautin di Amerika Syarikat. Dilahirkan pada tahun 1919 di daerah Barat Laut Pakistan, beliau pernah menjadi profesor di Universiti Chicago sehingga akhir hayatnya pada tahun 1998 akibat komplikasi pembedahan jantung. Menurut para sarjana dunia Islam mahupun Barat, Fazlur Rahman merupakan antara pemikir Islam terpenting di abad ke-20.

<sup>2</sup> Dipetik dalam Brinkley Morris Messick, *The Calligraphic State* (Berkeley: University of California Press, 1993), ms. 75.

<sup>3</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, 2<sup>nd</sup> edition (Chicago and London: University of Chicago Press, 1979), ms. 41.

<sup>4</sup> Lihat Brinkley Morris Messick, *The Calligraphic State*, op. cit. Buku ini membahaskan bagaimana teks berperan dalam membentuk corak kehidupan sehari-harian masyarakat Arab di Yaman. (*Saya ingin merakamkan terima kasih pada Saudara Amali Ibrahim kerana memperkenalkan karya Messick ini.*)

Esei ini bertujuan untuk membincang sumbangan beliau di dalam bidang kajian al-Qur'an kontemporer dan bagaimana hasil pemikiran beliau ini dapat membantu di dalam proses reformisme pemikiran Islam yang masih terbelakang akibat kurang upaya memikir- ulang sebahagian besar tradisi keIslamanan yang telah jumud dan tidak relevan pada masa kini. Dengan pengenalan ini, diharapkan proses reformisme ke arah pemahaman Islam yang lebih progresif dapat dilakukan bersama melalui rangka yang telah dibangunkan oleh para pemikir Islam seperti Fazlur Rahman.

## - II -

### Persoalan Pendekatan dan Pemahaman al-Qur'an

Menurut Fazlur Rahman, persoalan kaedah dan pemahaman (*method and hermeneutics*) terhadap al-Qur'an belum pernah dibincangkan dengan secukupnya di dalam tradisi Islam dan merupakan perkara yang amat mendesak pada zaman ini. Corak penafsiran yang diwarisi dari tradisi keIslamanan zaman klasik telah gagal memamparkan pesan-pesan al-Qur'an secara bersepadu dan koheran. Akibat dari kaedah yang menafsirkan ayat demi ayat, serta kecenderungan terhadap penggunaan ayat-ayat al-Qur'an secara atomistik, para mufasssirin dan umat Islam umumnya tidak dapat menangkap keterpaduan pesan al-Qur'an yang dilandaskan suatu *weltanschauung* (pandangan dunia atau *worldview*) yang pasti.<sup>5</sup>

Rahman selanjutnya mengkritik kecenderungan menafsir dan memperlakukan ayat-ayat al-Qur'an secara kerat-keratan dan tidak menentu (*piecemeal and ad-hoc*), yang hingga kini, masih berlanjutan. Dengan perubahan sosial dan kemasukan idea-idea baru yang terbit dari Barat, sesetengah pemikir Islam cenderung mencari-cari dan menggunakan ayat-ayat Qu'ran yang dapat menjustifikasikan posisi mereka – sama ada untuk mempertahankan konsep-konsep dan institusi-institusi yang terbit dari Barat, mahupun menolak penerimaannya.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1982), ms. 2-3.

<sup>6</sup> *Ibid.*, ms. 4.

Di dalam latar pemikiran apologetik sebeginilah Fazlur Rahman mengusulkan diwujudkan suatu kaedah hermeneutika yang lebih mantap. Sumbangannya yang paling bermakna ke arah proses ini ialah dengan pengusulan teori ‘gerakan ganda’ (*double movement*) yang kini menjadi landasan bagi penafsiran-penafsiran baru yang bersifat kontekstual dan dinamis. Mengenai motif kaedah hermeneutika yang cuba dibangunkannya, Fazlur Rahman menjelaskan:

“[T]he method of Qur’anic hermeneutics I am talking about is concerned with an understanding of its message that will enable those who have faith in it and want to live by its guidance- in both their individual and collective lives- to do so coherently and meaningfully.”<sup>7</sup>

Menurut Rahman, pemahaman tepat pada pesan al-Qur’an dapat dipisahkan daripada keimanan itu sendiri, meskipun kita tidak boleh menafikan pemahaman boleh mendatangkan keimanan dan keimanan juga boleh dan sepatutnya membenihkan pemahaman yang tepat.<sup>8</sup> Implikasi dari perbezaan yang dibuat oleh Fazlur Rahman antara pendekatan *pure cognitive* dan *emotive-faith* ini memberi ruang pada penafsiran-penafsiran al-Qur’an yang berlandaskan kajian-kajian sejarah dan ilmiah.<sup>9</sup> Oleh kerana pendekatan terhadap al-Qur’an selama ini bersifat atomistik dan *ahistorical*, Fazlur haruslah membangunkan justifikasi yang kuat mengapa pendekatan historikal itu merupakan kemestian dan, lebih penting lagi, mengapa ianya adalah suatu kaedah yang legitimat dari sisi epistemologi pewahyuan. Perkara yang terakhir ini dapat kita tinjau melalui nisbah antara wahyu dan penerima (Nabi Muhammad), dan juga duduk perkara pewahyuan itu sendiri (*nature of revelation*).

Berikut, kita akan membincangkan (1) pemahaman Fazlur Rahman terhadap proses pewahyuan dari kata-kata Tuhan (transendental) kepada ucapan dan teks (temporal); (2) teori *double-movement* di dalam rangka mendekati dan menggali pesan-pesan al-Qur’an; (3)

---

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Dalam hal ini, Fazlur Rahman juga akur akan sumbangan yang dapat diberikan oleh para sarjana bukan Islam, dengan syarat mereka mempunyai sifat empatis dan jujur di dalam pendekatan dan kajian mereka. *Ibid.*

<sup>9</sup> Fazlur Rahman memang terkenal dengan pendekatan *historicism*-nya di dalam membongkar tradisi-tradisi keIslaman. Contoh terbaik di dalam penggunaan kaedah ini dapat kita lihat di dalam karya pentingnya, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965). Untuk bacaan lanjut akan kaedah dan pemikiran Fazlur Rahman, lihat Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan, 1989).

keobjektifan sejarah dalam penggunaan hermeneutika; dan (4) kaedah tafsir tematis dalam mencari pesan integratif dan pandangan-dunia (*weltanschauung*, atau *worldview*) al-Qur'an.

## 1. Teori Pewahyuan dan Ruang Temporal

Di dalam rangka pemahaman ortodoks, proses pewahyuan merupakan suatu imlak (*dictation*) antara Tuhan dan penerima (Nabi Muhammad) melalui perantara (malaikat Jibril). Dalam erti kata lain, sang penerima seringkali dipaparkan seperti sebuah perakam suara (*tape recorder*) yang memainkan semula segala apa yang ditransmisikan secara mekanis (iaitu, menjadi teks). Ini bermakna peranan dan konteks penerima itu seringkali tidak diberi perhatian sehingga wahyu-teks itu dilihat sebagai sesuatu yang berada, secara keseluruhannya, di luar ruang spatio-temporal.

Pemahaman ortodoks sebegini, sepertimana yang dikritik Fazlur Rahman, sememangnya kurang lengkap kerana aspek temporal wahyu-teks tidak diendahkan langsung. Walhal, wahyu-teks itu mempunyai komponen temporal kerana wujud di ruang yang semestinya temporal dan berubah-ubah. Oleh itu, proses pewahyuan itu lebih kompleks dari apa yang digambarkan oleh kelompok ortodoks. Mungkin inilah yang menyebabkan timbulnya pendekatan yang *ahistorical* dalam menafsir atau mempergunakan ayat-ayat al-Qur'an. Seperti yang diperhatikan Ebrahim Moosa, persoalan "interface of revelation with the world" begitu penting sekiranya sejarah ingin berperan di dalam memahami wahyu yang bersifat *transcendental*.<sup>10</sup>

Jika diperhatikan, penekanan pada aspek sosio-historikal teks al-Qur'an ini merupakan salah satu ciri utama gerakan neomodernisme di mana Fazlur Rahman merupakan salah seorang pengggagas utamanya. Aspek sosio-historikal ini bukan hanya mencakupi situasi turunnya sesuatu ayat (*asbab al-nuzul*) tetapi, sepertimana digambarkan oleh Nurcholish Madjid, merangkumi pemahaman pada konteks budaya Arab secara keseluruhannya pada zaman turunnya wahyu (al-Qur'an).<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Ebrahim Moosa, "Introduction" dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam* (Oxford: Oneworld, 2000), ms. 13.

