

**REKONSTRUKSI SISTEMATIK EPISTEMOLOGI ILMU-ILMU
KEISLAMAN DALAM PEMIKIRAN HERMENEUTIKA
FAZLUR RAHMAN (1919-1988)**



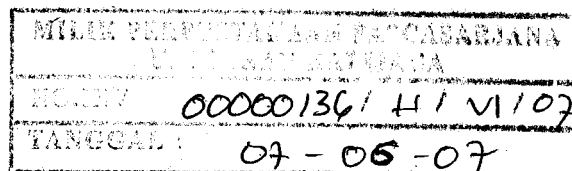
Oleh:
Ilyas Supena
NIM. 01.300.008

2x7.1
SOP
r
e.1

DISERTASI

**Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk
Memenuhi Syarat Guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Ilmu Agama Islam**

**YOGYAKARTA
2007**



PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ilyas Supena, M.Ag
NIM : 01.300.008
Jenjang : Doktor

Menyatakan, bahwa disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 25 Januari 2007
Saya yang Menyatakan



Ilyas Supena, M.Ag
NIM. 01.300.008



DEPARTEMEN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DEWAN PENGUJI UJIAN TERBUKA / PROMOSI

Ditulis oleh : Ilyas Supena, M.Ag.

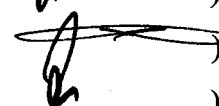
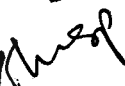
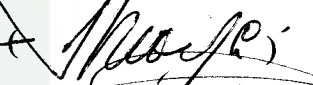
NIM : 01300008 / S3

DISERTASI berjudul : REKONSTRUKSI SISTEMATIK EPISTEMOLOGI
ILMU-ILMU KEISLAMAN DALAM PEMIKIRAN
HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN (1919 – 1988)

Ketua Sidang : Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

Sekretaris Sidang : Dr. H. Sukamta, M.A

Anggota : 1. Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah
(Promotor / Anggota Penguji)
2. Haryatmoko, M.A., Ph.D
(Promotor / Anggota Penguji)
3. Prof. Dr. H. Koento Wibisono
(Anggota Penguji)
4. Prof. Dr. H. Machasin, M.A
(Anggota Penguji)
5. Drs. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D.
(Anggota Penguji)
6. Dr. Hamim Ilyas, M.A
(Anggota Penguji)

()
()
()
()
()
()
()

Diuji di Yogyakarta pada tanggal 12 Mei 2007

Pukul 13.00 s.d 15.00 WIB

Hasil / Nilai

Predikat : Memuaskan / Sangat memuaskan / Dengan Pujian *

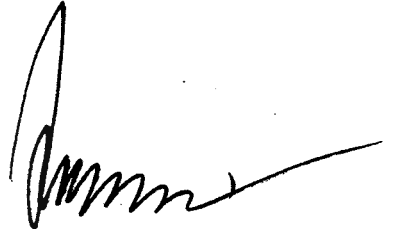
*) Coret yang tidak sesuai



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PROGRAM PASCASARJANA

Promotor : Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

Promotor : Dr. Haryatmoko

()
()

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program
Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr .wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

**REKONSTRUKSI SISTEMATIK EPISTEMOLOGI ILMU-ILMU
KEISLAMAN DALAM PEMIKIRAN HERMENEUTIKA
FAZLUR RAHMAN**

yang ditulis oleh:

Nama	: Ilyas Supena, M.Ag
NIM	: 01.300.008
Program	: Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 1 Juli 2006, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta,
Rektor,



Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah
NIP. 150 216 071

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program
Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaiukum wr .wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

**REKONSTRUKSI SISTEMATIK EPISTEMOLOGI ILMU-ILMU
KEISLAMAN DALAM PEMIKIRAN HERMENEUTIKA
FAZLUR RAHMAN**

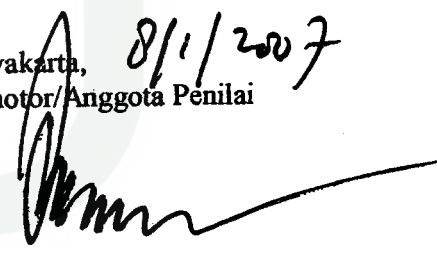
yang ditulis oleh:

Nama	: Ilyas Supena, M.Ag
NIM	: 01.300.008
Program	: Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 1 Juli 2006, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 8/1/2007
Promotor/ Anggota Penilai


Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program
Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr .wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

**REKONSTRUKSI SISTEMATIK EPISTEMOLOGI ILMU-ILMU
KEISLAMAN DALAM PEMIKIRAN HERMENEUTIKA
FAZLUR RAHMAN**

yang ditulis oleh:

Nama	: Ilyas Supena, M.Ag
NIM	: 01.300.008
Program	: Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 1 Juli 2006, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta,
Promotor/Anggota Penilai



Dr. Haryatmoko

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program
Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr .wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

**REKONSTRUKSI SISTEMATIK EPISTEMOLOGI ILMU-ILMU
KEISLAMAN DALAM PEMIKIRAN HERMENEUTIKA
FAZLUR RAHMAN**

yang ditulis oleh:

Nama : Ilyas Supena, M.Ag
NIM : 01.300.008
Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 1 Juli 2006, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta,
Anggota Penilai



Prof. Dr. Koento Wibisono

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program
Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr .wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

**REKONSTRUKSI SISTEMATIK EPISTEMOLOGI ILMU-ILMU
KEISLAMAN DALAM PEMIKIRAN HERMENEUTIKA
FAZLUR RAHMAN**

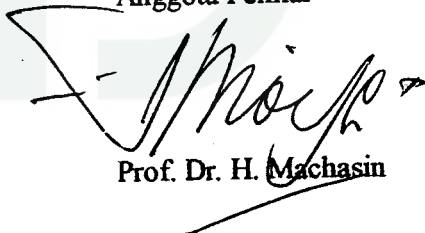
yang ditulis oleh:

Nama	: Ilyas Supena, M.Ag
NIM	: 01.300.008
Program	: Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 1 Juli 2006, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta,
Anggota Penilai


Prof. Dr. H. Machasin

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program
Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr .wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

**REKONSTRUKSI SISTEMATIK EPISTEMOLOGI ILMU-ILMU
KEISLAMAN DALAM PEMIKIRAN HERMENEUTIKA
FAZLUR RAHMAN**

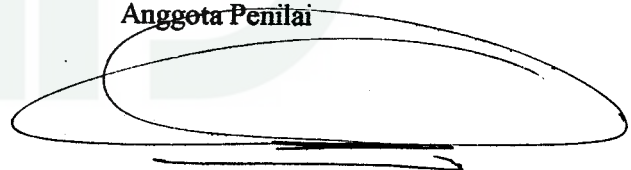
yang ditulis oleh:

Nama	: Ilyas Supena, M.Ag
NIM	: 01.300.008
Program	: Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 1 Juli 2006, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta,
Anggota Penilai



Drs. Yudian Wahyudi, MA, Ph.D

ABSTRAK

Judul disertasi : **REKONSTRUKSI SISTEMATIK EPISTEMOLOGI
ILMU- ILMU KEISLAMAN DALAM PEMIKIRAN
HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN**

Penulis : Ilyas Supena, M.Ag

Penelitian mengenai epistemologi ilmu-ilmu keislaman dalam pemikiran hermeneutika Fazlur Rahman ini bertujuan untuk (1) mengeksplorasi pemikiran hermeneutika al-Quran dalam pandangan Fazlur Rahman yang secara metodologis merupakan perpaduan (*sintesis*) antara konsep-konsep hermeneutika tradisional Islam dalam bentuk *tafsir* dan konsep-konsep yang berkembang dalam tradisi pemikiran hermeneutika Barat. (2) Menggali konseps Fazlur Rahman mengenai konstruksi epistemologi ilmu-ilmu keislaman dalam sudut pandangan hermeneutika.

Penelitian yang berupaya mengetahui konsep epistemologi ilmu-ilmu keislaman dalam pandangan Fazlur Rahman ini menggunakan analisis *hermeneutis* melalui pendekatan sosiologis, kritik historis dan komparatif.

Temuan yang diperoleh dalam penelitian ini adalah sebagai berikut. *Pertama*, problem hermeneutika yang terpenting dalam Islam, sebagaimana yang tercermin dalam teori *double movement*-nya Rahman, adalah merumuskan suatu bentuk dialektika antara kebenaran suci (wahyu) dan realitas historis-sosiologis, antara *ideal moral* dan *legal specific*. Hermeneutika dalam pandangan Rahman tidak dimaksudkan untuk menguji apalagi menggugat orisinalitas dan sakralitas kitab suci, tetapi lebih pada upaya kontekstualisasi universalitas al-Quran dalam situasi lokal-partikular.

Kedua, berpijak pada epistemologi hermeneutika, Rahman lalu merumuskan problem epistemologi keilmuan Islam mengenai hakikat, sumber dan validitas pengetahuan. Dalam menjawab problem hakikat pengetahuan, pandangan Rahman lebih cenderung kepada epistemologi *realisme* dan *objektivisme*. *Realisme* Rahman tampak pada pandangan Rahman yang selalu menilai pesan al-Quran dalam cerminan sejarah dan masyarakat untuk melihat bagaimana solusi al-Quran dalam menangani problem kemasyarakatan itu. Rahman kemudian mengeneralisasikan respon-respon spesifik tersebut menjadi ungkapan-ungkapan yang memiliki tujuan moral sosial umum yang dapat disaring dari ungkapan ayat-ayat spesifik berdasarkan latar belakang sosio-historis dan unsur *rationes legis* (*'illat hukum*) yang terkandung di dalamnya. Tujuan moral sosial al-Qur'an ini selanjutnya diaktualisasikan dalam situasi atau kasus aktual sekarang ini. Dengan kata lain, hermeneutika Rahman sesungguhnya berorientasi pada penyelesaian problema sosial umat Islam saat ini dalam menghadapi tantangan modernitas.

Ketiga, dalam merumuskan prinsip-prinsip moral al-Quran tersebut, sumber pengetahuan dalam gagasan hermeneutika Rahman bersandar pada

teks (al-Qur'an dan sunnah), akal dan indera serta sejarah dan masyarakat. Dalam memahami teks, Rahman melihat horison teks dalam kaitannya dengan horison pengarang dan horison pembaca. Horison teks dipahami dengan mengkaji intertekstualitas ayat dengan asumsi *al-Qur'an yufassiru ba'dluhu ba'dla*. Horison pengarang dipahami dengan berpijak pada hubungan relasional antara Muhammad dan al-Qur'an dengan realitas historis dengan asumsi seluruh aktivitas dan perjuangan Muhammad merupakan penjabaran al-Quran pada tingkat aktual. Terakhir, horison pembaca dipahami dengan menganalisis seluruh dimensi yang membentuk situasi masyarakat kontemporer untuk menentukan prioritas-prioritas baru agar bisa menerapkan al-Qur'an secara baru pula. Pemahaman atas ketiga horison tersebut membutuhkan perangkat akal dan indera serta pemahaman atas sejarah dan masyarakat untuk merumuskan prinsip-prinsip moral (*ideal moral*) dan menerapkannya dalam situasi kekinian.

Keempat, pandangan mengenai sumber pengetahuan ini membahas implikasi berikut. *Pertama*, gagasan hermeneutika Rahman tidak mengenal dikotomi antara ilmu-ilmu keagamaan (*al-'ulûm al-dîniyyah*) dan ilmu-ilmu rasional (*al-'ulûm al-'aqliyyah*), karena keduanya dianggap memainkan peran yang sama-sama penting dalam memahami pesan universal al-Quran. *Kedua*, ilmu-ilmu keislaman harus mengembangkan sikap terbuka, tanpa memandangi dirinya bersifat swa-sembedada (*self-sufficient*), dengan menerima dan memanfaatkan teori-teori ilmu-ilmu sosial dan humaniora dalam rangka memperkaya khasanah pemahaman atas al-Quran. *Ketiga*, pandangan ini pada gilirannya akan membuka jalan lahirnya watak ilmu-ilmu keislaman yang bersifat interdisipliner.

Kelima, hermeneutika Rahman menggunakan teori validitas intersubjektif. Meskipun sifat penafsiran yang diusung Rahman lebih menekankan watak *objektivisme* dalam pengertian bahwa pesan universal al-Quran dapat diketahui secara objektif dan secara objektif pula pesan itu dapat diaktualisasikan dalam situasi sosial yang terus berubah, namun perubahan situasi sosial ini menuntun Rahman untuk selalu memahami al-Quran secara kontekstual agar pesan al-Quran selalui relevan dalam setiap penggalan ruang dan waktu (*shâlih likulli zamân wa makân*). Hal ini tentu saja akan melahirkan validitas penafsiran yang bersifat intersubjektif, karena pesan al-Quran yang dipandang relevan dalam ruang-waktu tertentu belum tentu relevan dalam ruang-waktu yang lain. Meskipun demikian, Rahman meyakini bahwa intersubjektivitas ini tidak akan sampai melahirkan *relativisme*, sebab fleksibilitas rumusan keilmuan Islam tersebut akan selalu dapat dikembalikan kepada prinsip-prinsip moral (*ideal moral*) atau etika Qurani yang merupakan essensi ajaran al-Quran.

Keenam, prinsip-prinsip moral al-Qur'an menempati posisi sentral dalam pemikiran hermeneutika Rahman. Rahman berpendapat bahwa prinsip-prinsip moral ini merupakan satu-satunya alat yang dapat mengikat kembali seluruh dimensi keilmuan Islam agar kembali kepada semangat al-Qur'an yang

utuh. Karena itu, dalam skema pemikiran Rahman, etika al-Qur'an akan menjadi mata rantai yang menghubungkan antara teologi dan hukum dalam sebuah rangkaian *teologi-etika-hukum*. Akibatnya, disintegrasi ilmu-ilmu keislaman yang berlangsung dalam perjalanan sejarah Islam akan kembali harmonis dengan berpijak pada moralitas al-Quran.



PEDOMAN TRANSLITERASI

ا	=	a	ل	=	l
ب	=	b	م	=	m
ت	=	t	ن	=	n
ث	=	ts	و	=	w
ج	=	j	هـ	=	h
ح	=	<u>h</u>	ء	=	'
خ	=	kh	ي	=	y
د	=	d			
ذ	=	dz	Untuk Maad dan Diftong		
ر	=	r	â	=	a panjang
ز	=	z	î	=	i Panjang
س	=	s	û	=	u Panjang
ش	=	sy			
ص	=	sh			
ض	=	dl			
ط	=	th	او	=	aw
ظ	=	zh	او	=	uw
ع	=	'	اي	=	iy
غ	=	gh	اي	=	ay
ف	=	f			
ق	=	q			
ك	=	k			



KATA PENGANTAR

Puji syukur penulis sampaikan kepada Allah SWT yang telah memberikan kekuatan mental dan intelektual dalam proses penyelesaian tugas-tugas selama mengikuti program Doktor pada Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga. Berkat pertolongan-Nya pula, penulis dapat menyelesaikan studi ini, meski dengan berbagai hambatan dan kendala yang harus dihadapi, khususnya pada saat menyelesaikan tugas akhir (disertasi).

Dalam kesempatan ini, penulis juga ingin mengucapkan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang sangat berjasa membantu penulis dalam menyelesaikan program Doktor ini. Mereka antara lain:

1. Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga yang telah memberikan arahan dan motivasi selama mengikuti program S-3
2. Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga yang telah memberikan arahan, motivasi dan kebijaksanaan selama proses perkuliahan dan penulisan disertasi.
3. Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah dan Dr. Haryatmoko, Ph.D., sebagai promotor yang telah meluangkan waktu, tenaga dan pikiran dalam membimbing penulisan disertasi ini dengan penuh kesabaran.
4. Prof. Dr. Koento Wibisono, Prof. Dr. H. Machasin dan Drs. Yudian Wahyudi, MA, Ph.D yang telah rela memberikan saran yang sangat berharga pada saat ujian pendahuluan dan selama masa perbaikan.
5. Seluruh dosen program doktor Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga yang telah memberikan ilmu yang sangat bermanfaat, antara lain: Prof. Dr. Noeng Muhadjir, Prof. Dr. H. Burhanuddin Daja, Prof. Dr. H. Simuh, Prof. Dr. Munir Mulkhan, Prof. Dr. H. Akh. Minhaji, dan Prof. Dr. H. Musa Asy'arie.
6. Prof. Dr. H. Abdul Djamil, M.A., sebagai Rektor Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang yang senantiasa memberikan motivasi dan solusi terhadap berbagai masalah dan kendala yang muncul selama masa kuliah, penelitian dan penulisan disertasi.

7. Dekan Fakultas Dakwah Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang dan para mantan pimpinan yang senantiasa memberikan motivasi dan semangat dalam menyelesaikan penelitian dan penulisan disertasi.
8. Tenaga administrasi program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga.
9. Seluruh keluarga, terutama istri dan anak-anak, atas segala dukungan, kesabaran dan ketabahannya selama proses perkuliahan, penelitian dan penulisan disertasi.

Semoga semua pihak yang telah ikut mendukung atas penyelesaian penelitian dan penulisan disertasi ini mendapatkan pahala yang berlipat dari Allah SWT. Penulis juga berharap agar ilmu pengetahuan yang diperoleh selama mengikuti program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga ini bermanfaat bagi penulis, masyarakat, bangsa, negara dan agama.

