

EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER
(Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muḥammad Syahrûr)



Oleh:

Abdul Mustaqim
NIM: 993141/S3

2x1.3
MUS
e
e.1

NO. SURAT	00000142 H / VIII/07
TANGGAL	1 Agustus 2007

DISERTASI

Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk
Memenuhi Syarat guna Mencapai Gelar Doktor
dalam Ilmu Agama Islam

YOGYAKARTA
2007

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

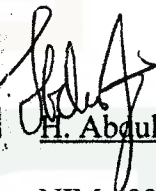
Nama : H. Abdul Mustaqim, MAg
NIM : 993141
Program : Doktor (S3)

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

Yogyakarta, 1 Januari 2007

Saya yang menyatakan




H. Abdul Mustaqim, MAg

NIM: 993141



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PROGRAM PASCASARJANA

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

Promotor : Prof. Dr. H. Machasin, M.A.

(Amin)
Filhoji



NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana UIN
Sunan Kalijaga
di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

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

EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER
(Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muḥammad Syahrûr)

yang ditulis oleh:

Nama : H. Abdul Mustaqim, M. Ag.
NIM : 993141
Program : Doktor (S 3)

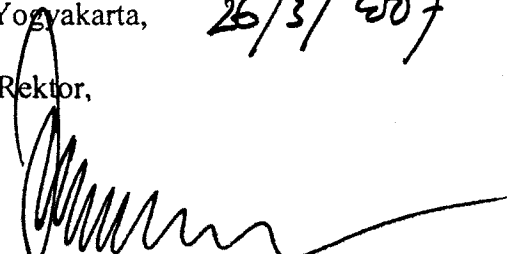
Sebagaimana disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 19 Agustus 2006, saya berpendapat bahwa naskah disertai tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta,

26/3/2007

Rektor,


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

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana UIN
Sunan Kalijaga
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

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

EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER
(Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr)

yang ditulis oleh:

Nama : H. Abdul Mustaqim, MAg.
NIM : 993141
Program : Doktor (S 3)

sebagaimana disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 19 Agustus 2006, saya berpendapat bahwa naskah disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta,

Promotor,


Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana UIN
Sunan Kalijaga
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

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

EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER
(Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr)

yang ditulis oleh:

Nama : H. Abdul Mustaqim, MAg.
NIM : 993141
Program : Doktor (S 3)

sebagaimana disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 19 Agustus 2006, saya berpendapat bahwa naskah disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 1-2-2007

Promotor,



Prof. Dr. H. Maehasin, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana UIN
Sunan Kalijaga
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

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

EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER
(Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr)

yang ditulis oleh:

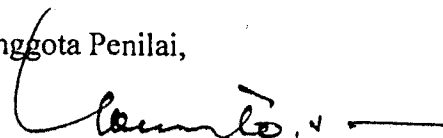
Nama : H. Abdul Mustaqim, MAg.
NIM : 993141
Program : Doktor (S 3)

sebagaimana disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 19 Agustus 2006, saya berpendapat bahwa naskah disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 5 Februari 2007

Anggota Penilai,



Prof. Dr. H. Koento Wibisono

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana UIN
Sunan Kalijaga
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

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

EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER
(Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr)

yang ditulis oleh:

Nama : H. Abdul Mustaqim, MAg.
NIM : 993141
Program : Doktor (S 3)

sebagaimana disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 19 Agustus 2006, saya berpendapat bahwa naskah disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga 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. E. Gerrit Singgih

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana UIN
Sunan Kalijaga
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

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

EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER
(Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muḥammad Syahrūr)

yang ditulis oleh:

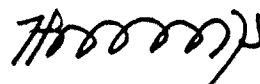
Nama : H. Abdul Mustaqim, M.Ag.
NIM : 993141
Program : Doktor (S 3)

sebagaimana disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 19 Agustus 2006, saya berpendapat bahwa naskah disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga 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,



Dr. Hamim Ilyas, M.A.

Judul : EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER
(Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muḥammad Syahrûr)
Penulis : Abdul Mustaqim
NIM : 993141/ S3 (Doktor)

ABSTRAK

Penelitian tentang epistemologi tafsir sangat penting dilakukan, sebab problem epistemologi sesungguhnya bukan hanya problem filsafat, tetapi juga problem seluruh disiplin ilmu-ilmu keislaman, termasuk tafsir. Munculnya tafsir kontemporer sebagai perkembangan sebuah disiplin ilmu juga banyak dipengaruhi oleh perkembangan dan perubahan epistemologi keilmuan itu sendiri. Disertasi ini mengkaji tentang bagaimana struktur dasar epistemologi tafsir kontemporer Fazlur Rahman dan Muḥammad Syahrûr, yang meliputi: 1) Apa hakikat tafsir menurut Fazlur Rahman dan Muḥammad Syahrûr? 2) Bagaimana metode tafsir yang digunakan oleh keduanya? dan 3) Apa tolok ukur kebenarannya?

Berdasarkan kerangka teori *the history of idea*, melalui pendekatan **historis-filosofis** disimpulkan bahwa dalam sejarah tradisi penafsiran al-Qur'an, telah terjadi pergeseran epistemologi yang merupakan *change* dan *continuity*, yaitu: *Pertama*, era formatif yang berbasis pada nalar quasi kritis. *Kedua*, era afirmatif yang berbasis pada nalar ideologis dan *ketiga*, era reformatif yang berbasis pada nalar kritis.

Dari pergeseran epistemologi tafsir tersebut, melalui metode analisis komparatif, dapat disimpulkan bahwa menurut Fazlur Rahman dan Muḥammad Syahrûr, hakikat tafsir dapat dilihat dari dua perspektif. *Pertama*, tafsir sebagai produk (*Qur'anic interpretation as product*) yang merupakan hasil interaksi dan dialektika antara teks, konteks (realitas) dan penafsirnya. Ia dipengaruhi oleh situasi dan kondisi sosio-historis, geo-politik, bahkan juga latar belakang keilmuan serta "kepentingan" penafsirnya. Sebagai sebuah produk budaya, tafsir tidak hanya boleh dikritik, tetapi harus direkonstruksi jika tidak sesuai lagi dengan tuntutan problem masyarakat kontemporer. Tafsir sebagai sebuah produk pemikiran akan mengalami pluralitas dan bersifat relatif, intersubjektif, bahkan juga tentatif. Problem utama penafsiran sebenarnya adalah pemberian makna dan produksi makna. Meski demikian, ada perbedaan pandangan antara Rahman dan Syahrûr tentang hakikat sebuah tafsir. Bagi Rahman hakikat tafsir adalah bagaimana seorang penafsir mampu menemukan makna otentik (*original meaning*) dari sebuah teks melalui konteks sosio-historis masa lalu, kemudian menangkap aspek ideal moral untuk melakukan kontekstualisasi makna di era sekarang. Sementara bagi Syahrûr, tafsir tidak harus mencari *original meaning*. Seorang penafsir tidak harus menemukan makna otentik (*original meaning*) di masa lalu, melainkan bisa langsung mencari makna teks yang relevan di era sekarang, karena makna itu juga berkembang sesuai dengan nalar keilmuan kontemporer. Al-Qur'an harus dipandang seolah-olah baru turun kemarin, dan Nabi Saw. baru saja menyampaikannya kepada kita. *Kedua*, tafsir sebagai proses (*Qur'anic interpretation as process*), yaitu proses aktivitas interpretasi yang harus terus-menerus dilakukan, tanpa mengenal titik henti. Rahman dan Syahrûr sama-sama sepakat bahwa al-Qur'an adalah kitab yang akan selalu relevan untuk segala

ruang dan waktu, tetapi harus “dibaca” secara kreatif dan produktif, sehingga ia benar-benar mampu menjadi solusi alternatif bagi pemecahan problem-problem sosial-keagamaan umat Islam kontemporer.

Untuk itu, Fazlur Rahman menggunakan dua metode pokok. *Pertama*, hermeneutika *double movement*, yakni upaya “membaca” al-Qur’an sebagai teks masa lalu dengan memperhatikan konteks sosio-historis untuk mencari nilai-nilai ideal moral, lalu kembali ke masa sekarang untuk melakukan kontekstualisasi terhadap pesan-pesan *eternal-universal* al-Qur’an yang hendak diaplikasikan di era kekinian. *Kedua*, metode tematik untuk menggali pandangan al-Qur’an yang holistik dan komprehensif dari al-Qur’an sendiri, sehingga subyektivitas dan bias-bias ideologi penafsir dapat dieliminasi sedemikian rupa. Sementara itu, Syahrûr juga menggunakan dua metode pokok. *Pertama*, metode ijtihad dengan pendekatan “teori batas” (*nazhariyyah al-hudûd, limit theory*) untuk membaca ayat-ayat *muhkamât* (ayat-ayat hukum). Dengan teori tersebut, sakralitas teks dapat terjaga, tetapi penafsirannya dapat fleksibel dan dinamis seiring dengan perkembangan zaman, yang penting masih berada dalam bingkai *hudûdullâh*. *Kedua*, metode hermeneutika *ta’wil* melalui pendekatan linguistik dan saintifik yang diaplikasikan untuk menakwilkan ayat-ayat *mutasyâbihât* yang berisi informasi atau isyarat ilmu pengetahuan. Dengan begitu, ayat-ayat yang tadinya masih merupakan kebenaran teoritis rasional atau berupa realitas obyektif (*al-haqîqah al-maudlû’iyyah*) di luar kesadaran manusia, setelah dilakukan *ta’wil*, akan menjadi sebuah teori ilmu pengetahuan (*qanûn*) yang benar-benar sesuai dengan akal dan realitas empiris. Metode *ta’wil* ini ingin membuktikan kebenaran informasi teoritis “*al-qur’ân*” (istilah khusus Syahrûr), agar sesuai dengan realitas empiris, sehingga ada harmonisasi antara sifat absolut ayat-ayat “*al-qur’ân*” dengan pemahaman relatif para pembacanya. Implikasinya, Syahrûr lalu kadang melakukan pemaksaan (*takalluf*) gagasan ekstra Qur’ani dan cenderung sewenang-wenang dalam memaknai sebuah kalimat tertentu, agar sesuai dengan teori sains yang sudah ada. Metode ijtihad dan *ta’wil* tersebut, dalam istilah Syahrûr dinamakan dengan pembacaan kontemporer (*qira’ah mu’âshirah, contemporary reading*), sebuah model pembacaan hermeneutis yang dimaksudkan untuk memberikan pemaknaan baru yang “tidak biasa” (*de-familiarization*), bahkan mendekonstruksi sama sekali terhadap produk-produk penafsiran konvensional.

Adapun kebenaran tafsir dapat diukur dengan tiga teori. *Pertama*, teori koherensi. Artinya, tafsir dikatakan benar sejauh ada konsistensi logis-filosofis antara proposisi-proposisi yang dinyatakannya. *Kedua*, teori korespondensi. Artinya, produk penafsiran harus sesuai dengan kenyataan empiris di lapangan. Kebenaran tidak hanya pada dataran idealis-metafisis, tetapi harus realistis-empiris sesuai dengan teori ilmu pengetahuan, khususnya dalam hermeneutika *ta’wil* Syahrûr. *Ketiga*, teori pragmatis. Artinya, produk penafsiran dianggap benar selagi secara fungsional dapat menjadi solusi alternatif bagi pemecahan problem sosial keagamaan. Jika ternyata produk tafsir tidak lagi mampu menjadi solusi, berarti penafsiran tersebut boleh dinyatakan keliru, sehingga perlu ditinjau ulang dan direvisi. Ini berarti produk tafsir tidak hanya bersifat idealis-metafisis, tetapi juga harus realistis-empiris dan solutif terhadap problem-problem yang dihadapi masyarakat kontemporer.