<sup>11</sup> Nurcholish Madjid menulis:

Berbalik pada penolakan terhadap pemahaman naif kelompok ortodoks, Rahman menekankan bahawa al-Qur'an itu sendiri tidak menggambarkan wahyu sebagai sesuatu yang bersifat eksternal sepenuhnya dari diri Nabi Muhammad itu sendiri. Al-Qur'an menjelaskan: "Ia [al-Qur'an] dibawa turun oleh *al-Ruh al-Amin* [malaikat Jibril yang amanah] ke dalam hatimu"<sup>12</sup> dan juga "maka Jibril itu telah menurunkannya [al-Qur'an] ke dalam hatimu dengan seizin Allah."<sup>13</sup>

Menjelaskan lebih lanjut implikasi kedua ayat tersebut, Fazlur menulis:

"What it tells us is that God never speaks directly to a human but He may infuse a Spirit in the Prophet's mind... (1) which makes him see the truth and utter it..., or (2) which produces an actual mental sound, not a physical sound, and an idea-word, not a physically acoustic word; or (3) which takes on the form of a Messenger agent "giving" the revelation to the Prophet. Whatever the agency of Revelation, however, the true revealing subject always remains God, for it is He Who always speaks in the first person...

That the Prophet actually mentally "heard" words is clear from 75:16-19: "Do not hasten your tongue with it [the Revelation] in order to anticipate it. It is our task to collect it and recite it" (see also 20:114). It is also clear that, in his anxiety to retain it or to "anticipate" it in a direction different from that of his Revealing Spirit, the Prophet moved his tongue of his own ordinary human volition, the intrusion of which was repudiated by God. This necessarily implies the real "otherness" of the agent of Revelation from the conscious personality of Muhammad in the act of Revelation. But it is equally clear that the words were mental and not acoustic, since the Spirit and the Voice were internal to him, and there is no doubt that whereas on the one hand, the Revelation emanated from God, on the other, it was also intimately connected with his deeper personality. Thus the popular traditional

---

"It seems to me that Fazlur Rahman is right when he says that the Qur'an doesn't come down to the Prophet in a vacuum. So one of the ways to understand the message is to understand the context. So if you talk about the *asbab al-nuzul* or the occasions of revelation it is not only the specific occasions of revelation but also the cultural environment." (Dipetik dalam Abdullah Saeed, "Ijtihad and Innovation in Neo-Modernist Islamic Thought in Indonesia," *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 8, No. 3, 1997, ms. 286.)

<sup>12</sup> Surah 26:193-194.

<sup>13</sup> Surah 2:97.

accounts of the utter externality of the agency of Revelation cannot be accepted as correct.”<sup>14</sup>

Fazlur kemudian berpendapat bahawa kelompok ortodoks (sepertimana pemikiran medieval umumnya),

“lacked the necessary intellectual tools to combine in its formulation of the dogma the otherness and verbal character of the Revelation on the one hand, and its intimate connection with the work and the religious personality of the Prophet on the other, i.e. it lacked the intellectual capacity to say both that the Qur’an is entirely the word of God and, in an ordinary sense, also entirely the word of Muhammad. The Qur’an obviously holds both, for it insists that it has come to the ‘heart’ of the Prophet, how can it be external to him?”<sup>15</sup>

Kritik Rahman terhadap pemahaman ortodoks dan pemahamannya terhadap pergelutan komponen transendental dan temporal di dalam proses pewahyuan sememangnya merupakan titik-tolak pergeserannya dengan kelompok ulama konservatif, terutamanya di Pakistan sewaktu dia menjabat jawatan Pengarah Lembaga Penelitian Islam.<sup>16</sup> Walaupun formulasikan teori pewahyuannya bukanlah sesuatu yang menyimpang dari tradisi intelektual Islam (teori ini pernah diungkapkan oleh Shah Wali Allah dan Muhammad Iqbal), Rahman sering disalah-ertikan sebagai mengatakan al-Qur’an itu ciptaan Muhammad. Walhal, Rahman secara terang-terangan mengatakan:

“Setiap Muslim sejak datangnya Islam telah meyakini, dan harus meyakini, bahwa al-Qur’an merupakan *Kalam Allah* yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad. Tanpa kepercayaan

<sup>14</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), ms. 99-100.

<sup>15</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, op. cit., ms. 31.

<sup>16</sup> Antara isu-isu yang membuat kelompok konservatif di Pakistan mengancam pemikiran dan mengancam jiwanya ialah (1) penilaian kritisnya terhadap sebahagian korpus hadis; (2) penolakannya pada institusi poligami dan keunggulan kaum lelaki atas kaum wanita; (3) mendukung perencanaan keluarga dan penggunaan alat-alat kontrol-kelahiran; (3) membenarkan wang bunga bank dan mengatakan ianya bukan riba; (4) mengusulkan disatukan sistem zakat dan pajak; (5) menghalalkan proses penyembelihan secara mekanis; dan, sepertimana disentuh dalam esei ini, (6) pernyataannya mengenai al-Qur’an sebagai mengandungi komponen temporal kerana ‘lahir’ dari diri Muhammad. Lihat perbincangan Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan, 1989), ms. 84-104.

teramat penting ini, tidak satu pun yang bahkan dapat menjadi seorang Muslim nominal (hanya dalam sebutan).”<sup>17</sup>

Selanjutnya, kita akan melihat secara khusus sumbangan Rahman dalam bidang metodologi penafsiran al-Qur’an kontemporer dan usulan pendekatan hermeneutika al-Qur’an.

## 2. Teori ‘Gerakan Ganda’ (*Double Movement*)

Antara sumbangan terpenting Fazlur Rahman di dalam bidang kajian al-Qur’an ialah usulan teori ‘gerakan ganda’ (*double movement*) yang begitu berpengaruh melahirkan tafsir-tafsir kontekstual, terutamanya di dalam bidang hukum.

Pertama sekali, Fazlur Rahman mendefinisikan al-Qur’an sebagai respons Tuhan, melalui Nabi Muhammad selaku wadah, terhadap kondisi moral dan sosial masyarakat Arab waktu itu.<sup>18</sup> Oleh itu, al-Qur’an itu tidak terlepas dari konteks sosial dan sejarah. Fazlur Rahman menjelaskan dengan lanjut:

“We see, then, that the Qur’an and the genesis of the Islamic community occurred in the light of history and against a social-historical background. The Qur’an is a response to that situation, and for the most part it consists of moral, religious, and social pronouncements that respond to specific problems confronted in concrete historical situations. Sometimes the Qur’an simply gives an answer to a question or a problem, but usually these answers are

---

<sup>17</sup> Lihat “Wahyu Ilahi dan Nabi” dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam* (Bandung: Mizan, 1987), ms. 35. Makalah ini juga memuatkan penjelasan penuh terhadap teori pewahyuan sepertimana yang dibangunkan berdasarkan pendapat-pendapat terdahulu Shah Wali Allah dan Muhammad Iqbal. Menurut Abd A’la pula, teori pewahyuan Rahman juga dipengaruhi oleh pendapat al-Ghazali yang membezakan *kalam Allah* (al-Qur’an yang sebenarnya) dan *mushaf* (teks al-Qur’an secara fizikal) itu sendiri. A’la menulis:

“Pengaruh al-Ghazali terhadap Fazlur Rahman juga tampak ketika al-Ghazali berupaya menjelaskan hubungan kalam Allah dengan al-Qur’an. Untuk ini, ia membedakan antara bacaan (*qira’ah*), yang dibaca (*maqrū*), dan al-Qur’an. Bacaan adalah perbuatan yang bersifat inderawi yang dilakukan pembaca dalam waktu-waktu tertentu. Oleh kerana itu, bacaan adalah baru. Sedang “yang dibaca” adalah Kalam Allah yang qadim yang terdapat pada zat-Nya. Apa yang dibaca adalah searti dengan al-Qur’an. “Apa yang dibaca” dalam pandangan al-Ghazali adalah sesuatu yang terdapat di balik bacaan, bukan *mushaf* itu sendiri.” (Abd A’la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*. Jakarta: Paramadina, 2003, ms. 122.)

