

SKRIPSI

MEMBACA AL-QUR'AN SECARA KONTEKSTUAL : KAJIAN HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN (METODE DOUBLE MOVEMENT DAN RELEVANSINYA DALAM PENAFSIRAN KONTEMPORER)

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Agama
dalam Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh

Diosenda Mandalaki
NIM. 18.3.1.021

**ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI MANADO
1446 H / 2025 M**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Diosenda Mandalaki

NIM : 18.3.1.021

Program : Sarjana (S-1)

Institusi : IAIN Manado

Dengan penuh kesadaran, menyatakan bahwa skripsi yang berjudul "*Membaca Al-Qur'an secara Kontekstual: Kajian Hermeneutika Fazlur Rahman (Metode Double Movement Dan Relevansinya dalam Penafsiran Kontemporer)*" secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Bitung, 28 Mei 2025

Saya yang menyatakan,



Diosenda Mandalaki

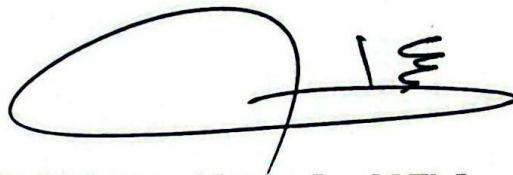
NIM. 18.3.1.021

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi dengan judul **Membaca Al-Qur'an secara Kontekstual: Kajian Hermeneutika Fazlur Rahman (Metode Double Movement Dan Relevansinya dalam Penafsiran Kontemporer)** yang ditulis oleh **Diosenda Mandalaki, Nim 18.3.1.021**, telah disetujui pada tanggal **28 Mei 2025**.

Oleh

PEMBIMBING I

A handwritten signature in black ink, consisting of a large, stylized loop followed by a horizontal line and a small 'M' shape.

Dr. Muhammad Imran, Lc., M.Th.I
NIP. 198007072011011007

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi dengan judul **Membaca Al-Qur'an secara Kontekstual: Kajian Hermeneutika Fazlur Rahman (Metode Double Movement Dan Relevansinya dalam Penafsiran Kontemporer)** yang ditulis oleh **Diosenda Mandalaki, Nim 18.3.1.021** telah disetujui pada tanggal **28 Mei 2025**.

Oleh

PEMBIMBING II

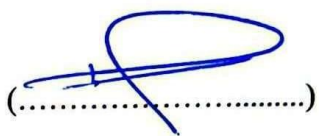
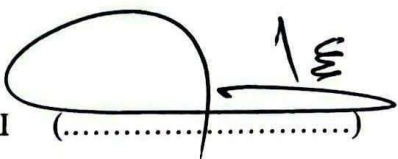


Reza Adeputra Tohis, M.Ag
NIP. 199010282020121010

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN SKRIPSI

Skripsi berjudul **Membaca Al-Qur'an secara Kontekstual: Kajian Hermeneutika Fazlur Rahman (Metode Double Movement Dan Relevansinya dalam Penafsiran Kontemporer)** yang ditulis oleh **Diosenda Mandalaki, Nim 18.3.1.021**, ini telah diuji dalam Ujian tanggal 11 Juni 2025.

TIM PENGUJI:

- | | | |
|-------------------------------------|---------------|--|
| 1. Dr. Muhammad Tahir A., M.Th.I | Penguji I | 
(.....) |
| 2. Yuliana Jamaluddin, M.Ag | Penguji II | 
(.....) |
| 3. Dr. Muhammad Imran, Lc., M.Th. I | Pembimbing I | 
(.....) |
| 4. Reza Adeputra Tohis, M.Ag | Pembimbing II | 
(.....) |

Manado, 26 Juni 2025
Dekan,
Fakultas Ushuluddin Adab
dan Dakwah



Dr. Sahari, M.Pd.I
NIP. 197212312000031009

PERNYATAAN KESEDIAAN PERBAIKAN SKRIPSI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Diosenda Mandalaki

Nim : 18.3.1.021

Program : Sarjana S-1

Judul Skripsi : Membaca Al-Qur'an secara Kontekstual: Kajian Hermeneutika Fazlur Rahman (Metode Double Movement Dan Relevansinya dalam Penafsiran Kontemporer)

Menyatakan, bersedia memperbaiki naskah skripsi sesuai dengan saran dan masukan dari tim penguji ujian pada tanggal 11 Juni 2025.

Naskah skripsi yang telah diperbaiki akan saya serahkan kembali kepada IAIN Manado setelah mendapat persetujuan semua anggota tim penguji ujian selambat-lambatnya pada tanggal 24 Juni 2025.

Demikian pernyataan ini saya buat, untuk menjadikannya sebagai maklumat atas pertanggung-jawaban.

Manado, 11 Juni 2025
Saya yang menyatakan,

Diosenda Mandalaki
NIM. 18.3.1.021

PEDOMAN TRANSLITERASI

1. Transliterasi Arab-Latin IAIN Manado adalah sebagai berikut:

a. Konsonan Tunggal

Arab	Indonesia	Arab	indonesia
ا	A	ط	ṭ
ب	B	ظ	ẓ
ت	T	ع	‘
ث	ṡ	غ	g
ج	J	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	Kh	ك	k
د	D	ل	l
ذ	Ẓ	م	m
ر	R	ن	n
ز	Z	و	w
س	S	ه	h
ش	Sy	ء	’
ص	ṡ	ي	y
ض	ḍ		

b. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap, termasuk tanda *syaddah*, harus ditulis secara lengkap, seperti:

احمدية : ditulis *Aḥmaddiyah*

شمسية : ditulis *Syamsiyyah*

c. Tā’ Marbūṭah di Akhir Kata

- 1) Bila dimatikan ditulis “h”, kecuali untuk kata-kata Arab yang sudah terserap menjadi bahasa Indonesia.

جمهورية : ditulis *Jumhūriyyah*

مملكة : ditulis *Mamlakah*

- 2) Bila dihidupkan karena berangkat dari kata lain, maka ditulis “t”.

نعمة الله : ditulis *Ni'matullah*

الْفِطْرُ زَكَاة : ditulis *Zakāt al-Fiṭr*

d. Vokal Pendek

Tanda *fathah* ditulis “a”, *kasrah* ditulis “i”, dan *damah* ditulis “u”.

e. Vokal Panjang

- 1) “a” panjang ditulis “ā”, “i” panjang ditulis “ī”, dan “u” panjang ditulis “ū”, masing-masing dengan tanda *macron* (¯) di atasnya.
- 2) Tanda *fathah* + huruf yā tanpa dua titik yang dimatikan ditulis “ai”, dan *fathah* + wawū mati ditulis “au”.

f. Vokal-Vokal Pendek Berurutan

Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof (‘).

أَنْتُمْ : *a'antum*

مُؤْنِث : *mu'annas*

g. Kata Sandang Alif + Lam

- 1) Bila diikuti huruf *qamariyyah* ditulis al-:

الْفَرْقَان : ditulis *al-Furqān*

- 2) Bila diikuti huruf *syamsiyyah*, maka al- diganti dengan huruf *syamsiyyah* yang mengikutinya:

السُّنَّة : ditulis *as-Sunnah*

h. Huruf Besar

Penulisan huruf besar disesuaikan dengan EYD.

i. Kata dalam Rangkaian Frasa Kalimat

- 1) Ditulis kata per kata atau;
- 2) Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya dalam rangkaian tersebut:

الإسلامشيخ	: <i>Syaikh al-Islām</i>
الشريعةتاج	: <i>Tāj asy-Syarī'ah</i>
الإسلاممالتصور	: <i>At-Taṣawwur al-Islāmī</i>

j. Lain-Lain

Kata-kata yang sudah dibakukan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) seperti kata *ijmak*, *nas*, *akal*, *hak*, *nalar*, *paham*, *dsb.*, ditulis sebagaimana dalam kamus tersebut.

ABSTRAK

Penelitian ini mengeksplorasi hermeneutika Fazlur Rahman, khususnya metode *Double Movement*, sebagai kerangka penafsiran kontekstual Al-Qur'an dalam merespons stagnasi metodologi klasik yang bersifat tekstualis dan atomistik. Tujuan penelitian adalah menganalisis efektivitas metode ini dalam menjembatani teks suci dengan realitas kontemporer serta menguji relevansinya pada isu-isu aktual. Melalui pendekatan kualitatif studi kepustakaan (*library research*), data dikumpulkan dari karya primer Rahman dan sumber sekunder terkait hermeneutika, tafsir, dan isu sosio-religius modern.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa *Double Movement* yang melibatkan gerakan pertama (analisis konteks historis untuk mengekstraksi prinsip moral universal) dan gerakan kedua (aplikasi prinsip tersebut ke konteks kekinian), terbukti mampu merevitalisasi penafsiran Al-Qur'an secara dinamis. Aplikasi metode ini pada isu ekonomi (zakat sebagai instrumen keadilan ekonomi; reinterpretasi riba dan bunga bank), gender (reformulasi poligami berbasis perlindungan hak perempuan; kesetaraan dalam hukum waris; serta kontekstualisasi hijab), dan jihad (pergeseran dari perang fisik ke pembangunan peradaban) mengonfirmasi relevansinya. Temuan kunci menyatakan bahwa metode ini mengatasi kebakuan penafsiran klasik sekaligus menjaga otentisitas pesan Al-Qur'an sebagai pedoman universal (*shālih li kulli zamān wa makān*). Implikasi penelitian merekomendasikan integrasi *Double Movement* ke dalam kurikulum studi Islam, praktik fatwa kontemporer, dan kebijakan sosial-keagamaan. Temuan ini mempertegas urgensi kontekstualisasi tafsir Al-Qur'an demi tercapainya pemahaman yang autentik sekaligus relevan bagi dinamika masyarakat kontemporer.

Kata Kunci: *Hermeneutika Al-Qur'an, Double Movement, Fazlur Rahman, Penafsiran Kontekstual, Isu Kontemporer.*

ABSTRACT

Name : Diosenda Mandalaki
 Student ID Number : 18.3.1.021
 Faculty : Ushuluddin Manners and Da'wah
 Study Program : Quranic Science And Interpretation
 Title : Reading the Qur'an Contextually: Fazlur Rahman's Hermeneutic Study (Double Movement Method and Its Relevance in Contemporary Interpretation)

This study examines Fazlur Rahman's hermeneutics, with a focus on the Double Movement method, as a framework for the contextual interpretation of the Qur'an. This is in response to the stagnation of classical textualist and atomistic methodologies. This research aims to analyse the effectiveness of the Double Movement method in connecting sacred texts with contemporary realities, and to evaluate its relevance to current issues. A qualitative library research approach was employed to collect data from Rahman's primary works and secondary sources related to hermeneutics, exegesis, and modern socio-religious issues. The results show that the Double Movement, involving a first movement (historical context analysis to extract universal moral principles) and a second movement (application of these principles to the contemporary context), has proven capable of revitalising Qur'anic interpretation in a dynamic way. Applying this method to economic issues (e.g. zakat as an instrument of economic justice, reinterpreting usury and bank interest), gender issues (e.g. reformulating polygamy based on protecting women's rights, achieving equality in inheritance law, and contextualising the hijab) and jihad issues (e.g. shifting from physical warfare to civilisation building) confirms its relevance. Key findings indicate that this method overcomes the rigidity of classical interpretations while preserving the Qur'an's universal message (*shālih li kulli zamān wa makān*). The study's implications are that the Double Movement should be integrated into Islamic studies curricula, contemporary fatwa practices and socio-religious policies. These findings highlight the importance of contextualising Qur'anic interpretation to achieve an authentic understanding that remains relevant in the modern world.

Keywords: *Qur'anic Hermeneutics, Double Movement, Fazlur Rahman, Contextual Interpretation*

KATA PENGANTAR



Alhamdulillah, segala puji bagi Allah SWT atas limpahan rahmat, taufiq, nikmat serta hidayah-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan tugas akhir ini dengan baik sebagai salah satu syarat mencapai gelar Sarjana pada Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah IAIN Manado. Sholawat dan salam selalu penulis haturkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW, yang telah membimbing kita dari jalan kebodohan menuju jalan yang penuh dengan ilmu pengetahuan.

Penyusunan skripsi ini tentu bukanlah suatu hal yang mudah. Ada banyak kesulitan maupun rintangan yang ditemui dalam setiap prosesnya. Alhamdulillah, berkat rahmat dari Yang Maha Penyayang dan pihak-pihak yang membantu dengan ikhlas, skripsi berjudul ***“Membaca Al-Qur'an secara Kontekstual: Kajian Hermeneutika Fazlur Rahman (Metode Double Movement Dan Relevansinya dalam Penafsiran Kontemporer)”*** ini bisa terselesaikan dengan baik.

Selama penyusunan tugas akhir ini, penulis menyadari mendapatkan banyak bantuan, bimbingan, kerja keras, doa, dan dukungan dari berbagai pihak. Untuk itu, dengan kerendahan hati penulis mengucapkan terimakasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Bapak Dr. Ahmad Rajafi, M.HI, selaku Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Manado
2. Bapak Dr. Sahari, M.Pd.I, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah IAIN Manado beserta para wakil dekan dan seluruh staf dekan.
3. Bapak Dr. Muhammad Tahir A., M.Th.I., selaku penguji I.
4. Ibu Yuliana Jamaluddin, M.Ag, selaku penguji II dan juga merangkap sebagai ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang telah banyak membantu dalam proses persiapan untuk tugas akhir ini.

5. Bapak Dr. Muhammad Imran, Lc., M.Th.I, selaku pembimbing I yang telah banyak memotivasi serta mensupport lahirnya skripsi ini.
6. Bapak Reza Adeputra Tohis, M.Ag, selaku pembimbing II yang telah banyak membantu memberikan pandangan filosofis serta menuntun penulis kepada kontemplasi.
7. Seluruh Dosen dan Tendik Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Manado yang selama ini dengan segala jerih payahnya telah memberikan ilmu bagi penulis selama masa perkuliahan.
8. Kepada kedua orang tua penulis, Papa dan Mama yang selalu memberi support selama hidup penulis, menempa penulis menjadi pribadi yang lebih baik, memberikan refleksi positif dalam menyusun kerangka kritis penulis serta berjuta-juta hal baik yang tidak mungkin ditulis satu per satu.
9. Mertua Bapak Usman Lahiya dan Ibu Mariam Saelangi yang selalu memberikan doa dan dukungan kepada penulis.
10. *My Beloved Family*, Istri tercinta Putri Wulandari dan Anak Tersayang Raaniyah Hafidzahullah Rayya, terima kasih atas semua cinta, doa, dukungan dan selalu setia menemani penulis dalam setiap proses penyusunan skripsi ini.
11. Sahabat-sahabat penulis dari grup ‘YTeam’ yang menjadi teman diskusi kritis dalam proses penyusunan, serta banyak membantu dalam hal penyegaran batiniah selama penyusunan.
12. Teman-teman seperjuangan kelas Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Angkatan 2018, Terima kasih telah menemani, berproses dan belajar bersama selama masa perkuliahan.
13. Teruntuk semua pihak yang banyak membantu dan tak dapat disebutkan satu persatu. Semoga Allah swt, memberikan balasan kebaikan kepada semuanya. Semoga hasil karya yang sederhana ini dapat bermanfaat bagi kita semua. *Aamiin Yaa Rabbal’Alamiin*

Akhir kata, dengan segala kerendahan hati penulis menyadari bahwa skripsi ini masih jauh dari kesempurnaan, oleh karena itu kritik dan saran yang bersifat membangun akan penulis terima dengan tangan terbuka. Namun demikian, penulis berharap semoga tulisan ini dapat bermanfaat bagi pembaca pada umumnya dan penulis pada khususnya.

Manado, 28 Mei 2025
Penulis,

Diosenda Mandalaki
18.3.1.021

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN SKRIPSI	iv
PERNYATAAN KESEDIAAN PERBAIKAN SKRIPSI	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	vi
ABSTRAK	ix
KATA PENGANTAR	xi
DAFTAR ISI	xiv
BAB I	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	6
C. Rumusan Masalah.....	7
D. Tujuan Penelitian	8
E. Manfaat Penelitian	8
F. Definisi Operasional	8
1. Pembacaan Al-Qur'an secara Kontekstual	8
2. Penafsiran Kontemporer	11
G. Penelitian Terdahulu yang Relevan	13
H. Metode Penelitian	16
1. Pendekatan Penelitian.....	16
2. Sumber Data	17
3. Teknik Pengumpulan Data	18
4. Teknik Analisis Data	19
BAB II	21
KERANGKA TEORI	21
A. Hermeneutika.....	21
1. Definisi, Sejarah dan Ruang Lingkup.....	21

2. Hermeneutika dalam Qur'anic Studies.....	32
B. Ilmu Tafsir	42
BAB III.....	46
FAZLUR RAHMAN.....	46
1. Perjalanan Intelektual, Karir dan Karya	46
2. Framework Rahman : Kritik, Solusi hingga Metode (Sebuah Pengantar)	53
BAB IV	Error! Bookmark not defined.
PEMBAHASAN	Error! Bookmark not defined.
A. Hermeneutika Fazlur Rahman : Double Movement	Error! Bookmark not defined.
1. Konsep Double Movement dalam Mejembatani Teks-Konteks.....	Error! Bookmark not defined.
2. Menelisik Akar Double Movement	Error! Bookmark not defined.
B. Double Movement : Implementasi serta Relevansinya dalam Penafsiran Isu-isu Kontemporer	Error! Bookmark not defined.
1. Ekonomi	Error! Bookmark not defined.
2. Gender dan Feminisme.....	Error! Bookmark not defined.
3. Jihad.....	Error! Bookmark not defined.
BAB V	Error! Bookmark not defined.
PENUTUP.....	Error! Bookmark not defined.
A. Kesimpulan	Error! Bookmark not defined.
B. Saran	Error! Bookmark not defined.
DAFTAR PUSTAKA.....	58

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Tak bisa dinafikan bahwa dinamika pemahaman, sosial-budaya, teknologi, bahasa, ekonomi, politik dan lain sebagainya terus mengalami perkembangan. Kondisi kehidupan masa lalu (pada saat masa Al-Qur'an diturunkan) sudah berbeda dengan masa saat ini. Hadirnya persoalan-persoalan baru akibat dinamika global akan terus muncul. Dengannya, kebanyakan muslim akan mencoba mencari jawaban yang bersumber dari agama. Tentunya, Al-Qur'an dan Al-Hadits merupakan hal pertama yang akan dirujuk sebagai sumber jawaban atas persoalan yang dihadapi. Al-Qur'an sebagai sumber utama pedoman hidup umat muslim, dituntut untuk bisa memberikan jawaban atas persoalan-persoalan tersebut. Sakralitas Al-Qur'an akan diragukan bahkan bisa hilang apabila kandungan makna Al-Qur'an tidak relevan dengan dinamika zaman.