Yogyakarta, 24 Januari 2007

Penulis

Ilyas Supena



DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PENGESAHAN REKTOR	iii
DEWAN PENGUJI	iv
PENGESAHAN PROMOTOR	v
NOTA DINAS	vi
ABSTRAK	xii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xv
KATA PENGANTAR	xvi
DAFTAR ISI	xviii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	14
C. Tujuan Penelitian	14
D. Tinjauan Pustaka	14
E. Kerangka Teoritik	24
F. Metode Penelitian	31
G. Sistematika Penulisan	33
BAB II PROBLEM EPISTEMOLOGI ILMU-ILMU	
KEISLAMAN	36
A. Prinsip Dasar Epistemologi Ilmu-Ilmu	
Keislaman	36
1. Hakikat Pengetahuan dalam Islam	36
2. Sumber Pengetahuan dalam Islam	40
3. Validitas Pengetahuan dalam Islam	48
B. Krisis Epistemologi Ilmu-Ilmu Keislaman	52
1. Hegemoni Teks dalam Tradisi Keilmuan Islam	55

	2. Pertarungan Rasionalisme Melawan Tradisionalisme	60
	3. Disintegrasi Ilmu-Ilmu Keislaman	65
	3. Pemilahan Ilmu Agama dan Ilmu Rasional	76
	4. Idealisme Epistemologis	83
BAB III	HERMENEUTIKA: ALTERNATIF METODOLOGIS	
	PENGEMBANGAN ILMU-ILMU KEISLAMAN	91
	A. Problem Hermeneutika	93
	B. Konstruksi Epistemologi Hermeneutika	95
	1. Hermeneutical Theory	97
	2. Hermeneutika Filosofis	113
	3. Hermeneutika Kritis	123
	C. Hermeneutika dan Kemungkinan Penerapannya dalam Islam	134
BAB IV	HERMENEUTIKA AL-QUR'AN DALAM	
	PANDANGAN FAZLUR RAHMAN	147
	A. Kerangka Referensial Hermeneutika Fazlur Rahman	147
	1. Tafsir dan Takwil sebagai Kerangka Dasar Hermeneutika Tradisional Islam	148
	2. Kontekstualisasi al-Qur'an: Titik Tolak Hermeneutika Fazlur Rahman	158
	a. Konsep-Konsep Kunci dalam Hermeneutika Fazlur Rahman	159
	b. Tafsir: Titik Labuh Hermeneutika Fazlur Rahman	181
	3. Kontribusi Pemikiran Hermeneutika Barat	182
	a. Signifikansi Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur'an	183

	b. Kontribusi Relatif Pemikiran	
	Hans-George Gadamer	185
	1. Titik Temu Metodologis	185
	a. Dialektika Masa Lalu, Kini dan Esok	186
	b. <i>Fusion of Horizon</i>	190
	2. Titik Pisah Metodologis	193
	c. Kontribusi Pemikiran Emilio Betti	196
	B. Teknik-Metodis Hermeneutika Fazlur Rahman	203 ✓
BAB V	KONSTRUKSI EPISTEMOLOGI DALAM	
	HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN	209
	A. Dasar Ontologis	209
	B. Dasar Epistemologis	226
	1. Hakikat Pengetahuan	226
	a. Realisme Fazlur Rahman	227
	b. Objektivisme Fazlur Rahman	243
	2. Sumber Pengetahuan	247
	a. Teks (al-Qur'an dan Sunnah)	247
	1. Horison Teks	248
	2. Horison Pengarang	252
	3. Horison Pembaca	254
	b. Akal dan Indera	257
	c. Sejarah	260
	C. Dasar Aksiologis	263
	D. Konstruksi Epistemologi Ilmu-Ilmu Keislaman	277
BAB VI	PENUTUP	300
	A. Kesimpulan	300
	B. Saran	304
	DAFTAR PUSTAKA	307
	DAFTAR RIWAYAT HIDUP	332



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Epistemologi merupakan teori pengetahuan (*theory of knowledge*) yang membicarakan sifat dasar (*the nature*), ruang lingkup pengetahuan (*scope of knowledge*), asumsi dasar (*presupposition*) serta reabilitas umum dari pengetahuan (*the general reality of claims to knowledge*).¹ Oleh karena itu, epistemologi merupakan unsur yang sangat fundamental dalam membangun sistem pengetahuan dengan bertumpu pada teori hakikat, validitas, sumber dan metode memperoleh pengetahuan yang solid.² Dalam kaitannya dengan tradisi pemikiran Islam, bangunan epistemologi tersebut akan memengaruhi sistem tindakan dan pandangan hidup (*way of life*) seorang muslim dalam mengapresiasi wahyu Tuhan terkait dengan problem sosial yang riil di tengah masyarakat.³ Dengan kata lain, persoalan sentral dalam epistemologi Islam adalah bagaimana hubungan, interaksi, dan dialektika antara wahyu Tuhan dengan realitas sosial dalam dimensi kesejarahan manusia.

Dialektika ini dapat dilihat dari sejarah perkembangan disiplin ilmu-ilmu keislaman yang pada dasarnya merupakan produk interaksi para ulama dengan

¹ Hamlyn D.W., "History of Epistemology" dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Mac Millan, 1972), hlm. 8-9.

² Harold H. Titus, et. al., *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 187-188.

³ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 208.

faktor sosial, budaya dan politik yang melingkupinya. Sekedar contoh, pemikiran Imam Hanafi (pendiri madzhab Hanafi) yang hidup di tengah-tengah kota Baghdad, kota metropolitan, pusat perdagangan dan pusat perkembangan intelektual ketika itu akan melahirkan rumusan ilmu-ilmu keislaman yang sangat berbeda, misalnya, dengan Imam al-Syafi'i (pendiri madzhab Syafi'i) yang tinggal di Mesir yang agraris,⁴ sementara pemikiran Imam Syafi'i sendiri mengalami evolusi dari *qaul al-qadim* (old opinion), suatu pandangan tentang persoalan-persoalan keagamaan yang ia kemukakan ketika ia tinggal di Baghdad, menuju *qaul al-jadid* (new opinion) yang ia kemukakan ketika ia tinggal di Mesir. Dari dua model pemikiran tersebut, ternyata terdapat beberapa pandangan *qaul al-qadim* (old opinion) yang direvisi oleh *qaul al-jadid* (new opinion) karena faktor sosial, budaya dan politik yang ia hadapi ketika tinggal di Baghdad dan Mesir sangat berbeda.⁵

Fakta sejarah tersebut menunjukkan bagaimana epistemologi Islam menjustifikasi pluralitas sosial disebabkan adanya peran "language games" (meminjam istilah Ludwig Wittgenstein) yang berbeda. Akan tetapi, bangunan epistemologi Islam yang dinamis tersebut tidak diimbangi dengan produktivitas pemahaman substantif melalui metode *ijtihad*. Akibatnya, tradisi ilmu-ilmu keislaman (*turâts*), khususnya pasca abad ke-10 M, cenderung *legal-formalistik*. Asumsi bahwa tradisi ilmu-ilmu keislaman yang ada telah memuat pokok-pokok

⁴ *Ibid.*, hlm. 134.

⁵ M. Atho Mudzhar, "Social History Approach to Islamic Law" dalam *Al-Jamiah*, No. 61, Tahun 1998, hlm. 78. Lihat juga Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1988), hlm. 24-25.

hukum ilahi (*syari'ah*) telah menghambat interpretasi *substantif-ijtihad* tersebut, lalu tradisi *taqlid* menjadi tumbuh subur.⁶ Situasi ini menjadi semakin parah ketika teks-teks interpretatif dijadikan teks otoritatif. Padahal tidak jarang, teks tersebut hanya merupakan komentar (*syarh*) atau bahkan mungkin komentar atas komentar (*hâsyiyah*) sehingga teks pertama justru menjadi hilang.⁷

Dengan demikian, epistemologi Islam yang pada awalnya bergerak dinamis kini berubah menjadi statis dan kaku. Seluruh konstruksi epistemologi keilmuan Islam *klasik-skolastik* lalu diterima oleh umat Islam secara *taken for granted* tanpa kritik. Mereka menerima wacana al-Qur'an secara dogmatis tanpa analisis historis sosiologis. Akibatnya, wacana al-Qur'an kehilangan relevansi historisnya dan studi-studi keislaman pun hadir dalam paket-paket produk ulama yang cenderung dianggap final. Hal ini dapat dilihat dari sisi merebaknya hegemoni *logosentrisme* (dalam istilah Mohammed Arkoun) pemikiran Islam dalam terminologi penganut *Islam essential*, artinya mereka tidak dapat berpikir atau menulis apapun tanpa merujuk pada tradisi pemikiran tertentu yang mengendap dan dilestarikan dalam sekian banyak teks yang saling berkaitan.⁸ Menurut mereka, setiap upaya untuk mengetahui kebenaran (*al-haqq*) harus

⁶ John L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*, terj. Alwiyah Abdurrahman (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 46.

⁷ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1979), hlm. 276.

⁸ Johan H. Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun" dalam *Ulumul Quran*, No. 4, Vol IV, 1993, hlm. 101. Mengenai ciri-ciri logosentrisme pemikiran Islam, lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 81-83.

dilakukan dengan *ijtihad* berdasarkan otoritas teks al-Qur'an yang *anomali* linguistiknya dikenali oleh transendensi kehendak Tuhan.⁹

Di samping itu, problem epistemologis ilmu-ilmu keislaman saat ini sedikit banyak juga dipengaruhi oleh aroma filsafat Yunani pada masa Hellenisme yang menghembuskan nafas *rasionalisme* yang bercorak *idealistik*. Dalam bidang teologi, pengaruh itu tampak dari konsep tentang teologi yang bercorak *transendental spekulatif* seputar sifat-sifat Tuhan, hubungan antara *free-will and predestination*, mukmin-kafir dan sebagainya. Sementara itu, dalam bidang tasawuf, pengaruh tersebut tampak pada konsep *al-ittihad* atau *wahdat al-wujud* dan teori *emanasi* yang mendapat pengaruh pandangan *neoplatonisme*. Saat itu umat Islam memberi respon positif terhadap situasi intelektual yang dibawa oleh filsafat Yunani, karena *performance* filsafat Yunani dianggap mampu menyentuh tantangan-tantangan konsepsional masa itu. Karena itu, epistemologi Islam sejak awal bercorak *transendental-spekulatif* dan berkecenderungan ke arah epistemologi *rasional-idealisme*.¹⁰

Bersamaan dengan stagnasi pemikiran Islam tersebut, maka epistemologi Islam klasik yang bercorak *rasional-idealisme* ini kemudian mengendap dan dilestarikan dalam sepanjang sejarah peradaban Islam, bahkan hingga kini. Akibatnya, diskursus ilmu-ilmu keislaman, misalnya dalam diskusi teologis,

⁹ Masdar Hilmy, "Tekstualitas Keislaman dalam Perspektif Kritisisme Pasca-Strukturalis" dalam *Akademika*, Vol. 05, No. 1, September 1999, hlm. 95.

¹⁰ Mohammed Arkoun, *Tārikhiyyah al-Fikr al-'Araby al-Islāmi* (Beirut: Markaz al-Inma', 1986), hlm. 87. Bandingkan dengan Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 218-234.

tidak lepas dari perdebatan teologis seputar masalah sifat-sifat Tuhan, *free-will and predestination*, hubungan akal dan wahyu dan sebagainya, sementara problem sosial yang riil di tengah-tengah masyarakat luput dari perhatian. Hal ini sangat berbeda sekali dengan tradisi pemikiran epistemologis yang berkembang di dunia Barat. Meskipun pemikiran epistemologi Islam dan Barat berasal dari warisan yang sama,¹¹ namun pemikiran Barat mampu melepaskan diri dari corak *rasionalisme idealistik* filsafat Yunani, sehingga kritik epistemologi di dunia Barat berkembang secara dinamis dan berkecenderungan ke arah tradisi berpikir *realis-empiris*. Hal ini dapat dilihat dari dinamika pemikiran Barat yang berkembang mulai dari model pemikiran *empirisme* David Hume (1711-1776), *kritisisme* Immanuel Kant (1724-1804), *positivisme* August Comte (1798-1857), Ludwig Wittgenstein (1889-1951) dengan teori *language games*-nya, *falsifikasi* Karl R. Popper, kritik ideologi Jürgen Hubermas, hingga "paradigma" Thomas S. Kuhn.

Kemudian pilihan atas epistemologi *rasional-idealis* tersebut menimbulkan konsekuensi bagi lahirnya pemikiran Islam yang bergerak statis dalam wilayah pemikiran normatif ilmu-ilmu agama (*al-'ulûm al-dîniyyah*), sedangkan ilmu-ilmu rasional (*al-'ulûm al-'aqliyyah*) menempati posisi marginal. Pada gilirannya, pemikiran Islam kurang begitu peduli terhadap

¹¹ Seyyed Hossein Nasr, "Sains Islam, Sains Barat: Warisan Sama Nasib Berbeda", terj. Luqman Hakim dalam *al-Hikmah*, Vol. VI/1995, hlm. 97.

realitas ayat-ayat *kauniyyah* (kosmologi) maupun realitas empirik ayat-ayat *kauniyyah-ijtimâ'iyah* (fenomena sosial) yang terkandung dalam al-Qur'an.¹²

Dasar pemikiran tersebut berangkat dari pola pikir dedukif yang menjadikan al-Qur'an dan sunnah sebagai premis mayor - sebagaimana terlihat jelas dalam metode *qiyâs al-Syafi'i*, sehingga problem sosial yang riil tidak mendapat perhatian yang memadai. Kemudian karena produk pemikiran tersebut berangkat dari al-Qur'an dan sunnah, maka timbul anggapan dalam benak umat Islam bahwa produk pemikiran tersebut identik dengan al-Qur'an dan sunnah itu sendiri dan karena itu kebenaran yang dihasilkannya dianggap sudah final. Akibatnya, terjadi pencampuran antara Islam sebagai agama dengan Islam sebagai produk pemikiran dalam kerangka historis tertentu. Dalam posisi demikian, sulit dibedakan mana sisi tradisi pemikiran Islam yang bersifat *essensial-substansial-fundamental-universal*¹³ dan mana sisi kesejarahan yang bersifat *lokal-regional-partikular*.¹⁴

Dalam konteks historis ini, tradisi pemikiran Islam yang bersifat *lokal-regional-partikular* tersebut mengalami diskontinuitas atau yang dalam istilah Gaston Bachelard disebut *rupture épistémologique* (keterputusan

¹² Lihat M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post-Modernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 59. Bandingkan dengan Mohammed Arkoun, *al-Islâm; al-Akhlâq wa al-Siyâsah* (Beirut: Maraz al-Inma' al-Qaumi, 1990), hlm. 90.

¹³ Seyyed Hossein Nasr menyebut Islam *essensial-substansial-fundamental-universal* ini sebagai *tradisi perennial*. Lihat Seyyed Hossein Nasr, "The Philosophy Perennis and the Study of Religion" dalam Frank Willing (ed.), *The World's Religion Traditions* (Edinburgh: EUP, 1984), hlm. 181-199.

¹⁴ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (Oxford: Westview Press, 1994), hlm. 10. Lihat juga Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islâmî; Qirâ'ah 'Ilmiyyah*, terj. Hasyim Shaleh (Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1986), hlm. 17-24.

epistemologis).¹⁵ Oleh karena itu, dominasi ilmu-ilmu Islam klasik-skolastik di era kontemporer - yang sebenarnya memiliki sistem *epistémè*¹⁶ (dalam istilah Michel Foucault) yang berbeda – menyebabkan terjadinya *clash* antara teori-teori ilmu keislaman dengan realitas sosial, ketika secara praktis ilmu-ilmu keislaman, baik teologi, fiqh maupun tasawuf tidak mampu berbicara di tengah problematika sosial umat. Itulah implikasi-implikasi yang ditimbulkan dari dominasi pola pikir idealis dalam tradisi pemikiran Islam. Oleh karena itu, diperlukan langkah-langkah strategis secara metodologis dan epistemologis agar ilmu-ilmu keislaman lebih bersifat humanis.

Menyadari kenyataan tersebut, kemudian lahir pemikir Islam yang cukup kritis terhadap warisan pemikiran Islam, yang diwakili oleh sosok Fazlur Rahman. Dalam berbagai tulisan, Rahman telah menunjukkan upaya yang serius dalam merumuskan epistemologi baru yang lebih empirik dengan bertumpu pada metodologi pemikiran Islam yang sistematis. Menurut Rahman, langkah penting yang menjadi agenda umat Islam saat ini adalah melakukan rekonstruksi secara sistematis (*systematic reconstruction*) terhadap epistemologi yang melahirkan ilmu-ilmu keislaman. Akan tetapi, Rahman menyadari bahwa rekonstruksi epistemologi tersebut tidak mungkin dilakukan

¹⁵ Bertens, K., *Sejarah Filsafat Barat Abad XX Jilid II* (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 166.

¹⁶ Michel Foucault mengartikan *epistémè* sebagai "*the total set of relations that unite ... the discursive practices that give rise to epistemological figures, sciences and possibly formalized systems, the way in which, in each of these discursive formations, the transition of epistemologization, scientificity and formalization are situated and operated*". Lihat Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, terj. A.M. Sheridan Smith (New York: Harper and Row, 1976), hlm. 191.

dengan mengadopsi tradisi berpikir positivistik, sebab meskipun positivisme telah menghasilkan kemajuan dalam bidang ilmu pengetahuan, namun ia telah menimbulkan eksese negatif berupa proses *dehumanisasi*. Demikian juga rekonstruksi epistemologi tidak mungkin dilakukan dengan menghidupkan kembali epistemologi model Immanuel Kant, yang masanya lebih awal dari positivisme. Hal ini disebabkan karena persoalan pengetahuan sejak era positivisme telah beralih mejadi persoalan metodologi ilmu pengetahuan meliputi metode ilmu-ilmu kealaman (*natural sciences*) dan metode ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), sehingga tawaran epistemologi model Immanuel Kant sudah tidak memadai lagi. Rahman kemudian beralih pada paradigma epistemologi post-positivisme yang lebih memfokuskan diri pada fenomena sosial tanpa mengabaikan peran sentral subjek manusia. Aliran-aliran epistemologi yang bernaung di bawah payung epistemologi post-positivisme ini antara lain pragmatisme, fenomenologi, eksistensialisme, strukturalisme, dan hermeneutika. Kemudian, di antara paradigma epistemologi post-positivisme tersebut, Rahman tampaknya menjadikan paradigma yang terakhir (hermeneutika) sebagai alat analisis yang utama dalam membangun epistemologi ilmu-ilmu keislaman tersebut.