<sup>18</sup> “The Qur’an is a divine response, through the Prophet’s mind, to the moral-social situation of the Prophet’s Arabia.” Lihat, Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, op. cit., ms. 5.



stated in terms of an explicit or semiexplicit *ratio legis*, while there are also certain general laws enunciated from time to time. But, even where simple answers are given, it is possible to understand their reasons and hence deduce general laws by studying the background materials, which for the most part have been fairly intelligibly presented by the [classical] commentators.”<sup>19</sup>

Di dalam rangka pemahaman historis terhadap al-Qur’an, Fazlur Rahman mengetengahkan lakaran teori ‘gerakan ganda’-nya. Di sini, Fazlur Rahman menjelaskan ‘gerakan ganda’ sebagai langkah menyelusuri dari situasi kini kepada situasi pewahyuan, dan kemudian kembali dari lampau kepada masa kini.<sup>20</sup>

*a. Dari situasi kini kepada situasi pewahyuan*

Di dalam gerakan kembali pada konteks al-Qur’an sewaktu ia diturunkan, ada dua langkah yang diperlukan. *Pertama*, sang penafsir harus memahami makna sebenar sesuatu ayat dengan mengkaji latar sejarah atau persoalan yang menyentuh sebab ayat itu diturunkan. Di dalam rangka ini, kajian umum terhadap situasi makro kehidupan sosial Arab menjelang dan sekitar penurunan wahyu, harus dilaksanakan.

*Kedua*, sang penafsir harus pula menggarap prinsip-prinsip dasar dari ayat-ayat yang menyentuh persoalan-persoalan khusus itu, dalam erti kata tujuan sosio-moral disebalik setiap ayat.

---

<sup>19</sup> Ibid., ms. 5-6.

<sup>20</sup> Ibid., ms. 5. Menjelaskan dengan lanjut di dalam rangka penggubalan hukum, Rahman menulis:

“In building any genuine and viable set of laws and institutions, there has to be a twofold movement. First, one must move from the concrete case treatments of the Qur’an- taking the necessary and relevant social conditions of that time into account- to the general principles upon which the entire teaching converges. Second, from this general level there must be a movement back to specific legislation, taking into account the necessary and relevant conditions now obtaining.” (ibid., ms. 20)

Di dalam kedua-dua proses ini, semangat (*élan*) ajaran al-Qur'an secara keseluruhan haruslah diambil kira demi menjaga keutuhan pesan yang cuba diketengahkan melalui wahyu itu.<sup>21</sup>

*b. Dari konteks pewahyuan kepada konteks kekinian*

Dengan prinsip-prinsip dasar yang digarap dari ayat-ayat spesifik itu, sang penafsir haruslah memaknakan ayat-ayat itu kembali dan mengaplikasikannya pada konteks dan situasi sosial masa kini. Langkah ini juga memerlukan penelitian secukupnya akan kondisi masa kini supaya prinsip-prinsip al-Qur'an dapat diterapkan sesuai dengan keperluan masyarakat.

Dengan pergerakan berganda sebegini di dalam penafsiran teks, Fazlur Rahman yakin ijtihad dapat diberi nafas baru. Sekiranya pergerakan ini berjaya dilakukan, pesan-pesan al-Qur'an dapat 'hidup' dan menjadi efektif sekali lagi.<sup>22</sup>

Pergerakan berganda seperti yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman memang berkesan di dalam mengaitkan kerelevanan teks al-Qur'an pada konteks kini, terutamanya di dalam rangka penggubalan hukum dari al-Qur'an. Lebih penting lagi, ianya memastikan perlunya pendekatan *multidisciplinary* kerana pesan al-Qur'an terlalu penting dan kompleks untuk diperlakukan sewenang-wenangnya oleh mana-mana kelompok pun yang berkepentingan mempromosikan penafsiran tunggal. Abdullah Saeed menulis:

"The importance of Rahman's 'double-movement' approach is that he takes into account both the conditions of the time of the revelation and those of the modern period in relating the text to the community. In utilising this double movement theory, it is expected that not only the traditional ulama, who should determine what is Islamically acceptable and what is not, will be involved, but that it will also involve other 'specialists' of relevance from fields as

---

<sup>21</sup> Ibid., ms. 6.

<sup>22</sup> Ibid., ms. 7.

diverse as history, philosophy, law, ethics, sociology, and anthropology to assist in the process of deriving Islamic law that is meaningful, relevant and appropriate.”<sup>23</sup>

Isu adanya keragaman tafsir yang kadangkala kelihatan bertentangan antara sesama merupakan perkara yang tidak disenangi ramai pihak. Menurut para pengkritik Rahman, pendapatnya tentang keragaman penafsiran ini serupa dengan mengakui tiadanya kebenaran absolut yang ditentukan Tuhan. Namun, para pengkritik ini tersasar kerana Rahman bukan merelativasikan kebenaran mutlak; sebaliknya, beliau hanya memperlihatkan bahawa keseragaman tafsir secara absolut merupakan sesuatu yang tidak mungkin dan tidak *desirable*.<sup>24</sup> Sebaliknya, Rahman mencadangkan perbezaan penafsiran yang tidak menentu dibahaskan secara terbuka dan dengan mengaplikasikan metodologi yang diajukan atau memperlihatkan asumsi-asumsi tersendiri secara telus dan saksama. Tulisnya:

“What is important is first of all to use the kind of method I am advocating to eliminate vagrant interpretations. For the rest, every interpreter must explicitly state his general assumptions with regard to Qur’anic interpretation in general and specific assumptions and premises with regard to specific issues or passages. Once his assumptions are made explicit then discussion among differing interpreters is possible and subjectivity is further reduced.”<sup>25</sup>

Selari dengan semangat demokratisnya, Rahman membangkitkan keperluan mendebatkan dan membincangkan perbezaan secara terbuka dan memberi peluang pada masyarakat umum memilih interpretasi keagamaan yang paling sesuai buat mereka:

“What is certain [from individual or collective efforts at interpreting the Qur’an] is that there have to be several attempts so that, through discussion and debate, the community at large can accept some interpretations and discard others. It is obviously not necessary that a certain interpretation once accepted must continue to be accepted; there is always both room and necessity for new interpretations.”<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Abdullah Saeed, “Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur’an” dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an* (London: Oxford University Press and The Institute of Ismaili Studies, 2006), ms. 58.

<sup>24</sup> “To insist on absolute uniformity of interpretation is therefore neither possible nor desirable.” (Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, op. cit., ms. 144.)

<sup>25</sup> Ibid., ms. 144.

<sup>26</sup> Ibid., ms. 145.

Menariknya juga, Rahman melihat proses penafsiran itu sebagai sesuatu yang dinamis dan tidak absolut, walaupun ini haruslah dibezakan dengan konsep relativiti kebenaran (*relativism of truth*). Rahman sudah tentunya bukan merelativitaskan kebenaran mahupun menolak adanya kebenaran absolut. Sebaliknya, Rahman menyeru pada pertanggungjawaban proses penafsiran kerana ianya seringkali tidak dapat lari dari konteks persekitaran dan sejarah sang penafsir itu. Perkara ini akan menjadi jelas sekiranya kita melihat dengan lebih lanjut pendapat Rahman akan objektivitas sejarah di dalam penafsiran sejarah yang subjektif.

### 3. Hermeneutika dan Objektivitas Sejarah

Sekiranya unsur sosio-historikal sesuatu teks itu amat penting dan tidak dapat diabaikan dalam proses penafsiran, bagaimana pula persoalan objektivitas sejarah? Dalam erti kata lain, sekiranya segala penafsiran terhadap objek sejarah itu tidak dapat lari dari subjektivitas sang penafsir, dapatkah kita mempertahankan kaedah sosiohistoris yang dikatakan dapat menangkap makna sebenar yang ingin disampaikan oleh teks?

Menghadapi persoalan ini, Fazlur Rahman nampaknya tidak menghuraikan secara jelas atau terperinci melainkan merujuk pada perdebatan antara dua mazhab hermeneutika, iaitu antara Emillio Betti (pendukung teori objektivitas sejarah) dan Hans-Georg Gadamer (pendukung teori subjektivitas sejarah).