Sejak diturunkannya Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad pada abad ke-7, Al-Qur'an telah menjadi kitab yang berfungsi sebagai pedoman kehidupan bagi umat Islam. Pedoman yang diberikan Qur'an memang masih bersifat umum dan global, tidak merinci semua hal secara spesifik tetapi sudah mencakup seluruh aspek kehidupan. Hal ini bisa dilihat dalam beberapa penegasan dari Qur'an sendiri.¹ Sebagai sebuah pedoman, Al-Qur'an tidak bisa dipandang sebagai sesuatu yang mempunyai makna statis. Tetapi, Al-Qur'an justru mencontohkan bentuk komunikasi yang merangkum peran-peran pengirim, penerima serta kode linguistik. Ini merupakan indikasi bahwa Qur'an sesungguhnya merupakan sebuah *Kitab* yang terbuka untuk di-dialog-kan dengan para pembacanya yang mempunyai beragam latarbelakang budaya, persoalan yang dihadapi, serta beragam perbedaan unik lainnya. Dengan

¹ QS. Al-Baqarah (2) : 2, 185, QS. Al-Jasiyah (45) : 20, QS. Ali Imran (3) : 3-4, QS. Al-Isra (17) : 9, dll.

memandang Al-Qur'an menggunakan paradigma demikian, para pembaca tidak hanya bersifat sebagai penerima pasif, tetapi berperan sebagai partisipan aktif dalam menghasilkan makna.² Ke-dinamis-an teks Qur'an ini sejalan dengan hakikat Al-Qur'an yang *shâlih li kulli zamân wa makân*. Jika kita menempatkan dan memandang Al-Qur'an sebagai sebuah teks yang memiliki makna statis, maka hal tersebut tentu akan membawa umat islam (sebagai penerima) akan menemui stagnansi dan kebuntuan jika dihadapkan dengan isu-isu dan permasalahan-permasalahan kontemporer (seperti hak perempuan, isu gender, pluralism, dan kemajuan teknologi).

Namun, metode tafsir klasik yang merupakan sebuah metode paling populer yang digunakan untuk menggali makna dalam wahyu Allah, belakangan ini tidak lagi dianggap sebagai sebuah metode yang kompeten. Sebab, pendekatan dalam prinsip metodologi tafsir klasik, didominasi dan terpusat pada tekstualitas wahyu tanpa mempertimbangkan kontekstualitas maupun kondisi *audience* dari produk tafsir yang dihasilkan. Hal ini berimplikasi terhadap stagnansi penafsiran dan kebuntuan metodologis yang berujung pada ke-statis-an makna yang dibawa Al-Qur'an. Metode tafsir klasik cenderung tidak mengeksplisitkan kepentingan audiens terhadap teks Qur'an, melainkan hanya memperhatikan korelasi mufassir dan teks Qur'an saja. Implikasinya, produk tafsir klasik tidak lagi memberikan makna serta fungsi yang jelas dalam kehidupan, setidaknya begitulah ungkapan Amin Abdullah. Di sisi lain, Abdullah Saeed juga menegaskan hal serupa bahwa dari berbagai pendekatan serta metode tafsir yang ada, para mufassir masih belum menaruh perhatian terhadap kebutuhan muslim yang selalu berubah dalam produk penafsiran mereka. Kebanyakan karya yang dihasilkan masih mempertahankan model literalistik dan legalistiknya sebab keyakinan terhadap kecenderungan untuk salah lebih kecil jika menggunakan pendekatan tersebut.

² Ali Mostfa, "Redefining Qur'anic Hermeneutics: Muḥammad 'Ābid al-Jābrī and Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's Humanistic Interpretations," *Religions* 15, no. 3 (2024): 278, <https://doi.org/10.3390/rel15030278>.

Kesadaran akan adanya kebuntuan metodologis serta stagnansi pemaknaan, menandakan butuhnya sebuah pendekatan baru yang lebih bersifat kontekstual mengingat Al-Qur'an harus mampu memberikan jawaban atas keberagaman persoalan yang muncul dari keberagaman kondisi *socio-cultural* kontemporer. Hal ini mendorong para intelektual muslim (khususnya para kontekstualis) dalam menyerukan pembacaan kembali (*re-interpretation*) Al-Qur'an dengan memperhatikan kondisi sosio-historis pada masa ayat diturunkan dalam konteks yang luas, tujuan dari wahyu yang diturunkan, serta menaruh fokus pada kebutuhan yang dibutuhkan pada masyarakat muslim saat ini. Dengan begitu, pesan Al-Qur'an bisa berfungsi dan hidup dalam dinamika kehidupan kontemporer pada dimensi universal.

Hermeneutika merupakan salah satu alternatif yang dipilih sebab dipandang memiliki kesamaan karakter dengan tafsir sehingga dianggap mampu mengatasi problem epistemik tafsir.³ Hermeneutika sendiri merupakan salah satu cabang filsafat yang berfokus pada teknik ataupun sebuah seni pemahaman makna. Penggunaan istilah hermeneutika sebagai “ilmu penafsiran” muncul sekitar abad ke-17. Awalnya, hermeneutika digunakan dan dikembangkan oleh para cendekiawan kristen protestan untuk menafsirkan bible sebab merasa tidak puas dengan hasil penafsiran gereja terhadap bible (baik perjanjian lama maupun baru). Bahkan pada masa tersebut, hermeneutika dipahami sebagai suatu kajian terhadap prinsip-prinsip umum dalam menafsirkan bible untuk mengungkapkan makna asli serta nilai pembelajaran dari bible. Dengan kata lain, hermeneutika dianggap sebagai “ilmu tafsir bible”.

Seiring berjalannya waktu, hermeneutika terus mengalami perkembangan, khususnya sejak memasuki abad ke-20. Pada masa ini, pemaknaan terhadap hermeneutika telah berubah. Hermeneutika tidak lagi dipandang sebagai suatu

³ Safrudin Edi Wibowo, “Hermeneutika: Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia,” IAIN Jember, 2022, 4.

alat untuk menafsir bible, tapi sudah meluas ke berbagai bidang lainnya seperti sejarah, sosiologi dan antropologi. Terjadinya pergeseran makna terhadap hermeneutika membuka berbagai diskursus tentang konsep hermeneutika yang sebenarnya. Ada yang beranggapan bahwa hermeneutika hanya untuk menafsirkan bible, ada juga yang menganggapnya sebagai ilmu penafsiran teks, ada juga yang melihatnya sebagai kaidah-kaidah untuk memahami teks.

Di sisi lain, stagnansi metodologis tafsir (seperti yang sudah dijelaskan diatas) memicu para intelektual muslim untuk mencoba alternatif yang dirasa cocok dalam menghadapi persoalan ini. Hasilnya, banyak cendekiawan muslim yang mencoba untuk mengintegrasikan hermeneutika dengan *qur'anic studies*, bahkan mengaplikasikannya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Walaupun, perlu diketahui bahwa konsep hermeneutika dalam penafsiran Qur'an masih belum diterima oleh semua kalangan muslim. Ini disebabkan karena sumber atau awal penggunaannya ialah untuk menafsirkan bible. Sampai saat ini, masih terdapat kalangan yang pro dan kontra akan penggunaan hermeneutika sebagai metode penafsiran. Kubu pro menganggap bahwa hadirnya hermeneutika dalam kajian *qur'anic studies* mampu membantu dinamisasi tafsir dengan asumsi mampu memberikan hasil pemahaman Qur'an yang kontekstual serta bisa menjawab berbagai persoalan realistik. Di sisi lain, kubu kontra lebih mempercayai "kompetensi" ilmu tafsir maupun *ulumul Qur'an* klasik sebagai metode yang paling mendekati kebenaran sehingga tidak diperlukan tambahan unsur-unsur asing seperti hermeneutika.

Jika kita melirik kedalam diskursus perkembangan pemikiran Islam di Indonesia, penggunaan hermeneutika dalam metode tafsir juga ditanggapi secara beragam. Sikap apresiatif bisa dilihat dari penerbitan buku-buku, penelitian baik skripsi, tesis maupun disertasi yang mengangkat topik hermeneutika oleh sekelompok akademisi dari Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri maupun swasta di seluruh Indonesia (khususnya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta). Selain itu, hermeneutika juga dimasukkan sebagai bagian dari kurikulum resmi UIN/IAIN/STAIN di

seluruh Indonesia. Sikap demikian datang juga dari kalangan non akademis, hermeneutika menjadi salah satu ikon lembaga pemikiran yang berorientasi dengan gagasan Islam liberal, seperti Jaringan Islam Liberal (JIL), Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) dan Jaringan Islam Emansipatoris dan kelompok-kelompok Islam yang berhaluan liberal lainnya.⁴

Di lain sisi, penolakan terhadap hermeneutika juga datang dari berbagai kalangan. Dari kalangan akademisi, antara lain ditunjukkan oleh pemikir muda muslim yang tergabung dalam INSISTS (*Institute for Islamic Thought and Civilization*). Dari kalangan ormas Islam, antara lain ditunjukkan MUI melalui hasil Musyawarah Nasional VII tanggal 29 Juli 2005 yang mengeluarkan fatwa dengan salah satu poinnya adalah mengharamkan hermeneutika sebagai metode tafsir Qur'an. Adapun reaksi paling keras dan emosional diperlihatkan oleh pegiat dakwah yang tergabung dalam Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) yang menyatakan bahwa hermeneutika merupakan kemusyrikan dalam bentuk yang modern.⁵ Pertentangan antara kubu pro dan kontra terus mengalami *creative tension* (ketegangan kreatif) dalam dialog pemikiran *qur'anic studies* sehingga mampu melahirkan berbagai karya yang memperkaya khazanah tafsir di Indonesia.

Hermeneutika terus menjadi topik perbincangan yang hangat sejak memasuki abad ke-20. Tidak hanya di kalangan barat, namun banyak juga intelektual muslim yang memfokuskan diri pada hermeneutika. Mereka berijtihad untuk mengintegrasikan *qur'anic studies* dengan hermeneutika dan/atau menggunakan hermeneutika sebagai cara pandang baru dalam menafsirkan Al-Qur'an. Adapun tokoh-tokoh muslim yang menggunakan hermeneutika sebagai suatu metode penafsiran Qur'an salah satu diantaranya adalah Fazlur Rahman.

⁴ Wibowo, 5–6.

⁵ Wibowo, 6–7.

Fazlur Rahman merupakan tokoh muslim kontemporer yang menggunakan hermeneutika dalam memahami teks Al-Qur'an. Rahman merupakan seorang tokoh neo-modernisme yang menggagas sebuah teori dengan menggunakan hermeneutika sebagai pendekatan dalam menafsirkan Qur'an. Adapun teori yang dicetus oleh Rahman ialah teori "*Double Movement*". Teori yang dicetuskan Rahman secara garis besar menandakan adanya "Gerakan ganda" dalam proses epistemik penafsiran. Konsep yang ditawarkan oleh Rahman berangkat dari pandangannya yang menilai bahwa adanya krisis intelektual dalam tubuh umat Muslim dalam memformulasikan metodologi hukum Islam untuk menghadapi arus modernisasi. Teori ini dirancang untuk menjaga otoritas teks sambil memastikan Al-Qur'an tetap "hidup" dalam dialog konstan dengan perubahan sosial-praktis umat Muslim.

Jika melihat pada jejak penelitian yang mengkaji metode Double Movement, kebanyakan studi hanya mengkaji Double Movement secara deskriptif. Analisis mengenai praktik penggunaan metode ini dalam mengkaji isu-isu kontemporer serta kemapanaan metode ini dalam menjembatani makna historis dengan kompleksitas masyarakat mutakhir masih sedikit dilakukan. Ruang untuk pengkajian mendalam mengenai masalah ini masih terbuka sangat lebar. Melihat hal tersebut, penulis kemudian tertarik untuk mengkaji sejauh mana metode Double Movement Fazlur Rahman dapat menjembatani teks Al-Qur'an dengan konteks zaman modern, dan bagaimana relevansinya dalam penafsiran kontekstual. Maka dari itu, penulis ingin melakukan penelitian dengan mengangkat judul "**Membaca Al-Qur'an Secara Kontekstual: Kajian Hermeneutika Fazlur Rahman (Metode Double Movement Dan Relevansinya Dalam Penafsiran Kontemporer)**".

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, maka beberapa masalah yang bisa diidentifikasi adalah sebagai berikut:

- a. Tantangan Al-Qur'an dalam menjawab permasalahan yang muncul bersamaan dengan dinamika kehidupan.
- b. Tantangan Al-Qur'an dalam memberikan pedoman hidup sesuai dengan kondisi zaman umat muslim.
- c. Urgensi mufassir dalam memaknai Qur'an di Tengah arus modernisasi.
- d. Eksistensi hermeneutika dalam khazanah penafsiran Qur'an menjadikannya sebuah isu problematik.
- e. Urgensitas hermeneutika dalam penafsiran Qur'an.
- f. Kompetensi Metode Double Movement dalam menjembatani Al-Qur'an dengan konteks modern.
- g. Relevansi Metode Double Movement dalam penafsiran kontekstual.

2. Batasan Masalah

Batasan masalah merupakan penegasan akan batas masalah yang akan dibahas dalam penelitian ini. Tujuannya agar pengkajian dalam penelitian akan berfokus pada masalah yang telah ditentukan. Hal ini merupakan tindakan pencegahan dan antisipasi agar topik yang akan dikaji bisa dibahas secara mendalam dan tidak meluas ke topik atau permasalahan yang lain. Adapun batasan masalah dalam penelitian ini adalah :

- a. Analisis konsep hermeneutika sebagai metode penafsiran Al-Qur'an.
- b. Konseptualisasi pemikiran hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman.
- c. Analisis Metode Double Movement Fazlur Rahman serta relevansinya dalam penafsiran kontekstual Al-Qur'an.

C. Rumusan Masalah

1. Bagaimana Metode Double Movement Menjembatani Teks dan Konteks dalam Penafsiran Al-Qur'an ?
2. Bagaimana Penerapan Metode Double Movement pada Isu Kontemporer serta Relevansinya dalam Penafsiran Kontekstual ?

D. Tujuan Penelitian

1. Mendeskripsikan bagaimana kerangka konseptual Metode Double Movement serta pengaplikasiannya dalam menjembatani teks dan konteks pada penafsiran Al-Qur'an.
2. Menganalisis penggunaan Metode Double Movement pada isu-isu Kontemporer dan relevansinya dalam penafsiran Al-Qur'an.

E. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis
 - a. Diharapkan penelitian yang dilakukan dapat memberikan pemahaman terkait konsep Hermeneutika Fazlur Rahman (Double Movement) dalam penafsiran Al-Qur'an.
 - b. Diharapkan penelitian ini dapat memberikan pemahaman terkait pengaplikasian Metode Double Movement pada persoalan kontemporer beserta relevansinya dalam penafsiran kontekstual.

2. Manfaat Praktis

Kegunaan secara praktis, diharapkan penelitian ini mampu menambah khazanah pengetahuan di bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir terkait konsep hermeneutika sebagai alat maupun metode penafsiran Qur'an terlebih khusus jika membahas tentang hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan mampu memberikan manfaat dan juga informasi kepada masyarakat serta menjadi referensi bagi penelitian selanjutnya terkait konsep hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an.

F. Definisi Operasional

1. **Pembacaan Al-Qur'an secara Kontekstual**

Dalam teologi keislaman, wahyu Al-Qur'an merupakan bentuk komunikasi antara Allah dengan Nabi-Nya (Muhammad SAW). Diperantarai

oleh Malaikat Jibril AS, disampaikan dalam bahasa Arab kepada Nabi. Dan melalui Nabi, pesan yang diterima kemudian disampaikan kepada komunitasnya pada awal abad ke 7 M. Walaupun Al-Qur'an secara historis terhubung dengan sejarahnya pada saat diturunkan, Al-Qur'an dianggap sebagai sebuah teks abadi yang melampaui waktu dan tempat (*shâlih li kulli zamân wa makân*).

Hal ini, membuat para pemikir muslim secara umum, enggan untuk menghubungkan wahyu Allah dengan konteks sosial-historis pada saat wahyu diturunkan. Banyak para pemikir muslim yang menganggap bahwa penekanan terhadap keintiman hubungan antara Qur'an dan konteks historis pada saat diturunkannya wahyu dapat meremehkan sifat pewahyuan Al-Qur'an.⁶ Penekanan pada pengaruh konteks historis terhadap isi Al-Qur'an mengisyaratkan para sarjanawan bahwa Al-Qur'an berasal dari manusia dan bukan dari Tuhan.⁷

Disamping itu, para cendekiawan muslim modern yang diidentifikasi sebagai "kontekstualis" menantang pandangan yang menyatakan bahwa wahyu tidak relevan dengan konteksnya (pada saat diturunkan) dengan menekankan kedekatan hubungan antara Nabi SAW dengan komunitasnya. Memang, mereka menganggap bahwa pewahyuan terikat erat dengan Nabi SAW, kondisi emosionalnya (termasuk kesukaan dan ketidaksukaannya), komunitasnya dan juga konteks historis pada saat ayat diturunkan.⁸ Penekanan utama dari pembacaan/pendekatan kontekstualis adalah pewahyuan itu terbentuk dari pandangan dunia para penerima pertama, keluasan konteks kehidupan Nabi SAW, nilai-nilai dan norma-norma sosial, serta praktik kehidupan masyarakat

⁶ Farid Esack, *Qur'ân, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. (Oxford: OneWorld Publication, 1997), 55.

⁷ Farid Esack, 15.

⁸ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (University of Chicago Press, 2009), 100. Lihat juga Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1982), 55-63.

Arab pada abad ke 7.⁹ Penyesuaian budaya serta kondisi psikologis dan spiritualitas Nabi SAW termasuk kondisi perasaannya pada waktu yang berbeda, meninggalkan tanda dalam Qur'an. Menurut Soroush, seluruh misi kenabian dipengaruhi oleh konsepsi yang ada pada masyarakat saat itu. Nabi tidak bisa menciptakan konsepsi-konsepsi yang belum ada, mengajarkan mereka atau bahkan menyuruh mereka untuk menggunakannya.¹⁰

Oleh karena itu, pendekatan kontekstual dalam penafsiran Al-Qur'an bersifat historis karena berupaya memahami teks suci ini tidak hanya dari segi analisis linguistik, tetapi juga dalam kaitannya dengan latar belakang sejarah dan sosial pada saat wahyu diturunkan. Dalam beberapa dekade terakhir, pendekatan ini semakin banyak diadopsi oleh para sarjana, termasuk beberapa pemikir asal Turki seperti Mehmet Paçacı (lahir 1959) dan Ömer Özsoy (lahir 1963). Özsoy, misalnya, melihat bahwa banyak ayat Al-Qur'an berkaitan langsung dengan peristiwa-peristiwa spesifik dalam kehidupan Nabi Muhammad.¹¹ Menurutny, untuk memahami pesan Al-Qur'an secara utuh, pembaca harus menempatkan teks dalam konteks sejarahnya. Ia bahkan menyatakan bahwa respons dari para pendengar Nabi turut mempengaruhi bentuk dan isi wahyu. Dengan mengacu pada QS. Al-Ma'idah ayat 101, Özsoy menunjukkan bahwa para sahabat bukanlah penerima pasif, melainkan berperan aktif dalam proses pewahyuan. Hal ini mencerminkan bahwa komunikasi antara Tuhan dan manusia dalam Al-Qur'an merupakan proses dialogis, bukan satu arah.¹²

Selain konteks pewahyuan, para sarjana kontekstualis juga menekankan pentingnya memperhatikan konteks masa kini dalam proses penafsiran. Gagasan ini sering digunakan oleh kontekstualis dengan argumentasi bahwa

⁹ Abdullah Saeed and Ali Akbar, "Contextualist Approaches and the Interpretation of the Qur'ān," *Religions* 12, no. 7 (July 1, 2021): 2, <https://doi.org/10.3390/rel12070527>.

¹⁰ Saeed and Akbar, 3.

¹¹ Felix Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam* (Ergon-Verlag, 2005), 138.