Dari kajian ini, paling tidak ada tiga implikasi pokok yang dapat dicermati. *Pertama*, implikasi bagi pengembangan metodologi tafsir di Indonesia. *Kedua*, rekonstruksi teologi. *Ketiga*, rekonstruksi sosial. Proposisi yang paling penting untuk dikemukakan dalam disertasi ini adalah bahwa perkembangan tafsir ternyata lebih banyak disebabkan oleh perubahan dan perkembangan epistemologi (*taghayyur wa tathawwur al-tafsir bi taghayyur wa tathawwur nuzhum al-ma'rifi*). Dengan demikian, untuk mengembangkan tafsir di Indonesia, mutlak diperlukan perubahan paradigma dan epistemologi dari nalar ideologis ke nalar kritis. Sebab meskipun situasi dan kondisi telah berubah, tetapi bila epistemologi tafsirnya tidak mau berubah, maka perkembangan tafsir di Indonesia hanya akan berjalan di tempat (baca: stagnasi). Akibatnya, tafsir akan terjebak kepada pengulangan pendapat-pendapat masa lalu yang belum tentu relevan dengan konteks keindonesiaan, bahkan akan mengalami "kemandulan" dalam memberi solusi terhadap problem sosial-keagamaan masyarakat kontemporer yang semakin kompleks.

Namun demikian, penggunaan nalar kritis dalam rangka kontekstualisasi tafsir, tetap didasarkan pada prinsip-prinsip sebagai berikut: *Pertama*, menjaga hal-hal substantif dan konstan (*ihirâm al-tsawâbit*) yang menjadi kesepakatan bersama secara rasional di antara *academic community of interpreters*, sehingga akan melahirkan tafsir yang lebih otoritatif-intersubjektif dan tetap mencerminkan pandangan yang pluralistik, bukan monolitik. *Kedua*, untuk menghindari pemaksaan gagasan ekstra Qur'ani seperti yang dilakukan Syahrûr, maka al-Qur'an tidak diposisikan sebagai "justifikasi" teori ilmiah, melainkan cukup sebagai inspirasi dan motivasi bagi pengembangan ilmu pengetahuan. *Ketiga*, pengembangan tafsir kontemporer tidak harus meninggalkan sama sekali terhadap *turâts* (warisan khazanah keilmuan masa lalu), agar tidak terjadi diskontinuitas sejarah keilmuan tafsir. Sebab apa yang dianggap sebagai "tidak berguna" di saat sekarang, boleh jadi akan berguna di saat yang akan datang. Karenanya, warisan masa lalu harus dipandang secara kritis, adil dan proporsional sesuai dengan konteks epistem yang berkembang pada waktu itu. Di sisi lain, penulis juga melihat pentingnya mengembangkan kajian tafsir pada wilayah *living Qur'an*. Karena kajian ini akan lebih banyak mengapresiasi respons dan tindakan masyarakat terhadap kehadiran al-Qur'an, sehingga tafsir tidak bersifat elitis, tetapi juga emansipatoris yang melibatkan partisipasi masyarakat. Maka pendekatan fenomenologi dan analisis ilmu-ilmu sosial-humaniora tentunya menjadi sangat penting dalam hal ini. *Wa Allâh a'lam bi al-shawâb*.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman Transliterasi Arab-Latin menggunakan pedoman keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia No 158 tahun 1987 – No 0543b/U/1987, dengan beberapa modifikasi sebagai berikut:

Huruf Arab	Huruf Latin	Nama	Huruf Arab	Huruf Latin	Nama
ا	-	alif	ط	th	tha'
ب	b	ba'	ظ	zh	zha'
ت	t	ta'	ع	'	'ain
ث	ts	tsa'	غ	gh	ghayn
ج	j	jim	ف	f	fa'
ح	h	ha'	ق	q	qaf
خ	kh	kha'	ك	k	kaf
د	d	dal	ل	l	lam
ذ	dz	dzal	م	m	mim
ر	r	ra'	ن	n	nun
ز	z	zayn	و	w	waw
س	s	sin	ه	h	ha'
ش	sy	syin	ء	'	hamzah
ص	sh	shad	ي	y	ya'
ض	dl	dladl			

A. Vokal

Vokal tunggal *fathah* dengan a, *kasrah* dengan i dan *dlammah* dengan u. Vokal rangkap berupa *fathah* dan *ya'* ditulis dengan *ay*, sedangkan vokal rangkap *fathah* dan *waw* ditulis dengan *aw*. Contoh: كيف = *Kayfa* حول = *Hawla*. Sementara itu, vokal panjang berupa *fathah* dan alif dengan â, contoh قال = *qâla*, dan vokal panjang berupa *kasrah* dan *ya'* dengan î, contoh قيل = *qîla* serta vokal panjang *dlammah* dan *waw* dengan û, contoh منظومة = *manzhûmah*

B. Ta' Marbûthah

Transliterasi *ta' marbûthah* mati adalah “h”, termasuk ketika *ta' marbûthah* diikuti kata yang menggunakan kata sandang “-” (“al-“), dan dibacanya terpisah, maka akan ditransliterasikan dengan “h”. Contoh روضة الأطفال *rawdlah al-athfâl* dan المدينة المنورة = *al-madînah al-munawwarah*.

C. Huruf Ganda (Syaddah atau Tasydîd)

Transliterasi *syiddah* atau *tasydîd* dilambangkan dengan huruf yang sama, baik ketika berada di awal atau diakhir kata. Contoh: نزل = *nazzala*, البرّ = *al-birr*.

D. Kata Sandang dan Ya' Nisbat.

Kata sandang "ال" ditransliterasikan dengan “al” diikuti dengan tanda penghubung, baik ketika bertemu dengan huruf *qamariyah* maupun huruf *syamsiyah*. Contoh: القلم = *al-qalam* الشمس = *al-syams*. Sedangkan *ya' nisbat* ditransliterasikan dengan vokal *î* yang diberi tanda payung panjang. Contoh: البخاري = *al-Bukhârî*

E. Huruf Kapital

Meskipun tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital, tetapi dalam transliterasi huruf kapital digunakan untuk awal kalimat, nama diri dan sebagainya seperti ketentuan EYD. Awal kata sandang pada nama diri tidak ditulis dengan huruf kapital, kecuali jika terletak pada permulaan kalimat. Contoh:

وما محمد إلا رسول = *wa mâ Muḥammadun illâ rasûl* dan الحمد لله = *Al-hamdulillâh*. Singkatan *Subḥânallâh ta`âlâ* memakai Swt. dan *Shalla Allâh `alaihi wa sallam* dengan Saw.

Selanjutnya, untuk istilah asing yang sudah masuk ke dalam bahasa Indonesia ditulis tanpa transliterasi, seperti al-Qur'an, al-hadis, mufasir, takwil, kecuali jika memang dimaksudkan untuk menyebut istilah Arabnya, maka akan ditulis miring dan memakai transliterasi, seperti *al-Qur'ân*, *al-hadîts*, *mufassir*, *ta'wil*.

KATA PENGANTAR

الحمد لله الذي أنزل القرآن وخلق الانسان وعلمه البيان والصلاة والسلام على سيدنا محمد نبي آخر الزمان
وعلى اله وصحبه ومن تمسك بالعلم والايمان . أما بعد:

Puji syukur *al-hamdulillâh* penulis panjatkan kehadirat Allah Swt. yang telah memberikan rahmat dan taufiq-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini, meskipun agak terlambat dan terseok-seok. Setelah sekian lama penulis mengalami vakum, akibat terlalu disibukkan oleh kegiatan mengajar di kampus, penulis akhirnya bangkit kembali untuk segera menyelesaikan disertasi ini. Banyaknya teguran, baik dari pihak Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, guru-guru maupun kawan-kawan penulis, termasuk juga ibu-bapak dan mertua, rupanya cukup menjadi cambuk bagi penulis untuk bergairah lagi menyelesaikan disertasi.

Selesainya penulisan disertasi ini tentu tidak lepas dari dorongan dan bantuan berbagai pihak. Untuk itu, dalam kesempatan ini penulis hendak mengucapkan terimakasih banyak kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H.M. Amin Abdulah dan Bapak Prof. Dr. H. Machasin, M.A., selaku promotor dan inspirator bagi penulis yang telah meluangkan waktu untuk penulis dalam rangka memberikan motivasi, arahan, bimbingan, kritik dan koreksi terhadap penulisan disertasi ini, sehingga disertasi ini menjadi relatif lebih baik dari sebelumnya.
2. Direktur Program Pascasarjana, Asisten Direktur dan seluruh staf Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga yang telah memberikan pelayanan administratif dengan baik, sehingga penulis terpacu untuk secepatnya menyelesaikan disertasi.
3. Rektor UIN Sunan Kalijaga, Bapak Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah yang telah memberikan izin kepada penulis untuk mengikuti program *'uzlah* ke Jakarta pada tahun 2003.
4. Para penguji pada ujian pendahuluan, Bapak Prof. Dr. Koento Wibisono, Bapak Prof. Dr. E. Gerrit Singgih dan Bapak Dr. Hamim

- Ilyas, M.A. yang telah banyak memberi masukan dan kritik demi perbaikan disertasi ini.
5. Dekan Fakultas Ushuluddin Bapak Drs. H. M. Fahmi, M. Hum. yang sering memberikan motivasi, bimbingan dan “*bombongan*”, sehingga penulis tergerak untuk segera menyelesaikan tugas akhir ini.
 6. Orang tua penulis (H. Muhammad Bardan-Hj. Suwanti dan Drs. H. Yasin Zaki SH.-Hj. Rina Ismi Karina) yang selalu mendoakan dan memberikan dorongan kepada penulis demi kesuksesan studi ini.
 7. Istri tercinta penulis, Jujuk Najibah Ardianingsih S. Psi yang selalu setia menemani penulis baik dalam suka maupun duka. Demikian pula, kepada dua anak penulis, yaitu: Muhammad Zhafir Hikam dan Muhammad Basthon 'Abqari yang telah penulis “rampok” sebagian waktu dan hak-haknya.
 8. Para Kyai, Ustadz, kawan-kawan dan semua pihak yang telah mendorong penulis untuk menyelesaikan disertasi. Penulis juga perlu mengucapkan terimakasih kepada Bapak Dr. Sahiron Syamsuddin, M.A. yang banyak meminjami buku-buku tentang pemikiran Syahrûr, Bapak Drs. Yusron Asyafi, M.A., Bapak Dr. Muhammad Chirzin, M.A., Bapak Dr. Suryadi M.A., Ibu Dr. Nurun Najwah, M.A., Mas Baidlowi, M.Si., Mas Alfatih Suryadilaga, M.A., Pak Muhammad Yusuf, M.Si., Mas Mansur, M.A., Mas Ahmad Rofiq M.A., Kang Zuhri, M.A, Mas Alim Ruswantoro, M.A. Merekalah yang sering menjadi mitra penulis dalam berdiskusi. Tidak lupa juga kepada Sdr. Aat Hidayat dan Sdr. Rully yang telah membantu penulis mengedit disertasi ini. Kepada mereka semua, penulis tidak dapat membalas apa-apa, kecuali hanya berdoa, semoga jasa dan kebaikan mereka mendapat balasan terbaik dari Allah Swt. *Jazâhumullâh khayr al-jazâ'* .