Pilihan Rahman terhadap hermeneutika ini disebabkan karena hermeneutika, sebagai metode pemahaman atas pemahaman (*understanding of understanding*), sangat sesuai diterapkan untuk mengelaborasi tradisi ilmu-ilmu keislaman yang objeknya lebih dekat dengan objek ilmu-ilmu

kemanusiaan (*Geisteswissenschaften*) yang menjadi fokus sentral kajian hermeneutik. Objek ilmu-ilmu kemanusiaan tersebut adalah ekspresi kehidupan (*Lebensaeusserung*) meliputi konsep, tindakan dan penghayatan (*Erlebnis*) manusia. Berbeda dengan ilmu-ilmu kealaman yang menggunakan metode *erklären* (menjelaskan hubungan kausalitas), ilmu kemanusiaan lebih menggunakan metode *verstehen* (memahami).¹⁷ Apa yang ingin diketahui *verstehen* bukanlah hubungan kausalitas, tetapi makna-makna yang terdapat dalam pengalaman dan struktur simbolis yang dihasilkan di dunia ini.¹⁸ Sebagai bagian dari metode *verstehen*, tugas pokok hermeneutika adalah bagaimana menafsirkan sebuah teks klasik atau realitas sosial di masa lampau yang asing sama sekali menjadi milik orang yang hidup di masa, tempat dan suasana kultural yang berbeda. Dengan kata lain, hermeneutika selalu bergumul dengan persoalan pemahaman terhadap teks dalam pengertian luas, termasuk peristiwa sejarah, simbol-simbol maupun mitos. Karena itu, Paul Ricoeur, mengartikan hermeneutika sebagai *theory of the operations of understanding in their relation to the interpretation of text*.¹⁹

Rahman kemudian menjadikan hermeneutika sebagai alat analisis (*tool of analysis*) dalam melaksanakan fungsi *ijtihad* untuk memahami pesan yang terkandung dalam teks al-Qur'an yang lahir empat belas abad yang lalu agar

¹⁷ F. Budi Hardiman, "Ilmu-Ilmu Sosial dalam Diskursus Modernisme dan Post-Modernisme" dalam *Ulumul Quran*, No. I, Vol. V Tahun 1994, hlm 6

¹⁸ F. Budi Hardiman, "Positivisme dan Hermeneutika: Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek" dalam *Basis*, Maret, 1991, hlm 94

¹⁹ Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essay in Hermeneutics, II* (Evanston: Northwestern University Press, 1991), hlm. 53

pesan teks tersebut tetap dinamis, hidup dan fungsional untuk zaman sekarang. Dalam posisi ini, hermeneutika diperlukan bukan hanya untuk deduksi horisontal hukum, tetapi juga untuk perkembangan vertikal guna menemukan *ratio legis* ('*illat al-hukm*) atau pernyataan yang digeneralisasikan dengan asumsi "*al-Qur'ân yufassiru ba'dluhu ba'dla*" (sebagian ayat al-Qur'an menjelaskan sebagian ayat yang lain). Dengan kata lain, hermeneutika beroperasi dalam model pemahaman al-Qur'an secara komprehensif sebagai satu kesatuan, bukan sebagai perintah-perintah terpisah, *atomistik* dan parsial,²⁰ sebagaimana yang terjadi pada metode penafsiran tradisional abad pertengahan, bahkan tetap dominan hingga abad kontemporer.²¹ Dari hal itu, berbagai tujuan dan prinsip al-Qur'an harus dipahami dalam kerangka memformulasikan suatu teori sosial moral yang padu dan komprehensif.²² Prinsip-prinsip umum atau *ratio legis* yang dihasilkan gerakan vertikal inilah

²⁰ Pendekatan *atomistik* dalam menafsirkan al-Qur'an berarti menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara terpisah antara satu ayat dengan ayat yang lain atau antara ayat dengan konteks sosial. Pendekatan yang bersifat atomistik ini telah dikembangkan ulama abad pertengahan melalui pendekatan *tahlili*, *ijmâli* dan *muqâran*, maupun abad kontemporer melalui pendekatan *maudlû'i*. Lihat Abdul Muhyi al-Farmawi *Al-Bidâyah fî Tafsîr al-Maudlû'i* (Kairo: Dar Kutub, 1977), hlm. 23. Bandingkan dengan Mursi Ibrahim, *Dirâsah fî Tafsîr al-Maudlû'i* (Kairo: Dar Taufiq, 1980), hlm. 9. Menurut hemat penulis, keempat pendekatan tersebut sama-sama memahami al-Qur'an secara parsial. Pendekatan *tahlili* hanya mendalami satu ayat dari berbagai aspeknya lepas dari ayat lain, demikian juga dengan *ijmâli* dan *muqâran*, sedangkan pendekatan *maudlû'i* memahami al-Qur'an berdasarkan tema yang menjadi objek penelitian penafsir sementara tema lain yang mungkin terkandung dalam ayat itu diabaikan.

²¹ Pendekatan atomistik ini akan mengesampingkan kesatuan pesan wahyu yang koheren dan menghalangi pertumbuhan *Weltanschauung* al-Qur'an secara keseluruhan. Menurut Rahman, titik tertinggi dari pendekatan *atomistik* adalah legalisme yang kering, bahkan dimensi hukum dalam Islam tidak membantu perkembangan budaya hukum yang enerjik dan dinamis. Lihat Ebraim Moosa, "Introduction" dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld, 2000), hlm. 17.

²² Fazlur Rahman, "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syaikh Yamani on Public Interest in Islamic Law" dalam *International Law and Politics*, Jilid XII, 1979, hlm. 219-224.

yang kemudian disebut Rahman sebagai hukum ideal (*ideal law*) yang mengandung prinsip-prinsip etika dan harus dibedakan dari aturan-aturan hukum (*legal law*). Menurut Rahman, hukum ideal atau prinsip-prinsip moral ini merupakan representasi kehendak ilahi yang sesungguhnya, sedangkan aturan-aturan hukum yang spesifik harus dipandang sebagai kontekstualisasi hukum ideal itu dalam lingkungan yang spesifik.

Rahman kemudian berusaha mengeksplorasi hukum ideal (*ideal law*) ini dengan menjabarkan hermeneutika al-Qur'an ke dalam sebuah metode yang ia namakan "metode penafsiran sistematis" (*the systematic interpretation method*),²³ yang secara teknis meliputi dua gerakan ganda (*double movement*) yang substansinya berisi model penafsiran *from the present situation to Quranic time, then back to the present*.²⁴ Berdasarkan metodologi sistematis tersebut, Rahman kemudian berupaya melakukan upaya *systematic reconstruction* terhadap tradisi pemikiran Islam, sekaligus menjadikannya sebagai salah satu agenda pokok gerakan *neo-modernisme*,²⁵ yang dicanangkan bergerak dalam tiga medan *epistemologi* pemikiran Islam yang berkaitan secara organis satu sama lain, meliputi *teologi-etika-hukum*. Menurut

²³ Lihat Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives" dalam *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. I, Tahun 1970, hlm. 329.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 5.

²⁵ Berbeda dengan Akbar S. Ahmed yang mengklasifikasikan gerakan pemikir Islam ke dalam golongan *tradisionalis*, *radikal* dan *modernis*, maka Rahman mengklasifikasikannya ke dalam golongan *revivalisme pramodernis*, *modernisme klasik*, *neorevivalisme* dan *neomodernisme*. Lihat Akbar S. Ahmed, *Postmodernisme: Bahaya dan Harapan bagi Islam*, terj. M. Syrozi (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 166-176. Lihat juga Taufik Adnan Amal, "Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neomodernisme Islam Dewasa ini" dalam Taufik Adnan Amal (ed.), *Metode dan Alternatif Neo-modernisme Islam Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1990), hlm. 17-20.

Rahman, rumusan *teologi-etika-hukum* tersebut harus dapat dikembalikan kepada prinsip-prinsip moral al-Qur'an yang mencerminkan kehendak ilahi.

Berdasarkan prinsip-prinsip moral tersebut, Rahman sebenarnya ingin mengatakan bahwa ajaran Islam itu bersifat kondisional dan fleksibel (*shālih li kulli zamân wa makân*) karena perubahan-perubahan sosial dapat dicermati dan dikontrol berdasarkan tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip moral al-Qur'an. Dengan demikian, apa yang tak dapat ditinggalkan atau dimodifikasi adalah tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip moral tersebut.²⁶ Dengan demikian, klaim tentang adanya doktrin Islam yang bersifat *eternal* dan abadi, sebagaimana dikumandangkan ortodoksisme, tidak dapat dibenarkan. Di samping itu, pandangan ini juga tidak sesuai dengan sudut pandang historis-sosiologis, karena salah-benar dan baik-buruk tidak mungkin ditemukan atau dipahami kecuali di bawah kondisi kesejarahan dan kemasyarakatan tertentu. Apa yang dipandang baik pada saat ini, kadang-kadang dipandang buruk pada saat yang lain dan apa yang dianggap baik pada masyarakat tertentu kadang dipandang buruk pada masyarakat lain.²⁷

Hal ini berarti bahwa sangat mungkin bagi umat Islam untuk menggambarkan peradaban Islam atas dasar kelompok logika yang bermacam-macam dan bukan suatu logika tunggal. Dengan demikian,

²⁶ Fazlur Rahman, "Gerakan Pembaharuan dalam Islam di Tengah Tantangan Dewasa ini" dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (eds.), *Perkembangan Modern dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor, 1985), hlm. 37.

²⁷ Hasyim Shaleh, "Idhâhâh wa Rudûd" dalam: Mohammed Arkoun, *Min Faishal al-Tafriqah ilâ Fashl al-Maqâl: Aina Huwa al-Fikr al-Islâm al-Mu'âshir*, terj. Hasyim Shaleh (Beirut: Dâr al-Sâqi, 1993), hlm. 33-35.

pernyataan kebenaran atau kebaikan mutlak sebagaimana klaim ortodoksisme hanya bersifat historis-sosiologis, tetapi tidak secara epistemologis.²⁸ Dalam kaitan ini, logika tunggal yang dipakai para fuqaha untuk menafsirkan al-Qur'an dewasa ini sudah tidak relevan lagi, sebab sekarang terdapat ilmu-ilmu sosial seperti antropologi, sosiologi, linguistik, metode sejarah dan sebagainya yang tidak dikuasai oleh ulama-ulama abad klasik-skolastik.²⁹ Dengan demikian, dewasa ini yang dibutuhkan adalah logika pluralistik yang mampu membingkai semua situasi dan kondisi sosial, salah satunya seperti yang dikembangkan hermeneutika. Berdasarkan konsep hermeneutika ini, Rahman telah berusaha menurunkan landasan "idealisme epistemologis" dalam ilmu-ilmu keislaman menuju "realisme epistemologis". Oleh karenanya, apabila diskursus hermeneutis ini diterapkan sebagai landasan epistemologis dan metodologis ilmu-ilmu keislaman, maka akan lahir produk pemikiran yang sesuai dengan situasi historis sosiologis, kontekstual, inklusif, pluralistik dan toleran.³⁰

²⁸ Hasyim Shaleh, "Baina Mafhûm al-Ortsodzaksiyah wa al-'Aqliyah al-Dogmâiyah" kata pengantar dalam Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islâm: Qirâ'ah 'Ilmiyah* terj. Hasyim Shaleh (Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1986), hlm. 8.

²⁹ Mohammed Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam" dalam *Ulumul Quran*, No. 7, Vol. II, 1990, hlm. 85.

³⁰ Lihat Haryatmoko, "Hermeneutika Paul Riceour: Transparansi sebagai Proses" dalam *Basis*, Nomor-05-06, Tahun ke 49, Mei-Juni 2000, hlm. 27.

B. Rumusan Masalah

Sesuai dengan latar belakang permasalahan tersebut, maka kemudian muncul persoalan sebagai berikut.

1. Bagaimanakah konsep hermeneutika dalam pandangan Fazlur Rahman ?
2. Bagaimanakah konstruksi epistemologi ilmu-ilmu keislaman dalam pandangan hermeneutika Fazlur Rahman?

C. Tujuan Penelitian

Sebagaimana tercermin dalam latar belakang masalah, maka tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Penelitian ini bertujuan untuk menggali konseps Fazlur Rahman tentang upaya-upaya sistematis dalam melakukan rekonstruksi epistemologi ilmu-ilmu keislaman dengan berlandaskan pada epistemologi hermeneutik.
2. Penulis ingin berpartisipasi dalam mengembangkan perspektif baru dalam bidang epistemologi yang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat dewasa ini yang memiliki kerangka historis dan sistem *epistémè* tertentu dengan tanpa melupakan akar spiritual al-Qur'an; salah satunya dengan jalan menelusuri secara kritis pemikiran tokoh *neo-modernisme* Islam Fazlur Rahman.

D. Tinjauan Pustaka

Pemikiran seorang tokoh neo-modernisme Islam, Fazlur Rahman, bukanlah hal baru dalam khazanah pemikiran Islam Indonesia. Berbagai kajian terhadap aspek-aspek pemikiran Rahman telah dilakukan, baik dalam aspek

pemikiran filsafat, teologi, hukum etika, maupun pendidikan. Penelitian-penelitian yang pernah dilakukan antara lain:

Pertama, Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung, Mizan, 1989. Dalam penelitian tersebut, penulis mencoba mengelaborasi tantangan modernitas terhadap dunia Islam yang memiliki implikasi serius terhadap agama dan umatnya. Krisis Islam modern ini, menurut pendapat Rahman, telah berurat akar dalam sikap kaum muslim yang sepanjang sejarahnya telah keliru memandang sumber-sumber Islam sebagai kompendia yang terdiri dari bagian yang terisolasi dan terpilah-pilah karena tidak adanya pengembangan pemahaman historis terhadap akar spiritual Islam. Berangkat dari pertimbangan semacam ini, Rahman kemudian meramu obat penawar krisis Islam dalam suatu metodologi tafsir al-Qur'an yang sistematis dan komprehensif. Sebagai sebuah buku pertama tentang Rahman, karya Taufik Adnan Amal ini berisi pemikiran Rahman secara global yang kemudian dilihat aspek khususnya dalam bidang pemikiran hukum Islam.

Kedua, Muhammad Azhari dalam sebuah penelitian yang berjudul *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta. Menurut penulis, fiqh kontemporer lahir karena adanya perubahan-perubahan sebagai dampak arus modernisasi. Oleh karena itu, perlu ada upaya pembaharuan pemikiran agar hukum Islam tetap sesuai dengan perkembangan zaman; yaitu dengan jalan melakukan rasionalisasi hukum Islam untuk

menerjemahkan kembali berbagai ajaran Islam terutama yang berkaitan dengan kehidupan sosial. Upaya ini harus dibarengi pula dengan pengkajian kembali terhadap tradisi Islam. Menurut Rahman, satu-satunya jalan yang mungkin ditempuh untuk melakukan pembaharuan ini adalah dengan cara merombak kembali asal-usul dan pengembangan keseluruhan tradisi Islam dengan cara menafsirkan kembali al-Qur'an secara kritis serta melakukan kritik historis terhadap seluruh tradisi pemikiran Islam termasuk dalam bidang fiqh. Dari semua literatur Islam tersebut, Rahman menekankan pentingnya perbedaan yang mendalam antara syariah yang bersifat *ideal-moral* dan hukum fiqh yang bersifat *legal formal*. Sesuai dengan objek permasalahan yang dikajinya, penelitian ini memfokuskan diri pada aspek fiqh.

Ketiga,, Syarif Hidayatullah, *Intelektualisme Islam dalam Perspektif Neo-modernisme Islam (Studi atas Pemikiran Pendidikan Islam Fazlur Rahman)*, Tesis IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1999. Dalam penelitian tersebut, Syarif Hidayatullah mendeskripsikan pendekatan khas neo-modernisme Fazlur Rahman. Menurutnya, neo-modernisme yang digagas Rahman merupakan pemikiran Islam yang progresif yang muncul dari modernisme Islam, namun mencakup juga aspek-aspek kesejarahan tradisional. Pandangan ini kemudian berimbas kepada pemikiran Rahman tentang intelektualisme Islam yang menjadi esensi ajaran Islam. Dalam menggambarkan intelektualisme Islam atau pendidikan Islam, Rahman mengatakan bahwa tujuan pendidikan Islam adalah untuk mengembangkan

kemampuan dasar sehingga seluruh ilmu pengetahuan yang diperoleh dapat diorganisasikan ke dalam personalitas yang *total-kreatif*. Oleh karena itu, Rahman mengajarkan tiga prinsip yang fundamental dalam bidang pendidikan meliputi moral, spiritual dan religius yang masing-masing prinsip ini mendasari kerangka berpikir umat Islam. Rahman merasa yakin bahwa tiga prinsip tersebut merupakan dasar bagi intelektualisme Islam. Sesuai dengan judul, penelitian ini lebih memfokuskan diri pada aspek pemikiran pendidikan dalam pandangan Fazlur Rahman.

Keempat, H. M. Taufik, Transformasi Intelektualisme Islam: Telaah atas Pemikiran Fazlur Rahman, Tesis IAIN Sunan Kaljaga, 1999. Dalam tesis tersebut, penulis berusaha secara konsisten menghubungkan antara transformasi dan pendidikan. Dalam setiap penggal sejarah tertentu, keduanya berjalan seiring karena pendidikan dalam perjalanan sejarahnya selalu terkena proses transformasi. Hal ini disebabkan kenyataan bahwa pendidikan lazimnya melekat dengan masyarakat yang menyelenggarakannya dan kenyataan lebih lanjut menunjukkan bahwa masyarakat senantiasa berubah. Dalam kerangka transformasi ini, umat Islam diharuskan berpegang pada al-Qur'an dan sunnah, sehingga dalam kaitannya dengan pendidikan pun sains-sains sekuler harus berdasarkan sinar al-Qur'an dan sunnah. Menurut Rahman, kombinasi ini bersifat komplementer atau saling melengkapi dan bukan untuk mengorbankan salah satunya.