Rahman kelihatan berpihak pada teori usulan Betti kerana model tafsir yang diajukannya bergantung pada asumsi adanya objektivitas dalam kajian sesuatu objek yang wujud dalam sejarah (atau boleh juga disebut sebagai kajian terhadap tradisi). Keberpihakannya pada teori usulan Betti sekaligus meletakkannya di dalam posisi bertentangan dengan pendapat Hans-Georg Gadamer, pemikir besar bidang falsafah hermeneutika. Gadamer berpendapat bahawa “[t]he recognition that all understanding inevitably involves some prejudice gives the hermeneutical problem, its real thrust.”<sup>27</sup> Oleh itu, menurut Gadamer, kesilapan projek Pencerahan Eropah di dalam mempertahankan

---

<sup>27</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London and New York: Continuum, 2004), ms. 272.

*historical objectivism* terletak pada pengabaian persoalan *subjectivism* di dalam mengkaji objek sejarah. Menjelaskan pendapat Gadamer ini, Richard E. Palmer menulis:

“Objective knowledge, objectively “valid” knowledge, suggests a standpoint above history from which history itself can be looked upon— such a standpoint is not available to man. Finite, historical man always sees and understands from his standpoint in time and place; he cannot, says Gadamer, stand above the relativity of history and procure “objectively valid knowledge.” Such a standpoint presupposes an absolute philosophical knowledge— an invalid assumption.”<sup>28</sup>

Sementara itu, Fazlur Rahman, sepertimana Emilio Betti, mengkritik pendapat Gadamer yang jelas memosisikan setiap pemahaman sebagai subjektif.<sup>29</sup> Menjelaskan kritiknya terhadap pendapat Gadamer, Fazlur Rahman menulis:

“Every critique or modification of a tradition involves a consciousness of what is being criticized or rejected and hence, to that extent, self-awareness. In view of the revolutionary changes wrought by some men in their traditions, it is therefore not proper to say that their responses were predetermined, and primarily by their effective histories. What seems reasonable to hold is that all conscious responses to the past involve two moments that must be distinguished. One is the objective ascertaining of the past (— which Gadamer does not allow), which is possible in principle provided requisite evidence is available; the other is the response itself, which necessarily involves values and which is determined (not predetermined) by my present situation., of which effective history is a part but of which my conscious effort and self-aware activity also constitute an important part. For Gadamer these two moments are utterly inseparable and indistinguishable.”<sup>30</sup>

Dengan pemahaman hermeneutikal sebegini, proses mempersoalkan tradisi dan merubah tradisi demi menjaga dan melestarikan pesan-pesan normatifnya dapat berlangsung

<sup>28</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), ms. 178.

<sup>29</sup> Emilio Betti, pemikir Itali, ialah seorang ahli sejarah perundangan. Walaupun beliau akur akan pendapat Gadamer mengenai adanya subjektiviti penafsir di dalam mengkaji objek sejarah, Betti menekankan adanya fakta dan nilai objektif yang dapat kita saringkan dari subjektiviti pengkaji/penafsir itu sendiri. Sekiranya tidak, tiada gunanya mengkaji objek sejarah kerana objek itu sendiri tidak bukan dan tidak lain dari diri pengkaji/penafsir itu. Lihat Emilio Betti, “Hermeneutics as the General Methodology of the *Geisteswissenschaften*” dalam Josef Bleicher (ed.), *Contemporary Hermeneutics* (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1980), ms. 51-94. Untuk penjelasan ringkas perdebatan mazhab objektif dan mazhab subjektif ini, lihat Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, op. cit., bab 2.

<sup>30</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, op. cit., ms. 10.

terus di dalam sejarah.<sup>31</sup> Di sini, penting diingatkan bahawa secara dasarnya, Rahman berpegang teguh pada objektivitas etika dan moral. Malah, Rahman berpendapat bahawa “*‘élan* [semangat] dasar al-Qur’an adalah moral, dari mana mengalir penekanannya yang tegas terhadap monoteisme maupun keadilan sosial.”<sup>32</sup> Oleh itu, Rahman tidak terpaut pada pemahaman teks secara harfiah (literal) kerana teks itu muncul dan terbatas oleh sejarah kecuali pesan-pesan normatifnya. Inilah yang membuat Rahman berani merombak dan memikirulang sebahagian besar tradisi pemikiran yang telah mapan di dalam masyarakat. Orientasi pemikiran sebegini sudah tentunya layak dikata ‘liberal’; bukan dalam pemahaman negatif, tetapi akomodatif, tidak *rigid* dan sukar dijumpukan kerana pegangannya pada prinsip dan dasar normatif moral-etika begitu mendalam dan teguh.

Tiga komponen yang dibincangkan di atas— (1) pemahaman sosio-historis; (2) teori gerakan ganda; dan (3) pegangan pada aspek normatif moral-etika – berjaya diterapkan oleh Rahman, secara praktikal, di dalam karya agungnya, *Major Themes of the Qur’an*, yang akan dibincangkan selanjutnya.

#### 4. Pendekatan Tafsir Tematis

Selain daripada sumbangannya pada bidang kajian al-Qur’an dan hermeneutika, Fazlur Rahman juga merealisasikan projek pembaharuan pemahaman terhadap al-Qur’an di dalam bidang penulisan tafsir (*exegesis*) itu sendiri. Malah, sumbangan terakhirnya ini dapat dianggap sebagai yang terpenting kerana Rahman telah berjaya meneruskan dan memperkayakan tradisi tafsir keIslaman kontemporer. Ini dapat kita lihat dalam karya agungnya, *Major Themes of the Qur’an*.<sup>33</sup> Buku tafsir ini pertama kali dicetak pada tahun 1980, sedekad selepas beliau meletakkan jawatan selaku anggota Dewan Penasihat Ideologi Islam Pemerintah Pakistan dan berhijrah ke Amerika Syarikat.

<sup>31</sup> Ibid., ms. 11.

<sup>32</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, op. cit., ms. 32.

<sup>33</sup> Taufik Adnan Amal menyifatkan karya ini sebagai *magnum opus* Fazlur Rahman. Lihat, *Islam dan Tantangan Modernitas*, op. cit., ms. 135. Satu lagi pemikir Islam kontemporer yang cuba menggagas corak tafsir tematis ialah Hassan Hanafi. Namun, gagasan Hassan Hanafi kurang diperkembangkan secara sistematis kerana tumpuan Hassan Hanafi lebih luas, mencakupi bidang-bidang teologi terutamanya dan *turaths* (warisan atau tradisi) umumnya. Lihat Hassan Hanafi, “Method of Thematic Interpretation of the Qur’an” dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur’an as Text* (Leiden, New York and Koln: E.J. Brill, 1996), ms. 195-211. Metodologi tafsir Hassan Hanafi akan dibincangkan dengan lebih lanjut di lain makalah.

Menurut Rahman, upaya menyatukan ayat-ayat mengikut tema adalah satu-satunya cara memberi pembaca gambaran keterpaduan al-Qur'an dan pesan Tuhan pada manusia.<sup>34</sup> Ini berbeza dari cara merekonstruksikan makna teks ayat-per-ayat atau menurut urutan kronologis yang akan hanya memberi gambaran kurang lengkap akan pesan sebenar atau "master idea" yang mengalir di dalam teks al-Qur'an. "Master idea" al-Qur'an ini, atau seringkali disebut oleh Rahman sebagai *weltanschauung* begitu penting dalam skema falsafah Rahman.<sup>35</sup>

Rahman berpendapat kajian-kajian terhadap teks al-Qur'an yang dilakukan di Barat dapat dibahagikan kepada tiga kategori: (1) kajian-kajian yang cuba mencari pengaruh Judeo-Kristian di dalam al-Qur'an; (2) kajian-kajian yang cuba merekonstruksikan ayat-ayat al-Qur'an mengikut urutan kronologis; dan (3) kajian-kajian yang cuba membahaskan isi kandungan al-Qur'an. Menurut Rahman, kategori ketiga ini kurang diberi perhatian; mungkin kerana para pengkaji non-Muslim dari Barat merasakan bahawa tugas menerangkan apa yang ingin disampaikan al-Qur'an adalah tanggungjawab pengikut Islam sendiri.<sup>36</sup> Sayangnya sejarah penafsiran al-Qur'an sendiri menunjukkan kecenderungan menginterpretasikan ayat Qur'an secara kerat-keratan dan *ad-hoc* (tidak menentu/sistematis).<sup>37</sup> "None," rungut Rahman, "has presented the Qur'an on its own terms, as a unity, even those treatments by Muslims themselves."<sup>38</sup>

Oleh kerana ketiadaan sedemikian, Rahman mengupayakan satu tafsir yang menggunakan pendekatan tematis. Menurutnya, pendekatan inilah yang dapat menangkap makna wahyu Tuhan yang terpadu, konsisten dan koheren.