Yogyakarta, 1 Pebruari, 2007
Penulis,

Abdul Mustaqim

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 PENGATAR	xvii
DAFTAR ISI	xix

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	12
C. Tujuan Penelitian	12
D. Signifikansi Penelitian	13
E. Pengertian Istilah dan Batasan Masalah	14
F. Telaah Pustaka	16
G. Kerangka Teori	29
H. Metode Penelitian	35
I. Sistematika Pembahasan	38

BAB II SKETSA EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER

A. Sejarah Perkembangan Tafsir dalam Perspektif <i>The History of Idea</i> .	41
1. Tafsir Era Formatif dengan Nalar Quasi Kritis	44
2. Tafsir Era Afirmatif dengan Nalar Ideologis	57
3. Tafsir Era Reformatif dengan Nalar Kritis	69
B. Asumsi Paradigma Tafsir Kontemporer	72
1. Al-Qur'an Kitab yang <i>Shâlihun li Kulli Zamân wa Makân</i>	72
2. Teks yang Statis dan Konteks yang Dinamis	74
3. Penafsiran Bersifat Relatif dan Tentatif	75
C. Karakteristik Paradigma Tafsir Kontemporer	78
1. Memosisikan al-Qur'an sebagai Kitab Petunjuk	79
2. Bernuansa Hermeneutis	81
3. Kontekstual dan Berorientasi pada <i>Spirit</i> al-Qur'an	83
4. Bersifat Ilmiah, Kritis dan Non-Sektarian	86
D. Sumber, Metode dan Validitas Penafsiran	87
1. Sumber Penafsiran: Teks, Akal, Realitas	87
2. Metode Pendekatan Bersifat Interdisipliner	88

3. Validitas Penafsiran	106
E. Kontribusi Tafsir Kontemporer	108

BAB III BIOGRAFI FAZLUR RAHMAN DAN MUHAMMAD SYAHRÛR

A. <i>Setting</i> Sosio-Historis dan Karier Intelektual	114
B. Evolusi Pemikiran Tokoh	126
C. Posisi Pemikiran dalam Wacana Tafsir Kontemporer	140
D. Komentar Para Pakar	149

BAB IV HAKEKAT DAN METODOLOGI TAFSIR MENURUT FAZLUR RAHMAN DAN MUHAMMAD SYAHRÛR

A. Hakekat dan Orientasi Penafsiran Tafsir	175
1. Tafsir sebagai Proses	179
2. Tafsir sebagai Produk	192
B. Prinsip-prinsip Penafsiran	200
1. Prinsip Diferensiasi	201
2. Prinsip Holistik dan Menolak Atomisasi	218
3. Prinsip Kontekstualisasi Penafsiran	223
4. Prinsip Sunnah sebagai Metodologi Ijtihad	224
5. Prinsip Objektivitas Penafsiran	226
6. Prinsip Otonomisasi Teks: <i>Problems Asbâb al-Nuzûl</i>	232
7. Prinsip Sinonimitas Versus Anti Sinonimitas	234
C. Metode dan Pendekatan Penafsiran	237
1. Metode Tematik dan <i>Tarîf</i> (Intetekstual)	238
2. Metode Hermeneutika <i>Double Movement</i> dan Pendekatan Sosio-Historis	247
3. Metode Ijtihad dengan Pendekatan Teori <i>Hudûd</i>	263
4. Metode Ta'wil dengan Pendekatan Sainifik	289
D. Tema-tema Penafsiran	311
1. Masalah Teologi	311
2. Masalah Isu Gender dan Hukum	357
2. a. Masalah Poligami	358
2. b. Masalah Jilbab	373
2. c. Masalah Riba dan Bunga Bank	387

BAB V VALIDITAS DAN IMPLIKASI PENAFSIRAN

A. Validitas Penafsiran	396
1. Teori Koherensi (<i>The Coherence Theory</i>)	398
2. Teori Korespondensi (<i>The Correspondence Theory</i>)	400
3. Teori Pragmatis (<i>The Pragmatic Theory</i>)	405

B. Implikasi Penafsiran	408
1. Rekonstruksi Metodologi	408
2. Rekonstruksi Teologi	426
3. Rekonstruksi Sosial	430
 BAB VI PENUTUP	
A. Kesimpulan	436
B. Saran-saran	447
 DAFTAR PUSTAKA	450
CURRICULUM VITAE	464



BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kajian al-Qur'an sebenarnya selalu mengalami perkembangan yang cukup dinamis, seiring dengan akselerasi perkembangan kondisi sosial-budaya dan peradaban manusia. Hal ini terbukti dengan munculnya karya-karya tafsir, mulai dari yang klasik sampai kontemporer, dengan berbagai corak, metode dan pendekatan yang digunakan.

Keinginan umat Islam untuk selalu mendialogkan al-Qur'an sebagai teks yang terbatas, dengan perkembangan problem sosial kemanusiaan sebagai konteks yang tak terbatas, merupakan spirit tersendiri bagi dinamika kajian tafsir al-Qur'an. Hal ini mengingat betapapun al-Qur'an turun di masa lalu, dengan konteks dan lokalitas sosial budaya tertentu, tetapi ia mengandung nilai-nilai universal yang *shâlihun li kulli zamân wa makân*. Karenanya, di era kontemporer, al-Qur'an perlu ditafsirkan sesuai dengan tuntutan era kontemporer yang dihadapi umat manusia.¹ Dengan kata lain, sebagai orang yang hidup di era kontemporer, kita tidak perlu menggunakan kaca mata orang dulu dalam menafsirkan al-Qur'an, mengingat problem dan tantangan yang kita hadapi berbeda dengan mereka.

Adalah langkah mundur, jika problem-problem kontemporer dewasa ini dipecahkan dengan metode orang-orang dulu yang jelas berbeda dengan problem kita sekarang ini. Sudah barang tentu, hal itu menuntut adanya epistemologi baru

¹Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qira'ah Mu'âshirah* (Damaskus: Ahâli li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1992), hlm. 33.

yang sesuai dengan perkembangan situasi sosial, budaya, ilmu pengetahuan dan peradaban manusia. Hal ini sejalan dengan pernyataan Amin Abdullah, bahwa perkembangan situasi sosial budaya, politik, ilmu pengetahuan dan revolusi informasi juga turut memberi andil dalam usaha bagaimana memaknai kembali teks-teks keagamaan (baca: al-Qur'an dan al-Hadis).²

Sebagai konsekuensinya, mengembangkan metodologi dan epistemologi tafsir kontemporer merupakan keniscayaan sejarah yang tidak dapat dihindari. Apalagi dalam peta pemikiran ilmu-ilmu keislaman (*Islamic Studies*), persoalan metodologi tafsir—yang *nota bene* adalah seperangkat konsep-konsep dan teori, proses dan prosedur untuk mengembangkan tafsir—merupakan ilmu yang belum matang (*ghayr al-nadlj*), sehingga selalu terbuka untuk diperbaharui dan dikembangkan.³ Tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa merumuskan epistemologi dan metodologi tafsir “baru” di era kontemporer dapat dipandang sebagai upaya pengembangan tafsir dalam rangka merespon tantangan zamannya, mengingat pengembangan tafsir tidak dapat dilepaskan dari persoalan epistemologi maupun metodologi itu sendiri.

Hal itu juga erat sekali kaitannya dengan posisi al-Qur'an yang dipandang umat Islam sebagai sumber ajaran moral dan petunjuk bagi umat manusia (*hudan*

²Lihat M. Amin Abdullah, “Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Melinium Ketiga” dalam Jurnal *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* IAIN SUKA, No. 65/VI/2000, hlm. 93.

³Amin al-Khûli, *Manâhij al-Tajdid fî al-Nahwi wa al-Balâghah wa al-Tafsir wa al-Adab* (Beirut: Dârul Ma'rifah, 1961), hlm. 302.

li al-nâs).⁴ Al-Qur'an benar-benar menempati posisi sentral, bukan hanya dalam perkembangan dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga menjadi inspirator dan pemandu terhadap gerakan dan dinamika umat Islam sepanjang kurang lebih empat belas abad yang lalu.⁵ Oleh sebab itu, upaya memahami al-Qur'an yang terus-menerus melalui "dekonstruksi" dan rekonstruksi epistemologi tafsir menjadi sangat penting, karena hal itu memiliki implikasi yang sangat besar bagi perkembangan tafsir di Indonesia khususnya, dan maju mundurnya umat Islam pada umumnya. Apalagi mayoritas rakyat Indonesia adalah beragama Islam. Mereka menghadapi problem sosial keagamaan, seperti masalah gender, HAM, dan pluralisme, yang memerlukan rujukan teologis bersumber dari penafsiran al-Qur'an dan hadis.

Dalam konteks ini, pandangan Fazlur Rahman relevan untuk dikutip, sebagai representasi ekspresi sarjana muslim yang dilandasi rasa keimanannya dalam mengkaji al-Qur'an. Menurutnya, memelihara al-Qur'an sebagai dasar keimanan, pemahaman dan tingkah laku moral adalah hal yang esensial. Namun demikian, al-Qur'an juga harus dijadikan buku bimbingan bagi seluruh umat manusia, bahkan perlu memandang al-Qur'an secara kritis sebagai kesatuan dalam

⁴Fazlur Rahman, "Islamic Studies and The Future of Islam" dalam Malcolm H. Kerr (ed.), *Islamic Studies, A Traditions and Its Problem* (Undena Publication: California, t.th.), hlm. 126 dan lihat pula Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 43.

⁵Hassan Hanafi, *al-Yamin wa al-Yasâr fi al-Fikr al-Dini* (Mesir: Madbuli, 1989), hlm. 77.

kaca mata keilmuan modern, dengan memahami *ideal moral* dan mengambil darinya, ajaran-ajaran yang cocok dalam waktu dan tempat tertentu.⁶

Persoalannya adalah bagaimana merumuskan sebuah epistemologi maupun metodologi tafsir yang dianggap mampu memahami al-Qur'an secara lebih dialektis, kritis, reformatif dan transformatif, sehingga produk penafsiran itu mampu menjawab tantangan dan problem kontemporer yang dihadapi umat manusia. Masalah ini rupa-rupanya mendorong para tokoh pemikir muslim kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Abdullah an-Na'im, Asghar Ali Engineer, Nashr Hamid Abu Zaid, Hassan Hanafi, Muhammad Syahrûr, dan lainnya, untuk mendekonstruksi sekaligus merekonstruksi metodologi penafsiran al-Qur'an yang lebih sesuai dengan tantangan dan tuntutan era kontemporer.