Kelima, Zaim Elmubarak, Pemikiran Fazlur Rahman tentang Sunnah dan Hadits, Tesis IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1999. Dalam penelitian tersebut, penulis menjelaskan bahwa sunnah dan hadits dalam pandangan Rahman bukan sekedar penjelas al-Qur'an. Sunnah adalah bentuk pemahaman Nabi terhadap pesan atau wahyu Allah dan membentuk tradisi atau sunnah kenabian (*al-sunnah al-nabawiyah*), sedangkan hadits adalah bentuk reportase atau penuturan tentang apa yang diucapkan atau yang dijalankan dalam praktek atau tindakan orang lain yang diakui Nabi. Akan tetapi, menurut Rahman, tidak semua sunnah Nabi berhasil direkam ulama-ulama hadits.

Keenam, Ahmad Tafsir, Moral dalam al-Qur'an (Kajian terhadap Pemikiran Fazlur Rahman), Tesis IAIN Walisongo Semarang, 2000. Dalam penelitian ini, penulis mencoba menjelaskan pengertian moral dan aliran-aliran etika atau moral yang berkembang dalam tradisi pemikiran Barat. Setelah itu, penulis juga mengkaji konseps moral al-Qur'an dengan menggunakan kajian semantik terhadap terminologi yang digunakan al-Qur'an seperti *shâlih*, *birr*, *ma'rûf-munkar*, *khair*, *syarr*, *hasanah* dan *sayyi'ah*. Penjelasan tersebut dianggap penting oleh penulis sebagai kerangka dasar untuk menjelaskan pandangan Fazlur Rahman tentang moral. Pada akhirnya, penulis mengupas konsepsi moral dalam pandangan Fazlur Rahman dengan meneliti konsep-konsep kunci etika dalam al-Qur'an yang meliputi *imân*, *islâm* dan *taqwa*.

Penelitian-penelitian tersebut secara umum membicarakan konseps Fazlur Rahman tentang pendidikan Islam, etika dan beberapa aspek pemikiran

hukum Islam, tetapi belum menyentuh sedikitpun konsep epistemologi ilmu-ilmu keislaman dalam pandangan Rahman. Adapun penelitian yang lebih serius dalam mengkaji epistemologi ilmu-ilmu keislaman dalam pandangan Rahman antara lain Tamara Sonn, "Fazlur Rahman's Islamic Methodology" dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXI, No. 3-4, 1991. Dalam tulisan tersebut, Tamara Sonn menyoroti lemahnya metodologi dalam kajian ilmu-ilmu keislaman. Akan tetapi, di tengah lemahnya kajian metodologi ilmu-ilmu keislaman tersebut, Tamara melihat upaya Rahman sebagai salah satu yang terpenting dalam merumuskan metodologi pemikiran Islam secara sistematis dan komprehensif, khususnya dalam memahami wahyu. Tamara melihat keyakinan Rahman bahwa prinsip-prinsip Islam secara spesifik dan unik dimaksudkan untuk menghasilkan keadilan dan kestabilan masyarakat, bahkan Rahman yakin bahwa seseorang dapat menyimpulkan hal tersebut dengan pendekatan rasional, tanpa intervensi langsung dari Tuhan, melalui kajian yang intens dan menyeluruh terhadap permasalahan dan kebutuhan yang muncul di tengah masyarakat serta pemahaman yang benar tentang prinsip-prinsip Islam. Akan tetapi, meskipun penulis telah berusaha mengkaji metodologi pemikiran Islam dalam pandangan Fazlur Rahman, namun aspek epistemologi ilmu-ilmu keislaman tidak dikaji secara proporsional.

Selain Sonn Tamara, kajian terhadap metodologi ilmu-ilmu keislaman dalam pandangan Rahman juga dilakukan oleh Wael B. Hallaq dalam bukunya *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Usûl al-Fiqh*,

Cambridge, CUP, 1997. Dalam buku tersebut, Hallaq mengklasifikasikan Rahman sebagai seorang pemikir muslim liberal, di samping Asmawi dan Muhammad Shahrur. Dalam penilaiannya, pemikiran metodologis yang dirumuskan Rahman merupakan upaya untuk mengkaji dimensi tekstual dan kontekstual secara seimbang. Dalam kaitan ini, Rahman mengkritik teori-teori tradisional yang memahami al-Qur'an dan sunnah secara parsial. Rahman kemudian menawarkan metodologi yang lebih komprehensif dalam memahami pesan al-Qur'an dan kenabian dengan menganalisa situasi sosial masyarakat Arab ketika Islam lahir. Oleh karena itu, memahami aspek sosial-ekonomi dan lembaga-lembaga kesukuan (*tribal institutions*) dalam pandangan Rahman menjadi suatu keharusan untuk memahami prinsip-prinsip umum (*general principles*) wahyu dan membedakannya dari aturan-aturan khusus (*specific rulings*). Kemudian, untuk menghasilkan prinsip-prinsip umum ini dirumuskan sebuah metodologi yang terdiri dari dua gerakan (*double movement*). Pertama, *proceeding from the particular to the general*, dan kedua, *from the general to the particular*. Dalam penilaian Hallaq, meskipun Rahman telah berhasil merumuskan metodologi yang sistematis, namun kelemahannya justru terletak pada ketiadaan mekanisme yang jelas dalam merumuskan gerakan yang kedua; yakni aplikasi prinsip-prinsip sistematis yang berasal dari teks wahyu dan penerapannya untuk situasi sekarang, sehingga contoh-contoh kasus yang sering dikemukakan Rahman dalam berbagai tulisannya belum mampu mewakili sebuah kasus hukum dalam spektrum yang lebih luas. Akan tetapi,

seperti halnya Sonn Tamara, penelitian Hallaq ini belum menyentuh gagasan Fazlur Rahman tentang perlunya rekonstruksi epistemologi ilmu-ilmu keislaman.

Penelitian secara intens terhadap metodologi, khususnya hermeneutika ilmu-ilmu keislaman dalam pandangan Fazlur Rahman dilakukan oleh J.B. Heru Prakosa dan Farid Esack. J.B. Heru Prakosa dalam penelitiannya yang berjudul *Fazlur Rahman and His Qur'anic Hermeneutics*, Oxford, t.p., 2001, menjelaskan bahwa pemikiran Rahman sangat dipengaruhi baik pemikir-pemikir besar Islam (*the great muslim scholar*) semacam Ibnu Sina, Ibnu 'Arabi, al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, Sirhindi, Shah Wali Allah, Sayyid Ahmad Khan, Muhammad Iqbal dan sebagainya, maupun oleh pemikir-pemikir Barat.

Menurut Prakosa, dalam kaitannya dengan hermeneutika al-Qur'an, pemikiran Rahman dipengaruhi setidaknya oleh dua pakar hermeneutika Barat; Hans-George Gadamer dan Emilio Betti. Dari Gadamer, ia mengambil ide tentang hubungan antara tradisi atau kebenaran yang diwahyukan (*a revealed truth*) dan sejarah. Dari Gadamer, Rahman belajar bahwa umat Islam harus menyingkap kontinuitas dan diskontinuitas tradisi. Gadamer sendiri mengatakan bahwa tradisi memiliki dunianya sendiri. Tradisi dapat dipahami sebagai sebuah permainan. Seseorang yang ingin memainkan permainan tertentu harus mengikuti aturan mainan (*the rules of game*) permainan tersebut. Dalam kaitan ini, Gadamer mengembangkan apa yang ia sebut *fusion of horizons*. Artinya, dalam memahami sebuah tradisi, seseorang harus menyadari seluruh dimensi

yang terkait dengan proses historis yang berhubungan dengan cakrawala seorang penafsir dan cakrawala makna yang terkandung dalam teks. Tindakan memahami itu sendiri dianggap sebagai sebuah jenis percakapan atau komunikasi untuk menyingkap kebenaran (*communication to disclose the truth*).

Konsekuensinya, dalam memahami al-Qur'an sebagai sebuah tradisi agama (*a religious tradition*), seorang muslim harus memperhitungkan seluruh dimensi yang terkait dengan proses pewahyuan. Dengan demikian, dalam pandangan Rahman, ajaran wahyu al-Qur'an harus dipahami sebagai etika kontekstual, karena nilai-nilai etika tidak pernah mengambil bentuk normativisme statik, sehingga dalam sejarah kehidupan manusia, kesadaran baru dan nilai-nilai baru diciptakan. Sementara itu, Rahman juga belajar dari Betti tentang bagaimana sebuah tradisi dapat dipahami. Dalam hal ini, Betti mengembangkan empat norma yang menjadi petunjuk penafsir dalam menghasilkan makna orisinal secara objektif. *Pertama*, norma otonomi hermeneutika objek; artinya bentuk-bentuk yang bermakna itu harus dipahami sesuai dengan perkembangan logika mereka, hubungan yang mereka harapkan, serta kepentingan, koherensi dan keyakinan mereka sendiri. *Kedua*, prinsip kemutlakan atau prinsip koherensi makna; artinya makna keseluruhan harus didasari unsur-unsur individual dan unsur-unsur individual harus dipahami dengan mengacu kepada bagian-bagian yang luas dan tajam. *Ketiga*, norma aktualisasi pemahaman; artinya penafsir menyelidiki kembali proses kreatif dan merekonstruksi dalam dirinya bagian masa lalu sebagai peristiwa ke dalam

aktualisasi kehidupannya sendiri. Tujuannya adalah untuk menyatukan pengetahuan tersebut ke dalam diri seseorang. *Keempat*, norma keharmonisan, artinya penafsir membawa aktualisasi dirinya lebih dekat dengan rangsangan yang ia terima dari objek sedemikian rupa sehingga satu sama lain berhubungan secara harmonis. Akan tetapi, tulisan Prakosa ini tidak menjelaskan bagaimana dialektika antara Gadamer dan Betti berlangsung dalam membangun konstruksi pemikiran Rahman, apakah dialektika itu berhasil menciptakan perspektif baru yang lebih aplikatif ataukah Rahman lebih cenderung pada salah satu di antara dua pakar hermeneutik tersebut. Prakosa juga tidak menjelaskan bagaimana implikasi teori hermeneutika Fazlur Rahman terhadap konstruksi epistemologi ilmu-ilmu keislaman.

Sementara itu, Farid Esack mengkritisi teori hermeneutika Fazlur Rahman dalam bukunya *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1997. Dalam penilaian Esack, Rahman adalah seorang beriman yang menganggap al-Qur'an sebagai gudang yang berisi jawaban atas hampir semua hal. Bagi Rahman, al-Qur'an merupakan respon ilahi lewat pikiran Nabi pada situasi sosial dan moral di lingkungan Arab. Rahman kemudian mencoba mengaitkan asal-usul al-Qur'an dengan konteks masyarakat Arab dan bagaimana interpretasinya di masa sekarang. Menurut Esack, hubungan ini amat krusial dalam masalah pemaknaan dan menjadi perhatian serius hermeneutika kontemporer. Rahman yakin bahwa ada konstruksi intelektual

yang bisa dibangun secara objektif dan secara objektif pula didefinisikan sebagai Islami. Dengan berpendapat bahwa subjek-penafsir sanggup melepaskan diri dari belenggu *sejarah-efektif*-nya (istilah Gadamer), Rahman percaya bahwa seseorang mungkin saja melampaui diri sendiri dan tiba di suatu pemaknaan yang absolut-objektif. Akan tetapi, penulis sependapat dengan Esack, bahwa dalam banyak pendekatannya, Rahman menunjukkan kurangnya apresiasi pada pelik-pelik kerja hermeneutik dan pluralisme intelektual yang intrinsik di dalamnya. Ketiadaan wilayah ini merupakan kekurangan paling serius dalam pendekatannya. Sebagai contoh, iman bagi Rahman akan membawa kepada pemahaman, tetapi ia tidak melihat bahwa hal tersebut bisa saja secara intrinsik saling terkait satu sama lain.

Penelitian-penelitian tersebut, secara umum baru mengkaji metodologi ilmu-ilmu keislaman dalam pandangan Fazlur Rahman, sementara gagasan Rahman tentang perlunya upaya rekonstruksi terhadap epistemologi ilmu-ilmu keislaman belum mendapatkan perhatian yang proporsional. Oleh karena itu, penelitian yang mengkaji pemikiran hermeneutika Fazlur Rahman dalam upaya melakukan rekonstruksi terhadap epistemologi ilmu-ilmu keislaman merupakan penelitian yang layak untuk dikaji lebih lanjut dan penelitian ini akan terfokus ke arah itu.

E. Kerangka Teoritik

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa epistemologi ilmu-ilmu keislaman sejak era klasik, skolastik hingga abad modern ini masih didominasi oleh

epistemologi *rasionalisme idealistik*, sehingga rumusan ilmu-ilmu keislaman lebih bersifat metafisis dan tidak bersentuhan dengan realitas empirik. Oleh karena itu, persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana mendialogkan antara teks dengan konteks. Menghadapi persoalan tersebut, Rahman kemudian menjadikan epistemologi *post-positivisme*, khususnya hermeneutika, sebagai pijakan dalam merumuskan epistemologi ilmu-ilmu Islam kontemporer.

Hermeneutika sendiri pada awalnya merupakan metode penafsiran kitab suci, namun kini statusnya telah bergeser menjadi sebuah nama umum bagi studi kontemporer yang membahas suatu bentuk hipotesa khusus dalam “epistemologi pemahaman” (*epistemology of understanding*).³¹ Dengan status baru ini, hermeneutika bertujuan mendekonstruksi dominasi epistemologi Barat, khususnya epistemologi klasik model *Cartesian* dan inodel *Kantian*. Hermeneutika kemudian mengambil alih posisi epistemologi kedua filosof tersebut. Terdapat dua persoalan utama yang dimunculkan hermeneutika, khususnya *hermeneutical philosophy* yang dikembangkan Heidegger, Bultman dan Gadamer, dalam kaitannya dengan epistemologi tradisional. *Pertama*, hermeneutika kurang sependapat dengan reduksi pengetahuan hanya pada satu model pendekatan ilmu alam yang berupa *empirical observation*. *Kedua*, hermeneutika menolak *the ahistorical conception* dari seorang peneliti sebagai pihak yang berada di luar objek yang diketahui. Di samping itu, terdapat

³¹ Roy J. Howard, *Hermeneutika : Pengantar Teori-Teori Pemahaman Kontemporer*, terj. Kusmana dan M.S. Nasrullah (Bandung: Nuansa, 2001), hlm. 27.

perbedaan mendasar antara epistemologi Kantian dengan filsafat hermeneutik dalam memahami *experience*. Bagi Kant, *experience* merujuk pada *reception of empirical impression* yang dibentuk oleh *the categories of understanding*, sedangkan hermeneutika filsafat memandang *experience* secara historis sebagai *the accumulated knowledge of a tradition*. *Experience* dari sebuah kultur, misalnya ditemukan dalam kreasi penuh makna khususnya dalam teks tertulis.³²

Dalam perkembangan selanjutnya, terjadi polarisasi hermeneutika, sebagaimana diungkapkan Richard E. Palmer, antara *pertama*, hermeneutika Schleiermacher dan Dilthey beserta pengikutnya yang melihat hermeneutika sebagai *general body* dari prinsip-prinsip metodologis yang mendasari penafsiran³³ dan *kedua*, tradisi hermeneutika Heidegger dan pengikutnya yang memandang hermeneutika sebagai suatu *eksplorasi filosofis* terhadap status ontologis berupa karakter dan syarat-syarat yang dibutuhkan bagi semua pemahaman dan interpretasi. Josep Blacher mengidentifikasi aliran pertama sebagai *hermeneutical theory*, dan yang kedua sebagai *hermeneutical*

³² Dengan pertentangan tersebut, hermeneutika bermaksud membedakan antara *the phenomenon of explanation (erklären)* yang sesuai dengan ilmu-ilmu alam dan *the phenomenon of understanding (verstehen)* yang sesuai dengan ilmu-ilmu kemanusiaan. Lihat Randy L. Maddox, "Contemporary Hermeneutic Philosophy and Theological Studies" dalam *Religious Studies*, No. XXI, hlm. 517-518.

³³ Sebagai contoh, Dilthey menggunakan teori empati untuk menjelaskan sebuah objek secara *reproduktif*. Menurut Dilthey, *verstehen* adalah kemampuan untuk masuk ke dalam hidup orang lain dengan *re-living* dan *re-experience* dan melakukan *transposisi historis*, lepas dari konteks historisnya, dan masuk ke dalam situasi historis pengarang. Akan tetapi, Dilthey akhirnya jatuh ke dalam *psikologisme*, karena *verstehen* harus dicari dalam psikologi, yakni dalam kemampuan primordial manusia untuk mengatasi dirinya dan masuk ke dalam mental orang lain. Lihat Richard E Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 98-123.

philosophy, sementara Rahman menyebut yang pertama sebagai “aliran objektivitas” dan kedua sebagai “aliran subjektivitas”.