---

<sup>34</sup> "I am convinced that this synthetic exposition is the only way to give a reader a genuine taste of the Qur'an, the Command of God for man." Lihat, Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, op.cit., ms. xi.

<sup>35</sup> Menjelaskan keprihatinan Rahman terhadap perkara ini, Ebrahim Moosa menulis:

"Without grasping the worldview of the Qur'an, modern interpreters would not be able to differentiate the past social contexts, mores, and customs that were grafted onto the interpretation of the original revelation." (Ebrahim Moosa, "Introduction", op. cit., ms. 17.)

<sup>36</sup> Ibid., ms. xii.

<sup>37</sup> Lihat perbincangan terdahulu dan huraian yang diberikan di dalam *Islam and Modernity*, op. cit.

<sup>38</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, op. cit., ms. xv.

Di dalam tafsir tematisnya, Fazlur Rahman membahaskan tema-tema penting sepertimana disentuh oleh al-Qur'an. Menurutnya, al-Qur'an merupakan dokumen yang ditujukan untuk manusia, dan walaupun rujukan pada nama Tuhan begitu menyerlah di dalamnya, al-Qur'an itu sendiri bukanlah suatu risalah mengenai Tuhan mahupun sifat-Nya.<sup>39</sup> Sebaliknya, Rahman menulis:

“There is no doubt that a central aim of the Qur'an is to establish a viable social order on earth that will be just and ethically based.”<sup>40</sup>

Sebagai teks petunjuk bagi manusia, Rahman mendapati ada 3 konsep terpenting yang begitu menyerlah di dalam al-Qur'an: *iman*, *islam* dan *taqwa*. Menurut Rahman, ketiga-tiga konsep atau terma ini mengandungi makna dasar yang sama:

“Istilah *iman* – dari akar kata *a-m-n* – memiliki arti pokok “keamanan, bebas dari bahaya, damai” Terma *islam* – yang akar katanya adalah *s-l-m* – juga memiliki pengertian yang sama: “aman dan integral, terlindung dari disintegrasi, kehancuran.” Terma ketiga, *taqwa*, yang sangat mendasar bagi al-Qur'an di samping kedua istilah di atas, memiliki akar kata *w-q-y* yang juga berarti “melindungi dari bahaya, menjaga dari kemusnahan, tersia-siakan atau disintegrasi.” Suatu refleksi dan analisis terhadap ketiga istilah kunci ini, secara langsung mengarahkan kita ke dalam “bawah sadar al-Qur'an” sebagaimana adanya. Ia memberikan kepada kita suatu intipati dalam lapisan-lapisan makna terdalam, élan-dasar al-Qur'an. Elan-dasar al-Qur'an pada dasarnya ditujukan untuk melindungi dan mengembangkan integritas para individu dan kolektif. Apa saja yang akan kondusif bagi integritas tersebut akan menjadi baik; dan apa saja yang mengalangi integritas tersebut dan membawa ke arah disintegrasi serta kemusnahan, akan menjadi jelek.”<sup>41</sup>

Rahman berpendapat bahawa ketiga konsep atau terma inilah yang membentuk ‘bawah sadar al-Qur'an’ (*the unconscious of the Qur'an*). Hurai Rahman:

“We have what I call the unconscious of the Qur'an. Because the meanings of these three terms are identical, I conclude that the basic thrust of the Qur'an is to enable humans to

<sup>39</sup> Ibid., ms. 1.

<sup>40</sup> Ibid., ms. 37.

<sup>41</sup> Fazlur Rahman, “Menafsirkan al-Qur'an” dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam* (Bandung: Mizan, 1987), ms. 66. Penjelasan lanjut dapat dibaca dalam makalah “Beberapa Konsep Kunci tentang Etika Al-Qur'an” dalam *ibid.*, ms. 92-117.



keep their individual and collective personalities intact— to save them from disintegration so that each person can move forward rather than disintegrate or get lost. This, I believe, is the function of God in the Qur'an. A verse in *Surat al Hasbr* says: “wa la takunu ka alladhin nasw Allah” (don't be like those who forgot God) “fa ansahum anfusahum” (and [eventually] God made them to forget their own souls) (59:19). Those who forgot were disintegrated; they were finished; they could not keep their self-worth. God is the dimension in human behavior that keeps humankind together. It is not a small matter that all three terms should share this meaning.”<sup>42</sup>

Konsep-konsep ini penting di dalam rangka memahami pesan-pesan Ilahi melalui wahyu-Nya yang terakam di dalam teks al-Qur'an. Secara umum, bolehlah dikatakan bahwa ketakwaan yang diinginkan oleh al-Qur'an tidak lain daripada kemestian manusia menjalankan tanggungjawabnya selaku khalifah, sesuai dengan posisi uniknya di dalam skala penciptaan.<sup>43</sup>

Tafsir tematis Fazlur Rahman melontarkan banyak lagi pemikiran-pemikiran yang bernafas baru. Inilah sumbangan terpenting Rahman di dalam bidang tafsir kontemporeri. Sepertimana ditegaskan oleh Komaruddin Hidayat, cara Rahman merekonstruksi tradisi kenabian dan pesan dasar wahyu ke dalam suatu rumusan yang bersifat moral-etikal bagi kehidupan (sepertimana yang dilakukan melalui tafsir tematisnya) merupakan suatu upaya menimbulkan sosok utuh, baik bersifat individu atau masyarakat, yang mencerminkan bentuk kehidupan yang rasional, humanis dan religius tanpa harus mengingkari proses kesejarahannya.<sup>44</sup> Mungkin inilah keperluan yang mendesak bagi masyarakat Islam di mana jua pun dewasa ini.

### - III -

## Kritik dan Tantangan Atas Gagasan

---

<sup>42</sup> Fazlur Rahman, “Islam's Origins and Ideals” dalam Nimat Hafez Barazangi *et.al.* (eds.), *Islamic Identity and the Struggle for Justice* (Florida: University of Florida Press, 1996), ms. 13.

<sup>43</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, op. cit., ms. 14.

<sup>44</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), ms. 197.

Kebelakangan ini, ada gerakan radikal-konservatif yang mula lantang menolak gagasan-gagasan Rahman, malah cuba memomokkannya sebagai pengusung “Islam liberal” (dalam pemaknaan negatif).

Salah seorang pengkritik lantang dan produktif dalam menyebarkan tulisan-tulisan “anti-Islam liberal” ialah Adian Husaini, ketua Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII).<sup>45</sup> Di hampir kesemua tulisan-tulisannya, Husaini mengaitkan apa jua proses mempersoal, mempermasalahkan, mengkritik dan memikir-ulang tradisi dan pemikiran Islam yang sudah mapan, sebagai suatu upaya menghancurkan Islam. Menurutnya lagi, upaya ini didalangi oleh golongan non-Muslim, khususnya, kelompok Zionis dan Orientalis yang mahu menundukkan Islam.<sup>46</sup> Sayangnya, tulisan-tulisan Husaini tidak cermat, tiadanya sokongan-sokongan bukti yang kukuh dan sama sekali tidak berlandaskan kajian-kajian ilmiah. Dia menulis:

“[P]jara hermeneut, seperti Fazlur Rahman, Arkoun, Hassan Hanafi, atau Abu Zayd, sejauh ini masih berkuat pada tataran dekonstruksi dan belum selesai membangun teori rekonstruksinya. Mereka ingin merekonstruksi, tapi belum sampai menjadi kenyataan. Teori-teori mereka masih tambal sulam, meminjam teori hermeneutika Barat, dan ujung-ujungnya mereka hanya menjadi pembenar (legitimator) teori dan konsep-konsep keilmuan Barat, yang lahir dari *setting* sejarah dan realitas Kristen.”<sup>47</sup>