Dari sekian tokoh mufasir kontemporer, penulis tertarik untuk mengkaji epistemologi tafsir Fazlur Rahman dari Indo-Pakistan dan Muhammad Syahrûr dari Suriah, mengingat kedua tokoh tersebut tampak lebih aplikatif dalam merumuskan metodologinya. Konstruksi epistemologi yang dibangun keduanya juga mempunyai implikasi-implikasi yang cukup signifikan dan sangat relevan bagi pengembangan tafsir di Indonesia, terutama ketika metodologi tersebut dijadikan pisau bedah analisis dalam merespon isu pluralisme, gender, HAM, hukum dan lain sebagainya.

⁶Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity" dalam *Islamic Studies*, Jilid V, Tahun 1996, hlm. 121. Lihat juga Azymardi Azra, "Studi Islam di Timur dan Barat, Pengalaman Selintas" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. V, Tahun 1994, hlm. 9.

Kedua tokoh tersebut berangkat dari semangat yang sama, yakni ingin menjadikan al-Qur'an sebagai landasan moral-teologis bagi umat manusia dalam mengemban amanah Tuhan, dan membuktikannya bahwa ia selalu *shâlih li kulli zamân wa makân*. Keduanya juga sama-sama ingin mendialogkan teks al-Qur'an yang statis dan terbatas dengan konteks perkembangan zaman yang selalu dinamis dan tak terbatas. Keduanya juga menganggap bahwa memerhatikan perkembangan sejarah untuk memaknai teks suci sangat penting, sebab teks itu memiliki konteks sosio-historis yang melingkupinya. Sebagai konsekuensinya, teks al-Qur'an perlu ditafsirkan seiring dengan tantangan dan problem era kontemporer, supaya tetap *shâlihun li kulli zamân wa makân*.

Meskipun demikian, kedua tokoh tersebut memiliki sisi perbedaan, antara lain dalam memandang *turâts*. Jika Rahman masih terlihat apresiatif terhadap *turâts*, meskipun dia tidak ingin terjebak dalam tradisionalisme, tidak demikian halnya dengan Syahrûr yang terkesan kurang apresiatif, bahkan seolah anti terhadap tradisi (warisan masa lalu). Menurut Syahrûr, tradisi seringkali mengungkung seseorang, hingga menjebak kepada sikap taklid dan stagnan, seperti sikap orang-orang yang diceritakan dalam al-Qur'an (Q.S. al-Mukminûn [23]: 24 dan al-Zukhrûf [43]: 22).⁷ Sebaliknya, bagi Rahman tradisi sangat penting, meskipun tetap harus dibaca secara kritis, sebab tanpa tradisi, seseorang

⁷Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, hlm. 32-22.

tidak dapat memahami segala sumber pemikiran Islam (al-Qur'an dan al-Sunnah).⁸

Di sisi lain, jika dalam diskursus hermeneutik, Rahman tampak masih percaya dengan makna otentik teks (*the original meaning*), maka tidak demikian halnya dengan Syahrûr yang sudah tidak percaya dengan makna otentik teks. Sebab menurut Syahrûr, penafsiran terhadap suatu teks seringkali sangat dipengaruhi oleh bias-bias ideologi, dan sosio-politik mufasirnya.

Lebih lanjut, metode dan pendekatan yang digunakan kedua tokoh tersebut juga berbeda dan hal itu meniscayakan adanya konsekuensi tertentu. Jika Rahman menggunakan model hermeneutik *double movement* dan metode tematik dengan pendekatan sosio-historis, Syahrûr menggunakan metode ijtihad dan hermeneutika ta'wil dengan pendekatan linguistik strukturalis,⁹ diramu dengan pendekatan matematik (*al-mafhûm al-riyâdli*) yang kemudian melahirkan teori *hudûd* (*limit theory*) sebagai salah satu temuan orisinal dalam mengkaji ayat-ayat *muḥkamât* (ayat-ayat hukum).

Adanya persamaan dan perbedaan tersebut tentu mempunyai implikasi dan konsekuensi tersendiri dalam penafsiran al-Qur'an. Sebagai hipotetis, misalnya Rahman terkesan cenderung meninggalkan bingkai teks yang literal dan lebih mementingkan aspek ideal moral. Dengan asumsi bahwa teks itu—meminjam istilah Nashr Hamid Abû Zaid—di samping punya makna (*ma'nâ*), juga punya

⁸Ibrahim Ozdemir, "The Concept of Islamic Tradition in Fazlur Rahman Thought" dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 9, No. 2, hlm. 258-261.

⁹Lihat Pengantar dan Epilog Ja'far Dakk al-Bâb, dalam *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*.

signifikansi (*maghzâ*). Menurutnya, makna teks yang legal formal itu boleh “diketepikan”, sedangkan *maghzâ* (signifikansi) itulah yang lebih penting. Ini antara lain dapat dilihat dalam model hermeneutik *double movement*¹⁰ (gerakan ganda) yang diintrodusir Rahman, di samping metode tematik dan pendekatan sosio-historisnya.

Sementara itu, Syahrûr tetap kokoh berpegang pada bingkai teks dan mengakui sakralitas teks, namun tidak kehilangan kreativitasnya untuk memaknai teks secara lebih dinamis dan fleksibel. Ini dapat dilihat antara lain dalam metode ijtihad yang ditawarkan Syahrûr dengan pendekatan teori *hudûd*,¹¹ terutama ketika mengkaji ayat-ayat hukum.

Di sisi lain, Syahrur juga menggunakan pendekatan linguistik strukturalis dengan analisis sintagmatis-paradigmatis,¹² kemudian diramu dengan teori-teori sains modern. Hal ini ternyata memiliki implikasi pada sikap Syahrûr yang

¹⁰Teori tersebut berbunyi, “from the present situation to Qur’anic times, then back to the present...”. Lihat lebih lanjut Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 4-9. Lihat pula Fazlur Rahman, *Islam Legacy and Contemporary Challenge* (Notre Dame: Cross Road Books, 1980), hlm. 415.

¹¹Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur’ân*, hlm. 453-466.

¹²Sebuah analisis yang mencoba menghubungkan antara satu kata dengan kata lain, baik di depan atau di belakangnya, dalam satu susunan kalimat. Hubungan ini juga disebut dengan hubungan linier, dimana jika posisi salah satu darinya itu berubah, maka kata itu tidak dapat dipahami. Dengan kata lain, hubungan sintagmatis adalah hubungan antar unsur yang tersusun dalam kombinasi. Contoh kata “makan” dengan kata saya dan pisang. Kalau dibalik misalnya, menjadi pisang makan saya, tentu tidak dapat dipahami. Lihat Muhammad Ali al-Khûli, *Dictionary of Theoretical Linguistics; English-Arabic* (Riyadh: Librairie Duliban, 1982), hlm. 280. Lihat pula Jean Piaget, *Strukturalisme*, terj. Harmoyo (Jakarta: Yayasan Obor 1995), hlm. ix. Sedangkan analisis paradigmatis yaitu hubungan sebagian kata yang tidak kita pilih untuk diucapkan, dengan kata-kata yang kita ucapkan. Kata yang tidak kita pilih itu memiliki hubungan asosiatif dengan yang tidak kita ucapkan dan bisa menggantikan kedudukannya dalam suatu konteks (*siyâq al-kalâm*). Artinya, kata-kata yang tidak kita pilih itu masih memiliki persentuhan makna. Bandingkan dengan Sahiron Syamsudin, “Pembacaan Muhammad Syahrûr terhadap Beberapa Ayat Gender” dalam *Makalah*, disampaikan dalam diskusi PSW IAIN SUKA, hlm. 5.

kadang *arbitrer* dalam menafsirkan ayat al-Qur'an, sehingga ayat ditundukkan sedemikian rupa untuk mendukung dan melegitimasi teori ilmu pengetahuan. Itulah mengapa Nashr Hâmid menilai bahwa pembacaan kontemporer Syahrûr sebagai pembacaan yang kental dengan pewarnaan ideologi dan tendensius (*talwîniyyah mughridlâh*).¹³

Persoalan yang muncul kemudian adalah mungkinkah mencoba memadukan dua model metode tersebut menjadi format baru dalam metodologi tafsir, dengan memilih sisi keunggulan dan mengeliminasi sisi kekurangan dari kedua tokoh tersebut? Ini mengingat bahwa keduanya memiliki kelebihan dan kekurangan, antara lain sebagai berikut:

Pertama, karena lebih mengedepankan aspek ideal moral, akhirnya Rahman terjebak pada sikap “desakralisasi” teks, dalam arti menepikan makna tekstual. Sedangkan Syahrûr dengan teori *hudûdnya*, cenderung sangat positivistik dan sangat kuat menjaga “sakralitas” teks, tetapi lalu terkesan kering dari nilai etis. Terutama ketika mengkaji konsep *libâs al-mar'ah* (pakaian perempuan) dan *satr al-'awrah* (menutup aurat). Syahrûr memberikan batas toleransi minimal (*hadd al-adnâ*) perempuan berpakaian di hadapan orang lain (bukan mahram) cukup menutup *farji* dan dadanya (*satr al-juyûb*). Syahrûr juga terkesan bersikap justifikatif, yakni sekedar membenarkan teori-teori sains modern dengan ayat-ayat al-Qur'an yang penafsirannya dipaksakan agar sesuai dengan al-Qur'an. Dari sini, tidak berlebihan kiranya jika Hassan Hanafi pernah menyatakan bahwa teks

¹³Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Nashsh, al-Sulthah, al-Haqiqah; al-Fikrah al-Diniyyah baina Irâdati al-Ma'rifah wa Irâdati al-Haimanah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 1995), hlm. 120.

hanyalah sebuah sarana bagi pencapaian kepentingan-kepentingan dan bahkan gairah besar manusia, dan setiap penafsiran mengekspresikan komitmen sosio-politik sang penafsir.¹⁴

Kedua, karena masih percaya pada *original meaning*, lalu Rahman mengharuskan mufasir untuk merunut makna teks al-Qur'an sampai kepada konteks sosio-historis ketika ia diturunkan, untuk menemukan pandangan dunianya (*Weltanschauung*) dan *ideal moral*-nya. Kemudian makna itu ditarik kembali dalam konteks sekarang, untuk memberikan jawaban atas problem kontemporer yang dihadapi sekarang. Akan tetapi hal itu dapat dinilai sebagai gagasan yang sangat utopis, sebab terdapat jarak yang terlalu jauh antara situasi ketika teks itu dilahirkan, dan situasi sekarang ini.

Sementara itu, karena Syahrûr tidak percaya pada *original meaning* dan kurang apresiatif terhadap *turâts* (warisan pemikiran masa lalu), maka menurutnya, mengacu kepada pemaknaan teks masa lalu menjadi tidak penting, bahkan dapat menyebabkan stagnasi penafsiran. Baginya, makna-makna ataupun hasil penafsiran masa lalu hanya cocok untuk orang dulu, tidak perlu ditarik-tarik ke dalam konteks sekarang. Orang yang hidup di era sekarang ini tidak perlu dipaksa harus meniru model penafsiran masa lalu, sebab tantangan dan situasi zamannya jelas berbeda.¹⁵ Syahrûr agaknya ingin melakukan apa yang oleh Thomas Kuhn disebut pergeseran paradigma (*paradigm shift*)¹⁶ yang bersifat

¹⁴Hassan Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution* (t.tp.: t.p., 1977), hlm. 202.