¹² Saeed and Akbar, "Contextualist Approaches and the Interpretation of the Qur'ān," 3–4.

seiring berjalannya waktu, produk penafsiran yang baru yang relevan dengan norma-norma praktis di berbagai zaman menjadi mungkin tercapai. Kontekstualis percaya bahwa pengajaran dari nilai-nilai Al-Qur'an harus digunakan untuk menciptakan masyarakat yang adil dan baik, bukan hanya menurunkan aturan-aturan yang kaku. Dengan kondisi sosial, politik dan budaya yang variatif, kontekstualis menganggap bahwa hal ini bukan hanya dibolehkan, tetapi dalam kenyataannya perlu untuk memungkinkan adanya perubahan dalam paradigma penafsiran yang diterima terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.¹³

Pemikir seperti Muhammad Shahrur, misalnya, menyatakan bahwa sebagaimana masyarakat abad ke-7 menafsirkan Kitab Allah dengan menggunakan pengetahuan yang tersedia saat itu, maka umat Islam abad ke-21 pun perlu memahami Al-Qur'an dengan bantuan ilmu pengetahuan kontemporer. Baginya, hanya melalui pendekatan semacam ini reformasi pemikiran Islam bisa benar-benar terjadi. Mehmet Paçacı juga mengembangkan pandangan serupa. Ia menegaskan bahwa sebagaimana konteks sejarah pada masa Nabi membentuk isi wahyu, konteks sejarah para penafsir juga mempengaruhi cara mereka memahami dan menjelaskan Al-Qur'an. Dalam kerangka hermeneutika, ini dikenal dengan konsep "kesejarahan dalam setiap pemahaman": karena konteks manusia senantiasa berubah, maka cara kita memahami teks pun akan selalu bergerak mengikuti perubahan tersebut.¹⁴

2. Penafsiran Kontemporer

Pada dasarnya, tidak ada definisi yang benar-benar disepakati mengenai apa yang dimaksud dengan istilah "kontemporer". Sebagian orang mungkin memasukkan abad ke-19 ke dalamnya, sementara yang lain membatasi

¹³ Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71, no. 2 (2008): 223–24.

¹⁴ Saeed and Akbar, "Contextualist Approaches and the Interpretation of the Qur'ān," 4.

maknanya hanya pada abad ke-20 hingga abad ke-21. Menurut Ahmad Syurbasyi, yang disebut sebagai periode kontemporer dimulai sejak abad ke-13 Hijriah, yang kira-kira bertepatan dengan akhir abad ke-19 Masehi, dan berlangsung hingga masa sekarang.¹⁵ Sebagian pakar berpendapat bahwa istilah “kontemporer” sejajar dengan “modern” dan sering digunakan bergantian. Dalam ranah peradaban Islam, kedua istilah ini muncul saat periode kontak intelektual pertama antara dunia Islam dan Barat. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika istilah “kontemporer” di sini merujuk pada era yang mengakomodasi tuntutan kehidupan modern.¹⁶

Seiring perkembangan ilmu pengetahuan, sosial, dan teknologi, penafsiran Al-Qur'an menghadapi berbagai tantangan yang menuntut sebuah metodologis baru seperti hermeneutika dan pendekatan kontekstual agar nilai-nilai Al-Qur'an tetap relevan. Di antara permasalahan kontemporer yang dihadapi saat ini adalah isu ketidakadilan, feminisme dan sensitifitas gender, HAM, tekanan ideologis dan politik, dinamika era digital, serta beragam persoalan lainnya.

Dengan begitu, penafsiran kontemporer merupakan upaya penafsiran Al-Qur'an yang mempertimbangkan dinamika sejarah dan juga tuntutan persoalan zaman modern. Tafsir kontemporer tidak hanya menelaah teks secara linguistik, tetapi juga mengaitkannya dengan realitas sosial, budaya, dan pengetahuan masa kini, sehingga memungkinkan pembaruan pemahaman Al-Qur'an sesuai dengan kebutuhan kehidupan modern dengan tetap mempertahankan nilai-nilai fundamental dari Al-Qur'an seperti Tauhid dan lain sebagainya.

¹⁵ Ahmad Syurbasyi and Zulfran Rahman, “Study Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Quran Al Karim,” 1999.

¹⁶ Eni Zulaiha, “Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma Dan Standar Validitasnya,” *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya* 2, no. 1 (2017): 83.

G. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Berdasarkan uraian diatas, selanjutnya dilakukan penelusuran pustaka hasil-hasil penelitian terdahulu yang berkaitan dengan fenomena yang akan dikaji. Penelitian-penelitian sebelumnya menunjukkan beragam kemiripan sebab terbangun dari landasan pengkajian pemikiran Rahman serta hermeneutika. Adapun dalam penelusuran, penulis memetakan beberapa kategori yang relevan dengan studi hermeneutika Rahman, khususnya pengkajian Double Movement.

Swazo (2011) dalam *Islamic Intellectualism: Rahman, Gadamer, and the Hermeneutics of the Qur'an* (American Journal of Islam and Society)¹⁷ mengeksplorasi dialog antara hermeneutika Fazlur Rahman dan Hans-Georg Gadamer. Persamaannya terletak pada analisis landasan filosofis hermeneutika. Namun, berbeda dengan penelitian ini yang berfokus pada aplikasi praktis, Swazo hanya membahas aspek dialog teoritis. Selanjutnya, Muflihah (2012) dalam *Hermeneutika Sebagai Metoda Interpretasi Teks Al-Qur'an* (Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis)¹⁸ yang mengkaji konsep hermeneutika secara umum dalam penafsiran Al-Qur'an. Persamaannya terletak pada penggunaan pendekatan kualitatif dan kepustakaan serta percobaan integrasi hermeneutika dengan ilmu Tafsir. Namun, penelitian ini tidak mengkhususkan analisis pada tokoh tertentu seperti Fazlur Rahman. Kedua penelitian tersebut mengkaji hermeneutika secara filosofis serta komparatif

Dalam upaya pengaplikasian *Double Movement*, ditemukan pengkajian oleh Muttaqin (2013) dalam *Aplikasi Teori Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik* (Al-Manahij)¹⁹ yang menguji metode Rahman pada hukum waris. Persamaan terletak pada penggunaan kerangka *Double*

¹⁷ Norman K Swazo, "Islamic Intellectualism: Rahman, Gadamer, and the Hermeneutics of the Qur'an," *American Journal of Islam and Society* 28, no. 4 (2011): 1–30.

¹⁸ Siti Muflihah, "Hermeneutika Sebagai Metoda Interpretasi Teks Al-Qur'an," *Mutawâtir* 2, no. 1 (n.d.): 46–60.

¹⁹ Labib Muttaqin, "Aplikasi Teori Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik," *Al-Manahij* VII, no. 2 (July 2013): 195–206.

Movement untuk kontekstualisasi. Namun, penelitian ini terbatas pada satu tema (waris) tanpa membahas isu sosial lain. Arsyad (2023) dalam *Nilai-Nilai Universal QS. al-Mujadalah (58): 11: Kajian Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman* (Muasharah)²⁰ juga melakukan upaya dalam mengaplikasikan metode Rahman pada satu ayat spesifik. Persamaannya terletak pada pendekatan hermeneutik Rahman. Namun, cakupannya sempit karena tidak menghubungkannya dengan problem kontemporer yang kompleks. Adapun Umair & Said (2023) dalam *Fazlur Rahman dan Teori Double Movement: Definisi dan Aplikasi* (Al-Fahmu) memberikan kajian mendalam tentang struktur *Double Movement*. Persamaan terletak pada analisis teoretis metode Rahman. Perbedaannya, penelitian ini hanya memberi contoh aplikasi pada ayat-ayat doktrinal, bukan isu aktual.

Selain itu, terdapat pula penelitian yang dilakukan oleh Sadat dkk. (2021) dalam *Fazlur Rahman's Double Movement and Its Contribution to the Development of Religious Moderation* (IJISH)²¹ yang mengkaji kontribusi metode Rahman pada moderasi beragama. Persamaannya terletak pada analisis mendalam gerakan *backward* dan *forward*. Namun, fokus Sadat dkk terletak pada konsep moderasi beragama, bukan isu tematik. Begitu juga dengan Mastura dkk. (2024) dalam *Metode Double Movement sebagai Inovasi Fazlur Rahman dalam Pembaharuan Pendidikan Islam* (Journal of Education Research)²² mengeksplorasi relevansi metode Rahman dalam pendidikan Islam. Persamaannya terletak pada pengkajian kerangka *Double Movement*. Perbedaannya, penelitian ini tidak membahas tafsir tematis Al-Qur'an.

²⁰ Muhammad Arsyad, "NILAI-NILAI UNIVERSAL QS. AL-MUJÂDALAH [58]: 11: KAJIAN HERMENEUTIKA DOUBLE MOVEMENT FAZLUR RAHMAN," *Muâsarrah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer* 5, no. 2 (2023): 114–27.

²¹ Muhammad Yusuf and Anwar Sadat, "Fazlur Rahman's Double Movement and Its Contribution to the Development of Religious Moderation.," *International Journal of Islamic Studies & Humanities* 4, no. 1 (2021).

²² Nadhila Mastura, Anggi Maharani Agustina, and Eva Dewi, "Metode Double Movement Sebagai Inovasi Fazlur Rahman Dalam Pembaharuan Pendidikan Islam," *Journal of Education Research* 5, no. 3 (2024): 4011–19.

Kajian Ma'arif (2016) dalam *Epistemologi Fazlur Rahman Dalam Memahami Al-Qur'an dan Hadis* (Manthiq)²³ melakukan penelusuran dasar epistemologi pemikiran Rahman. Persamaannya terletak pada objek studi (Rahman). Namun, fokusnya pada analisis epistemologi murni, bukan relevansi metode pada isu kontemporer. Ada pula Safrodin (2021) dalam *Integrasi Tafsir dan Hermeneutika dalam Memahami Teks Al-Qur'an* (Hermeneutik)²⁴ meneliti titik temu hermeneutika dan ilmu tafsir klasik. Persamaannya terletak pada pendekatan integratif. Perbedaannya, penelitian ini tidak mengkhususkan pada hermeneutika Rahman.

Nugroho dkk. (2023) dalam *The Influence of Hermeneutics in Double Movement Theory* (QiST)²⁵ melakukan analisis kritis terhadap pengaruh hermeneutika Barat dalam metode Rahman. Persamaannya terletak pada pendekatan kritis terhadap kajian *Double Movement*. Namun, penelitian ini tidak menguji aplikasinya pada penafsiran isu kontemporer. Romadhon (2023) dalam *Pendekatan Hermeneutika dalam Pemikiran Teori Fazlur Rahman* (Zawiyah)²⁶ memberi latar historis pemikiran Rahman secara umum. Persamaannya terletak pada objek studi (Rahman). Sedangkan perbedaannya, penelitian ini tidak berfokus pada *Double Movement*.

Terdapat juga beberapa penelitian deskriptif seperti Sumantri (2013) dalam *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman Metode Tafsir Double Movement* (KOMUNIKA)²⁷ yang menjabarkan metode Rahman secara deskriptif. Persamaannya terletak pada pembahasan *Double Movement*. Namun, analisisnya

²³ M Samsul Ma'arif, "Epistemologi Fazlur Rahman Dalam Memahami Alquran Dan Hadis," *MANTHIQ: Jurnal Filsafat Agama Dan Pemikiran Islam* 1, no. 1 (2016).

²⁴ Safrodin Safrodin, "Integrasi Tafsir Dan Hermeneutika Dalam Memahami Teks Al-Qur'an," *HERMENEUTIK* 15 (June 21, 2021): 91, <https://doi.org/10.21043/hermeneutik.v15i1.7885>.

²⁵ Kharis Nugroho, Muhammad Zawil Kiram, and Didik Andriawan, "The Influence Of Hermeneutics In Double Movement Theory (Critical Analysis Of Fazlurrahman's Interpretation Methodology)," *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 2, no. 3 (2023): 275–89.

²⁶ Kharisma Romadhon, "Pendekatan Hermeneutika Dalam Pemikiran Teori Fazlur Rahman Terhadap Tafsir Al-Qur'an," *Jurnal Pemikiran Islam Vol* 9, no. 1 (2023).

²⁷ Rifki Ahda Sumantri, "HERMENEUTIKA AL-QUR'AN DAN FAZLUR RAHMAN METODE TAFSIR DOUBLE MOVEMENT," *Komunika: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi* 7, no. 1 (2013).

bersifat umum dan tidak mendalam. Rozaq (2023) dalam *Qur'anic Hermeneutics and its Applications by Fazlur Rahman* (International Journal of Islamic Social Studies)²⁸ memetakan struktur *Double Movement* sebagai metode hermeneutik. Persamaannya terletak pada kerangka konseptual secara general. Perbedaanannya, penelitian ini tidak membahas studi kasus ayat kontemporer. Begitu juga dengan Zahra dkk. (2024) dalam *Teori Double Movement Pada Penafsiran Fazlur Rahman* (JIIC)²⁹ yang menguraikan prinsip gerakan ganda Rahman. Persamaannya terletak pada tema penelitian. Namun, analisisnya tidak kritis dan tidak menyentuh isu kontemporer.

Berdasarkan tinjauan beberapa literatur terdahulu, maka posisi penelitian ini akan mengisi beberapa kekosongan seperti melakukan *deep analysis* (analisis mendalam) terhadap gagasan pemikiran Rahman, secara metodologis akan berusaha menguji relevansi metode pada realitas sosio-religius mutakhir serta berusaha melakukan kajian integratif dan kritik konstruktif terhadap produk hermeneutika Rahman.

H. Metode Penelitian

1. Pendekatan Penelitian

Penelitian tentang “*Membaca Al-Qur'an Secara Kontekstual : Kajian Hermeneutika Fazlur Rahman (Metode Double Movement dan Relevansinya dalam Penafsiran Kontemporer)*” ini akan menggunakan jenis penelitian kualitatif dengan metode studi kepustakaan atau *library research*. Kajian kepustakaan merujuk pada analisis teoretis yang bersumber dari beragam referensi, dengan basis utamanya pada dokumen-dokumen ilmiah yang terpublikasi.³⁰ Mahmud, dalam karya akademisnya mendefinisikan penelitian

²⁸ Abd Rozaq, “Qur'anic Hermeneutics and Its Applications by Fazlur Rahman,” *International Journal of Islamic Social Studies* 1, no. 2 (2023): 121–31.

²⁹ Priyanka Lesyaina Az Zahra, Aniatul Fukoroh, and Andi Rosa, “Teori Double Movement Pada Penafsiran Fazlur Rahman,” *JIIC: Jurnal Intelekt Insan Cendekia* 1, no. 10 (2024): 7704–15.

³⁰ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2012).

ke pustakaan sebagai suatu metode riset yang mengandalkan eksplorasi kritis terhadap dokumen tertulis (seperti buku, jurnal, arsip, dan sumber data sekunder) untuk mengumpulkan dan mengkaji informasi dari berbagai khazanah literatur, baik yang tersedia di perpustakaan maupun repositori pengetahuan lainnya.³¹ Di sisi lain, Khatibah memaparkan konsep ini sebagai aktivitas sistematis yang melibatkan tahapan pengumpulan data, pengolahan analitis, dan sintesis kesimpulan melalui penerapan metodologi ilmiah tertentu. Tujuannya adalah menciptakan kerangka pemahaman yang koheren guna menjawab persoalan penelitian secara komprehensif.³²

Kedua perspektif ini menekankan esensi studi literatur sebagai proses intelektual yang tidak hanya bersifat eksploratif, tetapi juga metodologis, dengan fokus pada integrasi data tekstual untuk membangun argumen berbasis bukti. Pendekatan semacam ini memastikan bahwa analisis tidak terjebak pada subjektivitas, melainkan berakar pada verifikasi ilmiah dan kritik sumber yang ketat.

2. Sumber Data

Menurut Suharsimi Arikunto, sumber data dalam penelitian merujuk pada subjek primer yang menjadi asal muasal data penelitian. Data sendiri didefinisikan sebagai representasi fakta kualitatif maupun angka kuantitatif yang terekam melalui proses observasi atau pengukuran oleh peneliti.³³ Dengan demikian, data dapat dipahami sebagai segala bentuk fakta empiris dan numerik yang berfungsi sebagai bahan baku untuk menyusun konstruksi informasi. Adapun informasi, secara konseptual, merupakan produk akhir dari proses sistematis pengolahan data melalui analisis kritis, yang kemudian memiliki nilai aplikatif dalam konteks tertentu.

³¹ Mahmud, *Metode Penelitian Pendidikan* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2011), 31.

³² Khatibah, "Penelitian Kepustakaan," *Iqra': Jurnal Perpustakaan Dan Informasi* 5, no. 1 (May 2011): 36–39.

³³ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, VI (Jakarta: PT Rineka Cipta, 2006), 60.

Adapun sumber data yang digunakan dalam penelitian ini terbagi menjadi sumber data primer dan sumber data sekunder.

a. Sumber Data Primer

Sumber data primer merupakan sumber data pokok yang langsung dikumpulkan peneliti dari objek penelitiannya.³⁴ Adapun sumber data primer dari penelitian ini adalah karya-karya pokok dari Fazlur Rahman yang berhubungan langsung dengan judul yang diangkat, diantara adalah *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* dan *Major Themes of Qur'an*. Disamping itu, sumber primer yang bisa diambil ialah segala bentuk dokumen yang merupakan hasil dokumentasi dari tulisan Rahman lainnya, penelitian terdahulu, jurnal-jurnal, buku serta sumber literatur yang memuat tema yang mirip dengan judul proposal skripsi ini.

b. Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder merupakan sumber data yang menunjang data pokok/data primer.³⁵ Sumber data sekunder dalam penelitian ini antara lain dokumentasi berbentuk tulisan ataupun literatur yang bisa dijadikan sebagai bahan penunjang serta penguat dalam penelitian ini seperti artikel-artikel yang membahas mengenai hermeneutika, pendekatan kontekstual, tafsir kontemporer, penafsiran isu-isu kontemporer dan lain sebagainya.

3. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data dalam suatu penelitian merupakan inti fundamental dalam proses penelitian. Aktivitas ini berfungsi sebagai penentu arah dan kualitas penelitian ilmiah. Pengumpulan data harus bersifat sistematis, kritis dan komprehensif agar peneliti mampu membangun argumentasi dalam mempelajari suatu fenomena yang diteliti dengan basis ilmiah yang kuat.

³⁴ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D*, 15.

³⁵ Sugiyono, 152.

Nantinya, data yang terkumpul berfungsi sebagai bahan mentah yang akan dikelola lebih lanjut oleh peneliti menjadi sebuah informasi deskriptif dan mendalam dari topik yang dikaji. Di dalam penelitian ini peneliti menggunakan 2 teknik pengumpulan data, yaitu;

a. Studi Literatur

Studi literatur merupakan suatu teknik pengumpulan data dengan mengumpulkan beragam dokumentasi, baik dalam bentuk buku-buku maupun majalah yang berkaitan dengan topik yang akan diteliti.³⁶ Dalam studi ini, bisa juga dikatakan sebagai serangkaian aktifitas yang menyangkut pengkajian kepustakaan dengan membaca, mencatat, merumuskan, mempolarisasikan serta mengolah data penelitian menjadi suatu runtutan informasi yang rinci, informatif dan kritis.

b. Internet *Searching*

Internet *Searching* merupakan metode pengumpulan data melalui eksplorasi informasi di jaringan internet menggunakan perangkat digital, seperti komputer atau ponsel, yang terhubung ke server global.³⁷ Teknik ini dipilih karena ketersediaan informasi yang melimpah terkait topik penelitian, menjadikannya sebagai suatu teknik pengumpulan data yang cukup efisien serta krusial untuk mendukung analisis ilmiah.

4. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data merupakan komponen krusial dalam penelitian, di dalamnya mencakup tahapan pengolahan informasi dan data yang telah dikumpulkan sebelumnya. Proses ini bersifat dinamis, dilakukan secara paralel selama proses pengumpulan data dan dilanjutkan pasca-pengumpulan. Analisis data melibatkan sistematisasi data melalui pengelompokan, pengkategorian,

³⁶ Danial and Wasriah, *Metode Penulisan Karya Ilmiah* (Bandung: Laboratorium Pendidikan Kewarganegaraan UPI, 2009), 80.