Pendapat Husaini bukanlah sesuatu yang baru.<sup>48</sup> Malah, wajar dijelaskan yang para penentang gagasan Fazlur Rahman di rantau Asia Tenggara lewat ini, dipupuk oleh bekas

<sup>45</sup> Husaini kini menjadi kandidat Doktorat, bidang Pemikiran dan Peradaban Islam, di International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Universiti Islam Antarabangsa, Kuala Lumpur. DDII ialah sebuah lembaga beraliran radikal-konservatif yang pernah menentang gagasan-gagasan neo-modernisme usungan pemikir progresif Indonesia, Nurcholish Madjid pada tahun-tahun 1980an dan 1990an. Ramai dikalangan aktivis DDII pernah, malah dibiaya oleh wang saluran pemerintahan Saudi, untuk menuntut di universiti-universiti Timur Tengah, seperti Universiti Madinah yang berfahaman Wahhabiyah. Mengenai DDII dan orientasi radikal-konservatismenya, lihat William R. Liddle, “Media Dakwah Scripturalism: One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia” dalam Mark Woodward (ed.), *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought* (Tempe: Center for Southeast Asian Studies, Arizona State University, 1996), ms. 323-357; juga Robert Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

<sup>46</sup> Lihat Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Pengajian Islam* (Jakarta: Gema Insani, 2006).

<sup>47</sup> *Ibid.*, ms. 189-190.

<sup>48</sup> Sebagai contoh, Maryam Jameelah, anak murid Abul a’la Maududi, pernah menulis suatu makalah berjudul “Sebuah Contoh Pengaruh Orientalisme terhadap Sarjana Muslim Sekarang” yang diajukan sebagai kritik terhadap gagasan Fazlur Rahman. Tulisannya:

penuntut Rahman sendiri, iaitu Wan Mohd Nor Wan Daud.<sup>49</sup> Wan Mohd Nor, mantan Timbalan Pengarah International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) di Kuala Lumpur, menganggap hermeneutika usulan Fazlur Rahman sebagai “berbahaya”. Tulisnya:

“Konsekuensi dari pendekatan hermeneutika ke atas sistem epistemologi Islam termasuk segi perundangannya sangatlah besar dan saya fikir agak berbahaya. Yang paling utama saya kira ialah penolakannya terhadap penafsiran yang final dalam sesuatu masalah, bukan hanya masalah agama dan akhlak, malah juga masalah-masalah keilmuan lainnya. Keadaan ini dapat menimbulkan kekacauan nilai, akhlak dan ilmu pengetahuan; dapat memisahkan hubungan aksiologi antar-generasi, antar-agama dan kelompok manusia.”<sup>50</sup>

Kutipan di atas jelas melihatkan kenaifan, malah kekeliruan Wan Mohd Nor di dalam merepresentasikan tujuan dan kaedah hermeneutika dalam pengajian al-Qur’an.<sup>51</sup> Asumsi

“...jika seorang sarjana sekaliber Dr. Fazlur Rahman, seorang direktur “Islamic Research Institute” di Rawalpindi yang disponsori Pemerintah (Pakistan) dan yang pada hakikatnya seorang pemimpin gerakan modernis Pakistan, sama sekali tidak mampu menelurkan karya-karya yang asli, kreatif atau pemikiran yang bebas, jika demikian apa bisa diharapkan oleh para pengikutnya dari kemampuannya yang sedikit ini?” (Maryam Jameelah, *Islam dan Modernisme*. Surabaya: Usaha Nasional, t.t., ms. 147-148.)

<sup>49</sup> Wan Mohd Nor pernah membimbing kandidat Doktor di ISTAC, Ahmad Bazali bin Shafie, yang menulis disertasinya berjudul *A Modernist Approach to the Qur’an: A Critical Study of the Hermeneutics of Fazlur Rahman*. Tesis ini merupakan kritikan komprehensif ala-ISTAC terhadap gagasan hermeneutika Fazlur Rahman. Kini, beberapa aktivis aliran konservatif di Indonesia yang aktif menulis dan menentang gagasan-gagasan progresif dan liberal sedang membuat pengajian di ISTAC, termasuk Adian Husaini sendiri. Salah seorang pensyarah ISTAC, Ugi Suharto, juga merupakan aktivis yang pernah bergeliat di dalam gerakan Islam konservatif di Indonesia. Ini menandakan teriakan “anti-Islam liberal” di Malaysia kebelakangan ini mempunyai unsur-unsur sosiologis kerana diusung oleh kepentingan-kepentingan tertentu. Persoalan mengapa wacana Malaysia begitu menggelegak dengan teriakan-teriakan “anti-Islam liberal” walhal pergerakan “Islam liberal” seperti di Indonesia hampir tidak wujud sama sekali, menjadi ranah (*terrain*) yang menarik untuk dikaji dengan lanjut.

<sup>50</sup> Dipetik, Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Pengajian Islam*, op. cit., ms. 191.

<sup>51</sup> Kekeliruan Wan Mohd Nor amat ketara apabila dia membincangkan isu tafsir dan hermeneutika dalam kupasan mengenai falsafah mentornya, Syed Muhammad Naquib al-Attas. Dengan tiadanya rujukan pada penjelasan sebenar apa itu hermeneutika seperti yang difahami oleh penggagas tafsir seperti M. Arkoun, Fazlur Rahman, Hassan Hanafi dan Nasr Hamid Abu Zayd, Wan Mohd Nor langsung membezakan tafsir dengan hermeneutika atas dasar hermeneutika adalah corak tafsir ala-Yunani yang kemudiannya diterapkan pada teks Bible. Oleh itu, Wan Mohd Nor mengatakan tafsir itu bukan hermeneutika kerana tafsir tidak terpengaruh oleh konteks sejarah melainkan usaha objektif yang lahir dari semantik bahasa dan kandungan al-Qur’an itu sendiri. Pandangan ini, menurut Wan Mohd Nor, merupakan pandangan Naquib al-Attas sendiri:

“Pandangan Al-Attas tentang sifat ilmiah tafsir adalah suatu jawapan yang tepat terhadap pandangan yang menyesatkan para penulis Muslim yang secara langsung atau tidak langsung dipengaruhi oleh perkembangan dalam sejarah sains dan sosiologi ilmu pengetahuan, dan perkembangan umum hermeneutika. Pada intinya, mereka berpendapat bahawa setiap

adanya penafsiran yang final dalam Islam dan para mufassir tidak terkesan oleh kondisi dan konteks sejarah dan orientasi pemikiran, bukan hanya pendapat yang buta sejarah, malah bersifat ideologis kerana akhirnya mengusung pemikiran sempit yang hanya melihat penafsiran tunggal. Soalnya, siapa yang berhak menentukan penafsiran mana yang harus diabsolutkan dan pendapat siapa harus diterima pakai oleh setiap pengikut? Pada masa yang sama, *fallacy* pemikiran Wan Mohd Nor jelas terapar apabila beliau mengandaikan diterimanya pakai semua tafsir lampau (tanpa membincangkan perbezaan dan pertentangan satu tafsir dengan yang lain). Malah, beliau membenarkan kesahihan kesemuanya (tafsir-tafsir lama), atas dasar ramai orang Islam terpelajar dan bijaksana yang masih mempertahankan tafsiran-tafsiran lampau tersebut. Tulisnya:

“...jelaslah bahawa tafsir dan *takwil* bukanlah setara dan subjektif yang mengikuti perubahan sosiosejarah, meskipun rujukan sejarah tetap dipertimbangkan. Fakta bahawa orang Islam terpelajar dan bijaksana yang memahami dan mempertahankan tafsir orang yang berwibawa pada masa lampau dengan menghilangkan batasan-batasan etnis, geografis, sosioekonomis, dan sejarah adalah hujah yang lebih daripada cukup untuk menolak pendapat bahawa tafsir ditentukan dan dibatasi oleh situasi sosiosejarah dan ekonomi.”<sup>52</sup>

Kecenderungan Wan Mohd Nor dan Adian Husaini menolak sesuatu ilmu, pendapat atau kaedah semata-mata kerana ianya terbit di dalam konteks bukan Islam, adalah hujah yang lemah.<sup>53</sup> Sekiranya kita lihat perkembangan ilmu hermeneutika, ianya lebih merupakan alat membedah dan menafsir teks secara sensitif (iaitu sedar adanya persoalan subjektiviti penafsir dan persoalan konteks sejarah, waktu dan tempat) – tidak kira sama ada teks itu teks agama atau non-agama. Perkembangan hermeneutika sebagai disiplin ilmiah, yang secara kebetulan muncul di dalam konteks menafsir teks-teks agama Kristen, tidak sama sekali

---

pentafsiran teks, termasuk teks-teks al-Qur'an, penuh dengan kandungan teori dan diserapkan dengan pemikiran yang terikat pada perkembangan sejarah, ilmu teologi, politik, dan sains pada masa itu.” (Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005, ms. 301.)