¹⁵Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, hlm. 34.

¹⁶Lebih lanjut lihat Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

revolutf, di mana Syahrûr tidak berpijak kepada teori-teori penafsiran sebelumnya. Hemat penulis, paradigma ini dapat menyebabkan diskontinuitas sejarah keilmuan. Sebab seolah-olah semua tradisi keilmuan yang merupakan hasil pemaknaan teks masa lalu sama sekali harus dibuang dan tidak penting diwarisi. Itulah sebabnya banyak para ulama yang merasa “tersinggung” dan Syahrûr kemudian banyak mendapat kritik tajam bahkan kecaman dari para pemikir Islam, seperti Salîm al-Jâbî,¹⁷ al-Syawwâf,¹⁸ Muḥammad Shayyâḥ al-Ma'arrawî,¹⁹ untuk hanya menyebut beberapa tokoh saja.

Secara lebih sistematis, keinginan penulis untuk meneliti epistemologi tafsir kontemporer dari kedua tokoh tersebut dilatarbelakangi oleh beberapa alasan, yaitu:

Pertama, penulis merasa tertarik untuk mengkaji lebih jauh mengenai penafsiran kedua tokoh tersebut secara *vis a vis*, terutama jika dilihat dari aspek epistemologinya, yang meliputi hakekat tafsir, asumsi dasar, sumber, metode dan validitas (verifikasinya). Sejauh pengamatan penulis, belum ada peneliti yang berusaha mendialogkan kedua tokoh tersebut secara serius, tajam dan kritis. Kebanyakan penelitian yang ada masih mencerminkan penelitian tokoh-pertokoh, sehingga belum terlihat perbedaan dan persamaan antara keduanya secara *clear and distinct*. Padahal dengan mengkaji secara komparatif, maka akan tampak sisi-

¹⁷Salîm al-Jâbî, *Mujarrad Tanjim; al-Qira'ah li Duktur Muḥammad Syahrûr* (Damaskus: al-Khidmah al-Mathba'ah, 1991).

¹⁸Munîr Muḥammad Thâhir al-Syawwâf, *Tahâfut al-Qira'ah al-Mu`âshirah* (Limassol-Cyprus: al-Syawwâf li al-Nasyr wa al-Dirâsah 1993).

¹⁹Muḥammad Shayyâḥ al-Ma'arrawî, *al-Markslâmiyyah wa al-Qur`ân* (Damakus: al-Maktab al-Islamî, 2000).

sisi kekuatan dan kelemahan dari masing-masing, serta persamaan dan perbedaannya.

Hal itu karena Rahman dan Syahrûr sama-sama dianggap punya gagasan yang orisinal, kontroversial, liberal dan merupakan representasi pemikir muslim kontemporer dengan latar keilmuan yang berbeda. Rahman berangkat dari disiplin ilmu-ilmu sosial, sementara Syahrûr dari ilmu eksakta (fisika). Hal ini juga mengasumsikan adanya implikasi yang cukup berbeda antara keduanya dalam menafsirkan al-Qur'an.

Kedua, Rahman dan Syahrûr dianggap mewakili daerah kawasan yang berbeda, Rahman mewakili Indo-Pakistan (India)²⁰ sedangkan Syahrûr mewakili Suriah (Timur Tengah). Keduanya sama-sama dimusuhi dan dikenai "eks komunikasi" oleh ulama-ulama tradisional setempat yang ingin menjaga *status quo* pemikiran keislaman.

Ketiga, keduanya sama-sama berangkat dari asumsi dasar bahwa al-Qur'an *shâlih li kulli zamân wa makân*. Namun secara metodologis pemikiran kedua tokoh memiliki implikasi teoritis yang berbeda dalam menafsirkan al-Qur'an dan secara praksis memiliki implikasi yang sama, terutama dalam rekonstruksi teologis dan sosial.

Keempat, implikasi-implikasi dari metode yang ditawarkan nampak sangat relevan untuk merespon problem-problem global kekinian, seperti hukum, isu gender, demokrasi, pluralisme dan sebagainya.

²⁰Lihat John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 3 (New York: Oxford University Press, t.th.), hlm. 408.

Kelima, penelitian tentang problem epistemologi tafsir itu penting, sebab problem epistemologi itu bukan hanya problem filsafat, melainkan juga problem seluruh disiplin keilmuan Islam, sehingga studi Islam—terutama dalam kajian al-Qur'an—dapat selalu dikembangkan.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari latar belakang tersebut, maka masalah yang hendak dijawab dengan penelitian ini adalah: 1) Apa hakikat tafsir menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr? 2) Bagaimana metode tafsir yang digunakan oleh keduanya? 3) Apa tolok ukur kebenarannya?

Penulis memilih pertanyaan-pertanyaan tersebut karena hal itu merupakan inti dari persoalan epistemologi. Dengan menjawab tiga pertanyaan tersebut, maka diharapkan pertanyaan tentang hakikat tafsir menurut Rahman dan Syahrûr, serta apa implikasi dan konsekuensi dari epistemologinya akan terjawab. Demikian pula, aspek persamaan dan perbedaan, kelebihan dan kekurangan dari masing-masing epistemologi tersebut akan terjawab.

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah membuktikan bahwa setiap penafsiran al-Qur'an, metode penafsiran dan tolok ukur kebenaran sangat dipengaruhi oleh latar belakang keilmuan, pandangan hidup seorang mufasir dan tujuan penafsiran itu sendiri. Oleh sebab itu, tafsir harus selalu terbuka untuk dikritisi dan tidak perlu disakralkan, mengingat ia merupakan *human construction* yang relatif, intersubjektif dan tentatif.

Di samping itu, penelitian ini juga dimaksudkan untuk melakukan “kritisisme”, kemudian mencari sintesa kreatif dari prinsip-prinsip metodologi yang ditawarkan oleh kedua tokoh tersebut. Hasil sintesa tersebut diharapkan dapat menjadi *contribution to knowledge* dalam studi al-Qur’an di era kontemporer sekarang ini. Bagi penulis, pengembangan tafsir harus diawali dengan perubahan dan pengembangan epistemologi maupun metodologi tafsir yang mampu memahami al-Qur’an secara lebih komprehensif, dialektis, kritis, reformatif dan transformatif, sehingga produk penafsiran itu senantiasa mampu menjawab tantangan dan problem kontemporer yang dihadapi umat manusia. Tanpa keberanian merubah dan mengembangkan epistemologi, maka perkembangan tafsir hanya akan berjalan di tempat.

D. Signifikansi Penelitian

Penelitian ini penting, sebab diasumsikan akan dapat memberikan sumbangan yang cukup berarti bagi khazanah keilmuan Islam, terutama di bidang pengembangan metodologi penafsiran al-Qur’an. Sekaligus penelitian ini untuk menepis anggapan, bahwa seolah-olah problem epistemologi hanya milik disiplin ilmu filsafat. Padahal tidak demikian, problem epistemologi adalah problem seluruh disiplin keilmuan Islam, termasuk di dalamnya adalah ilmu tafsir. Bahkan hemat penulis, prasyarat utama bagi pengembangan tafsir adalah perubahan epistemologi itu sendiri, tanpa itu, maka produk-produk tafsir akan mengalami stagnasi.

Di samping itu, sumbangan penelitian ini bagi ilmu pengetahuan ini jelas, yaitu merumuskan konstruksi epistemologi penafsiran kontemporer model Rahman dan Syahrûr, dengan cara mendialogkan kedua tokoh pemikir tersebut. Sebab selama ini belum ada yang mendialogkan kedua pemikiran tersebut secara *vis a` vis*, lebih-lebih yang secara khusus meneliti aspek epistemologi penafsiran keduanya.

Dengan lain ungkapan, kajian mengenai struktur fundamental epistemologi penafsiran kedua tokoh tersebut, aplikasi, serta implikasinya belum dirumuskan dalam bentuk penelitian yang kritis dan komprehensif dalam perspektif analisis komparatif. Sehingga penelitian ini diharapkan dapat mengisi celah atau "lowongan" tersebut, dan dapat berguna bagi pengembangan ilmu-ilmu keislaman, terutama di bidang metode tafsir al-Qur'an kontemporer yang sangat berguna bagi pengembangan metode tafsir di Indonesia.

E. Pengertian Istilah dan Batasan Masalah

Istilah epistemologi sering dipahami sebagai salah satu cabang ilmu filsafat yang secara khusus mengkaji tentang teori ilmu pengetahuan, meliputi kajian tentang hakekat ilmu, sumber-sumber ilmu (*sources of knowledge*), metode (*method*) dan uji kebenaran suatu ilmu pengetahuan (verifikasi).²¹ Sedangkan tafsir secara bahasa merupakan bentuk *ism masdar* dari *fassara-yufassiru-tafsîran*,

²¹Lihat Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, II (New York: Macmillan Publishing Co, 1972), hlm. 6. Bandingkan pula dengan Harold H. Titus, dkk, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. H. M. Rasyidi (Jakarta: Bulan Bintang 1984), hlm. 187-188.

yang berarti penjelasan tentang sesuatu.²² Tafsir sebagai suatu aktivitas berarti menjelaskan, menyingkapkan dan menampakkan makna atau pengertian yang tersembunyi dalam sebuah teks.²³ Namun tafsir sebagai suatu produk dapat diartikan sebagai suatu hasil pemahaman mufasir terhadap ayat-ayat al-Qur'an, dengan menggunakan metode-metode dan pendekatan-pendekatan tertentu yang dipilih oleh seorang mufasir. Pendek kata, tafsir adalah upaya seseorang untuk menjelaskan firman Tuhan yang termuat dalam teks suci (al-Qur'an), meskipun mungkin mufasir tersebut tidak menafsirkan seluruh ayat al-Qur'an, dari Surat al-Fatihah sampai Surat al-Nâs. Rahman dan Syahrur memang tidak memiliki karya tafsir yang utuh 30 juz, namun karena keduanya juga menafsirkan dan mengapresiasi ayat-ayat al-Qur'an, maka karya-karya kedua tokoh tersebut juga dapat disebut sebagai tafsir.

Sedangkan kontemporer, berarti era masa kini, zaman sekarang atau yang bersifat kekinian. Kontemporer lahir dari modernitas. Itulah mengapa antara istilah modern dan kontemporer, meskipun merujuk kepada dua era, tetapi keduanya tidak memiliki penggalan yang pasti.²⁴ Adapun batasan pemikiran kontemporer (terutama di dunia Arab) dimulai sejak tahun 1967, yaitu sejak kekalahan Arab oleh Israel. Saat itu pula, Arab mulai sadar akan dirinya, lalu

²²Ibnu Faris Ibn Zakariyya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (Beirut: Dâr Ihyâ'i Turats al-'Arabi, 2001), hlm 818. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Beirut: Librairie Du Liban & London Mac Donald & Evans Ltd, 1974), hlm. 713.

²³Muhammad Abdul 'Azhim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz II (Mesir: Musthafa al-Bâbi al-Halabi, t.th.), hlm. 3. Lihat pula Mannâ' al-Qaththân, *Mabahits fi 'Ulûm al-Qur'ân* (t.tp.: Mansyurât al-'Ashr al-Hadits, 1973), hlm. 323.