³⁷ Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif & Kualitatif* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006), 229.

dan identifikasi pola dasar untuk mengekstraksi makna dari temuan penelitian.³⁸

Adapun teknik analisis data dalam penelitian ini terbagi dalam 4 langkah³⁹;

- a. Pengumpulan Data. Pada tahap pertama ini, prosedur pengumpulan data penelitian disesuaikan dengan teknik pengumpulan data yang telah ditentukan sebelumnya yaitu kajian literatur dan internet *searching*.
- b. Reduksi Data. Fungsi dari reduksi data ialah sebagai penyederhanaan, pemusatan dan *re-focusing* (memfokuskan kembali) data kepada permasalahan yang diteliti. Hal ini penting sebab data-data yang akan dikumpulkan selama proses pengumpulan akan menghasilkan beragam informasi yang seringkali membawa peneliti keluar dari fokus penelitian serta akan berimplikasi pada kompleksitas data.
- c. Pemaparan dan Penyajian Data. Pada tahap ini, data yang dikumpulkan akan dianalisis, formulasi, kategorisasi dan polarisasi, sehingga menghasilkan konstruksi informasi yang menjawab permasalahan dalam bentuk pendeskripsian analitis dan komprehensif.
- d. Penarikan Kesimpulan. Tahap ini merupakan tahap terakhir yang mana setelah data diolah sedemikian rupa, peneliti akan menarik kesimpulan dari data-data yang telah dianalisis sebelumnya; apakah menjawab permasalahan atau tidak.

³⁸ Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2003), 103.

³⁹ Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif* (Bandung: CV. Alfabeta, 2005), 91.

BAB II

KERANGKA TEORI

A. Hermeneutika

Filsafat sebagai sebuah ilmu tentu terus mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Dalam lintas sejarahnya, filsafat terbagi kedalam beberapa periode yakni, kosmosentris, teosentris, antroposentris dan terakhir ialah logosentris. Dalam periode kosmosentris, “alam” dijadikan sebagai objek pusat serta fokus pengkajian. Setelahnya, alam tidak lagi menjadi objek utama dalam diskursus filsafat, “Tuhan” hadir sebagai objek pengganti serta menjadi penanda beralihnya periode ke teosentris. Setelahnya, posisi Tuhan dalam diskursus kembali terganti dengan “manusia” sebagai fokus utama, inilah yang disebut sebagai antroposentris. Pada awal memasuki zaman postmodernisme, tercetuslah istilah “*linguistic turn*” yang artinya adalah gerakan para filsuf yang mulai memerhatikan “bahasa” sebagai pusat kajian utama.⁴⁰ Periode ini disebut sebagai logosentris. Periode ini ditandai dengan fokus kajian para filsuf terhadap “bahasa”. Hermeneutika pun berada di fase ini, sebab jika berbicara mengenai hermeneutika tentu tidak akan lepas dari bahasa.

1. Definisi, Sejarah dan Ruang Lingkup

Jika dilihat secara etimologis, istilah hermeneutika berakar dari kata kerja yunani “*hermeneuein*” yang bermakna menerjemahkan, menjelaskan dan mengekspresikan.⁴¹ Sedangkan kata benda “*Hermeneia*” merupakan bentuk derivasinya yang berarti tafsiran atau interpretasi. Kata “*hermeios*” dan kata kerja yang lebih umum “*hermeneuein*” serta kata bendanya “*hermeneia*” diasosiasikan pada dewa Hermes. Hermes sendiri, merupakan dewa mitologi yunani yang mempunyai tugas sebagai jembatan penghubung antara para dewa di langit dan umat manusia. Hermes

⁴⁰ Ign Sugiharto, *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat* (Yayasan Kanisius, 2014), 79.

⁴¹ E Sumaryono, *Pustaka Filsafat HERMENEUTIK, Sebuah Metode Filsafat (Edisi Revisi)* (Penerbit Kanisius, 1993), 23, <https://books.google.co.id/books?id=6NbEtQEACAAJ>.

kemudian dihadapkan dengan persoalan pelik dimana dia harus menyampaikan pesan Zeus (yang menggunakan bahasa langit) kepada manusia (yang menggunakan bahasa bumi). Hermes akhirnya mencoba untuk menerjemahkan serta menafsirkan pesan dan gagasan Zeus ke bahasa bumi agar dipahami oleh manusia sehingga menjelema menjadi sebuah teks suci.⁴² Bentuk kata yang beragam mengasumsikan adanya proses menggiring sesuatu dari yang sebelumnya tidak dapat dipahami oleh intelegensi manusia menjadi dapat dipahami.

Dengan menelusuri akar kata dari term hermeneutika, makna orisinal dari “hermeneutika” dan “hermeneutis” mengindikasikan adanya sebuah proses “membawa sesuatu untuk dipahami”, terlebih lagi proses penyampaian ini melibatkan bahasa. Sebab bahasa merupakan mediasi paling sempurna dalam proses ini. Mediasi dan proses membawa pesan agar “dipahami” yang diasosiasikan dengan dewa Hermes ini dalam penggunaan aslinya mengandung tiga makna dasar. Tiga makna tersebut yakni, “mengatakan”, *to say*, “menjelaskan”, *to explain*, “menerjemahkan”, *to translate*. Ketiga makna ini diwakilkan dengan kata dalam bahasa inggris menjadi “*to interpret*”.⁴³

a. *Hermeneuin* sebagai “mengatakan”

Bentuk pemaknaan pertama dari kata kerja *hermeneuin* yang pertama ialah mengatakan (*to say*), mengungkapkan (*to express*), atau menegaskan (*to assert*). Ketiga hal ini berkaitan langsung dengan fungsi “pemberitahuan” dari Hermes. Signifikansi teologis hermeneutika mencatat bahwa *herme* berasal dari bahasa latin *sermo* yang berarti menyatakan “to say” dan bahasa latin lainnya *verbum* yang bermakna kata “word”, jika ditinjau dari etimologisnya. Dari

⁴² Siti Rohmah, “Dekonstruksi Dan Pemikiran Mohammed Arkoun,” 2019, 46–47.

⁴³ Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, ed. Kamdani, trans. Musnur Hery and Damanhuri Muhammed, Cet. II (Yogyakarta: PUSTAKA PELAJAR, 2005), 14–15.

sinilah muncul asumsi bahwa sang utusan, dalam menyampaikan kata-kata, tidak sekadar menjelaskan, melainkan “mengumumkan” dan “menegaskan” makna atau pesan yang disampaikan. Utusan, seperti *Hermes* dalam mitologi Yunani, para Nabi dalam kepercayaan Islam dan Kristen, berfungsi membawa ajaran dan keimanan yang diturunkan dari Tuhan. Dalam perkataan maupun pernyataannya, “utusan” berada “diantara” Tuhan dan Manusia. Bentuk perkataan, pernyataan ataupun penegasan ini, secara sederhana merupakan bentuk penting dari “interpretasi” utusan kepada manusia.⁴⁴

b. *Hermeneuin* sebagai “menjelaskan”

Dalam pemaknaan *hermeneuin* (interpretasi) sebagai penjelasan/menjelaskan, menekankan aspek pemahaman diskursif di dalamnya. Dimensi interpretasi eksperif bukan menjadi fokus, melainkan menitikberatkan pada penjelasan. Seseorang bisa mengekspresikan suatu situasi tanpa harus menjelaskannya. Proses pengekspresiannya merupakan interpretasi, dan menjelaskannya juga merupakan bentuk dari “interpretasi”.

Pesan-pesan dari “utusan” merupakan “interpretasi” dari sebuah situasi (pesan yang membutuhkan interpretasi). Pesan membawa sesuatu untuk diekspresikan (kepada makna awal dan arti yang lebih primordial), akan tetapi apa yang dibawa oleh pesan sekaligus merupakan sebuah penjelasan terhadap sesuatu yang tidak dijelaskan sebelumnya. Bentuk formulasi “makna” verbal dari suatu situasi dapat dijelaskan melalui pesan walau terkadang dalam kata-kata yang disembunyikan sebanyak yang diungkapkan.⁴⁵

⁴⁴ Richard E. Palmer, 16–17.

⁴⁵ Richard E. Palmer, 23.

c. *Hermeneuin* sebagai “menerjemahkan”

Bentuk pemaknaan terakhir ialah “menerjemahkan”. Menerjemahkan, merupakan bentuk khusus dari proses dasar interpretasi. Ketika sebuah teks berada dalam bahasa asing, perbedaan perspektif dan horizon tak dapat lagi dibiarkan. Dalam konteks menerjemahkan, seseorang membawa sesuatu yang jauh, asing, kepada sesuatu yang lebih dapat dimengerti, dekat, dengan menggunakan mediasi bahasa seseorang itu sendiri. Layaknya Hermes, yang merupakan penerjemah antara dunia langit dengan dunia bumi. Tindakan menerjemah, bukan hanya persoalan mekanis untuk mencari kata sinonim. Lebih dari itu, penerjemahan memberikan kesadaran akan kenyataan bahwa bahasa memuat interpretasi tentang dunia, di mana penerjemah harus sensitif layaknya ia menerjemahkan ekspresi individu. Menerjemahkan memberikan pemahaman bahwa kata-kata sebenarnya membentuk *world view*, bahkan perspektif seseorang. Bahasa merupakan perbendaharaan yang nyata dari pengalaman budaya (*cultural experience*), di mana manusia eksis di dalamnya, dan melalui media ini (bahasa), kita dapat melihat melalui penglihatannya.⁴⁶

Secara etimologis dan historis, figur Hermes memang berasal dari mitologi Yunani, namun jika dilihat dari sudut pandang teologis, peran Hermes sejatinya sebanding dengan para Nabi yang diutus Tuhan sebagai perantara wahyu ataupun pembawa berita (seperti yang telah dijelaskan sebelumnya). Jika melihat ke dalam agama Islam, Hermes diidentikkan dengan Nabi Idris, orang yang pertama kali mengenal tulisan, teknologi tenun, dan kedokteran.⁴⁷ Terkait hal tersebut, permasalahan yang harus dihadapi para Nabi adalah bagaimana mentransmisikan pesan Tuhan yang

⁴⁶ Richard E. Palmer, 31.

⁴⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred* (New York: State University of New York Press, 1989), 67.

diungkapkan dengan “bahasa langit” kepada manusia (tujuan) yang menggunakan “bahasa bumi”. Permasalahan kedua adalah bagaimana para Nabi menjelaskan makna teks suci kepada manusia dengan kondisi waktu serta budaya yang berbeda dari masa dan konteks penulisannya. Mengingat banyaknya variasi keberagaman bahasa dan latar belakang budaya, persoalan terjemahan dan penafsiran menjadi inti dari hermeneutika. Oleh karenanya, permasalahan hermeneutika selalu terikat dengan proses pemahaman, penafsiran dan penerjemahan sebuah pesan (lisan maupun tulisan) untuk disampaikan pada masyarakat yang hidup dalam konteks yang berbeda.⁴⁸

Gerhard Ebeling, berpendapat bahwa proses penjelasan yang dilakukan oleh Hermes mencakup 3 konsep dasar hermeneutika. (1) mengungkapkan pikiran dalam bentuk kata-kata sebagai metode penyampaian (*utterance, speaking*), (2) menjelaskan dengan rasional (*interpretation, explanation*) sesuatu yang samar agar makna yang sebenarnya bisa dipahami dengan baik, dan (3) menerjemahkan (*translating*) bahasa yang asing ke dalam bahasa yang lebih dikenal oleh audiens.⁴⁹ Namun, dalam literatur hermeneutika modern, proses pengungkapan pikiran dengan perkataan, rasionalitas, dan penerjemahan bahasa seperti itu masih dianggap jauh dari pengertian hermeneutika. Apa yang dimaksud Ebeling lebih dekat dengan makna *exegesis* (penafsiran). Inilah titik perbedaan antara *exegesis* dan hermeneutika. *Exegesis* lebih condong sebagai sebuah tindakan praktis dalam menafsirkan sebuah teks atau memberikan komentar yang aktual terhadapnya, sedangkan hermeneutika berkaitan dengan berbagai aturan, metode, serta teori yang membimbing seorang mufassir dalam melakukan *exegese*.⁵⁰

⁴⁸ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 13–14.

⁴⁹ JEAN GRONDIN and JOEL WEINSHEIMER, *Introduction to Philosophical Hermeneutics* (Yale University Press, 1994), 20.

⁵⁰ Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, 41–42.

Keberagaman pemaknaan istilah hermeneutika memang mengalami dinamika seiring waktu serta penggunaannya. Sebagian kalangan memaknai hermeneutika sebagai “ilmu penafsiran”, ada pula yang melihatnya sebagai metode, bahkan sebagian lagi menafsirkannya sebagai teknik atau seni menafsirkan. Dalam tradisi klasik, Plato menyebutnya sebagai “*techne hermeneias*”, yang bermakna seni membuat sesuatu yang awalnya tidak jelas menjadi jelas. Sedangkan Aristoteles menggunakan istilah “*peri hermeneutics*”, yang mempunyai makna logika penafsiran. Berbeda dengan pandangan diatas, Paul Ricoeur memandang hermeneutika bukan hanya sebatas sebuah metode, melainkan sebagai sebuah teori untuk mengoperasionalkan pemahaman dalam hubungannya dengan penafsiran teks.⁵¹

Dalam era modern, pendefinisian hermeneutika setidaknya menghasilkan 6 bentuk dasar pemaknaan, yaitu; (1) sebagai teori eksegesis *bible* (kitab suci), (2) metodologi filologi, (3) ilmu pemahaman linguistik, (4) fondasi metodologis *geisteswissenschaft*, (5) fenomenologi eksistensi dan pemahaman eksistensial, (6) sistem interpretasi, baik *recollektif* maupun *iconoclastic*, yang digunakan untuk meraih makna di balik mitos dan simbol.⁵²

a. Hermeneutika sebagai Teori Eksegesis Bibel

Pemaknaan paling awal dan masih tersebar luas pada dari kata “hermeneutika” merujuk pada prinsip-prinsip eksegesis bible. Justifikasi historis memungkinkan adanya alasan terhadap pemaknaan ini, sebab kata hermeneutika memasuki penggunaan modern sebagai suatu kebutuhan yang muncul dalam buku-buku yang menginformasikan kaidah-kaidah penafsiran kitab suci. Bisa jadi, pemaknaan ini muncul dari sebuah buku karya J.C. Dannhauer yang

⁵¹ Muflihahatul Khoiroh, “Hermeneutika Sebagai Metoda Interpretasi Teks Al-Qur’an,” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 2, no. 1 (June 2012): 48–49.

⁵² Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, 38.

berjudul *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (Hermeneutika Sakral atau Metode Penjelasan Kitab Suci) yang diterbitkan pada tahun 1654. Setelah terbitnya buku karya Dannhauer, istilah tersebut kemudian mengalami perkembangan yang pesat, khususnya di Jerman yang menjadikannya sebagai buku pedoman dalam melakukan eksegesis bible. Di Inggris dan Amerika, penggunaan kata “hermeneutika” juga mengikuti pemaknaan umum yang berkembang dengan memaknai secara khusus penafsiran bible. Penggunaannya pertama kali, tercatat dalam Oxford English Dictionary (1737) : “bersikap bebas dengan tulisan suci, seperti sama sekali tidak diperkenankan menggunakan beberapa kaidah yang kita ketahui dari sekedar hermeneutika seperti apa adanya”.⁵³

b. Hermeneutika sebagai Metodologi Filologi

Pada abad ke-18, kemunculan rasionalisme dan filologi klasik, mempunyai pengaruh yang cukup besar terhadap pemaknaan hermeneutika sebagai metoda interpretasi bible. Kemunculan kiris historis dalam teologi (baik aliran interpretasi bible “gramatis” ataupun “historis”), keduanya menegaskan bahwa metode yang digunakan untuk interpretasi bible, bisa juga digunakan untuk buku-buku lain. Misal, dalam sebuah buku karya Ernesti tahun 1761, dinyatakan bahwa “pengertian verbal kitab suci, harus dideterminasikan dengan cara yang sama ketika kita mengetahui hal itu pada buku-buku lain”. Dengan munculnya rasionalisme, tantangan yang harus dihadapi ialah bagaimana membuat isi bible relevan dengan pemikiran rasional manusia pada masa pencerahan. Kurt Fror, menulis sebuah buku tentang hermeneutika bible yang mengarah pada “intelektualisasi pernyataan-pernyataan bible”. Para penafsir bible meyakini bahwa

⁵³ Richard E. Palmer, 39.

kebenaran kitab suci itu melebihi ruang waktu dan historis. Dengan begitu, tugas eksegesis ialah menerobos ke dalam teks dengan menggunakan perangkat pikiran, mendapatkan kebenaran moral yang dimaksud oleh penulis perjanjian baru tetapi terselubung di dalam perbedaan istilah historis.

Hermeneutika bible mengembangkan teknik-teknik analisis gramatikal dalam perombakannya kembali, dan penafsir menanggung tanggungjawab yang lebih besar akan pengetahuan maksimal konteks historis dan catatan bible. Dengan perkembangan ini, metode hermeneutika bible, secara esensial, menjadi sama dengan teori interpretasi sekular (misalnya filologi klasik). Dan setidaknya, sejak saat itu hingga sekarang, penafsiran bible tidak bisa dipisahkan dengan filologi. Dengan begitu, konsepsi awal hermeneutika yang bernuansa bible, secara perlahan mengalami perluasan makna sebagai kaidah-kaidah umum dari eksegesis filologi, dengan bible sebagai salah satu objek kajiannya.⁵⁴

c. Hermeneutika sebagai Ilmu Pemahaman Linguistik

Pada perkembangan selanjutnya, konsepsi Hermeneutika mengimplikasikan kritik radikal dari perspektif filologi, sebab ia berupaya untuk melampaui konsepsi hermeneutika sebagai sejumlah kaidah dan berusaha membuat hermeneutika sistematis-koheren (sebuah ilmu yang mendeskripsikan kondisi-kondisi pemahaman dalam semua dialog). Implikasinya, bukan menghasilkan hermeneutika filologi, melainkan “hermeneutik umum” (*allgemeine hermeneutik*) yang prinsipnya bisa diaplikasikan bagi semua ragam interpretasi teks.⁵⁵

⁵⁴ Richard E. Palmer, 43–44.

⁵⁵ Richard E. Palmer, 45.

d. Hermeneutika sebagai Fondasi Metodologis
Geisteswissenschaften

Pemaknaan ini, dipelopori oleh Willhem Ditley, salah satu pemikir filsafat besar pada akhir abad ke 19 serta penulis biografi Schleiermacher. Menurutnya, hermeneutika merupakan inti disiplin yang dapat menjadi fondasi bagi *geisteswissenschaften* (semua disiplin yang memfokuskan pada pemahaman seni, aksi dan tulisan manusia). Apa yang diperlukan dalam ilmu-ilmu kemanusiaan, dalam pandangan Ditley, merupakan “kritik” nalar lain yang akan mengurus pemahaman historis bagi kritik akal murninya Kant yang telah mengurus ilmu-ilmu alam (sebuah kritik nalar historis). Ditley memperoleh dasar yang lebih humanis dan historis bagi usahanya untuk memformulasikan metodologi humanistik yang nyata bagi *geisteswissenschaften*.⁵⁶

e. Hermeneutika sebagai Fenomenologi Eksistensi dan Pemahaman Eksistensial

“Hermeneutika *Dasein*”, julukan yang diberikan oleh Martin Heidegger ketika mempresentasikan bukunya *Being and Time* pada tahun 1927. Hal ini berawal dari Heidegger yang meminjam metode fenomenologi gurunya, Edmund Husserl, dalam menghadapi sebuah persoalan ontologis. Ia menggunakan studi fenomenologi terhadap cara berada keseharian manusia di dunia. Pemodelan pada konteks ini tidak mengarah langsung pada ilmu ataupun kaidah interpretasi teks ataupun pada metodologi *geisteswissenschaften*, akan tetapi pada penjelasan fenomenologisnya tentang keberadaan manusia itu sendiri. Heidegger sendiri, melalui analisisnya mengindikasikan bahwa “pemahaman” dan “interpretasi” merupakan model fondasional keberadaan manusia.