<sup>52</sup> Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib Al-Attas*, op. cit., ms. 307.

<sup>53</sup> Kecenderungan ini, antara lain, dipupuk oleh falsafah pemikir Islam Malaysia, Syed Muhammad Naquib al-Attas. Al-Attas merupakan pengasas ISTAC dan mentor Wan Mohd Nor selepas beliau tamat pengajian di Universiti Chicago atas bimbingan Fazlur Rahman. Tulisan-tulisan al-Attas menunjukkan dikotomi kuat antara Barat-Kristen-Sekuler dan Islam, serta cenderung mencari-cari epistemologi Islam sejati yang bertentangan dengan epistemologi Barat-Kristen-Sekuler. Lihat tulisannya *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1978).

membuatnya tidak sesuai dan “berbahaya”. Tambahan lagi, menyamakan tafsir (*exegesis*) dengan hermeneutika (cara kita bertafsir) jelas keliru. Hermeneutika, di dalam erti kata lain, merupakan kaedah komplementari dan bukannya saingan pada ilmu-ilmu tafsir klasik.

Kritik kaedah hermeneutika Fazlur Rahman juga dilakukan oleh pemikir Islam progresif yang berasal dari Afrika Selatan, Farid Esack. Esack, tidak seperti Husaini dan Wan Daud, peka akan kaedah hermeneutika. Malah, Esack sendiri menggunakan kaedah hermeneutika di dalam penafsiran al-Quran yang berteraskan pembebasan dari penindasan.<sup>54</sup> Namun, walaupun Esack mengakui yang Rahman merupakan sarjana reformis Islam moden yang pertama mengaitkan kemunculan al-Qur’an pada konteks sejarah dan konteks penafsiran, Rahman tidak menyentuh dengan lanjut persoalan hubung-kait kemunculan teks dan persoalan penafsirannya. Lantas, fokus Rahman hanya pada kaedah atau bagaimana menafsir al-Qur’an, dan bukan persoalan cara kita bertafsir.<sup>55</sup>

Selanjutnya, mengenai persoalan semangat keadilan di dalam al-Qur’an yang ditekankan oleh Rahman, Esack mengkritiknya dengan mengatakan Rahman “displays a regrettable ignorance of the structural causes of injustice”. Oleh itu, Rahman cenderung melihat mereka yang bergelut di dalam perjuangan politik dan menggunakan perspektif keIslaman sebagai ‘mempergunakan Islam’.<sup>56</sup> Kritikan ini diperkuatkan oleh pengabaian Rahman terhadap faktor-faktor eksternal yang turut membantai kondisi umat Islam masa kini. Seperti yang diungkapkan oleh Abd A’la:

“...Rahman kurang memperhatikan faktor-faktor eksternal dalam menganalisis kelemahan umat Islam. Studi kritisnya pada perkembangan kontemporer Islam (demikian juga masa lalu) terlalu ditekankan pada kondisi disiplin-disiplin ilmu Islam – dan terbatas pada aspek internal, sehingga menimbulkan kesan seakan-akan problema yang dihadapi umat Islam terbatas pada kelemahan konsep Islam tentang kemasyarakatan semata. Pada hal dalam realitasnya, kondisi umat Islam sepanjang sejarahnya tidak dapat dilepaskan dari faktor internal dan eksternal. Pengabaian terhadap salah satu faktor tersebut akan mengurangi holistisitas kajian dan solusi yang akan ditawarkan.”<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Lihat Farid Esack, *Qur’an, Liberation & Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2002).

<sup>55</sup> Ibid., ms. 65.

<sup>56</sup> Ibid., ms. 68.

<sup>57</sup> Abd A’la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, op. cit., ms. 217.

Kritikan Esack dan Abd A'la ini mungkin tepat. Berbeza dengan Esack yang pernah menjadi aktivis politik menentang rezim apartheid, Rahman memusatkan dayanya secara intelektual di akademia dan lembaga kajian. Tambahan lagi, pengalaman Rahman di Pakistan membuatnya peka akan kecenderungan mempergunakan penafsiran Islam untuk kepentingan politik – sama ada oleh anggota pemerintah ataupun kelompok ulama konservatif. Mungkin juga, studi dan bidang akademis yang diceburi Rahman cenderung pada kajian keIslaman dan bukan menjurus pada sains sosial yang lebih umum. Walau apa pun kelemahan wacana Rahman, ianya layak diteliti dan dilengkapi dengan cara membangunkan perkara-perkara yang tidak disentuh dan dibicarakan di dalam gagasannya. Hanya dengan cara inilah sesuatu pemikiran itu dapat berkembang dan menjadi mantap ke arah kebaikan dan reaktualisasi pesan-pesan al-Qur'an yang sejati dan humanis.

#### - IV -

### **Kesimpulan**

Sumbangan Fazlur Rahman di dalam bidang ilmu al-Qur'an kontemporer telah meletakkan beliau sebagai salah seorang penggagas reformisme Islam abad ke-20 yang paling penting dan kreatif. Teori hermeneutika dan tafsir tematisnya telah memberi petunjuk ke arah membongkar penafsiran-penafsiran lama yang jumud dan tidak berfungsi lagi di dalam perubahan sosial masyarakat yang jauh berbeza dari zaman terdahulu. Sepertimana yang dijelaskan oleh Ebrahim Moosa:

“The effect of Fazlur Rahman’s hermeneutic serves to legitimize and delegitimize certain aspects of the present by presenting the totality of the Qur’an-centered hermeneutic as the privileged source of Islamic teachings.”<sup>58</sup>

Apa yang menarik mengenai kaedah hermeneutika Rahman ini juga dirakam oleh Taufik Adnan Amal seperti berikut:

---

<sup>58</sup> Ebrahim Moosa, “Introduction”, op. cit., ms. 10.

“Walaupun metode tafsir yang diusulkan Rahman memiliki bentuk baru, namun semua unsurnya adalah tradisional. Materi-materi kesejarahan— seperti latar belakang sosio-historis al-Qur’an, perilaku Nabi, dan khususnya *asbab an-nuzul* ayat-ayat al-Qur’an— yang sangat urgen dalam penerapan metode tersebut, semuanya telah dilestarikan oleh para penulis sejarah hidup Nabi, para pengumpul hadis, para sejarawan, serta para mufasir. Akan tetapi pengembangan unsur-unsur tradisional ini, dalam metodologi tafsir yang ditawarkan Rahman, mencatat hasil yang amat mencengangkan: Penolakan bangunan keagamaan tradisional yang dihasilkan oleh Islam-sejarah – khususnya setelah periode generasi pertama Muslim – dan, konsekuensinya, rekonstruksi Islam secara total dan tuntas serta setia kepada sumber pokonya.”<sup>59</sup>

Namun, sepertimana yang disadari oleh Rahman sendiri, kesulitan terbesar yang akan dialami bukanlah dalam melaksanakan langkah baru itu sendiri (iaitu metodologi anjurannya), tetapi dalam membuat yang lain berganjak dari genangan-genangan penafsiran lama al-Qur’an yang kebanyakannya menghambat penggalakkan ke arah pemahaman sejati terhadap al-Qur’an.<sup>60</sup>

Berbalik pada kaedah hermeneutika Rahman, secara luas, Fazlur Rahman juga berupaya mengajukan suatu kaedah untuk meletakkan al-Qur’an sebagai landasan utama dalam pembentukan etika dan moral peradaban Islam kontemporer.<sup>61</sup> Dalam soal ini, pemusatan fokusnya pada al-Qur’an dan keinginannya membuat pesan-pesan al-Qur’an relevan pada zaman ini mengingatkan kita pada upaya para reformis terdahulu seperti Ibn Taymiyya (w. 1328), Muhammad b. Ali al-Shawkani (w. 1834) dan Shah Wali Allah (w. 1762), meskipun Fazlur Rahman mengapropriasikan pendekatan-pendekatan terkini, terutamanya perspektif-perspektif yang dikembangkan oleh penteor-penteori Barat dalam bidang hermeneutika kontemporer.