²⁴AS.Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Britain: Oxford University Press, 1987), hlm. 184. Lihat pula Qustantine Zurayq, "al-Nahj al-'Ashri; Muhtawâh

muncul berbagai kritik diri (*al-naqd al-dzâti*) di sana-sini untuk melakukan reformasi diri, antara lain dengan menjelaskan faktor-faktor penyebab kekalahannya.²⁵

Berdasarkan uraian tersebut, maka yang dimaksud dengan “Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr” dalam disertasi ini adalah sebuah penelitian yang menjelaskan secara komparatif tentang hakekat tafsir, bagaimana metode dan validitas penafsiran al-Qur’an yang muncul di era kontemporer yang digagas oleh Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr. Jadi, problem inti dalam disertasi ini adalah tentang masalah pemberian makna, produksi makna dan keabsahan penafsiran. Kalaupun di dalam disertasi ini terdapat pembahasan di luar aspek epistemologi, hal itu bisa dimaksudkan sebagai penjelasan tambahan karena dianggap penting.

F. Telaah Pustaka

Penulis bukanlah orang pertama yang mengkaji pemikiran Rahman dan Syahrûr. Para peneliti sebelumnya telah melakukan penelitian tentang pemikiran kedua tokoh tersebut, baik dalam bentuk disertasi, tesis, maupun artikel.

Penelitian terdahulu mengenai pemikiran Rahman antara lain dilakukan oleh Alparslan Acikgenc, “The Thinker of Islamic Revival and Reform: Fazlur Rahman’s Life and Thought”.²⁶ Dalam artikel ini, Acikgenc mengungkap tentang

wa Huwiyatuh, Ijâbiyyatuh wa Salbiyyatuh” dalam *Jurnal Mustaqbal al-`Araby*, No. 69, November 1984, hlm. 105.

²⁵Issa J. Boulatta, *Trends and Issues in Contemporary Thought* (t.tp.: SUNY, 1990), hlm. x.

sosok kehidupan tokoh Fazlur Rahman dan pemikirannya yang dianggap reformatif dan mampu menyegarkan pemikiran keislaman kembali. Namun artikel ini tidak berbicara secara komprehensif tentang epistemologi tafsir Rahman. Begitu pula Taufiq Adnan Amal dalam buku *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi Atas Pemikiran Fazlur Rahman*²⁷ mencoba menitikberatkan kajiannya pada bagaimana upaya Rahman mewujudkan sistem hukum Islam yang lebih responsif dengan tuntutan perkembangan zaman. Menurutnya, Rahman mendasarkan ide pokoknya kepada prinsip etika al-Qur'an. Akan tetapi, penulis buku tersebut hanya terfokus pada aspek hukum, padahal pemikiran Rahman tidak hanya pada persoalan hukum. Taufiq juga belum sampai mendialogkan dengan tokoh lain seperti Syahrūr secara komparatif. Taufiq juga cenderung lebih bersikap deskriptif-apresiatif dalam mengeksplorasi pemikiran Rahman, hingga nyaris tidak ada kritik di dalamnya.

Buku yang erat sekali dengan persoalan metodologi tafsir adalah karya suntingan Taufik Adnan Amal yang berjudul *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*.²⁸ Namun buku tersebut cenderung hanya deskriptif dan melakukan "pembelaan" terhadap pemikiran Rahman, sehingga kritik mengenai kelemahan Rahman tampak tidak mengemuka dalam buku tersebut. Ada pula disertasi Berry Donald, *The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to*

²⁶Alparslan Acikgenc, "The Thinker of Islamic Revival and Reform Fazlur Rahman's Life and Thought" dalam *Journal of Islamic Research*, Vol. 4, No. 2, Oktober 1990.

²⁷Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas; Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1992).

²⁸Taufik Adnan Amal (peny.), *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Fazlur Rahman* (Bandung : Mizan 1990).

Modernity, yang dipertahankan di The Southern Baptist Theological Seminary 1990. Disertasi ini lebih menekankan pada pembahasan mengenai bagaimana Rahman merespon terhadap tantangan modernitas. Rahman secara tegas memosisikan dirinya sebagai seorang Neo-modernis. Dalam disertasi tersebut, tidak disinggung secara spesifik tentang persoalan epistemologi tafsir.²⁹ Sementara itu, Nurcholish Madjid juga menulis artikel dengan judul "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an" yang dimuat dalam *Jurnal Islamika*. Menurut Nurcholish, salah satu obsesi Fazlur Rahman yang belum terpenuhi hingga wafatnya adalah merekonstruksi etika al-Qur'an dan jika upaya itu berhasil, maka itulah kontribusi terpenting bagi neo-modernisme.³⁰

Amhar Rasyid juga pernah menulis dalam tulisannya *Some Qur'anic Legal Text in Context of Fazlur Rahman's Hermeneutical Theory*.³¹ Dalam tesis ini dikaji aspek filsafat hermeneutik yang dipakai Rahman dalam memahami hukum-hukum al-Qur'an. Menurutnya, Rahman tidak lepas dari "subjektivitas" pribadinya. Ia juga mengkritik bahwa salah satu kelemahan metode dan pemikirannya adalah akan membawa dampak pada "sekularisasi" al-Qur'an. Namun menurut hemat penulis tidak demikian. Teori hermeneutika Rahman yang diaplikasikan dalam kajian al-Qur'an justru akan semakin memperkokoh fungsi al-

²⁹Berry Donald, "The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity", *Disertasi di The Southern Baptist Theological Seminary*, 1990.

³⁰Nurcholis Madjid, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an" dalam *Jurnal Islamika*, No. 2, Oktober-Desember 1993, hlm. 23.

³¹Amhar Rasyid, "Some Qur'anic Legal Text in Context of Fazlur Rahman's Hermeneutical Theory", *Tesis Universitas Mc Gill*, 1994, tidak diterbitkan.

Qur'an sebagai kitab suci yang selalu kontekstual dan mampu merespon tantangan zaman.

Tamara Sonn juga menulis artikel "Fazlur Rahman's Islamic Methodology" dalam *The Muslim World*: 81, 1991. Fokus penelitian itu pada persoalan metodologi yang dibangun Rahman yang juga agak mirip dengan penelitian Ghufran A. Mas'udi dalam tesis dengan judul *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Namun fokus pembahasan tesis tersebut mengenai metodologi ushul fiqh dalam rangka memperbaharui hukum Islam untuk menjawab tantangan modernitas,³² dan belum mencoba melihat bagaimana konstruk epistemologi tafsir Rahman secara lebih utuh, apalagi kemudian dibandingkan dan didialogkan dengan model pemikiran Syahrûr. Analisa yang relatif baru tentang pemikiran Fazlur Rahman juga terdapat dalam buku *The Shaping of An American of Islamic Discourse*. Buku tersebut sebenarnya merupakan kumpulan artikel yang diedit oleh Earle H. Waugh dan Frederick M. Denny (ed.).³³ Di dalam buku tersebut juga terdapat analisis Richard C. Martin mengenai kontribusi Fazlur Rahman dalam studi agama dan analisis mengenai pemikiran Rahman tentang feminisme yang ditulis oleh Tamara Sonn. Namun keduanya tidak mengkaji persoalan epistemologi tafsir yang ditawarkan Rahman secara spesifik dan utuh, apalagi dalam skala perbandingan dengan Syahrûr.

³²Ghufran A. Mas'udi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: PT Grafindo Persada, 1997).

³³Earle H. Waugh dan Frederick M. Denny, (ed.), *The Shaping of An American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman* (Atlanta: Scholars Press, 1998).

Di samping itu, ada juga buku karya Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*. Di dalamnya ia mengkaji tentang sejarah ushul fiqh. Ia juga sempat menyinggung pemikiran Rahman. Tetapi Wael B. Hallaq tidak mengkaji khusus tentang epistemologi tafsir Fazlur Rahman dan Syahrûr secara komprehensif.³⁴

Ahmad Syafi'i Maarif, sebagai orang yang pernah menjadi murid Fazlur Rahman, juga menulis dalam buku yang berjudul *Peta Bumi Inteletualisme di Indonesia*. Menurutnya, pemikiran Rahman sangat *Qur'an minded*. Neo-modernisme yang diusung Rahman merupakan modernisme plus metodologi yang mantap dan benar untuk memahami al-Qur'an dan al-Sunnah dalam perspektif sosio-historis.³⁵

Abd A'la juga pernah meneliti tentang pemikiran teologi Fazlur Rahman dalam disertasi yang berjudul "Pandangan Teologi Fazlur Rahman; Studi Analisis Pembaharuan Teologi Neo-Modernisme". Ia menyimpulkan, bahwa Rahman telah berhasil merumuskan teologi dengan meletakkan konsep-konsepnya dalam perspektif ketuhanan dan kemanusiaan, tanpa memilah secara dikotomis. Ia menyebut teologi Fazlur Rahman bersifat humanisme-religius.³⁶

Amin Abdullah dalam tulisan yang berjudul "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer" memang

³⁴Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Ushul Fiqh* (Cambridge: University Press, 1997).

³⁵A. Syafi'i Maarif, *Peta Bumi Inteletualisme di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 135-138.

³⁶Abd A'la, "Pandangan Teologi Fazlur Rahman; Studi Analisis Pembaharuan Teologi Neo-Modernisme", *Disertasi* Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta 1999.

telah mencoba membandingkan pemikiran Rahman dan Syahrûr. Namun yang disoroti lebih pada aspek metodologi ushul fiqh. Dalam tulisan tersebut, Amin Abdullah menyimpulkan bahwa kedua tokoh tersebut dalam membangun teori ushul fiqh telah melakukan *paradigm shift* yang tidak berpijak lagi kepada teori-teori lama dan keduanya juga telah menggunakan perangkat keilmuan modern sebagai pisau bedah analisisnya. Rahman misalnya menggunakan hermeneutik model *double movement*, sedang Syahrûr filsafat bahasa dan teori *hudûd* yang diilhami oleh ilmu eksaknya.³⁷ Tanpa bermaksud mengecilkan arti penting artikel tersebut, hemat penulis, ide-ide yang ditulis Amin Abdullah belum dapat menggambarkan secara utuh dan detail tentang konstruk epistemologi Rahman dan Syahrûr.

Dari telaah pustaka yang penulis lakukan—kecuali tulisan Amin Abdullah—tampaknya memang belum ada yang mencoba mendialogkan epistemologi tafsir Rahman dengan tokoh seperti Syahrûr, secara lebih dialektik-komunikatif. Di sinilah barangkali letak ke-*baruan* penelitian penulis.