⁵⁶ Richard E. Palmer, 45–46.

Dengan begitu, “Hermeneutika *Dasein*” Heidegger, berfungsi untuk menyimpulkan diskusi dengan menyajikan sebuah ontologi pemahaman, yang juga dikenal sebagai hermeneutika. Penelitiannya merupakan hermeneutika baik dari segi isi maupun metode.⁵⁷

f. Hermeneutika sebagai Sistem Interpretasi

Dalam *De l'interpretation* (1965), Paul Ricourer mendefinisikan hermeneutika yang mengacu kembali pada fokus eksegesis tekstual sebagai suatu elemen distingtif dan sentral dalam hermeneutik. Ia menyebutkan, “yang kita maksudkan dengan hermeneutika adalah teori tentang kaidah-kaidah yang menata sebuah eksegesis, dengan kata lain, sebuah interpretasi teks partikular atau kumpulan potensi tanda-tanda keberadaan yang dipandang sebagai sebuah teks”. Studi Ricourer membedakan antara univokal dan equivokal.⁵⁸ Fokus dari hermeneutika yang sebenarnya terletak pada equivokal, sebab, hermeneutika harus terkait dengan teks simbolik yang memiliki multi-makna (*multiple meaning*). Hermeneutika adalah sistem di mana signifikansi mendalam diketahui di bawah kandungan yang nampak.⁵⁹

Berbeda dari pembagian enam pemaknaan hermeneutika oleh Palmer, Josef Bleicher dalam karyanya *Contemporary Hermeneutics* mengelompokkan hermeneutika ke dalam tiga dimensi: pertama, hermeneutika sebagai metodologi; kedua, hermeneutika sebagai filsafat; dan ketiga, hermeneutika sebagai alat kritik.

Dalam pengertian hermeneutika sebagai metodologi, pengkajian dilakukan dalam ranah teori-teori interpretasi dalam *geisteswissenschaften*

⁵⁷ Richard E. Palmer, 46.

⁵⁸ Univokal berarti tanda dengan satu makna, Equivokal berarti tanda yang mempunyai makna lebih dari satu. Inilah yang menjadi fokus dari hermeneutika.

⁵⁹ Richard E. Palmer, 47–48.

(metodologi ilmu-ilmu kemanusiaan). Dalam konteks teks, dijelaskan bahwa pembaca tidak dapat mengakses langsung pada pengarang (penulis), karena adanya jarak ruang, perbedaan zaman, dan tradisi. Sementara dalam filsafat hermeneutika yang dikenalkan oleh Heidegger dan dikembangkan oleh Gadamer, mempunyai prinsip tidak menggunakan prosedur metodologi umum dalam mencari pengetahuan yang objektif. Pengungkapan *Dasein* dalam aspek temporalitas dan historisnya, merupakan hal yang ditekankan dalam pemaknaan ini.⁶⁰

Adapun bentuk respon terhadap kedua aliran diatas, maka lahirlah hermeneutika kritik. Habermas merupakan salah satu tokoh yang mengembangkan pemaknaan ini. Ia berpendapat bahwa kedua aliran hermeneutika diatas mengabaikan faktor extra linguistic yang mempunyai pengaruh terhadap pemikiran ataupun perbuatan seseorang. Bisa dikatakan bahwa paradigma kritik ialah paradigma psikoanalisis. Pendekatan hermeneutika kritis menekankan peran determinasi historis dalam membentuk cara kita memahami teks, sebuah proses yang sering kali melahirkan alienasi, diskriminasi, dan dominasi wacana. Pada gilirannya, wacana hegemonik ini dapat menciptakan penindasan sosial, budaya, dan politik ketika otoritas pemaknaan dan interpretasi dikuasai oleh kelompok tertentu. Dengan kata lain, hermeneutika kritik merupakan metode hermeneutik dalam mengkritisi pemahaman.⁶¹

Pendefinisian terhadap hermeneutika memang belum menemukan pemaknaan yang baku. Namun terlepas dari itu semua, secara umum, dapat dipahami bahwa hermeneutika merupakan sebuah ilmu yang berkenaan dengan alat, seni, teknik maupun metode yang digunakan untuk memahami makna dari sebuah teks. Hermeneutika menjadi disiplin pengantar dalam mempelajari penafsiran. Akan tetapi dalam pengertian mutakhir,

⁶⁰ Fahrudin Faiz and Ali Usman, *Hermeneutika Al-Qur'an Teori, Kritik Dan Implementasinya*, ed. Ali Usman, Cet. I (Yogyakarta: Dialektika, 2019), 23.

⁶¹ Muflihahtul Khoiroh, "Hermeneutika Sebagai Metoda Interpretasi Teks Al-Qur'an," 51.

hermeneutika tidak hanya sebagai sebuah disiplin pengantar namun sekaligus menjadi metodologi penafsiran.⁶²

2. Hermeneutika dalam Qur'anic Studies

Sebagai sebuah teks yang berperan sebagai penuntun dan pedoman dalam kehidupan masyarakat muslim, Al-Qur'an harus mampu untuk berdialog dengan dinamika sosial serta variasi budaya pembaca. Al-Qur'an yang diturunkan pada abad ke-7 memuat pesan-pesan yang disesuaikan dengan konteks pada saat itu. Tidak jarang kita menemui beberapa ayat Qur'an yang turun sebagai respons terhadap pertanyaan, pernyataan maupun tantangan yang dilontarkan oleh kaum Quraisy pada saat itu. Bahkan, gaya bahasa Al-Qur'an disesuaikan dengan kondisi masyarakat pada saat itu (di mana pada saat itu masyarakat mekkah sangat menyanjung tinggi syair-syair bahkan terkenal dengan syair-syair indah mereka). Tidak hanya itu, Al-Qur'an bahkan menantang orang-orang mekkah pada saat itu untuk membuat hal yang serupa dengan kalam Allah sebagai bentuk tantangan dan pembuktian bahwa Al-Qur'an merupakan mukjizat dan benar-benar merupakan kalamullah.⁶³

Kondisi yang melatarbelakangi turunnya Al-Qur'an, menjadi suatu tantangan tersendiri dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dalam tradisi ilmu Qur'an klasik, untuk memahami hal tersebut, pada ulama menggunakan azbab an-nuzul (sebab-sebab turunnya ayat). Namun dalam pengertian ini, terdapat kelemahan yang menjadi salah satu titik serang para orientalis. Jika ayat-ayat yang diturunkan memiliki asbab/sebab diturunkan atau diwahyukan, maka dapat dikatakan bahwa substansi atau isi kandungan Al-Qur'an bisa berbeda jika pada saat itu kondisi dan konteks yang dihadapi Rasulullah berbeda. Dengan menekankan keterpengaruhannya konteks

⁶² Muflihahatul Khoiroh, 52.

⁶³ Lihat Qs. Al-Baqarah : 23, Qs. Hud : 13 dan Qs. Al-Isra' : 88

terhadap isi Al-Qur'an membawa para cendekiawan memandang bahwa Al-Qur'an berasal dari manusia bukan dari Tuhan.⁶⁴ Bahkan, bisa jadi, ini juga merupakan salah satu alasan kenapa Abu Zayd memandang Al-Qur'an sebagai suatu produk budaya.

Terlepas dari itu semua, kebutuhan umat muslim yang berbeda-beda (karena pengaruh kondisi sosial, budaya, politik dan berbagai faktor lainnya), menjadikan penafsiran Qur'an akan bersifat subjektif, relatif dan tentatif. Hal ini merupakan suatu kewajiban, para penafsir Qur'an memiliki latarbelakang yang berbeda antar satu sama lain yang berimplikasi pada hasil penafsiran yang berbeda. Keberagaman ini tentu didasari dengan konteks di mana sang penafsir hidup/tinggal serta apa yang dibutuhkan oleh target pendengarnya. Hal demikian yang jarang diperhatikan oleh para mufassir klasik. Mayoritas penafsir era klasik dan pertengahan, menggunakan pendekatan yang bersifat tekstualis karena dianggap paling mendekati kebenaran maksud dari ayat-ayat Al-Qur'an. Ketergantungan dan keterpenjaraan akan metoda tafsir klasik, membawa penafsiran Al-Qur'an menuju kemandekan dan stagnansi makna yang berujung pada *irrelevant* makna Al-Qur'an bagi beragam para pembacanya.

Bagaimanapun juga, pada era modern, kesadaran akan perlunya pengalihan paradigma dalam membaca Al-Qur'an, membawa spirit bagi pemikir muslim untuk menemukan dan merombak kembali sistem penafsiran dengan harapan Al-Qur'an bisa berdialog dengan zaman. Satu hal yang mungkin perlu ditekankan bahwa, produk pemaknaan (tafsir) dari Al-Qur'an merupakan hal yang tidak sakral. Sakralitas hanya diasosiasikan pada kitab suci-Nya saja (Al-Qur'an), bukan kepada bagaimana bentuk seseorang memahaminya (tentu hal ini belum membahas benar salahnya, karena hal tersebut sudah menyangkut ranah metodologis). Dengan begitu, pembacaan dan pemaknaan terhadap Al-Qur'an membuka jendela kreatif

⁶⁴ Saeed and Akbar, "Contextualist Approaches and the Interpretation of the Qur'ān," 2.

dalam menguak makna-makna yang terkandung dengan pemanfaatan integrasi ilmu-ilmu lainnya, intertekstualitas serta penyerapan metode-metode kontemporer selama tidak meninggalkan nilai-nilai transedent Al-Qur'an.

Pencarian metodologi tafsir yang diupayakan agar bisa mendialogkan Al-Qur'an dengan zaman, membawa para intelektual muslim untuk merumuskan metodologinya masing-masing. Sebut saja Fazlur Rahman dengan metode Double Movementnya, Mohammed Arkoun dengan Kritik Nalar Islam dan pendekatan semiotikanya, Nasr Hamid Abu Zayd dengan teori linguistik dan hermeneutika filosofis, Amina Wadud dengan hermeneutika feminis, dan para tokoh muslim kontemporer lainnya.

Jika melihat secara garis besar, para cendekiawan muslim diatas menggunakan filologi, linguistik, historisitas, kontekstualitas dan subjektifitas sebagai perangkat epistemologi dan analisis yang digunakan. Memang, jika melihat tren perkembangan filsafat, saat ini fokus pembahasannya adalah kebahasaan dan pemahaman. Kedua hal tersebut tidak bisa terpisahkan, sebab pemahaman bisa tercapai melalui 3 hal, bahasa, teks dan wacana. Bahasa berperan sebagai media dalam pencurahan pikiran, teks berfungsi sebagai bahasa tulis dan wacana merupakan medium bagi proses dialogis. Ketiga hal ini kemudian menjadi salah satu agenda pengkajian hermeneutika, yakni mengkaji pemikiran dan perasaan orang yang mengekspresikan pemahaman lewat bahasa tulis, sementara sang penulis/pembicara tak lagi berada di tempat. Wacana hadir sebagai peristiwa dialog yang di dalamnya terdapat sebuah eksposisi pemikiran yang belum final dan tidak sempurna, sebab keinginan untuk memperoleh kebenaran tak pernah mengenal batas akhir.⁶⁵

⁶⁵ Komaruddin Hidayat, *MEMAMAHAMI BAHASA AGAMA Sebuah Kajian Hermeneutika*, ed. Ahmad Baiquni, 3rd ed. (Bandung: Mizan, 2011), 215–16.

Perkembangan hermeneutika yang begitu diminati oleh para kalangan intelektual, membawa pengaruh yang cukup signifikan terhadap khazanah keislaman. Hermeneutika yang awalnya dipandang sebagai sebuah seni dalam memahami dan terbatas pada literatur tertentu saja, mengalami revolusi yang pada akhirnya membawa hermeneutika sebagai sebuah metodologi penafsiran teks yang terbuka untuk berbagai literatur.

Sebagai salah satu cabang kajian filsafat maupun sebagai metode penafsiran, hermeneutika masih belum sepenuhnya diterima oleh seluruh kalangan cendekiawan muslim. Kendati demikian, hermeneutika masih menjadi wacana hangat dikalangan sarjanawan muslim bahkan beberapa menggunakannya sebagai sebuah alat yang lebih “*modern*” untuk menafsirkan Al-Qur’an. Sebagai sebuah teori maupun metoda penafsiran, hermeneutika diklasifikasikan kedalam tiga aliran.

Pertama adalah hermeneutika objektif. Model ini dikembangkan oleh tokoh-tokoh seperti Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey dan Emilio Betti. Dalam paradigma hermeneutika objektif, penafsiran bermakna memahami sebuah teks sebagaimana yang dimaksudkan oleh pengarang. Sebuah “*text*”, menurut Schleiermacher merupakan sebuah ungkapan jiwa si pengarang (*author*). Seperti halnya yang dijelaskan oleh Betti, bahwa prosedur pemahaman ialah suatu “kebalikan” dari proses penciptaan awal. Maksudnya ialah segala unsur dan bentuk yang coba kita pahami dan tafsirkan, harus dibawa kembali pada pikiran penciptanya, yang mana bentuk-bentuk tersebut akan menghasilkan kandungan yang orisinal, holistik dan koheren, yang dihidupkan kembali dalam pemikiran subjek yang mencoba melakukan pemahaman atasnya.⁶⁶

Kedua, hermeneutika subjektif lahir sebagai bentuk kritik atas model yang pertama. Model ini dikembangkan oleh tokoh-tokoh modern,

⁶⁶ Fazlur Rahman, *Islam Dan Modernitas, Tentang Transformasi Intelektual*, trans. Ahsin Mohammad, Cet. I (Bandung: PUSTAKA, 1985), 9–10.

khususnya Hans-Georg Gadamer dan Jacques Derrida. Dalam perspektif model kedua ini, hermeneutika bukan merupakan sebuah upaya untuk menemukan makna objektif yang dimaksud pengarangnya (*author*) (model pertama), akan tetapi, memahami apa yang tertera dalam teks itu sendiri.⁶⁷ Gadamer menegaskan bahwa pembaca tidak mungkin kembali ke masa lampau untuk menangkap makna asli yang ingin disampaikan penulis. Kesadaran kita bukanlah sesuatu yang berdiri “di luar” sejarah, melainkan bergerak “di dalam” sejarah. Dengan demikian, cara kita memahami suatu teks selalu dipengaruhi oleh konteks historis. Singkatnya, pemahaman kita selalu terletak dalam sebuah “horizon” tertentu yang dibentuk oleh latar waktu dan pengalaman kita.⁶⁸ Pada model ini, teks dipandang sebagai sesuatu yang independen, tidak bergantung pada ide awal si penulis. Di titik inilah terlihat perbedaan fundamental antara hermeneutika objektif dan subjektif.

Ketiga, adalah hermeneutika pembebasan. Model ini dikembangkan oleh tokoh-tokoh muslim kontemporer seperti Farid Essack, Hassan Hanafi dan termasuk Nasr Hamid Abu Zaid. Abu Zaid sekilas nampak berada dalam model ketiga ini, akan tetapi, Nur Ikhwan yang merupakan salah seorang murid yang pernah dekat dengannya, mengatakan bahwa Abu Zaid belum beranjak dari aturan baku Gadamer. Ia masih berada dalam lingkaran hermeneutika yang kedua, tetapi paling tidak, salah satu kakinya sudah mulai menginjak model hermeneutika pembebasan.⁶⁹ Pemikiran pada model ini sebenarnya berdasar atas pemikiran hermeneutika subjektif Gadamer. Akan tetapi, menurut tokoh-tokoh pada model ini, hermeneutika semestinya tidak hanya sebatas ilmu interpretasi atau ilmu pemahaman,

⁶⁷ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman* (Jakarta: Gramedia, 1981), 231.

⁶⁸ F. Budi Hadirman, *Seni Memahami Hermeneutik Dari Schleiermacher Sampai Derrida*, ed. Widianoro (Yogyakarta: PT Kanisius, 2015), 167.

⁶⁹ Nur Ikhwan, “Al-Qur’an Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid,” in *Studi Al-Qur’an Kontemporer*, ed. Abdul Mustaqim and Sahiron Syamsudin (Yogyakarta: Tiarawacana, 2002), 164.

namun lebih dari itu, harus disertai aksi.⁷⁰ Bagi hermeneutika pembebasan, interpretasi bukan hanya sekedar persoalan memproduksi atau mereproduksi makna, melainkan lebih dari pada itu, ialah bagaimana makna yang dihasilkan dapat merubah kehidupan. Sebab, pada kenyataannya, sampai sejauh ini hermeneutika hanya berkutat dalam lingkaran wacarana, belum pada aksi.⁷¹

Jika melihat pada perjalanan literatur keislaman, proses menginterpretasi makna teks Al-Qur'an dinamai dengan tafsir. Metodologinya disebut dengan ilmu tafsir yang merupakan salah satu fokus kajian dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an (*ulumul Qur'an*). Tafsir, jika ditinjau dari segi etimologis berakar dari kata *fassara-yufassiru-tafsiran* yang berarti keterangan dan penjelasan (*al-idhah wa at-tabyin*).⁷² Kata *fassara* adalah bentuk *muta'addi* dari kata kerja *fasara-yafsiro-fasran*, atau *fasara-yafsuru-fasran* yang berarti *al-bayan* atau *kasyf al-mughatha* (menyingkap yang tertutup). Dengan begitu, tafsir berarti *kasyfu al-murad 'an al-lafzh al-musykil* (menyingkap maksud dari kata yang sulit).⁷³ Ali ash-Shabuniy berpendapat bahwa tafsir berarti *al-idhah* (menjelaskan) dan *al-tabyin* (menerangkan).⁷⁴

Di sisi lain, jika kita mencari term hermeneutika dalam literatur tafsir klasik, maka tidak akan ditemukan. Walaupun begitu, praktik hermeneutika sebenarnya telah lama dilakukan oleh umat muslim. dalam bukunya *Qur'an: Pluralism and Liberation*, Farrid Essack mengemukakan argumentasi dalam mendukung pandangannya, yakni:

⁷⁰ Hasan Hanafi, *Bongkah Tafsir: Liberalisasi, Revolusi Dan Hermeneutik*, ed. Is Aniah Noor, trans. Jajat Hidayatul Firdaus, Cet. I (Yogyakarta: Prismsophie, 2003), 109.

⁷¹ Nur Ikhwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid," 163.

⁷² Muhammad Husain adz Dzahabi, *At-Tafsir Wa al-Mufasssirun*, vol. Jilid 1 (Kairo: Dār al Kutub al-Haditsah, 1976), 13–15.

⁷³ Al-Imām al-'Allamah Abi al-Fadhal Jamāl ad-Din Muhammad ibn Mukarram ibn Manzhūr, *Lisān Al-'Arab*, vol. 6 (Riyadh: Dāru 'Alam al-Kutub, 2003), 361.

⁷⁴ Ali al-Shabuniy, *Al-Tibyan Fi 'Ulum al-Qur'an* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2003), 65.