Pada masa yang sama, penyemarakkan penafsiran-penafsiran kontekstual yang dapat kita lihat lewat ini adalah hasil sumbangan kaedah tafsir usulan Fazlur Rahman.<sup>62</sup> Adanya

<sup>59</sup> Taufik Adnan Amal, “Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neomodernisme Islam Dewasa Ini” dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, op. cit., ms. 27-28.

<sup>60</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, op. cit., ms. 145.

<sup>61</sup> Fazlur Rahman sendiri berpendapat bahawa tujuan utama al-Qur’an ialah untuk menegakkan orde sosial yang adil dan beretika di muka bumi ini. Rujuk, Fazlur Rahman, *Major Themes in the Qur’an*, op. cit., ms. 37ff.

<sup>62</sup> Contoh terbaik penggunaan kaedah tafsir usulan Fazlur Rahman di dalam rangka memikirulang tradisi Islam ialah usaha Amina Wadud membangunkan penafsiran al-Qur’an yang pro-kesetaraan gender. Di dalam

penafsiran-penafsiran baru, yang kadangkala berbeza dan adakalanya menggugat pemahaman Islam yang telah mapan dan jumud, bukanlah sesuatu yang harus dilihat sebagai menghancurkan kestabilan atau kebenaran Islam. Sebaliknya, ianya akan lebih memperkayakan dan menguatkan Islam kerana kebenaran itu hanya boleh tercapai melalui proses mengekang kecenderungan untuk mengabsolutkan pendapat dan pendirian diri atau pihak masing-masing. Sepertimana yang diajukan oleh Abdullah Saeed:

“...Rahman did not hold that there was one single authoritative interpretation of the text. He saw multiple interpretations as not only necessary but also essential for the survival of the religion as well as for the relevance of the Qur’an. Though he did not openly say so, his position seemed to be that the followers of a religious tradition read various meanings into the text in different times, places and circumstances. This, for him, was a natural and perhaps necessary phenomenon. The multiplicity of interpretations did not in any way detract from the ‘sacredness’ of the text originating from God. Rather, the text, as a linguistic phenomenon and as a message to all humankind, requires multiple interpretations if it is to remain valid. Sacredness and immutability are to be attributed to the text itself, not to its interpretations, which are merely the human understandings.”<sup>63</sup>

Oleh itu, wajarlah sekiranya Fazlur Rahman dikatakan sebagai perintis tafsir kontekstual kerana:

“...his emphasis on the context of the revelation has had far reaching influence on the debate among Muslims of questions such as human rights, women’s rights and social justice. Rahman’s approach has been utilised by an increasing number of Muslims to relate the

---

bukunya, Wadud mengatakan: “Thus, I attempt to use the method of Qur’anic interpretation proposed by Fazlur Rahman.” Lihat, Amina Wadud, *Qur’an and Women* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1999), ms. 3-4. Bertitik-tolak dari rangka metodologi Rahman juga, Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean mengusulkan corak tafsir kontekstual yang berlandaskan 8 prinsip penting, iaitu: (1) al-Qur’an adalah dokumen untuk manusia; (2) pesan-pesan al-Qur’an berbentuk universal; (3) adanya varian-varian teks dan pembacaan dalam pensejarahan al-Qur’an; (4) al-Qur’an diwahyukan dalam situasi kesejarahan yang konkrit; (5) al-Qur’an diturunkan bertahap-tahap (aspek kronologis); (6) memahami tujuan dan prinsip moral di dalam al-Qur’an; (7) mengambil kira keperluan dan kepedulian kini; dan (8) interpretasi teks selaku penyelesaian masalah. Lihat Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, “A Contextual Approach to the Qur’an” dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur’an in Contemporary Indonesia* (London: Oxford and The Institute of Ismaili Studies, 2005), ms. 107-133; juga Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur’an* (Bandung: Mizan, 1989). Perbincangan lanjut mengenai ‘tafsir kontekstual’ anjuran Taufik dan Syamsu akan dihuraikan di lain makalah.

<sup>63</sup> Abdullah Saeed, “Fazlur Rahman”, op. cit., ms. 58.



Qur'an to contemporary needs; it will likely continue to be influential among the younger generation of Muslim intellectuals.”<sup>64</sup>

“Akhirnya,” ujar Taufik Adnan Amal, salah seorang intelektual muda yang terkesan oleh pemikiran Rahman (seperti renungan Saeed di atas),

“metodologi yang ditawarkan Rahman dengan jelas memperlihatkan betapa dalam *concern*-nya terhadap Islam dan umatnya. Rahman tampaknya sangat ingin agar (penafsiran) Islam selalu relevan bagi pemeluknya sehingga mereka dapat hidup dibawah bimbingannya. Sudah barang tentu, orang bisa saja menyetujui atau menolak usaha-usaha neomodernisme yang dicanangkan Rahman – asalkan, tentu saja, dengan ketajaman rasional yang semestinya – tetapi suatu visi yang ditawarkannya tentang Islam yang *utub* dan *membumi*, di mana bagian-bagian teologisnya tidak terpisah dari bagian-bagian hukum dan etikanya, merupakan alternatif yang amat menarik. Di sinilah letak orisinalitas serta sumbangan Rahman dalam peta pembaruan pemikiran Islam.”<sup>65</sup>

\*\*\*\*\*

---

<sup>64</sup> Ibid., ms. 62. Apa yang diperkatakan Saeed amatlah tepat kerana, sepertimana yang kita perhatikan, murid-murid bimbingannya sewaktu dia menjadi profesor di Universiti Chicago, merupakan antara pendukung gerakan progresif, terutamanya di Indonesia. Antaranya ialah Nurcholish Madjid yang mempelopori gerakan ‘pembaharuan pemikiran Islam’ dari tahun 1980an dan Ahmad Syafi’i Maarif, mantan pengerusi gerakan Muhammadiyah (2000-2005). Lihat Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan baru Islam* (Bandung: Mizan, 1986); juga Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, Pustaka Antara, Yayasan Adikarya Ikapi dan The Ford Foundation, 1999).

<sup>65</sup> Taufik Adnan Amal, “Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neomodernisme Islam Dewasa Ini”, op. cit. ms. 31. Taufik Adnan Amal merupakan pendukung utama gagasan Fazlur Rahman di Indonesia dan telah banyak menulis mengenai pemikiran Rahman, termasuk disertasi PhDnya, “*Hukum Islam dan Tantangan Modernitas: Studi tentang Pemikiran Keagamaan Fazlur Rahman*” yang kemudian dipublikasikan sebagai buku *Islam dan Tantangan Modernitas*. Beliau kini pensyarah di Fakultas Shari’a, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Alauddin Makassar, Indonesia.

## Daftar Pustaka

### I. Buku

- Abd A'la, 2003. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina.
- Abdullah Saeed (ed.), 2005. *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*. London: Oxford University Press and The Institute of Ismaili Studies.
- \_\_\_\_\_, 2006. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Abingdon and New York: Routledge.
- Adian Husaini, 2006. *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*. Jakarta: Gema Insani.
- Amina Wadud, 1999. *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Daniel W. Brown, 1996. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, 1986. *Merambah Jalan baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan.
- Farid Esack, 2002. *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld.
- \_\_\_\_\_, 2002. *The Qur'an: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld.
- Fazlur Rahman, 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_, 1965. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research.
- \_\_\_\_\_, 1979. *Islam*, 2<sup>nd</sup> edition. Chicago and London: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_, 1987. *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*. Bandung: Mizan.
- \_\_\_\_\_, 1999. *Major Themes of the Qur'an*, 2<sup>nd</sup> edition. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- \_\_\_\_\_, 2000. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld.
- Greg Barton, 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968-191980*. Jakarta: Paramadina, Pustaka Antara, Yayasan Adikarya Ikapi dan The Ford Foundation.
- Hans-Georg Gadamer, 2004. *Truth and Method*. London and New York: Continuum.
- Josef Bleicher (ed.), 1980. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and, Critique*. London and Boston: Routledge and Kegan Paul.

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

## II. Makalah

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