Selanjutnya, berkaitan dengan pemikiran Muhammad Syahrûr, telah muncul berbagai artikel dan buku yang mengkritik secara tajam, meskipun kritiknya kadang terkesan “sinis” dan lebih ditujukan kepada pribadinya. Kritik tersebut antara lain dilakukan oleh Ghâzi al-Tawbah dalam artikelnya yang

³⁷Amin Abdullah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer” dalam Ainur Rafiq (ed.), *Madzab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz Press dan Fak. Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 2002).

berjudul “*Syahrûr Yulawwi A'nâq al-Nushûs li Aghrâdl Ghayr al-'Ilmiyyah wa Taftaqirr ilâ al-Barâ'ah*”.³⁸

Dalam artikel tersebut, Ghâzi Tawbah mengkritik tentang istilah-istilah Syahrûr yang dianggap janggal dan tidak sesuai dengan konsep syari'ah. Misalnya tentang makna *al-shalâh*, *al-Qur'ân*, *mutasyâbihât* dan lain sebagainya. Secara emosional, ia menuduh Syahrûr sebagai orang yang menjauhkan Sunnah Nabi Saw. (baca: *munkir al-sunnah*). Penulis artikel tersebut tidak memberikan argumentasi ilmiah ketika mengkritik pemikirannya, melainkan kecaman yang terkesan tidak akademik. Kalaupun ada, kritik tersebut cenderung *truth claim* sepihak. Padahal seandainya karyanya dipahami secara utuh, Syahrûr sebenarnya bukanlah seorang *munkir al-sunnah*. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam buku Syahrûr kedua, *Dirâsah Islamiyyah Mu'ashirah*.³⁹ Apa yang diinginkan Syahrûr sesungguhnya upaya merekonstruksi konsep “*al-Sunnah*” yang selama ini dianggap oleh kebanyakan umat Islam sebagai wahyu *ghayr al-malluw* (wahyu yang tidak dibacakan) dan bersifat mengikat umat Islam sepeninggal Muhammad, tanpa mempertimbangkan *locus-tempusnya*, kapan sunnah itu muncul. Bagi Syahrûr, *sunnah* Nabi yang kemudian direkam dalam kitab-kitab hadis hanyalah ijtihad Nabi Saw. yang sangat dipengaruhi oleh konteks sosio-historis abad ketujuh. Jadi, ia bersifat nisbi dan relatif serta tidak mengikat kita.

³⁸Lihat Ghâzi Tawbah, “*Syahrûr Yulawwi A'nâq al-Nushûs li Aghrâdl Ghair al-'Ilmiyyah wa Taftaqirru ilâ al-Barâ'ah*” dalam *Majalah al-Mujtama'*, No. 1302, Mei 1998, hlm. 56-57.

³⁹Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Damaskus: al-Ahâli li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1994).

Di samping itu, terdapat tulisan Peter Clark dalam artikelnya yang berjudul "The Syahrûr Phenomenon, A Liberal Islamic Voice from Syria".⁴⁰ Dalam tulisan ini, Peter Clark tidak banyak mengungkap bagaimana struktur dasar pemikiran dan metodologi yang ditawarkan Syahrûr, melainkan lebih ditekankan mengenalkan sosok Syahrûr sebagai intelektual muslim yang progresif dan fenomenal, namun sering dituduh oleh mereka yang tidak suka sebagai agen Zionis, terpengaruh pikiran Hegelian-Marxis dan tuduhan lain yang memojokkan dirinya.

Di samping itu, Peter Clark juga sedikit mengenalkan beberapa pemikiran Syahrûr mengenai perbedaan term dalam al-Qur'an, seperti *al-Kitâb*, *al-Qur'ân*, *Ummu al-Kitâb*, *Inzâl*, *Tanzîl* dan sebagainya. Dari sini tampak bahwa Peter Clark lebih menaruh simpati dan apresiasi terhadap pemikiran Syahrûr. Dia memasukkan Syahrûr sebagai intelektual muslim yang sejajar dengan 'Abid al-Jâbiri (Maroko), Farah Fuda dan Nashr Hâmid Abû Zayd (Mesir), karena keinginannya untuk mengapresiasi sistem intelektual Islam yang menolak model pemikiran idealis-fundamentalis, seperti Sayyid Qutb dan teman-temannya.

Jamîl Qâsim dari Prancis juga pernah mengomentari karya Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qira'ah Mu'âshirah* dalam suatu artikelnya yang berjudul "Murâja'ah al-Kitâb wa al-Qur'ân Muḥâwalah Ta'wîliyyah Jayyidah".⁴¹ Ia menganggap pemikiran Syahrûr telah memasuki wilayah pemikiran yang selama

⁴⁰Peter Clark, "The Syahrûr Phenomenon; A Liberal Islamic Voice from Syria" dalam *Islam and Christian-Moslem Relations*, Vol. 7, No. 3, Tahun 1996.

⁴¹Jamîl Qâsim, "al-Kitâb wa al-Qur'ân Muḥâwalah Ta'wîliyyah Jayyidah" dalam Majalah yang belum penulis temukan nama, no., volume dan tahunnya, sebab penulis mendapatkan tulisan tersebut hanya berupa *photo copy* dari seorang mahasiswa bimbingan penulis.

ini tak terpikirkan (*allâ mufakkar fih*), bahkan dianggap tabu. Ia telah mencoba melakukan dekonstruksi fikih yang sektarian dan ideologis, karena dianggap telah mengebiri kreativitas ijtihad umat Islam. Di samping itu, menurut Jamîl Qâsim, Syaḥrûr juga telah merevisi definisi dalam istilah-istilah *'ulûm al-qur'ân* secara "baru", yang berbeda dari definisi-definisi sebelumnya, seperti istilah *al-muḥkam*, *al-mutasyâbih*, *lâ muḥkam wa lâ mutasyâbih*, dan lain sebagainya.

Selain itu, Mâhir Munajjid, Nashr Hâmid Abû Zayd, Sâlim al-Jâbi dan Muhammad Syafiq Yâsin dalam majalah *'Âlamul Fikri*,⁴² juga menulis "al-Isykâliyyat al-Manhajiyah fi al-Kitâb wa al-Qur'ân: Dirâsah Naqdiyyah". Dalam artikel-artikel tersebut, mereka telah mengkritik pemikiran Syaḥrûr meskipun masih parsial, sehingga belum dapat menggambarkan konstruksi epistemologi tafsir yang ditawarkan Syaḥrûr secara komprehensif.

Di antara mereka ada yang menanggapi pemikiran Syaḥrûr secara positif, seperti Nashr Hâmid Abû Zaid. Beliau mengatakan bahwa Syaḥrûr dengan karyanya *al-Kitâb wal Qur'ân* hendak memahami al-Qur'an dengan perspektif perkembangan sejarah, sehingga pemahaman al-Qur'an selalu dinamis. Karena al-Qur'an sesungguhnya merupakan *al-Nushûsh al-Dîniyyah* yang turun dalam situasi sejarah kemanusiaan. Maka wajar, masih menurut Nashr, al-Qur'an juga menggunakan bahasa manusia dan karenanya ia musti juga dipahami sesuai dengan konteks kesejarahannya.⁴³ Namun dalam saat yang bersamaan Nashr juga

⁴²Mâhir Munajjid, "Isykâliyyatul Manhajiyah fi al-Kitâb wa al-Qur'ân; Dirâsah Naqdiyyah" dalam majalah *'Âlamul Fikr* (t.tp.: t.p., t.th.).

⁴³Nashr Hâmid Abû Zayd dalam *Âlamul Fikr*, hlm. 163. Lihat pula Syaḥrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'an*, hlm. 35-36.

mengkritik bahwa model pembacaan kontemporer Syahrûr tampak bersifat ideologis-tendensius (*talwîniyyah-mughridlah*). Karena Syahrûr seringkali mengabaikan konteks kesejarahan dalam memaknai sebuah kata dalam al-Qur'an dan langsung "memaksakan" sebuah makna tertentu agar sesuai dengan teori sains yang dipakainya.

Berbeda dengan Nashr, Sâlim al-Jâbi cenderung melihat pemikiran Syahrûr dalam *al-Kitâb wal Qur'ân* sebagai "hanya ramalan bintang" (*mujarrad al-tanjîm*) yang penuh kebohongan. Syahrûr dinilai terlalu berani mengkritik para ulama salaf, padahal sebenarnya dirinyalah yang "bodoh".⁴⁴ Kritik tersebut hemat penulis terkesan emosional dan tidak akademik, karena tidak masuk pada substansi pemikiran Syahrûr yang sebenarnya ia hendak melakukan eksperimentasi pemikiran dan metodologi baru terhadap kajian al-Qur'an yang sangat mendasar. Syahrûr dengan karyanya yang berjudul *al-Kitâb wal Qur'ân; Qira'ah Mu`âshirah*, kemudian disusul buku kedua, ketiga dan keempat⁴⁵, sesungguhnya hendak melakukan kreativitas berpikir yang cerdas dan segar, baik menyangkut tema politik, teologi, hukum, moral, maupun isu-isu gender, terlepas dari kekurangan yang ada.

Ada lagi satu buku yang khusus mengkritik karya Syahrûr berjudul *Tahâfut al-Qira'ah Mu'ashirah*. Buku ini ditulis oleh Muhâmî Munîr Thâhir al-Syawwâf yang mencoba mengkritik pemikiran Syahrûr. Salah satu kritiknya adalah bahwa

⁴⁴Salîm al-Jâbi, *al-Qira'ah al-Mu'âshirah li al-Duktur Muhammad Syahrûr Mujarrad Tanjîm* (Damaskus: al-Khidmah al-Mathba'ah, 1991).

⁴⁵Buku Syahrûr kedua, *Dirâsah Islamiyyah Mu'âshirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'*, ketiga *al-Imân wa al-Islâm Manzhûmat al-Qiyam*, keempat, *Naḥwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî Fiqh al-Mar'ah; al-Washîyyah, al-Irts, al-Qiwamah, al-Ta'addudiyah, al-Libâs*.

Syahrûr sangat dipengaruhi pemikiran Marxis dalam mengkaji al-Qur'an. Memang buku *Tahâfut Qira'ah Mu'âshirah* merupakan buku yang relatif paling akademis mengkritik pemikiran Syahrûr dibanding lainnya. Penulis buku tersebut mengkritik dasar-dasar pemikiran yang dipakai Syahrûr, seperti tentang kesalahan pemikiran Syahrûr yang menganggap tidak ada *tarâduf* (sinonimitas) dalam kata bahasa Arab. Meski menurut penelitian penulis, sebenarnya persoalan ada tidaknya sinonimitas dalam kata dan juga dalam al-Qur'an, tetap merupakan masalah yang diperselisihkan (*mukhtalaf fih*) di kalangan para ulama, tergantung perspektif yang dipakainya.⁴⁶

Penulis buku tersebut juga mengkritik basis epistemologi pemikiran Syahrûr yang didasarkan pada teori Marxis. Menurutnya basis pemikiran Marxis dengan teori *meterialisme-historis* mengarah pada adanya paham ateisme yang tidak mengakui adanya Tuhan sebagai pencipta alam. Karena menurut teori tersebut, alam, manusia, dan kehidupan materi berkembang dengan sendirinya, tanpa intervensi Tuhan.⁴⁷ Ada pula kitab *al-Markslâmiyyah wa al-Qur'ân*,⁴⁸ karya Muḥammad al-Shayyâḥ al-Ma'arrawî yang juga mengupas pengaruh Marxisme dalam pikiran Syahrûr. Namun hemat penulis, Syahrûr tidak dapat dipandang sebagai orang ateis, hanya karena terpengaruh Marxisme, ia tetap seorang muslim-

⁴⁶Lihat Muḥammad Nûruddîn al-Munajjid, *al-Taraduf fi al-Qur'an al-Karim; Bayn al-Nazhariyyah wa al-Tathbiq* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mua'shir, 1997), hlm. 36-78.