- a. Pengkajian *asbabun-nuzul* dan *nasakh-mansukh* merupakan bukti bahwa problematika hermeneutik telah dialami dan dikaji walaupun tidak ditampilkan secara definitif.
- b. Variasi pemaknaan dan komentar-komentar yang actual terhadap Al-Qur'an dengan aturan, teori maupun metode penafsiran, sudah ada sejak mulai lahirnya literatur tafsir yang diformasikan dalam bentuk ilmu tafsir.
- c. Pengklasifikasian dalam tradisi tafsir klasik seperti tafsir syi'ah, tafsir mu'tazilah, tafsir ahkam, tafsir filsafat dan lain sebagainya, menunjukkan bahwa adanya kesadaran mengenai keberagaman kelompok-kelompok, ideologi-ideologi, periode-periode maupun horizon-horizon sosial tertentu dari tafsir.⁷⁵

Tak hanya itu, Dakroury juga melihat adanya praktek kerangka filsafat hermeneutika pada penafsiran al-Ghazali yang disebutnya sebagai “*A Metaphysical Hermeneutic*” (hermeneutika metafisik). Darkoury menyoroti praktik penafsiran Ghazali dalam mencoba menggali makna Al-Qur'an yang sebenarnya. Menyadari bahwa manusia tidak memiliki kapabilitas dalam menemukan makna sebenarnya dari Al-Qur'an, membawa al-Ghazali untuk mengadopsi pendekatan metafisik yang digabungkan dengan pertanyaan-pertanyaan rasionalitas dan keterbatasan nalar manusia untuk mengenal Tuhan melalui firman-Nya.⁷⁶ Dalam metode interpretasinya, Al-Ghazali menekankan bahwa perlunya *pre-requisites* (prasyarat) seperti pentingnya pemahaman linguistik arab yang komprehensif sebelum menafsirkan Al-Qur'an. Hal ini sejalan dengan 2 konsepsi tentang

⁷⁵ Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), 61.

⁷⁶ Aliaa Dakroury, “Toward a Philosophical Approach of the Hermeneutics of the Qur'an,” *American Journal of Islamic Social Sciences* 23 (January 1, 2006): 19–20, <https://doi.org/10.35632/ajiss.v23i1.433>.

“pemahaman” Heidegger yakni *fore-having* (*Vorhabe*) dan *fore-sight* (*Vorsicht*).⁷⁷

Pengoperasian hermeneutika modern sebagai metodologi Al-Qur'an dirintis oleh para pembaharu muslim antara lain Ahmad Khan, Amir Ali dan Ghulam Ahmad Parves dari India dengan melakukan demitologisasi konsepsi mitos dalam Al-Qur'an seperti mengenai mukjizat dan hal-hal gaib. Selanjutnya ada Muhammad Abduh dari Mesir yang mengoperasikan hermeneutik sebagai pisau analisis sosial-kemasyarakatan (*Adabi al-Ijtima'i*). Setelahnya, dalam periode dekade 1960-1970-an, tokoh-tokoh seperti Hassan Hanafi, Mohammed Arkoun dan Fazlur Rahman mulai serius dalam memikirkan persoalan metodologi penafsiran ini.⁷⁸

Hassan Hanafi mempublikasikan 3 hasil pemikirannya yang bercorak hermeneutik; yang pertama tentang Upaya rekonstruksi ilmu fiqh, kedua mengenai hermeneutika fenomenologis sebagai metode penafsiran fenomena keagamaan dan keberagaman, dan yang ketiga mengenai kajian kritis terhadap hermeneutika eksistensial dalam kerangka penafsiran perjanjian baru.⁷⁹ Dalam pandangannya, penafsiran merupakan upaya membaca ungkapan vokal yang melibatkan proses pemahaman dengan mentransformasikan teks menjadi realitasnya sendiri, menggerakkan maknanya dari inti kehidupan masa lampau ke konteks masa kini, serta menerjemahkan dimensi dunia luar yang objektif ke ranah batiniah yang subjektif.⁸⁰

Muhamad Arkoun dari Aljazair melontarkan idenya mengenai pembacaan semotik terhadap Al-Qur'an dan Kritik Nalar Islam. Metode penafsiran Arkoun menyangkut beberapa hal yakni; analisis kebahasaan,

⁷⁷ Fore-having berarti tingkat keterlibatan dengan “being/ke-ada-an” itu sendiri. Fore-sight didefinisikan sebagai beragam pendapat dan sikap yang sudah kita miliki “sebelum” kita berhadapan dengan teks. Lihat Dakrouy, 26–27.

⁷⁸ Fahrudin Faiz and Ali Usman, *Hermeneutika Al-Qur'an Teori, Kritik Dan Implementasinya*, 31–32.

⁷⁹ Fahrudin Faiz and Ali Usman, 32.

⁸⁰ Saifudin, “Integrasi Tafsir Dan Hermeneutika Dalam Memahami Teks Al-Qur'an,” 100.

kritik historis dan aplikasi hermeneutik. Perihal rekonstruksi tafsir Al-Qur'an, Arkoun beranggapan bahwa dalam pengkajian kitab suci, diharuskan berpegang teguh pada tuntunan-tuntunan historis serta metode-metode intelektual yang disusun oleh para penganut agama yang berasal dari berbagai sumber. Walaupun naskah Al-Qur'an secara hukum dan kandungannya tetap dianggap sebagai sebuah ungkapan otentik ajaran Tuhan, namun secara faktual, Al-Qur'an telah dieksploitasi seperti layaknya sebuah karya.⁸¹

Ada juga Fazlur Rahman dari Pakistan yang merumuskan metode hermeneutik sistematis dan dikenal dengan Double Movement (yang akan dijelaskan kemudian). Dari Syria ada Muhammad Syahrur yang menyatakan konsep pembacaan hermeneutis yang produktif (*al-qira'ah al-muntijah*). Syahrur menegaskan bahwa Al-Qur'an, sebagai wahyu Allah, diturunkan agar keseluruhannya dapat dipahami dan diamalkan. Oleh karena itu, Allah Swt memberi petunjuk tentang cara menyingkap makna yang samar dari firman-Nya melalui metode penafsiran Qur'an, yang oleh Syahrur disebut sebagai *manhaj al-tartil* atau metode intra-tekstualitas. Metode ini kemudian yang menjadi salah satu fondasi hermeneutika Al-Qur'an yang ia sebut sebagai *al-ta'wil*. Untuk ayat-ayat hukum, ia mengembangkan teori *nadzariyat al-hudud*, yakni pendekatan pemahaman berbasis konteks sosio-historis masyarakat kontemporer.⁸²

Banyak lagi para cendekiawan muslim lain yang fokus dalam menggeluti ranah Hermeneutika Qur'an. Apa yang dilakukan Fazlur Rahman, Arkoun, Abu Zayd, Syahrur dan pemikir lainnya menunjukkan bagaimana Al-Qur'an "diolah" menggunakan hermeneutika. Hermeneutika sendiri, seperti telah dijelaskan sebelumnya, bermula dari analisis bahasa, kemudian meluas ke kajian konteks, sebelum akhirnya

⁸¹ Mohammed Arkoun, *Membedah Pemikiran Islam*, trans. Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 2000), 6.

⁸² Safroedin, "Integrasi Tafsir Dan Hermeneutika Dalam Memahami Teks Al-Qur'an," 100.

“menarik” makna yang terkandung ke dalam kerangka ruang-waktu saat proses pemaknaan itu berlangsung. Ketika pendekatan ini diterapkan pada teks Al-Qur’an, fokus utama menjadi pada bagaimana teks tersebut muncul di tengah masyarakat, lalu dipahami, ditafsirkan, diterjemahkan, dan dikaitkan dengan dinamika realitas historisnya.⁸³

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, asumsi-asumsi dasar dari hermeneutika tidak hanya berfokus pada teks, tetapi juga pada konteks. Hal ini sejalan dengan beberapa variable dan perangkat penafsiran dalam Ulumul Qur’an yang menunjukkan orientasi ke arah tersebut. *Asbab an-Nuzul*, *Makki-Madani*, *Naskh-Mansukh*, merupakan beberapa kajian yang secara langsung maupun tidak, telah menunjukkan perhatian akan adanya perbedaan konteks yang dapat mempengaruhi pemaknaan. Akan tetapi, kesadaran akan keberagaman konteks tidaklah cukup. Kesadaran konteks hanya akan membawa subyek ke masa dimana teks tersebut lahir, apa tujuan “pengarang”-nya, bagaimana kondisi *environmental* pada saat itu dan seperti apa pemaknaan dari audiens pertama pembaca teks tersebut. Maka dari itu, untuk mengatasi hal tersebut, dibutuhkan variabel kontekstualisasi (seperti yang telah dipaparkan pada bagian sebelumnya). Tujuannya apa ? agar Al-Qur’an dapat mempertahankan hakikatnya yang *shâlih li kulli zamân wa makân*, dengan mengambil pemaknaan dari teks yang dihasilkan pada masa lalu kemudian di “kontekstualisasi”-kan agar Al-Qur’an bisa bersifat *applicable* dan *compatible* untuk segala ruang, konteks dan waktu.⁸⁴

Peran hermeneutika dalam kajian keislaman, khususnya *Qur’anic Studies*, menghasilkan beragam metode kreatif dalam pembacaan Al-Qur’an. Penulis melihat bahwa semuanya didasari oleh kesadaran akan perlunya “pembacaan kembali” Al-Qur’an dengan menggunakan metode

⁸³ Fahrudin Faiz and Ali Usman, *Hermeneutika Al-Qur’an Teori, Kritik Dan Implementasinya*, 33.

⁸⁴ Fahrudin Faiz and Ali Usman, 35–36.

yang lebih kompatibel melalui kajian multi dan interdisiplin, serta pendekatan-pendekatan yang bisa membawa nilai-nilai Qur'an kompatibel dan hidup ditengah masyarakat kontemporer. Pengadopsian serta upaya integrasi hermeneutika dengan metoda tafsir klasik hemat penulis, telah membawa kemajuan dalam Qur'anic Studies yang telah lama terpenjara dalam kerangka metodologis abad pertengahan. Sebenarnya, jika kita perhatikan lagi mengenai pemaparan pada bagian ini, kita menemukan adanya kemiripan yang terletak dalam konsepsi hermeneutika dengan konsepsi metode penafsiran klasik.⁸⁵

Walaupun begitu, penggunaan hermeneutika dalam pengkajian Al-Qur'an masih ditentang oleh kaum tradisional dengan dalil "hermeneutika merupakan produk barat yang bisa mendekonstruksi makna orisinal Qur'an" atau "tidak diperlukannya metodologi baru sebab metodologi klasik masih kompatibel" dan argumentasi-argumentasi penolakan lainnya. Namun apakah benar demikian ? atau hanya karena persoalan penggunaan istilah saja, walaupun esensi dan konsepsinya sama ? Upaya menemukan jawaban dari persoalan tersebut akan menjadi diskusi tanpa akhir, sebab pro-kontra dalam ranah keilmuan tak akan pernah selesai. Namun itulah yang akan menghasilkan beragam pemikiran kreatif yang nantinya akan membawa perluasan dan kemajuan dalam khazanah intelektual, khususnya ranah *Qur'anic Studies*.

B. Ilmu Tafsir

Upaya untuk memahami Al-Qur'an sejatinya telah dilakukan sejak masa para sahabat Nabi. Upaya ini terus berkembang sebagai kebutuhan hingga pada akhirnya dikenal sebagai *ulumul Qur'an*, dimana tafsir juga termasuk dalam bagian pembahasannya. Tafsir, jika ditinjau dari segi etimologis berakar dari kata *fassara-yufassiru-tafsiran* yang berarti keterangan dan penjelasan (*al-*

⁸⁵ Lihat hal. 36, 37, 40.

idhah wa at-tabyin).⁸⁶ Kata *fassara* adalah bentuk *muta'addi* dari kata kerja *fasara-yafsiru-fasran*, atau *fasara-yafsuru-fasran* yang berarti *al-bayan* atau *kasyf al-mughatha* (menyingkap yang tertutup). Dengan begitu, tafsir berarti *kasyfu al-murad 'an al-lafzh al-musykil* (menyingkap maksud dari kata yang sulit).⁸⁷ Ali ash-Shabuniy berpendapat bahwa tafsir berarti *al-idhah* (menjelaskan) dan *al-tabyin* (menerangkan).⁸⁸

Jika dilihat dari segi terminologinya, Abu Hayyān mendefinisikan bahwa tafsir berarti ilmu yang mempelajari cara pengucapan lafaz-lafaz Al-Qur'an serta arti dan juga makna lafaz-lafaz tersebut, baik secara individual maupun dalam kalimat lengkap, termasuk hal-hal yang melengkapinya.⁸⁹ Sedangkan Az-Zarkasyi mendefinisikan tafsir sebagai ilmu untuk memahami Kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, menjelaskan maknanya, menggali hukum dan hikmahnya.⁹⁰ Terdapat juga pendapat dari Az-Zarqāni mengenai tafsir, yakni tafsir adalah ilmu yang membahas Al-Qur'an dari sisi makna yang terkandung di dalamnya sesuai dengan maksud yang diinginkan oleh Allah SWT sebatas kemampuan manusia.⁹¹ Jika melihat beberapa definisi diatas, nampak semuanya sepakat bahwa tafsir merupakan penjelasan maksud, arti dan makna dari ayat-ayat Al-Qur'an yang didalamnya terdapat hikmah serta hukum-hukum yang bisa diambil sebatas kemampuan manusia.

Dalam ilmu penafsiran Qur'an, tentu terdapat metode yang digunakan. Maksudnya ialah suatu cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai sebuah pemahaman yang benar mengenai maksud Allah dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW.⁹² Metode penafsiran

⁸⁶ Muhammad Husain adz Dzahabi, *At-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*, Jilid 1:13–15.

⁸⁷ Al-Imām al-'Allamah Abi al-Fadhal Jamāl ad-Din Muhammad ibn Mukarram ibn Manzhūr, *Liṣān Al-'Arab*, 6:361.

⁸⁸ Ali al-Shabuniy, *Al-Tibyan Fi 'Ulum al-Qur'an*, 65.

⁸⁹ Muhammad Husain adz Dzahabi, *At-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*, Jilid 1:14.

⁹⁰ Muhammad Husain adz Dzahabi, Jilid 1:15.

⁹¹ Muhammad 'Abd al-Azhīm az-Zarqāni, *Manāhil Al-'Irfān Fi 'Ulūm Al-Qur'an*, Jilid 1 (Beirut: Dār 'Ihyā al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.), 471.

⁹² Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1988), 1–2.

Al-Qur'an berisi seperangkat aturan atau kaidah yang digunakan dalam menafsirkan Qur'an. Atau dengan kata lain, sebagai pedoman atau cara yang tepat dalam menafsirkan. Jika penafsiran dilakukan tanpa menggunakan metode tafsir, maka tentu dalam penafsirannya akan banyak terdapat kekeliruan. Tafsir seperti ini disebut sebagai *Tafsir bi al-Ra'y al-Mahdh* (tafsir berdasarkan rasio).⁹³

Dalam praktik penafsiran Al-Qur'an terdapat dua istilah yang sering digunakan, yakni metode tafsir dan metodologi tafsir. Metode tafsir berisi kaidah-kaidah atau kerangka dalam menafsirkan Al-Qur'an. Sedangkan metodologi tafsir merupakan pembahasan ilmiah tentang metode-metode penafsiran Al-Qur'an.⁹⁴

Dalam penafsiran Al-Qur'an, ada juga beberapa kosa kata arab yang berkenaan dengan metode penafsiran, seperti : *manhaj*, *thariqah*, *ittijah*, *madzhab*, dan *allanu*. Kata *thariqah* dan *manhaj* mempunyai pengertian yang sama, yakni metode. Kata *ittijah* bermakna arah, orientasi, kecenderungan. Sedangkan kata *madzhab* bermakna aliran. Adapun kata *laun* bermakna corak, ataupun warna dalam penafsiran yang digunakan oleh mufassir.⁹⁵ *Manhaj* dan *thariqah* terdiri dari *tahlili*, *ijmali*, *muqarin* dan *maudlu'i*. Sedangkan kata *ittijah* dan *madzhab* berarti seorang mufassir yang berusaha menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan memiliki orientasi atau kecenderungan terhadap suatu aliran atau suatu corak penafsiran tertentu. Misalnya, seorang mufassir yang juga ahli dalam bidang fiqih, melakukan penafsiran dengan hasil penafsiran yang condong ke arah fiqih. Atau pun seorang filsuf yang menafsirkan Qur'an dengan kecenderungan ke arah filsafat, dan seterusnya.⁹⁶ Sementara kata *allaunu* yang berarti corak atau warna, mempunyai makna bahwa seorang mufassir sudah tentu memiliki corak atau warna dalam menafsirkan Al-Qur'an.

⁹³ Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah Fi Ushul Al-Tafsir* (Kuwait: Dar al-Qur'an al-Karim, 1971), 105.

⁹⁴ Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, 2.

⁹⁵ A.W. Munawir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984), 910–1645.

⁹⁶ Ma'mun Mu'min, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 75.

Misal, seorang sufi menafsirkan Al-Qur'an dengan corak tasawuf. Maka, dapat dikatakan bahwa seorang mufassir akan menggunakan berbagai argumentasi yang mengandung corak ataupun warna di dalam menafsirkan Al-Qur'an, sehingga mufassir akan menentukan corak yang akan digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an.⁹⁷

⁹⁷ Hujair A.H Sanaky, "Metode Tafsir [Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna Atau Corak Mufassirin]," *Al-Mawarid* XVIII (2008): 267.

BAB III

FAZLUR RAHMAN

Fazlur Rahman merupakan seorang intelektual dan pemikir islam kontemporer. Kepiawaiannya bisa dilihat dalam gagasan serta ide-ide yang tertuang dalam berbagai buku dan artikel, mulai dari permasalahan filsafat, mistik, teologi, hukum, sampai persoalan-persoalan kontemporer yang membutuhkan penafsiran baru terhadap kandungan Al-Qur'an. Persoalan kehidupan di era kontemporer mengharuskan Fazlur Rahman untuk berpikir keras dalam menemukan jawaban untuk mengatasi permasalahan kehidupan baru yang muncul. Ini menyadarkannya untuk mengkaji ulang pandangan-pandangan yang baku dalam kehidupan umat Islam, namun tidak akomodatif, bahkan sulit untuk diaplikasikan dalam kehidupan masyarakat. Ia memandang perlunya untuk melakukan reinterpretasi Al-Qur'an, yang dalam hal ini, Rahman menawarkan metode penafsiran kontemporer, yaitu metode "*Double Movement*" atau gerak ganda.⁹⁸

1. Perjalanan Intelektual, Karir dan Karya

Fazlur Rahman (selanjutnya akan disebut Rahman) lahir pada 21 September 1919 di distrik Hazara, Provinsi North-West Frontier, India Britania (sekarang Pakistan), dan meninggal pada 28 Juli 1988 di Chicago. Rahman tumbuh dalam lingkungan mayoritas bermazhab Hanafi, yang cenderung lebih banyak menggunakan rasionalitas dalam berfikir. Kondisi lingkungan yang demikian, nampaknya membentuk sosok Rahman yang kritis, rasional dan tetap memegang menyandarkan pemikirannya pada Qur'an dan Sunnah.⁹⁹

Pada saat Rahman lahir, ketegangan politik yang terjadi sebelum Pakistan memisahkan diri dari India dan merdeka pada 11 Agustus 1947, memecah

⁹⁸ Sahiron Syamsuddin, "Kata Pengantar," in *Studi Al-Qur'an : Metode Dan Konsep* (Yogyakarta: ELSAQ Press, 2010), 2–3.