Rahman kemudian menggambarkan polemik yang berkepanjangan antara kedua aliran tersebut sebagai polemik antara Emilio Betti (*hermeneutical theory*) dan Hans-george Gadamer (*hermeneutical philosophy*). Bagi Betti, pengalaman objektif manusia dapat ditafsirkan sehingga objektivitas historis dapat dieksplorasi secara valid. Menurut Betti, proses penafsiran adalah kebalikan dari proses penciptaan yang asal. Bentuk-bentuk yang dicoba untuk dipahami dan ditafsirkan harus dibawa kembali kepada pikiran yang menciptakan ketika bentuk-bentuk tersebut merupakan kandungan yang orisinal, sebagai satu-kesatuan yang koheren, lalu dihidupkan kembali dalam pikiran subjek yang melakukan penafsiran atasnya.³⁴

Betti kemudian memperkenalkan penafsiran sebagai sebuah proses tri tunggal ketika seorang penafsir (subjek) memahami objek. Penafsir memahami bentuk bermakna sebagai sebuah objektivasi pikiran sedemikian rupa sehingga ia menghasilkan aktivitas kreatif penulis yang orisinal. Betti kemudian mengembangkan empat norma yang menjadi petunjuk penafsir dalam menghasilkan makna orisinal secara objektif. *Pertama*, norma otonomi hermeneutika objek (*the canon of the hermeneutical autonomy of the object*); artinya bentuk-bentuk yang bermakna itu harus dipahami sesuai dengan

³⁴ Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1980) hlm. 8. Bandingkan dengan E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 72-73.

perkembangan logika mereka, hubungan yang mereka harapkan, serta kepentingan, koherensi dan keyakinan mereka sendiri. *Kedua*, prinsip kemutlakan dan prinsip koherensi evaluasi hermeneutik (*the canon of totality and coherence of hermeneutical evaluation*); artinya makna keseluruhan harus didasari unsur-unsur individual dan unsur-unsur individual harus dipahami dengan mengacu kepada bagian-bagian yang luas dan tajam. *Ketiga*, norma aktualisasi pemahaman (*the canon of the actuality of the understanding*); artinya penafsir menyelidiki kembali proses kreatif dan merekonstruksi dalam dirinya bagian masa lalu sebagai “peristiwa” ke dalam aktualisasi kehidupannya sendiri. Tujuannya adalah untuk menyatukan pengetahuan tersebut ke dalam diri seseorang. *Keempat*, norma keharmonisan pemahaman (*the canon of the harmonization of the understanding*, artinya penafsir membawa aktualisasi dirinya lebih dekat dengan rangsangan yang ia terima dari objek sedemikian rupa sehingga satu sama lain berhubungan secara harmonis.³⁵

Berbeda dengan Betti, Gadamer berpandangan bahwa pertanyaan-pertanyaan filosofis manusia akan menampilkan jawaban yang bersifat relatif dan karenanya penafsiran objektif terhadap sejarah adalah sesuatu yang naif.³⁶ Hal ini disebabkan karena penafsir dan teks selalu terikat oleh konteks tradisinya masing-masing, karena itu seorang penafsir perlu menyadari apa

³⁵ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 37. Lihat Juga Ebrahim Moosa, “Introduction” dalam Fazlur Rahman, *Revival*, hlm. 19.

³⁶ Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, hlm. 45-65.

yang oleh Gadamer disebut dengan *effective historical consciousness* (kesadaran sejarah efektif). Dengan demikian, jauh dari sikap netral seorang penafsir selalu dikondisikan oleh *pre-understanding* penafsir dalam relasinya dengan tradisi. Dengan demikian, objektivitas seorang hermenut diam-diam menyembunyikan keterlibatan historis. Menurut Gadamer, cara yang tepat adalah menafsirkan teks atau objek sosio-kultural tersebut dalam keterbukaannya terhadap masa kini dan masa depan. Oleh karena itu, titik tolak hermeneutik adalah konteks ruang-waktu hermeneut itu sendiri dengan menginterogasi setiap teks, tradisi dan objek sosial yang lain sehingga lahir sebuah persahabatan yang diikat oleh keinginan untuk berbagi pengalaman dan gagasan antar generasi yang oleh Gadamer disebut *the fusion of horizons*.³⁷

Pemikiran Rahman sebenarnya tidak bisa lepas dari polemik antara kedua tokoh hermeneutik tersebut. Akan tetapi, sesuai dengan kesukaan Rahman terhadap objektivisme, Rahman akhirnya lebih condong pada pandangan Betti daripada Gadamer. Teori *double movement* yang digunakan Rahman dalam menafsirkan al- Quran adalah ringkasan dari empat norma penafsiran Betti menjadi dua gerakan. Karena itu, metode hermeneutika Rahman yang secara implisit terdapat dalam teori *double movement* digunakan untuk menafsirkan "Islam normatif" (al-Qur'an), sepanjang menyangkut prinsip-prinsip hermeneutik: memahami teks secara keseluruhan, memahami

³⁷ Lihat Hans-George Gadamer, "The Historicity of Understanding" dalam Kurt Muller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader: Text of German Tradition from The Enlightenment to The Present* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), hlm. 269. Bandingkan dengan Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hlm. 22.

teks menurut kehendak penciptanya dan menghidupkan kembali dalam situasi subjek yang menafsirkannya.³⁸

Akan tetapi, Rahman kemudian menyempurnakan langkah-langkah hermeneutika objektif Betti melalui dua langkah solusi; *Pertama*, hermeneutika al-Qur'an dalam pandangan Fazlur Rahman tetap berpegang teguh pada prinsip-prinsip umum yang terkandung dalam teks al-Qur'an. *Kedua*, hermeneutika al-Qur'an dalam pandangan Fazlur Rahman beroperasi dengan cara mempertimbangkan latar belakang atau situasi objektif masa turun al-Qur'an sebagai respon atas situasi objektif saat itu. Dengan dua langkah tersebut, Rahman berharap dapat menghasilkan penafsiran objektif atau setidaknya mengurangi subjektivitas hermeneut (penafsir). Pedoman berupa "prinsip-prinsip al-Qur'an" merupakan nilai normatif dalam hermeneutika Rahman yang mengikat subjektivitas penafsir dan mengurangi kebebasan penafsiran. Aspek normatif tersebut tidak terdapat dalam pemikiran tokoh-tokoh hermeneutika Barat yang semata-mata menekankan nilai historis. Dengan demikian, hermeneutika Rahman merupakan khas hermeneutika al-Qur'an yang secara operasional berbeda dengan hermeneutika Barat. Dengan konsep hermeneutika semacam ini, Rahman berharap agar umat Islam tidak menjadikan produk-produk pemikiran ulama di masa lampau sebagai barang jadi dan karenanya bersifat final, karena secara hermeneutis, para ulama tersebut juga melakukan proses hermeneutis dalam memahami al-Qur'an dan

³⁸ Leonard Binder, *Islamic Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), hlm. 96-126.

sunnah yang hasil pemahamannya itu sangat dipengaruhi kondisi sosial yang melingkupinya. Disamping itu, Rahman juga berharap agar model hermeneutika yang ia tawarkan mampu menyentuh dimensi empirik berupa realitas sosial yang dalam kajian-kajian epistemologi selama ini selalu menempati posisi marjinal. Dengan cara demikian, maka wahyu tidak lagi sekedar realitas langit yang tidak membumi, tetapi justru mampu berdialog dan memecahkan persoalan-persoalan empirik kemasyarakatan.

F. Metode Penelitian

Metode penelitian yang akan digunakan dalam penelitian ini bertujuan untuk menjawab tiga permasalahan yang paling mendasar. Permasalahan-permasalahan tersebut meliputi; berasal dari manakah sumber data yang akan diperoleh?, bagaimanakah metode pengumpulan data yang akan dilakukan dalam penelitian ini? dan bagaimanakah metode yang akan dilakukan dalam menganalisis data yang sudah diperoleh tersebut?. Peta persoalan tersebut akan terlihat dalam penjelasan berikut:

1. Sumber Data

Penelitian ini lebih memfokuskan diri pada persoalan rekonstruksi sistematis epistemologi ilmu-ilmu keislaman dalam pandangan hermeneutika Fazlur Rahman. Oleh karena itu, sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah tulisan-tulisan Fazlur Rahman yang berkaitan dengan objek kajian tersebut. Data tersebut kemudian ditempatkan sebagai data primer. Di samping itu, penulis juga menggunakan data lain berupa penelitian-penelitian yang

dilakukan tokoh lain atas pemikiran Fazlur Rahman yang akan ditempatkan sebagai data sekunder, serta data lain yang ada relevansinya dengan objek penelitian ini sebagai data penunjang.

2. Metode Pengumpulan Data

Sesuai dengan objek permasalahan yang dikaji, yaitu rekonstruksi sistematis epistemologi ilmu-ilmu keislaman dalam pandangan hermeneutika Fazlur Rahman, maka penelitian yang akan dilakukan bersifat penelitian kepustakaan (*library research*). Dalam hal ini, penulis berupaya mendokumentasikan, mengumpulkan, menyeleksi dan menyimpulkan dari data-data yang tersedia, baik berupa buku, majalah maupun jurnal, yang berkaitan dengan pemikiran Fazlur Rahman khususnya mengenai rekonstruksi secara sistematis terhadap epistemologi ilmu-ilmu keislaman.

3. Analisis Data

Metode analisis data yang digunakan dalam penelitian ini disesuaikan dengan objek permasalahan yang akan dikaji. Sebagaimana tersebut di atas, objek penelitian yang dikaji dalam tulisan ini adalah rekonstruksi sistematis epistemologi ilmu-ilmu keislaman dalam pandangan hermeneutika Fazlur Rahman, maka data penelitian yang tersedia dianalisis dengan menggunakan analisis *hermeneutis* yang meliputi dua jenis pendekatan:

Pertama, pendekatan sosiologis. Pendekatan ini akan digunakan untuk menganalisis latar belakang sosial pemikiran Fazlur Rahman, sebab pemikiran seseorang sangat dipengaruhi lingkungan sosial budaya tempat mereka hidup

dan mengembangkan pemikirannya. *Kedua*, pendekatan kritik historis. Pendekatan ini digunakan untuk menganalisis sejarah perkembangan pemikiran Fazlur Rahman dalam merumuskan epistemologi ilmu-ilmu keislaman sejak era klasik, skolastik hingga era modern saat ini.

G. Sistematika Penulisan

Untuk memperoleh gambaran yang utuh dan terpadu mengenai penelitian ini, maka penulis menyusun penelitian ini dalam enam bab yang saling terkait. Pembahasan pada tiap-tiap bab dapat dikemukakan sebagai berikut:

Bab *satu* merupakan pendahuluan yang memberikan gambaran menyeluruh sekaligus sebagai pengantar untuk memahami uraian yang ada pada bab-bab selanjutnya. Bab ini terdiri dari uraian mengenai latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, tinjauan pustaka, kerangka teoritis, metode penelitian dan sistematika penulisan.

Bab *dua* mengkaji problem epistemologi ilmu-ilmu keislaman. Pada bab ini dijelaskan prinsip dasar epistemologi ilmu-ilmu keislaman mengenai hakikat, sumber dan validitas pengetahuan dalam Islam. Setelah itu dijelaskan bagaimana krisis epistemologis menimpa ilmu-ilmu keislaman. Krisis ini ditandai dengan fenomena hegemoni teks dalam tradisi keilmuan Islam, pertarungan rasionalisme melawan tradisionalisme, disintegrasi ilmu-ilmu keislaman, pemilahan ilmu agama dan ilmu rasional serta fenomena idealisme epistemologis.

Bab *tiga* mengkaji hermeneutika sebagai alternatif metodologis pengembangan ilmu-ilmu keislaman. Bab ini mengkaji problem hermeneutika yang dilanjutkan dengan kajian mengenai konstruksi epistemologi hermeneutika yang meliputi teori hermeneutika, hermeneutika filosofis dan hermeneutika kritis. Setelah itu baru dijelaskan kemungkinan penerapan hermeneutika dalam kajian ilmu-ilmu keislaman.

Bab *empat* mengkaji hermeneutika al-Qur'an dalam pandangan Fazlur Rahman. Bab ini pertama-tama menjelaskan kerangka referensial hermeneutika Fazlur Rahman. Di dalamnya dijelaskan posisi *tafsir* dan *ta'wil* sebagai kerangka dasar hermeneutika tradisional Islam yang kemudian dilanjutkan dengan penjelasan mengenai kontekstualisasi al-Qur'an sebagai titik tolak hermeneutika Fazlur Rahman. Setelah itu dijelaskan konsep-konsep kunci dalam hermeneutika. Fazlur Rahman dan bagaimana kontribusi pemikiran hermeneutika Barat dalam memengaruhi konstruk pemikiran hermeneutika Fazlur Rahman. Bab ini lalu diakhiri dengan menjelaskan teknik-metodis hermeneutika Fazlur Rahman.

Bab *lima* menjelaskan konstruksi epistemologi dalam hermeneutika Fazlur Rahman. Pada bab ini dibahas dasar ontologis, dasar epistemologis yang menyangkut hakikat pengetahuan dan sumber pengetahuan dan dasar aksiologis ilmu-ilmu keislaman. Setelah itu dibahas bagaimana konstruksi epistemologi ilmu-ilmu keislaman.

Bab *enam* merupakan penutup. Bab ini berisi penjelasan mengenai kesimpulan dan saran yang kemudian diakhiri dengan daftar pustaka dan riwayat hidup penulis





BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang eksistensinya diwakili oleh teks dan kehadirannya tidak bisa lepas dari *setting* sosial masyarakat Arab pada zaman Nabi. Pemahaman atas dimensi teks dan dimensi sosial ini selanjutnya menjadi syarat mutlak untuk menangkap pesan al-Qur'an yang bersifat *essensial-substansial-fundamental-universal* dan membedakannya dari pesan al-Qur'an yang bersifat *lokal-regional-partikular* karena pengumpulannya dengan sejarah dan masyarakat. Fazlur Rahman, seorang tokoh *neo-modernisme* kelahiran Pakistan mencoba merumuskan hermeneutika sebagai metodologi penafsiran yang diyakininya mampu berlaku adil, baik terhadap teks al-Qur'an maupun terhadap sejarah umat Islam.

Dengan demikian, problem hermeneutis dalam ilmu-ilmu keislaman adalah bagaimana merumuskan hubungan dialogis antara universalitas dan partikularitas pesan al-Qur'an atau antara normativitas dan historisitas al-Qur'an. Pendek kata, problem hermeneutika al-Qur'an ini, dalam pandangan Rahman, telah bergeser dari konsepsi awal ketika istilah hermeneutika ini pertama kali muncul. Hermeneutika dalam Islam tidak dimaksudkan untuk menguji apalagi menggugat orisinalitas dan sakralitas kitab suci, tetapi lebih pada upaya kontekstualisasi universalitas al-Qur'an dalam situasi lokal-partikular. Hermeneutika Rahman sangat jauh dari kesan menggugat

orisinalitas dan sakralitas al-Qur'an. Bahkan nilai-nilai holistik al-Qur'an dijadikan oleh Rahman sebagai acuan dalam menilai dan menguji validitas seluruh tradisi pemikiran Islam.

Berpijak pada epistemologi pemahaman (*epistemology of understanding*) ini, Rahman berusaha merumuskan problem epistemologi keilmuan Islam menyangkut hakikat, sumber dan validitas pengetahuan. Dalam menjawab problem hakikat pengetahuan, pandangan Rahman lebih cenderung kepada epistemologi *realisme* dan *objektivisme*. *Realisme* Rahman tampak pada pandangan Rahman yang selalu menilai pesan al-Qur'an dalam cerminan sejarah dan masyarakat untuk melihat bagaimana solusi al-Qur'an dalam menangani problem kemasyarakatan itu. Rahman kemudian mengeneralisasikan respon-respon spesifik tersebut menjadi ungkapan-ungkapan yang memiliki tujuan moral sosial umum yang dapat disaring dari ungkapan ayat-ayat spesifik berdasarkan latar belakang sosio-historis dan unsur *rationes legis* ('*illat hukm*) yang terkandung di dalamnya. Tujuan moral sosial al-Qur'an ini selanjutnya diaktualisasikan dalam situasi atau kasus aktual sekarang ini. Dengan kata lain, hermeneutika Rahman sesungguhnya berorientasi pada penyelesaian problem sosial umat Islam saat ini dalam menghadapi tantangan modernitas. Karena itu, titik tolak penafsiran dalam model hermeneutika Fazlur Rahman – sebagaimana Gadamer - adalah situasi kekinian sang hermeneut itu sendiri dan karenanya pemahaman yang benar terhadap situasi sosial masyarakat saat ini merupakan prasyarat untuk

memahami pesan wahyu. Situasi kekinian penafsir adalah titik tolak sekaligus tujuan akhir dari penafsiran itu sendiri.

Selanjutnya, dalam merumuskan prinsip-prinsip moral al-Qur'an tersebut, sumber pengetahuan dalam gagasan hermeneutika Rahman bersandar pada teks (al-Qur'an dan sunnah), akal dan indra serta sejarah dan masyarakat. Dalam memahami teks, Rahman tidak mengembangkan model pemahaman yang bersifat monolitik dan isolatif, tetapi melihat horison teks dalam kaitannya dengan horison pengarang dan horison pembaca. Horison teks dipahami dengan mengkaji intertekstualitas ayat dengan asumsi *al-Qur'ân yufassiru ba'duhu ba'da*. Horison pengarang dipahami dengan berpijak pada hubungan relasional antara Muhammad dan al-Qur'an dengan realitas historis. Asumsinya, seluruh aktivitas dan perjuangan Muhammad merupakan penjabaran al-Qur'an pada tingkat aktual. Terakhir, horison pembaca dipahami dengan menganalisis seluruh dimensi yang membentuk situasi masyarakat kontemporer untuk menentukan prioritas-prioritas baru agar bisa menerapkan al-Qur'an secara baru pula. Asumsinya, kehidupan masyarakat dewasa ini sudah sangat berbeda dibandingkan dengan masyarakat Arab di zaman Nabi, lebih-lebih setelah arus modernisme yang dihembuskan masyarakat Barat telah menyebabkan terjadinya proses transformasi sosial dalam dunia Islam.

Pemahaman atas horison teks, horison pengarang dan horison pembaca tersebut membutuhkan perangkat akal dan indera serta pemahaman atas sejarah dan masyarakat untuk merumuskan prinsip-prinsip moral (*ideal moral*)

dan menerapkannya dalam situasi kekinian. Pandangan ini selanjutnya membawa implikasi bagi konstruksi keilmuan Islam. *Pertama*, gagasan hermeneutika Rahman tidak mengenal dikhotomi antara ilmu-ilmu keagamaan (*al-'ulûm al-dîniyyah*) dan ilmu-ilmu rasional (*al-'ulûm al-'aqliyyah*), karena keduanya dianggap memainkan peranan yang sama-sama penting dalam memahami pesan universal al-Qur'an. *Kedua*, ilmu-ilmu keislaman harus mengembangkan sikap terbuka, tanpa memandang dirinya bersifat swasembada (*self-sufficient*), dengan menerima dan memanfaatkan teori-teori ilmu-ilmu sosial dan humaniora dalam rangka memperkaya khasanah pemahaman atas al-Qur'an. *Ketiga*, pandangan ini pada gilirannya akan membuka jalan lahirnya watak ilmu-ilmu keislaman yang bersifat interdisipliner.