⁹⁹ Muttaqin, "Aplikasi Teori Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik," July 2013, 197.

kelompok oposisi pemerintah menjadi 3 kubu; kaum tradisional, fundamentalis dan modernis. Ketiga kelompok saling melakukan klaim kebenaran (*truth claim*) pada gagasan dan pandangan masing-masing. Kubu Modernis memformulasikan konsep negara Islam dalam term ideologis modern. Kubu tradisional menggagas ide bernegara dengan konsep teori politik dengan berasaskan Islam tradisional (*khalifah* dan *imamah*). Kubu fundamentalis mengajukan konsep teokrasi atau “Negara Tuhan”. Perdebatan alot terus berlanjut hingga melahirkan suatu formulasi konstitusi dengan amandemen. Pada fenomena inilah Rahman nantinya akan memberikan gagasan neo-modernisnya. Di sisi lain, Rahman juga dianggap sebagai tokoh liberal-reformatif karena mengkritik pemikiran tradisional sekaligus mereformasi pemikiran Islam konvensional di Pakistan.¹⁰⁰

Adapun terkait dengan neo-Modernisme, Rahman dalam tulisannya telah melakukan pemetaan terhadap gerakan pembaharuan Islam kedalam 4 kelompok; Revivalisme pra-modernis, modernisme klasik, neo-revivalisme dan neo-modernis. Kelompok revivalis pra-modernis merupakan gerakan awal kebangkitan Muslim setelah kemerosotannya dalam beberapa abad sebelumnya. Dipelopori oleh Ibn Abd Al-Wahhab di tanah Arab, Shah Wali Allah di India, serta kaum Sanusiyyah dan Fulaniyyah di Afrika. Gerakan ini umumnya memiliki beberapa karakteristik, antara lain; 1) keprihatinan serta upaya transformasi kemerosotan moral-sosial dikalangan umat Muslim, 2) seruan untuk ‘kembali’ pada Islam yang sejati; seperti meninggalkan taqlid buta serta seruan dalam melakukan *ijtihad*, 3) seruan untuk meninggalkan sikap

¹⁰⁰ Muhammad Labib Syauqi, “Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman Dan Signifikansinya Terhadap Penafsiran Kontekstual Al-Qur’an,” *Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin Dan Filsafat* 18, no. 2 (2022): 194.

predeterministik, 4) penggunaan kekuatan senjata (*jihad*) dalam pembaharuan ini akan dilakukan jika diperlukan.¹⁰¹

Upaya dalam memperluas cakupan *ijtihad* ke dalam berbagai perosalan yang dianggap vital dalam kehidupan masyarakat Muslim, merupakan gerakan yang dilakukan oleh kelompok Modernisme Klasik pada pertengahan abad 19. Mereka membuka diri terhadap gagasan-gagasan aktual dari barat yang memungkinkan untuk dikembangkan kedepannya. Fokus kelompok ini adalah pada hubungan antara akal dan wahyu, reformasi sosial khususnya bagian pendidikan, status wanita serta pembaharuan dalam bidang politik yang di dalamnya termasuk pemerintahan yang *representative* dan konstitusional. Gerakan ini merupakan upaya pembaharuan dari gerakan sebelumnya yang dipelopori oleh tokoh-tokoh seperti Sayyid Ahmad Khan di India, Sayyid Jamal al-Din al-Afghani serta Muhammad Abduh di Mesir.¹⁰²

Sebagai respon terhadap gerakan modernisme, lahirlah kelompok neo-revivalisme pada awal abad 20 di Timur Tengah Arab, anak benua Indo-Pakistan dan Indonesia. Kelompok ini sangat terpengaruh oleh Modernisme Klasik, seperti menganut ide-ide demokrasi, upaya menerapkan modernisasi terhadap bentuk Pendidikan Islam (dalam kasus Indonesia dan Arab), serta pengakuan secara sadar akan Islam sebagai jalan hidup, termasuk di dalamnya aspek sosial, politik dan ekonomi baik dimensi individu maupun dimensi kolektif. Gerakan ini lebih terorganisir dan anti terhadap pemikiran barat. Menurut mereka, gerakan modernis sangat terpengaruh oleh pemikiran barat seperti dalam hal bunga bank, bunga uang, keluarga berencana serta pemujaan terhadap akal. Akan tetapi, kelompok ini tidak mampu merumuskan sebuah

¹⁰¹ Fazlur Rahman, "Islam : Challanges and Opportunities," in *Islam : Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch and Pierre Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 316–18.

¹⁰² Rahman, 319–20.

metodologi untuk menegaskan posisinya kecuali hanya berusaha untuk membedakan Islam dengan Barat.¹⁰³

Respon yang dihadirkan atas kehampaan metodologi dalam golongan neo-revivalis yang mengakibatkan *inconsistency* dalam proses analisa mereka, merupakan gerakan dari kelompok neo-modernis, yang mana, Fazlur Rahman merupakan salah seorang pelopor pada gerakan ini. Kelompok ini tidak memisahkan dan menjaga jarak dengan barat, tetapi mereka bersikap objektif-kritis terhadap tawaran-tawaran pemikiran barat. Kekosongan metodologi dari kelompok sebelumnya, menjadi fokus utama kelompok ini untuk merumuskan sebuah metodologi sebagai alat analisis yang tepat serta logis dalam pengkajian teks Qur'an.¹⁰⁴

Ayah Rahman bernama Maulana Shahab al-Din yang merupakan seorang pemuka agama dalam keilmuan Islam klasik. Ia menuntut ilmu pada salah satu institusi pendidikan yang terkenal pada saat itu yakni *Dar al-Ulum* Deoband. Kendati demikian, ayahnya masih menaruh kepekaan terhadap pentingnya pendidikan modern, yang mana hal ini berdampak pada Rahman. Melalui didikan ayahnya, Rahman mendapat latarbelakang pengetahuan keilmuan Islam klasik seperti Fiqih, ilmu Kalam, Hadits, Tafsir, Mantik dan Filsafat. Selain itu, Rahman juga menguasai *dares-Nizami* (muatan kurikulum yang ditawarkan institusi Pendidikan *Dar al-'Ulum*).¹⁰⁵ Karakter dan kepercayaan Rahman terbentuk dari beberapa faktor, antara lain kejujuran, kasih sayang, ketabahan, dan cinta dari seorang ibu. Di lain sisi, pendidikan spiritual ayahnya meyakinkan dirinya bahwa Islam dikemudian hari akan menghadapi wajah modernitas sebagai tantangan dan peluang. Rahman juga telah menghafal

¹⁰³ Rahman, 322–23.

¹⁰⁴ Rahman, 323–27.

¹⁰⁵ Ebrahim Moosa, "Introduction," in *Revival and Reform in Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2000), 1.

seluruh Qur'an sejak dia berumur 10 tahun. Beranjak di umur 14 tahun, Rahman mulai belajar filsafat, bahasa arab, teologi, hadits dan tafsir.¹⁰⁶

Rahman mulai mengenal Pendidikan modern sejak saat keluarganya hijrah di Lahore. Di sana, Rahman menempuh studi Bahasa Arab dan berhasil meraih gelar Sarjana Muda (B.A) pada tahun 1940 di Universitas Punjab. Rahman melanjutkan studinya di jurusan dan universitas yang sama dan meraih gelar Magister of Art (M.A) pada tahun 1942. Dengan sikap kritis Rahman, ia melihat pendidikan di india kurang begitu memuaskan, sebab sensitivitas kecerdasan yang dirasakannya hanyalah persoalan metode mempelajari dan menerapkan Islam. Rahman merasakan kesulitan dengan sifat pendidikan di India dan metode kajian di dalamnya yang tentunya perlu dirumuskan paradigma yang baru. Persoalan ini merupakan sesuatu yang baru dari *paradigm shifting* dalam memahami Islam, yang secara tidak langsung menjadi dorongan bagi Rahman untuk melanjutkan Pendidikan Doktor di Oxford University Inggris pada tahun 1946. Rahman menggeluti Filsafat Islam dan Filsafat Yunani, menyelesaikan studinya pada tahun 1950 dengan disertasi mengenai psikologi Ibnu Sina. Setelah 2 tahun, Oxford University Press menerbitkan terjemahan bahasa inggrisnya *Kitab al-Najat* karya Ibnu Sina dengan judul *Avicenna's Psychology* yang merupakan terjemahan Rahman. Tak hanya itu, Rahman juga menyunting karya Ibnu Sina lainnya yakni *Kitab al-Nafs* (yang juga merupakan bagian dari *Kitab al-Syifa'*) dan diterbitkan oleh Oxford University Press pada tahun 1959 dengan judul *Avicenna's de Anima*.¹⁰⁷

Selepas menyelesaikan studi Doktornya, Rahman tidak langsung kembali ke Pakistan, melainkan mengajar Filsafat Islam dan Persia di Durham University di Inggris selama 8 tahun (1950-1958). Selama berada di Durham

¹⁰⁶ Amhar Rasyid, "Some Qur'anic Legal Texts in The Context of Fazlur Rahman's Hermeneutical Method" (Tesis, Institute of Islamic Studies McGill University, 1994), 5.

¹⁰⁷ Sa'dullah Assa'idi, *Pemahaman Tematik Al-Qur'an Menurut Fazlur Rahman*, Cet. I (Yogyakarta: PUSTAKAPELAJAR, 2013), 39, 42-43.

University, Rahman telah berhasil merampung karya orisinalnya dengan judul *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* yang diterbitkan pada tahun 1958. Motivasi lahirnya karya ini berangkat dari keprihatinan Rahman mengenai banyaknya sarjana modern yang menelaah pemikiran keagamaan Muslim justru kurang memfokuskan diri pada doktrin kenabian. Dengan pendekatan argumentasi rasional, tulisan ini berupaya mengalihkan perhatian ke ranah religio-filosofis Islam melalui kajian tentang “*prophecy*” atau kenabian (sebuah tema krusial yang menjadi titik temu dinamika antara tradisi Islam klasik dan pengaruh Helenistik). Selepas mengajar di Durham University, Rahman melanjutkan karir mengajarnya di Institute of Islamic Studies, McGill University, Canada sekaligus menjabat sebagai *Associate Professor of Philosophy* dalam bidang *Islamic Studies* selama 3 tahun.¹⁰⁸

Setelah menghabiskan tiga tahun di Canada, Rahman memulai proyek ambisius yang kemudian menjadi titik balik dalam kariernya. Pada masa pemerintahan Ayyub Khan, Pakistan berupaya merancang ulang tatanan politik dan hukum untuk mewujudkan visi negara yang berlandaskan cita-cita Islam. Tergerak oleh antusiasme terhadap reformasi ini, Rahman rela meninggalkan kenyamanan akademisnya di Canada dan bergabung dengan *Central Institute of Islamic Research* yang baru berdiri, awalnya sebagai profesor tamu, kemudian menjabat direktur selama tujuh tahun (1961–1968). Di samping memimpin institut, ia juga menjabat di Dewan Penasihat Ideologi Islam, suatu lembaga pembuat kebijakan tertinggi, sehingga ia dapat menyaksikan gelagat kekuasaan dan intrik politik dari dekat.

Posisi ini juga merupakan periode yang paling penuh gejolak dalam hidupnya. Dalam posisi penting ini, ia harus memainkan peran sebagai seorang “*philosopher-king*” atau rajanya filsuf. Rahman dihadapkan pada tantangan intelektual dan politik yang kompleks: merumuskan kebijakan sosial-

¹⁰⁸ Assa’idi, 43–44.

keagamaan mulai dari isu bunga bank, zakat, penyembelihan hewan secara mekanik, otoritas hadits nabi, praktik kenabian hingga hukum keluarga dan praktik keluarga berencana, yang harus dipertanggungjawabkan pada pemerintah. Publisitas ruang kebijakan membuat setiap gagasannya mudah dipolitisasi; lawan-lawan reformis mengubah setiap proposal kontroversial menjadi alat kritik untuk melemahkan posisinya. Setelah melewati masa-masa sulit yang berdampak buruk bagi kesehatan dan efektivitas kepemimpinannya, memaksa Rahman untuk mengundurkan diri dari institut. Setelah sempat menjadi profesor tamu di UCLA, pada musim gugur 1969 ia menerima panggilan untuk mengajar Pemikiran Islam di Universitas Chicago. Di sana, ia dinobatkan sebagai *Harold H. Swift Distinguished Service Professor* pada 1986, jabatan yang dipegang hingga akhir hayatnya pada 1988. Perjalanan intelektualnya mencerminkan pergulatan antara idealisme filosofis untuk mereformasi masyarakat dan realitas kekuasaan politik yang tak terelakkan.¹⁰⁹

Rahman merupakan seorang cendekiawan yang produktif dalam menulis. Terdapat setidaknya lebih dari 5 buku dan lebih dari 50 artikel yang telah selesai ditulisnya dan dipublikasikan dalam berbagai jurnal internasional. Adapun beberapa karya penting dari Rahman akan dipetakan dalam 3 fase; fase pembentukan, fase perkembangan dan fase kematangan.¹¹⁰

Pertama, fase pembentukan. Periode ini dimulai sejak Rahman masih menempuh Pendidikan sampai saat ia mengajar di Durham University. Karyanya antara lain; *Avecinna's Psychology*, *Avecinna's de Anima: being the Psychological Part of Kitab al-Shifa'* dan *Islamic Prophecy: Philosophy And orthodoxy* yang merupakan karya orisinil pertama Rahman.

Pada periode kedua, yakni fase perkembangan, dimulai sejak kepulangan Rahman ke Pakistan dari Inggris dan diakhiri dengan hijrahnya dia ke Amerika.

¹⁰⁹ Moosa, "Introduction," 2–3.

¹¹⁰ Dewi Kholifah, "Studi Komparatif Antara Pemikiran Fazlur Rahman Dan Masdar Farid Mas'udi Tentang Pajak Dan Zakat" (Skripsi, IAIN Walisongo, 2013), 49–50.

Periode ini ditandai dengan sesuatu yang radikal, Rahman mulai bertransformasi dari paradigma normatif menuju pendekatan historis. Rahman aktif menulis artikel-artikel yang dipublikasikan dalam jurnal *Islamic Studies* dari 1962 hingga 1963. Buku yang dihasilkannya dalam periode ini adalah *Islamic Methodology in History*.

Terakhir ialah fase kematangan. Periode ini mulai sejak kepindahan Rahman ke Amerika. Kajian Islam Normatif dan Historis menjadi fokus kajian Rahman dalam periode ini. Karyanya dalam periode ini meliputi; *Philosophy of Mulla Sadra Shirazi, Major Themes of the Qur'an, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* dan buku terakhir adalah *Health and Medicine in Islamic Tradition*.

2. Framework Rahman : Kritik, Solusi hingga Metode (Sebuah Pengantar)

Fazlur Rahman seringkali menyatakan pandangan keresahannya dalam karya-karya yang telah diselesaikan berkaitan dengan kegagalan umat muslim dalam memandang dan memaknai Al-Qur'an. Adalah menarik jika kita melihat sedikit konsepsi Al-Qur'an dalam kacamata Rahman. Menurut Rahman, Al-Qur'an bukan hanya sekedar teks puji-pujian maupun penuntun kesalehan pribadi, lebih dari itu, Al-Qur'an sebagai pedoman yang disyarkan berbarengan dengan perjalanan dakwah Nabi Muhammad, membawa Qur'an sebagai pembimbing perbaikan moral manusia dalam arti yang konkrit dan komunal dengan kata lain sebagai pembimbing menuju tatanan masyarakat yang bermoral dengan berlandaskan keadilan, bukan hanya sekedar kepada hal-hal pribadi dan metafisik saja. Ia menyatakan Al-Qur'an sebagai wahyu Allah mempunyai aplikasi praktis dan politis dari waktu ke waktu.¹¹¹ Rahman juga menilai Al-Qur'an datang dengan membawa semangat moral dengan menekankan monotheisme serta keadilan sosial.¹¹²

¹¹¹ Rahman, *Islam Dan Modernitas, Tentang Transformasi Intelektual*, 2.

¹¹² Fazlur Rahman, *Islam*, trans. Ahsin Mohammad, Cet. VI (Bandung: Pustaka, 2010), 34.

Menurut Rahman, Al-Qur'an secara keseluruhan merupakan firman (*kalam*) Allah yang diturunkan dan disampaikan kepada Muhammad dalam bentuk wahyu (inspirasi ide-kata), dengan perantara malaikat maupun dari balik tabir, bahkan di beberapa tempat diwahyukan secara verbal bukan hanya dalam bentuk "makna" atau "ide-ide" saja. Rahman menegaskan bahwa Al-Qur'an dalam pengertian biasa, juga keseluruhannya merupakan kata-kata Muhammad. Dengan berlandaskan beberapa Firman Allah¹¹³, Rahman berpandangan bahwa Al-Qur'an mendukung pengertian tersebut sebab bagaimana mungkin Al-Qur'an yang telah diturunkan kedalam hati Muhammad bisa bersifat eksternal baginya (Muhammad) ? Pandangan ini sebagai bentuk kritik Rahman terhadap pandangan ortodoks yang menganggap bahwa Qur'an merupakan suatu hal yang bersifat eksternal bagi Muhammad. Dengan begitu Rahman menyimpulkan bahwa Al-Qur'an adalah murni kata-kata Ilahi, akan tetapi tentu saja secara sepadan telah terikat secara intim dengan pribadi terdalam Nabi Muhammad, yang hubungannya dengan kata-kata Ilahi tidak dapat diamati secara mekanis seperti halnya sebuah catatan, melainkan kata-kata Ilahi tersebut mengalir melalui hati Nabi.¹¹⁴

Berdasarkan konsepsi Rahman terhadap Qur'an, dapat dikatakan bahwa pola hubungan serta model pewahyuan Qur'an, terbentuk antara Al-Qur'an (sebagai sebuah teks/ *The Text*), Allah adalah pengarang (*the author*) dan Muhammad (*The Reader and the author*). Pengasumsian bahwa Muhammad berperan sebagai reader dan author menegaskan bahwa secara psikologi, Muhammad ikut memberikan partisipasi baik dari segi mental maupun intelektual dalam proses pewahyuan yang terjadi. Oleh karenanya, Qur'an,

¹¹³ Antara lain Qs. Asy-Syura (42) : 51-52, Qs. Asy-Syu'ara' (26) : 194 dan Qs. Al-Baqarah (2) : 97

¹¹⁴ Rahman, 32-36.

harus dipahami dalam konteks yang tepat yakni perjuangan Nabi dan latar belakang dari perjuangan tersebut.¹¹⁵

Dalam memahami Al-Qur'an, Rahman berangkat dari kritiknya terhadap kegagalan penafsiran Al-Qur'an oleh para tradisional yang memperlakukan Qur'an secara atomistik, terpisah-pisah dan bukan merupakan suatu kesatuan sehingga terbilang gagal dalam menghasilkan suatu *weltanschauung* yang pasti. Selain itu, Rahman juga mengkritisi bagaimana bangunan intelektual muslim yang mengalami stagnansi dan tetap tinggal terpenggal.¹¹⁶

Rahman mempercayai bahwa metodologi tradisional tidak bisa membawa pemikiran muslim masuk dalam kerangka intelektual era modern. Dengan begitu, ia memfokuskan energi untuk mengelaborasi sebuah metodologi keislaman yang baru. Tujuannya untuk menilai kembali konsepsi tradisi intelektual muslim dan menyuguhkan jalan kedepannya bagi muslim. Dalam pandangannya, pengujian kembali metodologi islam dalam petunjuk cahaya Qur'an itu sendiri, merupakan sebuah prasyarat bagi berbagai bentuk pemikiran Islam.¹¹⁷

Dengan begitu, pemikiran Rahman masih terfokus pada Al-Qur'an. Rahman mengkritik pendekatan dekontekstualisasi *ad hoc*, yang memperlakukan Qur'an sebagai serangkaian ayat-ayat yang terisolasi dan gagal untuk "menyuguhkan wawasan mengenai pandangan kohesif tentang alam semesta dan kehidupan".¹¹⁸ Apabila berbagai bidang dari upaya intelektual dalam islam ingin menyatu, maka salah satu tugasnya adalah bagaimana memformulasikan metafisika Islam yang secara tegas didasarkan

¹¹⁵ Mawardi, "Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman (Teori Double Movement)," in *Hermeneutika Al-Qur'an & Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin, Cet. I (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 46.