Sementara itu, dalam kaitannya dengan validitas pengetahuan, gagasan hermeneutika Rahman akan melahirkan validitas intersubjektif. Meskipun sifat penafsiran yang diusung Rahman lebih menekankan watak *objektivisme* dalam pengertian bahwa pesan universal al-Qur'an dapat diketahui secara objektif dan secara objektif pula pesan itu dapat diaktualisasikan dalam situasi sosial yang terus berubah, namun perubahan situasi sosial ini menuntun Rahman untuk selalu memahami al-Qur'an secara kontekstual agar pesan al-Qur'an selalui relevan dalam setiap penggalan ruang dan waktu (*shâlih li kulli zamân wa makân*). Hal ini tentu saja akan melahirkan validitas penafsiran yang bersifat intersubjektif, karena pesan al-Qur'an yang dipandang relevan dalam

ruang-waktu tertentu belum tentu relevan dalam ruang-waktu yang lain. Meskipun demikian, Rahman meyakini bahwa intersubjektivitas ini tidak akan sampai melahirkan *relativisme*, sebab fleksibilitas rumusan keilmuan Islam tersebut akan selalu dapat dikembalikan kepada prinsip-prinsip moral (*ideal moral*) atau etika Qurani yang merupakan essensi ajaran al-Qur'an.

Dengan demikian, dalam rumusan hermeneutika Rahman, prinsip-prinsip moral al-Qur'an menempati posisi sentral dan prinsip-prinsip moral ini diyakini Rahman sebagai satu-satunya alat yang dapat mengikat kembali seluruh dimensi keilmuan Islam agar kembali kepada semangat al-Qur'an yang utuh. Karena itu, dalam skema pemikiran Rahman, etika al-Qur'an akan menjadi mata rantai yang menghubungkan antara teologi dan hukum dalam sebuah rangkaian *teologi-etika-hukum*. Akibatnya, disintegrasi ilmu-ilmu keislaman yang berlangsung dalam perjalanan sejarah Islam akan kembali harmonis dengan berpijak pada moralitas al-Qur'an.

B. Saran

Rahman, sebagaimana muslim yang lain, sangat meyakini kebenaran dan kesucian al-Qur'an, namun keimanannya tidak membuat dia terbelenggu dalam sikap menerima tanpa kritis. Bagi Rahman, meyakini kebenaran sebuah teks suci dan bersikap kritis dalam memahami teks suci tersebut merupakan dua hal yang berbeda. Karena itu, Rahman berusaha melepaskan diri dari jebakan penjara teks, bahkan gagasan hermeneutikanya telah melampaui makna literal menuju makna substansial teks itu sendiri. Di sini, Rahman

berhasil melepaskan diri dari polemik antara *rasionalisme* dan *tradisionalisme* serta determinasi ilmu-ilmu keislaman yang bercorak *transendental-idealistik*.

Namun demikian, terdapat beberapa kelemahan yang bisa ditemukan dalam pemikiran hermeneutika Rahman. *Pertama*, inkonsistensi aplikasi metodologis hermeneutika Rahman ketika diterapkan dalam upaya merumuskan perumusan pandangan dunia al-Qur'an. Dalam merumuskan pandangan dunia al-Qur'an, Rahman mengemukakan bahwa prinsip penafsiran dengan latar belakang sosial-historis tidak diterapkan dengan cara yang sama dengan perumusan etika al-Qur'an. Untuk pertanyaan-pertanyaan teologis atau metafisis al-Qur'an, latar belakang spesifik turunnya wahyu tidak disebutkan. Bahkan dalam karyanya, *Major Themes of the Quran*, Rahman tampaknya lebih cenderung menggunakan prosedur sintesis dalam merumuskan pandangan dunia al-Qur'an. Jadi, Rahman sendiri tampaknya memeras metode tafsirnya jika diterapkan untuk merumuskan pandangan dunia al-Qur'an yang merupakan *conditio sine qua non* bagi dua bidang lainnya – etika al-Qur'an dan formulasi hukum. Di sinilah letak inkonsistensi metode hermeneutika Rahman. *Kedua*, asumsi objektivitas pemahaman yang diusung hermeneutika Rahman lebih berorientasi pada upaya pencarian makna tunggal dan seragam dalam memahami Islam. Hal ini tentu saja sangat paradoks dengan pernyataan Rahman sendiri yang mengatakan bahwa tidak ada kebenaran tunggal dan bersifat final dalam Islam, khususnya Islam historis. *Ketiga*, Rahman berhasil merumuskan epistemologi ilmu-ilmu keislaman yang berkecenderungan ke

arah *realisme epistemologis*, namun bagaimana konstruksi dan wujud ilmu-ilmu keislaman tersebut, seperti teologi, hukum dan etika belum dirumuskannya. Kelemahan yang terakhir inilah yang perlu dilanjutkan dalam penelitian-penelitian berikutnya.





DAFTAR PUSTAKA

A. Karya-Karya Fazlur Rahman

Rahman, Fazlur, "Hubungan Hukum dan Etika dalam Islam", terj. M.S. Nasrullah, dalam *Al-Hikmah*, No. 9, Tahun 1413 H: 39-56.

_____, *Islam Modern Tantangan Pembaharuan Islam*, Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1987.

_____, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan: Suatu Tanggapan" dalam *Al-Hikmah*, No. 6, Tahun 1992: 80-90.

_____, "No Religion can be Secular" dalam *Hamdard Islamicus*, No. 24, Vol. 4, Tahun 2001: 82-84.

_____, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, Oxford: Oneworld, 2000.

_____, "Membangkitkan Kembali Visi al-Quran: Sebuah Catatan Otobiografis" dalam *Al-Hikmah*, No. 6, Tahun 1992: 59-65.

_____, "Some Recent Books on The Qur'an by Western Authors" dalam *Journal of Religion*, No. 4, Tahun 1984: 73-95.

_____, "The Quranic Concept of God, the Universe and Man" dalam *Islamic Studies*, Jilid VI, No. 1, Tahun 1967: 1-19.

_____, "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syaikh Yamani on Public Interest in Islamic Law" dalam *International Law and Politics*, Jilid XII, 1979: 219-224.

_____, "Interpreting al-Quran" dalam *Inquiry*, Mei, 1986: 45-49.

_____, "Gerakan Pembaharuan dalam Islam di Tengah Tantangan Dewasa ini", terj. Yayasan Obor Indonesia, dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (eds.), *Perkembangan Modern dalam Islam*, Jakarta: Obor, 1985.

_____, *Islam*, terj. Ahsin Mohammed, Bandung: Pustaka, 1984.

_____, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: Chicago University Press, 1980.

_____, "Islam: Legacy and Contemporary Challenge" dalam Cyrc K. Pullapily (ed.), *Islam in the Contemporary World*, Notre

Dame: Cross Roads Books, 1980: 402-415.

_____, "Studi dan Masa Depan Islam" dalam Fazlur Rahman, *Islam Modern: Tantangan Pembaharuan Islam*, terj. Rusli Karim, Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1987.

_____, "Islamic Studies and the Future of Islam" dalam Malcolm H. Kerr (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and It's Problems*, Malibu, California, 1980: 54-70.

_____, "Functional Independence of Law and Theology" dalam G. E. Grunebaum (ed.), *Theology and Law in Islam*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971: 89-97.

_____, "Approach to Islam in Religious Studies: Review Essay" dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University of Arizona Press, 1985: 189-202

_____, *Major Themes of The Quran*, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.

_____, "The Impact of Modernity on Islam" dalam *Islamic Studies*, Vol. 5, No. 1, 1966.

_____, *Islam*, Chicago: Chicago University Press, 1979.

_____, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.

_____, "Some Key Ethical Concepts of the Quran" dalam *Journal of Religious Ethics*, Jilid XI, No. 2, 1983: 170-185.

_____, "Divine Revelation and the Prophet" dalam *Hamdard Islamicus*, Vol. I, No. 2, 1978: 66-72.

_____, "Islam : Challenge and Opportunities" dalam A.T. Welch and P. Cachia, *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979: 315-330.

_____, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1995.

_____, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1958.

_____, "Interdependensi Teologi dan Fiqh", terj. Ihsan Ali-

Fauzi dalam *Al-Hikmah*, No.2, Dzulhijjah 1410 - Rabi'ul Awwal 1411: 44-55.

_____, "A Recent Controversy over the Interpretation of Shura" dalam *History of Religion*, No. 20, Tahun 1980: 291-301.

_____, "Islam's Attitude toward Judaism" dalam *The Muslim World*, Vol. LXXII, 1982: 1-13.

B. Buku-Buku tentang Hermeneutika

Abineno, J.I.CH., *Rudolf Bultmann dan Theologianya*, Jakarta: Gunung Mulia, 1989.

Azim Nanji, "Menuju Hermeneutika dan Narasi Lain dalam Pemikiran Ismailiyyah" dalam Richard C. Martin (ed.), *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama* terj. Zakiyuddin Baidhawi, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002: 223-234.

Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Bultmann, Rudolf, *Essay, Philosophical and Theological*, trans. J.C.G. Greig, London: SCM Press, 1955.

_____, *Existence and Faith*, London: Hodder and Stoughton, 1961.

_____, *Faith and Understanding*, London: SCM Press, 1965.

Breiten, Card, *History of Hermeneutics*, Philadelphia: From Press, 1966.

Bernstein, Richard J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

Brown, Colin, *Philosophy and the Christian Faith*, Downers Grove: Inter Varsity Press, 1968.

Caputo, John D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and The Hermeneutics Project*, Blomington: Indiana U.P., 1987.

Demeterio III, F.P.A., "Dialectical Hermeneutics" dalam *Diwatao*, Vol. I, No.1, Tahun 2001, dalam [www. Geocities.philodept/diwatao/dialectical_hermeneutics-3](http://www.Geocities.philodept/diwatao/dialectical_hermeneutics-3), diakses pada tanggal 12 Januari 2003.

Esack, Farid, "Qur'anic Hermeneutics: Problem and Prospects" dalam *Muslim World*, No. 83, Tahun 1993: 118-141.

_____, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1997.

Gaspar, Carlito M., "Habermas Theory of Communicative Action" dalam *Philippine Studies*, No. 47, Tahun 1999: 407-425.

Guirlanda, P., "Habermas Critique of Gadamer: Does It Stand up?" dalam *International Philosophical Quarterly*, No. 30, Tahun 2000: 33-41.

Gadamer, Hans-George, "The Historicity of Understanding" dalam Kurt Muller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader: Text of German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Oxford: Basil Blackwell, 1986: 256-319.

_____, *Truth and Method*, New York: The Scabury Press, 1975.

Gadamer, Hans George, "Introduction" dalam Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale: Yale University Press, 1994.

_____, *Philosophical Hermeneutics*, terj. David E. Linge, California: University of California, 1997.

Harvey, Van A., "Hermeneutics" dalam Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religions*, Vol. 6, New York: Macmillan Publishing, 1987: 279-287.

Habermas, Jurgen, *The Theory of Communicative Action*, Boston: Beavon Press, 1984.

_____, *Communication and Evolution of Society*, London: Heineann, 1979.

_____, *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon Press, 1971.

_____, *Teory and Practice*, Trans. John Viertel, London: Heinemann, 1974.

Hardiman, F. Budi, "Quo Vadis Proyek Modernisasi?: Habermas dan Rasionalisasi Masyarakat" dalam *Driyarkara*, No. 3, Vol. xviii, Tahun 1991: 48-52.

- _____, "Positivisme dan Hermeneutika: Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subyek" dalam *Basis*, Maret, 1991: 82-100.
- _____, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- _____, *Kritik Ideologi: Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jürgen Habermas*, Yogyakarta: Buku Baik, 2000.
- _____, "Hermeneutika, Apa itu ?" dalam *Basis*, XL, No. 3, Januari, 1991: 2-14.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- _____, "Arkoun dan Tradisi Hermeneutika" dalam Johan H. Meuleman, (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta, LKiS, 1996: 23-34.
- Haryatmoko, "Hermeneutika Paul Riceour: Transparansi sebagai proses" dalam *Basis*, Nomor-05-06, Tahun ke 49, Mei-Juni 2000: 27-33.
- Howard, Roy J., *Pengantar Teori-Teori Pemahaman Kontemporer: Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis*, terj. Kusmana dan M.S. Nasrullah, Bandung: Nunasa, 2001.
- Johnson, Roger A., *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era*, London: Collins, 1987.
- Kristanto, L. Dedy, "Kritik atas Rasio Tak Murni: Teori Kritis Versus Foucault" dalam *Driyarkara*, No. 1, Tahun XIII: 55-63.
- Lathief, Hilman, *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Maddox, Randy L., "Contemporary Hermeneutic Philosophy and Theological Studies" dalam *Religious Studies*, No. XXI, 1992: 517-529.
- Muller-Vollmer, Kurt (ed.), *The Hermeneutics Reader: Text of German Tradition from The Enlightenment to The Present*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.

_____, *Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.

Painter, John, *Theology as Hermeneutics: Rudolf Bultmann's Interpretation of The History of Jesus*, Sheffield: Almond Press, 1987.

Roderick, Rick, *Habermas and The Foundations of Critical Theory*, New York: St. Martin's Press, 1986.

Riceour, Paul, "Preface to Bultmann" dalam Lewis S. Mudge (ed.), *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia: Fortress Press, 1980: 49-71.

_____, *From Text to Action: Essay in Hermeneutics II*, Evanston: Northwestern University Press, 1991.

Sipayung, Bambang A., "Teori Kritis Versus Hermeneutika: Debat Habermas dan Gadamer" dalam *Driyarkara*, No. 18, Vol. 4, Tahun 1991: 41-54.

Sumaryono, E., *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisis, 1993.

Thomson, J.B., *Habermas: Critical Debates*, London: The Macmillan Press, 1982.

John B. Thompson, *Analisis Ideologi: Kritik Wacana Ideologi-Ideologi Dunia*, terj. Haqqul Yaqin, Yogyakarta: IRCiSod, 2003.

Triatmoko, Bambang, "Hermeneutika Fenomenologis Paul Riceur" dalam Tim Driyarkara (ed.), *Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu*, Jakarta: Gramedia, 1993.

Widiantoro, Julius, "Proyek Sosio-Epistemologis Habermas" dalam *Driyarkara*, No. 4, Vol. XVIII, Tahun 1992: 1-12

Warnke, Georgia, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge: Poltry Press, 1987.

"Hermeneutika Al-Quran Ibn al 'Araby", <http://www.qalam-online.com/detailbuku.php?file=BKU016>, diakses pada tanggal 10 Nopember 2004.

C. Buku-Buku Keislaman secara Umum

Adams, Cahrles J., "Hermeneutika Henry Corbin" dalam Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, terj. Zakiyuddin Baidhawii, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002:

173-200.

al-Attas, Syed Farid, "Agama dan Ilmu-Ilmu Sosial" dalam *Ulumul Quran* Nomor. 2 Vol. V Th. 1994: 40-47.

Abu Zaid, Nashr Hamid, *Al-Imâm al-Syâfi'î wa Ta'sîs al-Aydyâlûjiyyah al-Wasathiyyah*, Kairo: Maktabah al-Madbuli, 1992.

_____, *Maḥmûd al-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-'Araby, 1994.

_____, *Isykâliyât al-Qirâ'ah wa Âliyyât al-Ta'wil*, Beirut: Madzhab al-Saqafi al-'Arabi, 1994.

_____, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Quran menurut Mu'tazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, Bandung: Mizan, 2003.

Anshari, Endang Saefudin, *Ilmu, Filsafat dan Agama*, Surabaya: Bina Ilmu, 1987.

Azizy, A, Qodi, *Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman* Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, 2003.

Amin, Miska Muhammad, *Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, Jakarta, UI Press, 1983.

Ali, Mukti, *Alam Pemikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, Bandung: Mizan, 1980.

Alam, Rudy Harisyah, "Perspektif Pasca-modernisme dalam Kajian Keagamaan" dalam *Ulumul Quran*, No. 1 Vol. V, Tahun 1994.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah*, Yogyakarta, LKiS, 1997.

Amin Abdullah, M., *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995.

_____, *Falsafah Kalam di Era Post-Modernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

_____, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dalam Johan H. Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta, LKiS, 1996: 1-22.

_____, "Al-ta'wil al-'ilmi: Ke Arah Perubahan Penafsiran Kitab

Suci” dalam *Al-Jamiah*, Vol. 39, Number. 2, July-Desember 2001: 360-380.

Assyaukanie, Luthfi, “Islam dalam Konteks Pemikiran Pascamodernisme: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam” dalam *Ulumul Quran*, No. 1, Vol. IV, 1994.

_____, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer” dalam *Paramadina*, Vol. I, No. 1, 1988: 58-95.

Arkoun, Mohammed, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

_____, *Târîkhiyyah al-Fikr al-‘Araby al-Islâmî*, Beirut: Markaz al-Inmâ’, 1986.

_____, *al-Fikr al-Islâm: Qirâ’ah ‘Ilmiyyah*, terj. Hasyim Shaleh, Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1986.

_____, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

_____, *Membedah Pemikiran Islam*, terj. Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 2000.

_____, “Menuju Pendekatan Baru Islam” dalam *Ulumul Quran*, No. 7, Vol. II, 1990: 82-87.

_____, *Min Faishal al-Tafrîqah ila Fashal al-Maqâl: Aina Huwa al-Fikr al-Islâm al-Mu‘âshir*, terj. Hasyim Shaleh, London: Dar al-Saqi, 1993.

_____, *Al-Fikr al-Islâm: Naqd wa Ijtihâd*, London: Dar al-Saqi, 1990.

_____, “Metode Kritik Akal Islam” dalam *Ulumul Quran*, No. 5, Vol. V, tahun 1994: 156-169.

_____, *Nalar Islami dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.

_____, *Al-Islâm: al-Akhlâq wa al-Siyâsah*, Beirut: Markaz al-Inma’, 1990.

_____, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Oxford: Westview Press, 1994.

- _____, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin, Jakarta: INIS, 1997.
- Ahmed, Akbar, S., *Postmodernisme, Bahaya dan Harapan bagi Islam*, terj. M. Sirozi, Bandung: Mizan, 1994.
- Amin, Muhammad, *Ijtihad Ibnu Taimiyyah dalam Bidang Fikih Islam*, Jakarta: INIS, 1991.
- Amal, Taufik Adnan, "Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neomodernisme Islam Dewasa Ini" dalam Taufik Adnan Amal (ed.), *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1990.
- _____, (ed.), *Metode dan Alternatif Neo-modernisme Islam Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1990.
- _____, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1993.
- Baljon, J.M.S., *Tafsir Qur'an Muslim Modern*, terj. A. Niamullah Muiz, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, terj. Nanang Tahqiq, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Binder, Leonard, *Islamic Liberalism*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Bik, Hudhari, *Tarikh Tasyri' Al-Islamy*, Beirut: Darul Fikr, t.t.
- Burhani, Ahmad Najib, *Islam Dinamis: Menggugat Peran Agama, Membongkar Doktrin yang Membatu*, Jakarta: Kompas, 2001.
- Baso, Ahmad, "Kata Pengantar" dalam Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Coulson, Noel J., *The History of Islamic Law*, Edinburgh: EUP, 1964.
- Chittik, William C., *Hermeneutika al-Quran Ibnu 'Arabi*, terj. Achmad Nidham dkk., Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Al-Dhahabi, Mubammad Husayn, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1961.
- Denffor, Ahmad Von, *Ulumul Quran: an Introduction to Sciences of the Quran*, Leicester: The Islamic Foundation, 1991.

_____, "Interpreting The Text" dalam <http://www.islamic-awareness.org/Quran/Tafseer/Ulum/Denffor6.html>, diakses pada tanggal 12 Maret 2005.

Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos, 1999.

Denny, Fr.M., "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual" dalam *Muslim World*, No. 79, Tahun, 1989.

Esposito, John I., *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas?*, terj. Alwiyah Abdurrahman, Bandung, Mizan, 1994.

_____, (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 3, New York: Oxford University Press, 1995.

Elias A. Elias & Ed. E. Elias, *Modern Dictionary English-Arabic*, Kairo: Elias Modern Publishing House & CO, 1986.

Engineer, Ashgar Ali, *Islam and Liberation Theology*, New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1990.

Fauzi, Ihsan Ali, "Mempertimbangkan Neo-Modernisme" dalam *Islamika*, No. 2, (Oktober-Desember), 1993: 2-3.

_____, "Menuju Sistematisasi Etika Al-Quran" dalam *Al-Hikmah*, No. 9, Tahun 1413 H: 41-42.

Fakhri, Madjid, *Etika dalam Islam*, terj. Zakiyuddin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

_____, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.

Frank, Danile H., "Ethics", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996.

al-Faruqi, Ismail R., *Islam dan Kebudayaan*, terj. Yustiono, Bandung, Mizan, 1993.

_____, *Tauhid*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Pustaka, 1988.

al-Farmawi, Abdul Muhyi, *Al-Bidâyah fî Tafsîr al-Maudhû'î*, Kairo: Dar Kutub, 1977.

Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika Qur'ani: antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi :Melacak Hermeneutika Tafsir al-Manar dan Tafsir al-Azhar*, Yogyakarta: Qalam, 2002.

Gazali, Hatim, "Agama dalam Cetakan Baru", dalam <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=454>, diakses pada tanggal 10 Januari 2005.

Graham, William A., "*Quran as Spoken Word: An Islamic Contribution to the understanding of scripture*", dalam Richard C. Martin (ed.), *Approach to Islam in Religious Studies*, Arizona: The University Arizona Press, 1985: 25-57.

Gibb, H.R., *Modern Trend in Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1947.

al-Ghazali, Imam, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn Jilid I*, Mesir: Dâr al-Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957.

_____, *Kitâb al-'Arba'in fî Ushûl al-Dîn*, Beirut: Dâr al-Jil, 1988.

_____, *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

_____, *Misykât al-Anwâr*, ed. Afifi, Kairo: Dar al-Qaumiyyah, 1964.

_____, *Risalah al-Laduniyyah*, Mesir: Maktabah al-Jundi, 1970.

Hasan, Kamal, *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*, terj. Ahmadie Toha, Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987.

Harb, Ali, *Kritik Nalar al-Quran*, terj. Faishal Fatawi, Yogyakarta: LKiS, 2003.

Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1988.

Hasan, Husain Hamid, *al-Madkhal Li Dirâsah al-Fiqh al-Islâmî*, Mesir, t.p., 1981.

Husaini, Adian dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Searah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002.

Hallaq, Wael. B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Hidayat, Komaruddin, "Etika dalam Kitab Suci dan Relevansinya dalam kehidupan Modern: Studi Kasus di Turki" dalam Budhi Munawar Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Searah*, Jakarta: Paramadina.

- _____, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- _____, "Hermeneutical Problem of Religious Language", dalam *Al-Jami'ah*, No. 65/VI/2000: 1-13
- Harmaneh, Walid, "Kata Pengantar" dalam Mohammed Abid al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab Islam*, terj. Moch Nur Ichwan, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Hanafi, Ahmad, *Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- _____, *Filsafat Skolastik*, Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1983.
- Haleem, M.A.QS. Abdul, "Context and Internal relationship: Keys to Quranic Exegesis, A Study of Surat al-Rahman (Quran Chapter 55)" dalam G.R. Hawting and Abdul Kader A. Syareef, *Aproaches to the Quran*, London and New York: Routledge, 1993.
- Hanafi, Hassan, "Apa Arti Kiri Islam" dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam, antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, terj. Imam Aziz, Yogyakarta, LKiS, 1994.
- _____, *Qudâ'yâ Mu'âshirah: fî Fikrinâ al-Mu'âshir*, Vol. 2, Beirut: Dâr al-Tanwir, 1983.
- _____, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- _____, *Oposisi Pasca Tradisi*, terj. Khairon Nahdhiyyin, Yogyakarta: Syarikat Indonesia, 2003.
- _____, *Dirâsât Falsafiyyah*, Kairo: Maktabah Anglo Mishriyyah, 1988.
- _____, *Islam in the Modern World: Religion, Ideology and Development*, Vol.1, Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.
- _____, *Humûm al-Fikr wa al-Wathan : al-Turâts wa al-'Ashr wa al-Hadâtsah*, Vol.2, Cairo: Dâr al-Qubâ', 1997.
- Husein, Fatimah, "Fazlur Rahman's Islamic Philosophy", Thesis, Institute of Islamic Studies, Montreal: McGill University, 1997.
- Ibrahim, Mursi, *Dirâsat fî Tafsîr al-Maudhû'î*, Kairo: Dar Taufiq, 1980.
- Iqbal, Mohammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore:

SH. Muammad Ashraf, 1971.

Izutsu, Toshihiko, *Ethico Religious Concepts in the Quran*, terj. Mansuruddin Djoely, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.

_____, *Relasi Tuhan dan Manusia: Analisis Semantik terhadap al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Isma'il, Syu'ban Muhammad, *al-Tasyrî' al-Islâmî*, Cairo: Maktabah al-Nahdhah, 1985.

Al-Jabiri, Muhammad Abid., *Takwîn al-'Aql al-'Araby*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989.

_____, *Al-Turâts wa al-Hadâtsah*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1991.

_____, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nudzûm al-Ma'rifah al-'Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahidah al-Arabiyyah, 1992.

_____, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000.

_____, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab Islam*, terj. Moch Nur Ichwan, Yogyakarta: Islamika, 2003.

Kadir, Muslim A., *Ilmu Islam Terapan: Menggagas Paradigma Amali dalam Agama Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

Khalaf, Abdul Wahab, *Ilm Ushûl Fiqh*, Mesir: Darul Qolam, t.t.

al-Khan, Musthafa Sa'id, *Dirâsat al-Tarbiyyat li al-Fiqh Wa Ushûlih*, Damsyiq: Syirkat al-Muttihad, 1984.

Kennedy, Hugh, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, London: Longman, 1986.

Lewis, Bernard, *The Arabs in History*, New York: Harper & Row, 1966.

_____, *Muslim Menemukan Eropa*, terj. Ahmad N. Muiz, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1988.

Lee, Robert, D., "Kata Pengantar" dalam Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W., Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

_____, *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar*

- Kritis Arkoun*, terj. Ahmad Baiquni, Bandung: Mizan, 2000.
- Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Khazhim dan Arif Mulyadi, Bandung: Mizan, 2002.
- Lapidus, Ira M., *Sejarah Sosial Umat Islam*, terj., Ghufuran A. Masadi, Jakarta: Raja Grafindo, 1999.
- Mulyadi, Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, Jakarta: Kompas, 2001.
- Martin, Richard C., et. all., *Post-Mu'tazilah, Genealogi Konflik Rasionalisme dan Tradisionalisme Islam*, terj. Muhammad Syukri, Yogyakarta: IRCiSoD, 2002.
- al-Munawwar, Said Agil Husni, *Al-Quran: Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2002.
- Maarif, Syafii, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1993.
- _____, "Muhammad Iqbal dan Suara Kemanusiaan dari Timur" dalam Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, terj. Ali Audah et. al., Yogyakarta: Jalasutra, 2002: 13-20.
- Muchsin, Misri A., *Filsafat Sejarah dalam Islam*, Yogyakarta: al-Ruzz Press, 2002.
- Muhsin, Amina Wadud, *Perempuan dalam al-Quran*, terj. Y. Radianto, Bandung: Pustaka, 1994.
- Meuleman, Johan H., "Kata Pengantar" dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Jakarta: INIS, 1994.
- _____, Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun dalam *Ulumul Quran*, No. IV, Vol. IV, Tahun 1993.
- Mudzhar, M. Atho., "Social History Approach to Islamic Law", dalam *Al-Jamiah*, No. 61, Tahun 1988: 78-88.
- Moosa, Ebraim, "Kata Pengantar" dalam Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: studi tentang Fundamentalisme Islam*, terj. Aam Fahmia, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Machasin, *Al-Qadi Abd al-Jabbar, Mutasyabih al-Quran: Dalih Rasionalitas al-Quran*, Yogyakarta: LKiS, 2000.

Musa, Yusuf, *al-Madkhal ilâ Dirâsat al-Fiqh al-Islâmî*, Cairo: Dar al-Kitab al-Arabi, t.t.

Minhaji, Akh., "Hak-Hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim" dalam *Ulumul Quran*, No. 2, Vol. V, Tahun 1994: 16-31.

Muslehuddin, Muhammad, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.

Madjid, Nurcholish, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Quran" dalam *Islamika*, No.2, Oktober, 1993: 23-28

_____, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

_____, "Imam Syafi'i Peletak Dasar Metodologi Pemahaman Hukum dalam Islam" dalam Imam Syafi'i, *Ar-risalah*, terj. Ahmadie Thoha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.

_____, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2000.

_____, "Pandangan Dunia al-Quran: Ajaran tentang Harapan kepada Allah dan Seluruh Ciptaan", dalam Ahmad Syafi'i Maarif dan Said Tuhuleley (eds.), *al-Quran dan Tantangan Modernitas*, Yogyakarta: SIPRESS, 1993.

_____, *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1998.

_____, *Islam. Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 2000.

_____, "Beberapa Renungan Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang" dalam *Ulumul Qur'an* No I, Vol. IV, Tahun 1993: 4-25.

Munawar-Rahman, Budhy, "Kata Pengantar" dalam Komaruddin Hidayat dan Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*, Jakarta: Paramadina, 1995.

_____, "Ilmu Hudhuri, Mengelak dari Mistik?" dalam *Ulumul Quran*, No. 1, Vol. VI, Tahun 1995: 60-69.

- Murtadha Muththahhari, *Perspektif al-Qur'an tentang Manusia dan Agama*, terj. Hasti Tarekat, Bandung: Mizan, 1992.
- _____, *Mengenal Epistemologi: sebuah Pembuktian terhadap Rapuhnya Pemikiran Asing dan Kokohnya Pemikiran Islam*, terj. Muhammad Jawad Bafaqih, Jakarta: Lentera Basritama, 2001.
- Miles, Matthew B., dan A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis*, Beverly Hills, Sage Publication: 1986.
- Musa, M. Yusuf, *al-Quran dan Filsafat*, terj. M. Thalib, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.
- Manzhûr, Ibnu, *Lisân al-'Arab* Juz II, Cairo: Muassasah Mishriyyah, t.t.
- Ma'luf, Louis, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm*, Beirut: Dâr al-Masyriq, t.t.
- Nur Ichwan, Moch., "A New Horizon in Quranic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zaid's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship", Thesis, Leiden: Leiden University, 1999.
- Naqvi, Syed Nawab Haider, *Ethics and Economics: An Islamic Synthetic*, terj. Husain Anis dan Asep Hikmat, Bandung: Mizan, 1993.
- Noer, Kautsar Azhari, *Ibnu al-'Arabi: Wahdatul Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Nasution, Harun, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, 1996.
- _____, *Teologi Islam: Aliran dan Sejarah Perbandingan*, Jakarta: UIP, 1986.
- _____, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta, Bulan Bintang, 1991.
- _____, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid II*, Jakarta: UI Press, 1979.
- _____, *Filsafat Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, London: Unwin Paperbacks, 1979.
- _____, "Sains Islam, Sains Barat: Warisan Sama Nasib Berbeda", terj. Luqman Hakim dalam *al-Hikmah*, Vol. VI/1995: 95-105.

- _____, *Mejelajah Dunia Modern*, terj. Hasti Tarekat, Bandung: Mizan, 1994.
- _____, "The Philosophy of Perennis and The Study of Religion", dalam F. Whalling (ed.), *The World's Religious Tradition*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1984: 181-199.
- _____, *Islamic Life and Thought*, London: George Allen & Unwin, 1982.
- _____, *Knowledge and The Sacred*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981.
- _____, *Sains dan Peradaban dalam Islam*, terj. Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1986.
- _____, *Islam Tradisi di Tengah Kancan Dunia Modern*, terj. Luqman Hakim, Bandung: Pustaka, 1987.
- _____, *Living Sufism*, London: Unwin Paperbacks, 1980.
- Putro, Suadi, *Pandangan Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, Jakarta, Paramadina, 1996.
- Praja, Juhaya S., "Epistemologi Ibnu Taimiyah" dalam *Ulumul Quran*, No. 7, Vol. II, 1990: 74-87.
- Prakosa, J.B. Heru., *Fazlur Rahman and His Qur'anic Hermeneutics*, Oxford, tp., 2001.
- Panggabean, Samsurizal, "Fazlur Rahman dan Neo-modernisme Islam" dalam *Bangkit*, Vol. III, No. 8. Tahun 1994: 34-40.
- al-Qaththan, Mannâ', *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Qardhawi, Yusuf, *Islam Abad 21*, terj. Setiawan Budi Utomo, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999.
- _____, *Islam dan Globalisasi Dunia*, terj. Iman Sulaiman, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001.
- Qadir, C.A., *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, terj. Hasan Basri, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Islam Alternatif*, Bandung: Mizan, 1994.
- Rasjidi, Lili, *Hukum sebagai Suatu Sistem*, Bandung: Remaja Rosda Karya,

1993.

Rashid, Syed Khalid, "The Long Estrangement Between Law and morality", dalam *Hamdard Islamicus*, Vol. XXI, No. 4, Tahun 1998: 47-55.

Ridhwan, Ahmad Hasan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hasan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, Yogyakarta: Ittaqa Press, t.t.

Raharjdo, Dawam, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, Bandung: Mizan, 1993.

Rahbar, Daud, "Reflection on the Tradition of Quranic Exegesis " dalam *Muslim World*, Vol. 52, 1962.

Ridwan, Nur Khalik, *Pluralisme Borjuis: Kritik atas Nalar Pluralisme Cak Nur*, Yogyakarta: Galang Press, 2002.

Rahman, Yusuf, "Spritual Hermeneutik (Ta'wil): A Study of Henry Corbin's Phenomenological Approach" dalam *Al-Jami'ah*, No. 62/XII/1998: 1-16

Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*, Yogyakarta: Islamika, 2004.

al-Suyuthi, Jalal al-Din, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz II, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.

al-Shabuni, Muhammad Ali, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân* Beirut: Alamul Kutub, 1985.

Syarif, M.M. (ed.), *Para Filosof Muslim*, terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1996.

al-Syathibi, Abu Ishaq, *Al-Muwâfaqât*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.

Shahrur, Muhammad, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Quran Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.

Shihab, Alwi, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1998.

Schumacher, E.F., *Keluar dari Kemelut: sebuah Peta Pemikiran Baru*, terj. Mochtar Pabottinggi, Jakarta: LP3ES, 1981.

- Schuon, Fritjof, *Transcendental Unity of Religion*, London: Harper & Row, 1975.
- Sufyanto, *Masyarakat Tamaddun: Kritik Hermeneutis Masyarakat Madani Nurcholis Madjid*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Shihab, Quraish, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1994.
- _____, "Reaktualisasi dan Kritik" dalam Wahyuni Nafis dkk. (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Saenong, Ilham B., *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Quran menurut Hassan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Salim, Mohammed Kunji, *Islam, Ethics and Teaching*, New Delhi: Kitab Bhayan, 1991.
- Solihin, *Epistemologi Ilmu dalam Sudut Pandang al-Ghazali*, Bandung: Pustaka Setia, 2001.
- Sazdali, Munawir, *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- al-Sayis, Ali, *Nasy'ah al-Fiqh, al-Ijtihâd wa Athwâruh*, Kairo: Majma' al-Buhus al-Islamiyah, 1970.
- Syarifuddin, Amir, "Kata Pengantar" dalam Farouq Abu Zaid, *Hukum Islam: antara Tradisionalis dan Modernis*, terj. Husein Muhammad, Jakarta: P3M, 1986.
- Suharto, Ugi, "Apakah Al-Qur'an Memerlukan hermeneutika?" dalam <http://www.hidayatullah.com/modules.php?name=News&file=article&sid=696m> Selasa, 09 September 2003, diakses tanggal 18 Desember 2003.
- Smith, W.C., *Modern Islam in India: Social Analysis*, New Delhi: Usha Publications, 1979.
- Ash-Shadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna: Pandangan Muhammad Baqir Ash-Shadr terhadap Berbagai Filsafat Dunia*, terj. M. Nur Mufid bin Ali, Bandung: Mizan, 1992.
- _____, *al-Tafsîr al-Maudlû'i wa al-Tafsîr al-Ta'jîz fî al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar al-Ta'aruf al-Matbu'at, 1980.