¹¹⁶ Rahman, *Islam Dan Modernitas, Tentang Transformasi Intelektual*, 3–4.

¹¹⁷ Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman : A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an," in *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, ed. Soha Taji Farouki (London: Oxford University Press, 2004), 42–43.

¹¹⁸ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), xi.

pada Qur'an.¹¹⁹ Hanya jika bagian metafisika telah dipahami dengan jelas, maka pemikiran ulang yang koheren terhadap pesan moral, sosial dan hukum Al-Qur'an dapat dilakukan.¹²⁰

Sejalan dengan apa yang telah disebutkan sebelumnya, Rahman disibukkan dengan mencari “metode yang tepat dalam menafsirkan Qur'an”.¹²¹ Dalam pandangannya, persoalan-persoalan metode penafsiran tidak dibicarakan secara adil oleh Muslim. Rahman mengkritisi kegagalan Muslim dalam memahami suatu kesatuan yang mendasari Qur'an dan adopsi mereka terhadap pendekatan atomistik. Selain itu, ia juga mengkritisi bagaimana dalam periode modern, perlakuan yang sepotong-sepotong terhadap Qur'an semakin memburuk, dan diperlukan sebuah formulasi “metode penafsiran yang memadai” merupakan suatu “keharusan”.¹²²

Yang menjadi fokus sentral Rahman dalam konstruksi metode ialah nilai-nilai etika, makna dan penafsirannya. Agaknya tujuan Rahman adalah untuk berupaya mengambil kembali pesan moral dari Qur'an untuk memformulasikan etika-etika yang berpusat pada Qur'an (*Qur'an-centered ethics*).¹²³ Sebab, menurutnya, tak ada satupun paraa pemikir Muslim klasik yang menjadikan Qur'an secara eksplisit sebagai sumber utama etika dalam Islam, walaupun ada banyak karya yang didasarkan pada filsafat Yunani, tradisi Persia dan kesalehan Sufi.¹²⁴ Untuk mengisi kekosongan tersebut, diperlukan suatu pengelaborasi untuk menguraikan susunan etika yang langsung didasarkan pada Qur'an, sebab tanpa sebuah sistem etika yang dirancang secara eksplisit, seseorang tidak akan pernah bisa berbuat adil terhadap hukum Islam. Sebuah hukum harus dirancang dari sistematisasi etis

¹¹⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 133.

¹²⁰ Saeed, “Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an,” 43.

¹²¹ Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, 1.

¹²² Rahman, 2–4.

¹²³ Rahman, *Islam Dan Modernitas, Tentang Transformasi Intelektual*, 5.

¹²⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 257.

ajaran Qur'an dan *uswa* (sunnah) nabi dengan tetap menaruh perhatian pada situasi yang ada saat ini.¹²⁵

Dengan memberikan beragam argumentasi mengenai kritiknya terhadap beragam hal seperti yang telah dijelaskan diatas (pada bagian ini), termasuk di dalamnya kritik terhadap cara ortodoks bahkan modernis Muslim memperlakukan Qur'an, metodologi Muslim klasik yang belum mampu masuk untuk menjawab hantaman angin modern, meneruskan perjuangan tokoh-tokoh yang menjadi inspirasinya,¹²⁶ tidak adanya formulasi etik yang berdasar pada Qur'an, dekontekstualisasi Qur'an, juga didukung oleh argumentasinya mengenai konsepsi Qur'an dan wahyu yang dipahami sebagai bentuk unik dari aspek kognitif dalam format ide-kata yang merupakan bagian dari tindakan kreatif Ilahi,¹²⁷ pada akhirnya membawa Rahman menghasilkan sebuah metode penafsiran modern (dengan memperhatikan beragam aspek yang telah disebutkan). Perlu untuk diketahui, bahwa dalam proses formulasi yang dilakukan Rahman, ia juga terinspirasi dan dipengaruhi oleh gerakan hermeneutika barat. Akan tetapi, Rahman menolak untuk melakukan sekularisasi penuh dan tetap mempertahankan otentitas Islam dengan berpijak pada spirit moral Al-Qur'an.

Metode yang ditawarkan Rahman dikenal dengan metode *double movement*. Metode ini merupakan sebuah metode logis, kritis dan komprehensif, yang memberikan sebuah pemahaman yang kontekstualis serta sistematis, sehingga menghasilkan tafsiran yang tidak atomistik, literalis dan tekstualis, melainkan penafsiran yang diharapkan mampu untuk menjawab problematika kontemporer.

¹²⁵ Rahman, 256.

¹²⁶ Diantaranya adalah Al-Farabi, Ibn Sina, Al-Ghazali, Ibn Taymiyya, Ahmad Sirhindi dan Shah Wali Allah (tokoh-tokoh yang membentuk watak paradigma Rahman). Dari tokoh-tokoh modern ada Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, Sayyid Ahmad Khan, Muhammad Shibli Nu'mani dan Muhammad Iqbal. Selain itu ada juga para pemikir dari Turki yang sering ia kutip seperti Ziya Gokalp dan Namik Kemal. Lihat Ebrahim Moosa, *Revival and Reform in Islam*, 6

¹²⁷ Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2000), 14–15.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali al-Shabuniy. *Al-Tibyan Fi 'Ulum al-Qur'an*. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2003.
- Al-Imām al-'Allamah Abi al-Fadhal Jamāl ad-Din Muhammad ibn Mukarram ibn Manzhūr. *Liṣān Al-'Arab*. Vol. 6. Riyadh: Dāru 'Alam al-Kutub, 2003.
- Amalia, Dian Risky, Wiwied Pratiwi, Muhamad Agus Mushodiq, Muhammad Saifullah, and Tuti Nur Khotimah. "Hermeneutika Perspektif Gadamer Dan Fazlur Rahman." *Al-Fathin: Jurnal Bahasa Dan Sastra Arab* 3, no. 02 (2020): 183–205.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. VI. Jakarta: PT Rineka Cipta, 2006.
- Arsyad, Muhammad. "NILAI-NILAI UNIVERSAL QS. AL-MUJÂDALAH [58]: 11: KAJIAN HERMENEUTIKA DOUBLE MOVEMENT FAZLUR RAHMAN." *Muḍṣarah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer* 5, no. 2 (2023): 114–27.
- Assa'idi, Sa'dullah. *Pemahaman Tematik Al-Qur'an Menurut Fazlur Rahman*. Cet. I. Yogyakarta: PUSTAKAPELAJAR, 2013.
- az-Zarqani, Muhammad 'Abd al-Azhīm. *Manāhil Al-'Irfān Fi 'Ulūm Al-Qur'an*. Vol. 1. Beirut: Dār 'Ihyā al-Kutub al-'Arabiyah, n.d.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 1988.
- Baljon, J.M.S. *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihwali*. Leiden: E.J Brill, 1986.
- Bazith, Ahamad. "Jihad Dalam Perspektif Al-Qur'an." *Jurnal Tafsere* 2, no. 1 (2014).
- Benazeer, Shahzada. "Is the 'Riba' Identical to Bank Interest? Towards Understanding the Quranic Term 'Ar-Riba.'" *European Journal of Islamic Finance* 12, no. 1 (2025): 23–51.
- Dakroury, Aliaa. "Toward a Philosophical Approach of the Hermeneutics of the Qur'an." *American Journal of Islamic Social Sciences* 23 (January 1, 2006): 15–34. <https://doi.org/10.35632/ajiss.v23i1.433>.

- Danial, and Wasriah. *Metode Penulisan Karya Ilmiah*. Bandung: Laboratorium Pendidikan Kewarganegaraan UPI, 2009.
- Darmawan, Kasis. “Pemaknaan Jihad Secara Kontekstual (Aplikasi Metode Double Movement Fazlur Rahman).” Dissertation, Institut PTIQ Jakarta, 2022.
- Diana, Wulan Nur, and Siti Nur Khoiriyah. “Tafsir Aplikatif: Poligami Dalam Perspektif Ulama Klasik Dan Kontemporer.” *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 9, no. 1 (2024): 84–100.
- F. Budi Hadirman. *Seni Memahami Hermeneutik Dari Schleiermacher Sampai Derrida*. Edited by Widianoro. Yogyakarta: PT Kanisius, 2015.
- Fahrudin Faiz, and Ali Usman. *Hermeneutika Al-Qur'an Teori, Kritik Dan Implementasinya*. Edited by Ali Usman. Cet. I. Yogyakarta: Dialektika, 2019.
- Farid Esack. *Qur'ān, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: OneWorld Publication, 1997.
- . *Qur'an, Liberation and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- GRONDIN, JEAN, and JOEL WEINSHEIMER. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Yale University Press, 1994. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt32bfxq>.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories an Introduction to Sunni Ushul Al-Fiqh*. Australia: Cambridge University Press, 1997.
- Hasan Hanafi. *Bongkah Tafsir: Liberalisasi, Revolusi Dan Hermeneutik*. Edited by Is Aniah Noor. Translated by Jajat Hidayatul Firdaus. Cet. I. Yogyakarta: Prismsophie, 2003.
- Hawirah, Hawirah, Siar Ni'mah, and Amir Hamzah. “Tafsir Ayat Zakat Perspektif Sosial Kemasyarakatan.” *Jurnal Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Qur'an Dan Tafsir* 8, no. 2 (2023): 61–75.
- Ilyas, Hamim. “Asbab An-Nuzul Dalam Studi Al-Qur'an.” In *Kajian Tentang Al-Qur'an Dan Hadis: Mengantar Purna Tugas Prof. Drs. H.M. Husein Yusuf*, edited by Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1994.

- K. Bertens. *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia, 1981.
- Khatibah. “Penelitian Kepustakaan.” *Iqra’: Jurnal Perpustakaan Dan Informasi* 5, no. 1 (May 2011).
- Kholifah, Dewi. “Studi Komparatif Antara Pemikiran Fazlur Rahman Dan Masdar Farid Mas’udi Tentang Pajak Dan Zakat.” Skripsi, IAIN Walisongo, 2013.
- Komaruddin Hidayat. *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- . *MEMAMAHAMI BAHASA AGAMA Sebuah Kajian Hermeneutika*. Edited by Ahmad Baiquni. 3rd ed. Bandung: Mizan, 2011.
- Körner, Felix. *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam*. Ergon-Verlag, 2005.
- Ma’arif, M Samsul. “Epistemologi Fazlur Rahman Dalam Memahami Alquran Dan Hadis.” *MANTHIQ: Jurnal Filsafat Agama Dan Pemikiran Islam* 1, no. 1 (2016).
- Mahmud. *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2011.
- Mastura, Nadhila, Anggi Maharani Agustina, and Eva Dewi. “Metode Double Movement Sebagai Inovasi Fazlur Rahman Dalam Pembaharuan Pendidikan Islam.” *Journal of Education Research* 5, no. 3 (2024): 4011–19.
- Mawardi. “Hermeneutika Al-Qur’an Fazlur Rahman (Teori Double Movement).” In *Hermeneutika Al-Qur’an & Hadis*, edited by Sahiron Syamsuddin, Cet. I. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Mohammed Arkoun. *Membedah Pemikiran Islam*. Translated by Hidayatullah. Bandung: Pustaka, 2000.
- Moleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2003.
- Moosa, Ebrahim. “Introduction.” In *Revival and Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.

- Mostfa, Ali. "Redefining Qur'ānic Hermeneutics: Muḥammad 'Ābid al-Jābrī and Nasr Ḥāmid Abū Zayd's Humanistic Interpretations." *Religions* 15, no. 3 (2024). <https://doi.org/10.3390/rel15030278>.
- Muflihah, Siti. "Hermeneutika Sebagai Metoda Interpretasi Teks Al-Qur'an." *Mutawâtir* 2, no. 1 (n.d.): 46–60.
- Muflihahtul Khoiroh. "Hermeneutika Sebagai Metoda Interpretasi Teks Al-Qur'an." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 2, no. 1 (June 2012): 46–60.
- Muhammad Husain adz Dzahabi. *At-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*. Vol. Jilid 1. Kairo: Dār al Kutub al-Haditsah, 1976.
- Mu'min, Ma'mun. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- Munawir, A.W. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Edited by Fuad Mustafid. Cet. I. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Muttaqin, Labib. "Aplikasi Teori Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 7, no. 2 (2013): 195–206.
- . "Aplikasi Teori Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik." *Al-Manahij* VII, no. 2 (July 2013): 195–206.
- Nugroho, Kharis, Muhammad Zawil Kiram, and Didik Andriawan. "The Influence Of Hermeneutics In Double Movement Theory (Critical Analysis Of Fazlurrahman's Interpretation Methodology)." *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 2, no. 3 (2023): 275–89.
- Nur Ikhwan. "Al-Qur'an Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid." In *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, edited by Abdul Mustaqim and Sahiron Syamsudin. Yogyakarta: Tiarawacana, 2002.
- Rahman, Fazlur. "A Study of Commercial Interest in Islam." *Islamic Thought* 5 (1958).
- . "Divine Revelation and Holy Prophet." *Hamdard Islamicus* 1, no. 2 (1978).
- . "Interpreting the Qur'an." *Inquiry* 3, no. 5 (1986).
- . *Islam*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

- . *Islam*. Translated by Ahsin Mohammad. Cet. VI. Bandung: Pustaka, 2010.
- . *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- . “Islam and the Constitutional Problem of Pakistan.” *Studia Islamica* 32 (1970).
- . “Islam : Challanges and Opportunities.” In *Islam : Past Influence and Present Challenge*, edited by Alford T. Welch and Pierre Cachia. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- . *Islam Dan Modernitas, Tentang Transformasi Intelektual*. Translated by Ahsin Mohammad. Cet. I. Bandung: PUSTAKA, 1985.
- . “Islam; Past Influence and Present Challenge, Alford 1 Welch & Cachia Pierre (Ed), Challenges and Opportunities.” Edinburgh University Press, 1979.
- . “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives.” *International Journal of Middle Eastern Studies* 1 (1974).
- . *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980.
- . *Major Themes of the Qur'an*. University of Chicago Press, 2009.
- . *Revival and Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.
- . “Riba and Interest.” *Journal of Islamic Studies* 3 (1964).
- . “Some Key Ethical Concepts of the Qur'an.” *Journal of Religious Ethics* 11, no. 2 (1983).
- . *Tema Pokok Al-Qur'an*. Translated by Anas Mahyuddin. Cet. II. Bandung: PUSTAKA, 1996.
- Rasyid, Amhar. “Some Qur'anic Legal Texts in The Context of Fazlur Rahman's Hermeneutical Method.” Thesis, Institute of Islamic Studies McGill University, 1994.
- Richard E. Palmer. *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Edited by Kamdani. Translated by Musnur Hery and Damanhuri Muhammed. Cet. II. Yogyakarta: PUSTAKA PELAJAR, 2005.

- Rofiah, N Nafisatur. "Poligami Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman." *Mukadimah: Jurnal Pendidikan, Sejarah, Dan Ilmu-Ilmu Sosial* 4, no. 1 (2020): 1–7.
- Rohmah, Siti. "Dekonstruksi Dan Pemikiran Mohammed Arkoun," 2019.
- Romadhon, Kharisma. "Pendekatan Hermeneutika Dalam Pemikiran Teori Fazlur Rahman Terhadap Tafsir Al-Qur'an." *Jurnal Pemikiran Islam Vol* 9, no. 1 (2023).
- Rozaq, Abd. "Qur'anic Hermeneutics and Its Applications by Fazlur Rahman." *International Journal of Islamic Social Studies* 1, no. 2 (2023): 121–31.
- Saeed, Abdullah. "Fazlur Rahman : A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an." In *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, edited by Soha Taji Farouki. London: Oxford University Press, 2004.
- . "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71, no. 2 (2008): 221–37.
- Saeed, Abdullah, and Ali Akbar. "Contextualist Approaches and the Interpretation of the Qur'ān." *Religions* 12, no. 7 (July 1, 2021). <https://doi.org/10.3390/rel12070527>.
- Safroodin, Safroodin. "Integrasi Tafsir Dan Hermeneutika Dalam Memahami Teks Al-Qur'an." *HERMENEUTIK* 15 (June 21, 2021): 91. <https://doi.org/10.21043/hermeneutik.v15i1.7885>.
- Samsidar, S, Hamzah Hasan, and Abdul Wahid Haddade. "Jilbab Dalam Hukum Islam Interpretasi Ulama Klasik Dan Kontemporer." *Ekspose: Jurnal Penelitian Hukum Dan Pendidikan* 1, no. 1 (2024): 1–15.
- Sanaky, Hujair A.H. "Metode Tafsir [Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna Atau Corak Mufassirin]." *Al-Mawarid* XVIII (2008).
- Sarwono, Jonathan. *Metode Penelitian Kuantitatif & Kualitatif*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006.
- Seyyed Hossein Nasr. *Knowledge and The Sacred*. New York: State University of New York Press, 1989.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi Al-Qur'an: Model Dialektika Wahyu Dan Realitas*. Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2008.

- Sugiharto, Ign. *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*. Yayasan Kanisius, 2014.
- Sugiyono. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: CV. Alfabeta, 2005.
- . *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2012.
- Sumantri, Rifki Ahda. “HERMENEUTIKA AL-QUR’AN FAZLUR RAHMAN METODE TAFSIR DOUBLE MOVEMENT.” *Komunika: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi* 7, no. 1 (2013).
- Sumaryono, E. *Pustaka Filsafat HERMENEUTIK, Sebuah Metode Filsafat (Edisi Revisi)*. Penerbit Kanisius, 1993. <https://books.google.co.id/books?id=6NbEtQEACAAJ>.
- Swazo, Norman K. “Islamic Intellectualism: Rahman, Gadamer, and the Hermeneutics of the Qur’ān.” *American Journal of Islam and Society* 28, no. 4 (2011): 1–30.
- Syamsuddin, Sahiron. “Kata Pengantar.” In *Studi Al-Qur’an : Metode Dan Konsep*. Yogyakarta: ELSAQ Press, 2010.
- Syauqi, Muhammad Labib. “Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman Dan Signifikansinya Terhadap Penafsiran Kontekstual Al-Qur’an.” *Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin Dan Filsafat* 18, no. 2 (2022): 189–215.
- Syurbasyi, Ahmad, and Zulfran Rahman. “Study Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Quran Al Karim,” 1999.
- Taimiyyah, Ibn. *Muqaddimah Fi Ushul Al-Tafsir*. Kuwait: Dar al-Qur’an al-Karim, 1971.
- Wibowo, Safrudin Edi. “Hermeneutika: Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia.” (*No Title*), 2022.
- Yusuf, Muhammad, and Anwar Sadat. “Fazlur Rahman’s Double Movement and Its Contribution to the Development of Religious Moderation.” *International Journal of Islamic Studies & Humanities* 4, no. 1 (2021).
- Zahra, Priyantika Lesyaina Az, Aniatul Fukoroh, and Andi Rosa. “Teori Double Movement Pada Penafsiran Fazlur Rahman.” *JIIIC: Jurnal Intelek Insan Cendekia* 1, no. 10 (2024): 7704–15.

Zulaiha, Eni. "Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma Dan Standar Validitasnya." *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya* 2, no. 1 (2017): 81–94.