- Syari'ati, Ali, *Humanisme: Antara Islam dan Madzhab Barat*, terj. Afif Muhammad, Bandung: Mizan, 1992.
- Shaleh, Hasyim, "Idhâh wa Rudûd" dalam Mohammed Arkoun, *Min Faishal al-Tafrîqah ilâ Fashl al-Maqâl: Aina Huwa al-Fikr al-Islâm al-Mu'âshir*, terj. Hasyim Shaleh, Beirut: Dâr al-sâqi, 1993.
- _____, "Baina Mafhûm al-Ortsodzaksiyah wa al-'Aqliyah al-Dogmâiyah" dalam Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islâm: Qirâ'ah 'Ilmiyah* terj. Hasyim Shaleh, Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1986.
- Sonn, Tamara, "Fazlur Rahman's Islamic Methodology" dalam *The Muslim Word*, Vol. LXXXI, No. 3-4, 1991: 212-230
- al-Syafi'i, Muhammad bin Idris, *al-Risâlah*, tahqîq: Ahmad Muhammad Syakir, Beirut: Dâr al-Fikr, 1969.
- Syaltout, Mahmoud, *Islam: Aqîdah wa Syarî'ah*, Kairo: Dar al-Qalam, 1966.
- Smith, Huston, "Pasca Modernisme dan Agama-Agama Dunia" dalam *Ulumul Quran*, No. 1, Vol. VII, Tahun 1995.
- Sardar, Ziauddin, *Jihad Intelektual: Merumuskan Parameter-Parameter Sains Islam*, terj. AE. Priyono, Surabaya, Risalah Gusti, 1998.
- _____, *Tantangan Dunia Islam Abad 21: Menjangkau Informasi*, terj. A.E. Priyono dan Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1992.
- Syafi'i, Imam, *Konsep Ilmu Pengetahuan dalam al-Quran: Telaah dan Pendekatan Filsafat Ilmu*, Yogyakarta, UII Press, 2000.
- Saefuddin, A.M., et. al. *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi*, Bandung: Mizan, 1987.
- Taimiyyah, Ibnu, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, Kuwait: Darul Quranil Karim, 1971.
- At-Taftazani, A. W. A., *Madkhal ilâ al-Tasawwuf al-Islâmî*, terj. Ahmad Rofi'i, Bandung: Pustaka, 1983.
- Wansbrough, John, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Wahid, Abdurrahman, "Agama dan Demokrasi" dalam Th. Sumartana, dkk.

Spiritualitas Baru: Agama dan Masyarakat, Yogyakarta: Interfidie, 1994.

Watt, Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London: Routledge, 1988.

Yazdi, Mehdi Ha'iri, *Ilmu Khuduri: Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan, 1994.

Yaapar, Salleh, "Ta'wil sebagai Bentuk Hermeneutika Islam" dalam *Ulumul Quran*, Vol. 3, No. 3, 1992: 4-10

Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Rajawali, 1993.

Zaid. Farouq Abu, *Hukum Islam: antara Tradisionalis dan Modernis*, terj. Husein Muhammad, Jakarta: P3M, 1986.

Zahroh, Muhammad Abu, *Ushûl fiqh*, Beirut: Darul Fikr, t.t.

Ziai, Hossein, *Suhrawardi dan Filsafat Illuminasi: Pencerahan Ilmu Pengetahuan*, terj. Afif Muhammad dan Munir, Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.

_____, "Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of The Illuminationist" dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *History of Islamic Philosophy Part I*, London: Longman, 1996: 372-397

Al-Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad bin Muhammad, *al-Burhân fi 'Ulum al-Qur'ân*, Juz II, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.

D. Buku-Buku Filsafat

Anshari, Endang Saefudin, *Ilmu, Filsafat dan Agama*, Surabaya: Bina Ilmu, 1991.

Bagus, Loren, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 2000.

Bachtiar, Amsal, *Filsafat Agama I*, Jakarta: Logos, 1997.

Baker, Anton, *Metode-Metode Filsafat*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986.

Baumar, Zymunt, *Hermeneutics and Social Science*, New York: Columbia University Press, 1978.

Bertens, K., *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman*, Jakarta: Gramedia, 1983.

_____, *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: Kanisius, 1975.

- _____. *Etika*, Jakarta: Gramedia, 1993.
- Brouwer, MAW., *Psikologi Fenomenologis*, Jakarta: Gramedia, 1984.
- Bell, Daniel, *The Coming Post of Industrial Society*, New York: Penguin Books, 1973.
- Crabtree, Vexen, "Subjectivisme" dalam <http://Www.Vexen.Co.Uk/3/Subjectivism.Html>, diakses pada tanggal 11 Nopember 2000.
- Culler, Jonathan, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, London: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Davidson, Arnold I, "Archaeology, Genealogy, Ethics" dalam: Hoy, David Couzens (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Basil Black Weel, 1986: 221-233.
- Dalen, Deobold B. Van, "Ilmu-Ilmu Alam dan Ilmu-Ilmu Sosial: Beberapa perbedaan" dalam Jujun Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999: 134-139.
- Delfgauuw, Bernard, *Filsafat Barat Abad 20*, terj. Soerjono Soemargono, Yogyakarta, Tiara Wacana, 1988.
- Derrida, Jacques, *Of Gramatology*, Baltimore: Johns Hopkins UP, 1976.
- Foucault, M., *The Archeology of Knowledge*, terj. A.M. Sheridan Smith, New York: Harper and Row, 1976.
- Gie, The Liang, *Konsepsi tentang Ilmu*, Yogyakarta: Yayasan Studi Ilmu dan Teknologi, 1984.
- Gaarder, Jostein, *Dunia Shopie: Sebuah Novel Filsafat*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 2003.
- Hamlyn, D.W., "History of Epistemology" dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, London: McMillan Publishing, 1972: 8-38.
- Hadiwijono, Harun, *Sejarah Filsafat Barat I*, Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- _____, *Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Hanafi, Ahmad, *Filsafat Skolastik*, Jakarta: Pustaka Al-Husana, 1983.
- Hadi, Hardono, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius,

1994.

Hardiman, F.B., "Ilmu-Ilmu Sosial dalam Diskursus Modernisme dan Post-Modernisme" dalam *Ulumul Quran*, No. 1, Vol. V, Tahun 1994, 1-9.

_____, *Menuju Masyarakat Komunikatif*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.

Hasting, James (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, New York: Charles Scribner's Son., t.t.

Hatta, Mohammad, *Alam Pemikiran Yunani*, Jakarta: UI-Press, 1986.

Hammersma, Harry, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*, Jakarta: Gramedia, 1986.

Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Clarendon Press, 1977.

Kattsof, Louis O., *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

Kebung Beöang, Konrad, *Michel Foucault: Parrhesia dan Persoalan mengenai Etika*, Jakarta: Obor, 1997.

Kaelan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*, Yogyakarta: Paradigma, 1998.

Jones, Gareth, "Phenomenology and Theology: A Note on Bultmann and Heidegger dalam *Modern Theology*, No. 5, Vol. 2, Tahun 1998.

Khun, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

Landauer, Jeff and Joseph Rowlands, "Subjectivism" dalam http://www.importanceofphilosophy.com/Irrational_Subjectivism.html, 2001, diakses pada tanggal 20 Januari 2002.

Lear, Henry van, *Filsafat Sains*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: LPMI, 1995.

Mudhofir, Ali, *Kamus Filsafat Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Musytansyir, Rizal dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Magnis-Suseno, Franz, *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke 19*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.

- _____. *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral*, Yogyakarta: Kanisius, 1985.
- _____, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*, Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- H. B. Acton, *Dasar-Dasar Filsafat Moral: Elaborasi terhadap Pemikiran Etika Immanuel Kant*, terj. M. Hardani, Surabaya: Pustaka Eureka, 2003.
- Muhadjir, Noeng, *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1999.
- _____, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1992.
- MacIntyre, Alasdair, "Ontology" dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, London: McMillan Publishing, 1972: 542-543.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa, "Clade Lévi Strauss: Butir-Butir Pemikiran Antropologi" dalam Octavio Paz, *Levi Strauss An Introduction*, terj. L. Simatupang, Yogyakarta: LKiS, 1995.
- Poespoprodjo, W. dan EK.T. Gilarso, *Logika Ilmu Menalar*, Bandung: Pustaka Grafika, 1999.
- Rizal Musytansir, *Filsafat Analitik, Sejarah, Perkembangan dan Peranan Para Tokohnya*, Jakarta, Rajawali, 1987.
- Rabinow, Paul, (ed). *The Foucault Reader*, New York: Pantheon, 1984.
- Rotry, Richard, "Foucault and Epistemology" dalam David Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Basil Black Weel, 1986: 40-49.
- Rouse, Joseph, "Power/Knowledge" dalam Gutting, G. (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994: 92-114.
- Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1998.
- _____, *Ilmu dalam Perspektif*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.
- _____, "Mencari Pengetahuan Alternatif Baru" dalam A.M. Saefuddin, et. al. *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi*, Bandung: Mizan, 1987: 13-19.

- Susilo, Hadi, "Tempat Manusia dalam Arkeologi Pengetahuan Michel Foucault" dalam Tim Redaksi Driyarkara, (eds.), *Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-Ilmu*, Jakarta, Gramedia, 1993.
- Sheridan, A.M., *Michel Foucault: The Will to Truth*, New York: Tawistock, 1980.
- Siswanto, Djoko, *Sistem-Sistem Metafisika Barat dari Aristoteles Sampai Derrida*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Sugiharto, Bambang, *Postmodernisme: Tantangan bagi Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1966.
- Solomon, Robert C., *Etika: Suatu Pengantar*, terj. Andre Karo-Karo, Jakarta: Erlangga, 1987.
- Setiardja, Gunawan, *Dialektika Hukum dan Moral*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Tim Penulis Rosda Karya, *Kamus Filsafat*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1995.
- Titus, Hrold, H. et. al., *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Taryadi, Alfons, *Epistemologi Pemecahan Masalah Menurut Karl R. Popper*, Jakarta: Gramedia, 1991.
- Verhaak, C. dan Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: Gramedia, 1995.
- Wibisono, Koento, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme August Comte*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

Nama : Ilyas Supena, M.Ag
Tempat/Tgl lahir : Karawang, 10-04-1972
NIP. : 150318454
Pangkat/Gol. : Penata (III/c)
Jabatan : Lektor
Alamat Rumah : Brumbung II/08 Mranggen 59567
Alamat Kantor : Fakultas Dakwah IAIN Walisongo (Kampus III)
Jl. Prof. Dr. Hamka (Kampus III) Ngaliyan Semarang,
Kode Pos 50181, Telp. 024-7606405
Nama Ayah : H. M. Tohir (Alm)
Nama Ibu : Hj. Rodhiyyah (Alm)
Nama Istri : Fatihah, S.Ag
Nama Anak : 1. Naela Nabila
2. Reza Naquib Faishal
3. Thariq Hossein Nadhief
4. M. Fazril Hadziq

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal

- a. SD lulus tahun 1985
- b. MTs lulus tahun 1988
- c. MA lulus tahun 1991
- d. Fakultas Filsafat UGM Yogyakarta lulus tahun 1996
- e. S-2 IAIN Walisongo Semarang lulus tahun 2001

2. Pendidikan Non-Formal

- a. Pondok Pesantren Futuhiyyah Mranggen Demak
- b. Pondok Pesantren Wahid Hasyim Gaten Sleman Yogyakarta

C. Riwayat Pekerjaan

- 1. Dosen Sekolah Tinggi Ilmu Agama Walisembilan (SETIA WS) sejak tahun 1998
- 2. Dosen Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang sejak tahun 2001
- 3. Dosen Matakuliah Filsafat Ilmu pada Fisipol Universitas Wahid Hasyim Semarang sejak tahun 2002

D. Prestasi/Penghargaan

- 1. Lulusan terbaik Fakultas Filsafat UGM Yogyakarta periode wisuda Agustus tahun 1996.
- 2. Lulusan terbaik S-2 IAIN Walisongo Semarang periode wisuda April tahun 2001.

E. Organisasi

- 1. Direktur Manara Center for Religious and Cultural Dialogue, Semarang
- 2. Pengurus Yayasan Pondo Pesantren Futuhiyyah Mranggen Demak bidang Penelitian, Pengembangan dan Pengabdian Masyarakat
- 3. Pengurus Wilayah Lajnah Ta'lif Wan Nasyr NU Jawa Tengah Periode 2006-2008
- 4. Redaktur Jurnal *ILMU DAKWAH* Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang.

F. Karya Ilmiah

1. Buku

- a. *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Bersama Moh. Fauzi), Yogyakarta, Gama Media, 2002

- b. Hermeneutika Teologis Rudolf Bultman, dalam *Hermeneutika Transendental dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies* ed. Nafsul "Atha dkk. Yogyakarta, IRCiSod, 2003
- c. Pengantar Studi Hermeneutika (Sebuah Kajian Hermeneutika Romantis, Ontologis dan Dialektis), dalam proses terbit pada penerbit Erlangga Jakarta
- d. Panorama Perkembangan Islam: Klasik, Skolastik dan Modern, Semarang: Manara, 2006
- e. Konsep Pendidik dalam pandangan al-Ghazali (ed), Semarang, Gunung Jati, 2004
- f. Sejarah Dakwah Jilid I (ed), Semarang, RaSail, 2005
- g. Paradigma Dakwah Humanis: Strategi dan Metode Dakwah Prof. K.H. Saifuddin Zuhri (ed), Semarang, RaSail, 2005
- h. Filsafat Ilmu Dakwah dalam: Perspektif Ilmu Sosial Hermeneutis, Semarang, Manara, 2006.

2. Artikel

- a. Konsep Ilmu Pengetahuan: Perspektif Strukturalisme Epistemologi Michel Foucault, dalam Jurnal *Teologia* Vol. 14 No. 2 Juli 2003
- b. Hermeneutika Teologis Rudolf Bultman (Relevansinya dengan Problem Hermeneutika dalam Islam), dalam Jurnal *Teologia*, Vol. 14 No. 1 Januari 2003
- c. Dekonstruksi Penafsiran "Ahl al-Kitab Menurut Pandangan Mohammed Arkoun dan Implikasinya terhadap Dialog Antar Agama, dalam Jurnal *Ilmu Dakwah*, Vol. 24 No.1 Januari 2004
- d. Objektivitas dan Subjektivitas Pemahaman al-Quran : Implikasinya terhadap Formulasi Hukum Islam, dalam Jurnal *JUSTISIA*, Edisi 24 Th. XI 2003
- e. Dekonstruksi Logosentrisme Hukum Islam (Studi Pemikiran Mohammed Arkoun), dalam Jurnal *JUSTISIA*, Edisi 20 Th. X 2002

- f. Dekonstruksi Epistemologi Hukum Islam (Studi tentang Dialektika Pemikiran Mohammed Arkoun, Strukturalisme dan Post-Strukturalisme), dalam *Jurnal Studi Islam*, Vol. 01 No. 3 Agustus 2001
- g. Membangun Filsafat Ilmu Dakwah dalam Perspektif Filsafat Ilmu Sosial, dalam *Jurnal ilmu Dakwah*, Volume 24, No. 2 Juli 2004
- h. Membongkar Hegemoni Teks dalam Tradisi Pemikiran Hukum Islam, dalam *jurnal Al-Ahkam*, Volume XVI/Edisi I/April/2005
- i. Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas, dalam *Jurnal Teologia*, Vol. 16 No.1 Januari 2005
- j. Efektifitas Komunikasi dalam strategi dakwah Nabi Muhammad saw., dalam, *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 25, No. 1, januari 2005
- k. Problem Kemiskinan dalam Wacana Teologi Pembebasan dan Implikasinya terhadap Strategi Dakwah, dalam *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 25, No. 2, Juli 2005
- l. Implementasi Filsafat Komunikasi dalam Proses Pembelajaran, *Tarbawy*, No. 1, Vol. 5, Tahun 2006
- m. Pertautan antara Islam dan Humanisme (Sebuah Kajian Komparatif Mengenai Filsafat Manusia) *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 26, No. 1, januari 2006
- n. Idealisme Epistemologis dalam Pemikiran Fiqh (Membedah Relasi Teks dan Konteks dalam Metode *Qiyâs al-Syafi'i*), *Bimas*, No 11, tahun 2006
- o. Filsafat Ilmu Dakwah dalam Perspektif Ilmu Sosial Hermeneutis, *Jurnal Penelitian Walisongo*, Volume XIV, Nomor 2, Nopember 2006
- p. Epistemologi Ilmu Kealaman (*Natural Science*) dan Ilmu Kemanusiaan (Sebuah kajian Komparatif), *Ihya Ulumuddin*, No. 2, Vol. 8, Desember 2006
- q. Liberalisme dan Fundamentalisme: Mengapa Timbul Konflik?, *Wawasan*, 13 Oktober 2006

3. Penelitian

- a. Pemikiran Teologi Humanistik dalam Islam (Kritik Epistemologis Pemikiran Fazlur Rahman terhadap Pemikiran Teologis Islam Klasik-Skolastik, Semarang Puslit IAIN WS, 2003
- b. Konstruksi Epistemologi Islam Era Post-Positivisme (Studi atas Pemikiran Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun), Semarang Puslit IAIN WS, 2004
- c. Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas dan Implikasinya bagi Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman, Semarang, Puslit IAIN WS, 2005
- d. Filsafat Ilmu Dakwah dalam Perspektif Ilmu Sosial Hermeneutis, Semarang, Puslit IAIN WS, 2006

Semarang, 25 Januari 2007

Ilyas Supena, M.Ag