⁴⁷Muḥâmi MunîrMuḥammad Thâhir al-Syawwâf, *Tahâfut al-Qira'ah al-Mu'âshirah* (Limassol-Cyprus: al-Syawwaf li al-Nasyr wa al-Dirasah, 1993), hlm. 30-31.

⁴⁸Muḥammad al-Shayyâḥ al-Ma'arrawi, *al-Markslâmiyyah wa al-Qur'an* (Beirut: al-Maktab al-Islâmi, 2000).

mukmin yang kritis terhadap produk-produk pemikiran para ulama yang dinilai tidak lagi mampu menjawab tantangan zaman.

Sementara itu, Yûsuf al-Shaydawî dalam kitab *Baydlah al-Dik; Naqd al-Lughawi li Kitâb al-Kitâb wal Qur'ân*. (“Telor dari Ayam Jago”) juga mengkritik pemikiran Syahrûr khusus dari aspek kebahasaan. Menurutnya, Syahrûr banyak melakukan kesalahan dalam menggunakan bahasa Arab, ia tidak paham bahasa Arab dengan baik. Oleh sebab itu, hasil penafsirannya patut diragukan, bahkan harus ditolak.⁴⁹ Penilaian tersebut hemat penulis terlalu berlebihan, sebab Syahrûr di samping memang orang Arab dan aktif menulis kitab-kitab dengan berbahasa Arab, ia juga pernah belajar filsafat bahasa Arab kepada Ja'far Dakk al-Bâb. Namun benar jika dikatakan bahwa telah terjadi kesalahan-kesalahan struktur linguistiknya dalam karya Syahrûr dan dalam beberapa kasus ia memaksakan dan mencocok-cocokkan term-term tertentu dalam al-Qur'an agar sesuai dengan teori yang dipakainya.

Sementara itu Wael B. Hallaq cenderung memuji-muji karya Syahrûr, bahkan dianggap dapat mengatasi kelemahan-kelemahan epistemologi yang terdapat pada karya-karya pemikir sebelumnya.⁵⁰ Demikian pula artikel yang berjudul “Islamic Liberalism Strike Back”⁵¹ dan “Inside the Islamic

⁴⁹Yûsuf Shaydawî, *Baydlah al-Dik; Naqd Lughawi li Kitâb al-Kitâb wal Qur'ân* (al-Mathba'ah al-Ta'âwuniyyah, t.th.).

⁵⁰Wael B. Hallaq, *A. History of Islamic Legal Theory; An Introduction to Sunni Ushûl Fiqh* (Cambridge: University Press 1997).

⁵¹Dale F. Eikelman, “Islamic Liberalism Strikes Back” dalam *MESA Bulletin* 27, No. 2, 1993, hlm. 163-68.

Reformation⁵² tulisan Dale F. Eikelman yang menganalisis pemikiran Syahrûr dan cenderung memuji kehebatan publikasi *al-Kitâb wal Qur'ân* karya Syahrûr tersebut.

Ada pula buku yang berjudul *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*⁵³ yang salah satu bab dari buku tersebut mengkaji tentang tafsir ayat ayat gender yang digagas Syahrûr. Di dalamnya, Muhammad Aunul 'Abid Shah dan Hakim Tauhid, juga menyinggung sedikit tentang metodologi tafsir Syahrûr, terutama terhadap masalah isu gender. Menurut penulis buku tersebut, salah satu poin penting dalam pemikiran Syahrûr adalah bahwa Syahrûr ingin mendobrak model berpikir yang dapat menyebabkan kejumudan, khususnya dalam konteks ketidakadilan gender.

Dari telaah pustaka yang penulis lakukan, tampaknya belum ada yang mencoba membahas secara khusus mengenai epistemologi penafsiran al-Qur'an kontemporer dari dua tokoh tersebut (Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr) dengan perspektif analisis komparatif. Oleh sebab itu, menurut hemat penulis, penelitian ini layak dan penting untuk dilakukan, untuk melihat secara komparatif tentang model epistemologi tafsir kontemporer dalam perspektif Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr.

⁵²Dale F. Eikelman, "Inside the Islamic Reformation" dalam *Wilson Quarterly* 22, No. 1, 1998, hlm. 80-83.

⁵³M. Aunul 'Abid Shah dan Hakim Tauhid, "Tafsir Ayat-ayat Gender dalam al-Qur'an; Tinjauan terhadap Pemikiran Muhammad Syahrûr dalam Bacaan Kontemporer" dalam M. Aunul Abied et. al, *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 237-238.

G. Kerangka Teori

Dalam sebuah penelitian ilmiah, kerangka teori sangat diperlukan antara lain untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang hendak diteliti. Di samping itu, kerangka teori juga dipakai untuk memperlihatkan ukuran-ukuran atau kriteria yang dijadikan dasar untuk membuktikan sesuatu.⁵⁴

Untuk menjelaskan tentang apa hakekat tafsir, bagaimana metode penafsiran dan tolok ukur kebenarannya, penulis menggunakan teori yang telah dikemukakan oleh Ignaz Goldziher. Penulis menyebut teori ini dengan istilah *the history of idea of Qur'anic interpretation*.

Dalam kitab *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmi*, Ignaz Goldziher menjelaskan bahwa pada periode awal, para ulama lebih berorientasi pada persoalan bagaimana menentukan ragam *qirâ'at* al-Qur'an yang terjadi ketika itu, agar benar-benar valid bersumber dari Rasulullah, sebab ini menyangkut otentisitas sebuah kitab suci di mana perbedaan *qirâ'at* kadang dapat mempengaruhi terhadap penafsiran al-Qur'an itu sendiri. Kemudian, sampai awal abad ke-2 Hijriyah, tafsir lebih berorientasi pada periwayatan, sehingga upaya memahami al-Qur'an dengan menggunakan *ra'yu* (akal) cenderung dibenci dan dijauhi. Dengan kata lain, yang disebut sebagai tafsir hanyalah penjelasan atau interpretasi yang diberikan oleh Nabi Saw. atas ayat-ayat al-Qur'an atau oleh para sahabat yang mendapat pengajaran tafsir dari Nabi Saw. yang kemudian dikenal dengan istilah *al-tafsîr bi al-ma'tsûr*. Metode yang dipakai adalah metode riwayat, sebab ketika itu yang

⁵⁴Teuku Ibrahim Alfian, "Tentang Metodologi Sejarah" Suplemen buku, Teuku Ibrahim Alfian et al., *Dari Babad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1987), hlm. 4.

disebut dengan ilmu adalah periwayatan itu sendiri. Sedangkan tolok ukur kebenaran tafsir ketika itu adalah apakah ia memiliki sanad yang *tsiqah* dan *muttashil* atau tidak.⁵⁵

Sejarah tafsir kemudian berkembang di mana ketika itu muncul golongan *ahl al-ra'yi*, yakni para pengikut Mu'tazilah yang tidak puas dengan penafsiran *bi al-ma'tsûr* saja. Mereka mulai cenderung menggunakan akal dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, terutama terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât*, bahkan melakukan "perlawanan" terhadap model penafsiran *bi al-ma'tsûr* yang dipandang tidak sejalan dengan akal. Dari sini, maka kemudian apa yang disebut dengan tafsir tidak hanya pemahaman atau penjelasan suatu maksud ayat al-Qur'an yang berdasarkan riwayat dari Nabi Saw. atau para sahabat, tetapi juga penafsiran yang berdasarkan *ra'yu* atau akal. Pada era ini mulai muncul bias-bias nalar ideologi Mu'tazilah. Penafsiran al-Qur'an mulai disesuaikan dengan kepentingan madzab ideologi mereka. Bahkan sempat terjadi *mihnah* (pengujian untuk melihat apa ideologi ulama) dan tindakan kekerasan dari pihak penguasa terhadap para ulama (*mufassir*) yang dipandang tidak sesuai dengan ideologi Mu'tazilah. Akibatnya, kebenaran tafsir diukur berdasarkan nalar ideologi politik penguasa saat itu yang bermadzab Mu'tazilah. Tafsir yang menggunakan *ra'yu* ini banyak menggunakan analisis kebahasaan, meski seringkali ditumpangi kepentingan ideologi. Sejarah juga membuktikan bahwa pada waktu itu lahir aliran-aliran teologi, seperti Ahlus Sunnah, Qadariyah, Khawarij, Syi'ah dan sebagainya, di mana mereka memiliki

⁵⁵Ignaz Goldziher, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmi*, terj. Abdul Halim al-Najjâr (Mesir: Maktabah al-Khanji, 1955), hlm. 73-82.

nalar epistemik sendiri-sendiri dalam memahami al-Qur'an, sehingga produk tafsir sedikit banyak pasti dipengaruhi oleh bayang-bayang ideologi mereka.⁵⁶

Dalam perjalanan sejarah berikutnya, muncul pula model penafsiran sufistik yang menggunakan nalar *'irfāni (illuminatif)*. Asumsi dasarnya adalah bahwa al-Qur'an itu memiliki makna lahir dan makna batin. Menafsirkan teks al-Qur'an berdasarkan analisis kebahasaan saja, dipandang baru memasuki pada tataran makna lahir (eksoteris), yang oleh para sufi dinilai baru pada tataran *badan al-a'qīdah* (tubuh akidah). Sementara model tafsir sufi menempati posisi ruhanya (esoteris). Lalu bagaimana mungkin tubuh itu akan hidup tanpa ruh?⁵⁷ Demikian kurang lebih epistem yang dipakai untuk menegaskan eksistensi tafsir sufi.

Dari perjalanan sejarah tersebut, dapat dilihat bahwa hakikat tafsir telah mengalami pergeseran paradigma dan epistemologi, di mana tafsir tidak hanya berdasarkan riwayat dan akal, tetapi juga merupakan pemahaman ayat-ayat al-Qur'an yang berdasarkan isyarat-isyarat dan simbol (*rumz*) melalui *riyādlah rūhiyyah* (latihan ruhani) yang kemudian melahirkan pengalaman *kasyf*, sebagaimana yang dilakukan oleh para sufi.

Namun karena dalam beberapa kasus kemudian dinilai telah terjadi “penyimpangan” penafsiran dari model tafsir sufi ini, maka para ulama ahli syari'at kemudian memberi rambu-rambu sebagai tolok ukur kebenaran tafsir sufi. Ibnul Qayyim misalnya, mensyaratkan tiga hal untuk menerima tafsir sufi, yaitu:

- 1) penafsiran tersebut tidak bertentangan dengan makna *zhahir*-nya ayat,
- 2)

⁵⁶*Ibid.*, hlm 121-129 dan 286.

⁵⁷*Ibid.*, hlm 201-203.

makna atau penafsiran tersebut benar secara *inherent*, 3) antara penafsiran dan *lafzh* yang ditafsirkan memang ada hubungan semantik yang logis.⁵⁸ Ada pula ulama lain yang menambahkan tolok ukur kebenaran tafsir sufi, yaitu: 4) bahwa makna batin tersebut tidak boleh diklaim sebagai satu-satunya makna yang dikehendaki oleh Allah, sehingga menafikan makna *zhahir*, 5) penafsiran tersebut tidak boleh bertentangan dengan akal dan syariat dan 6) penafsiran sufistik tersebut harus didukung oleh dalil atau *syâhid* secara *syar'î*.⁵⁹

Masih mengikuti teori Ignaz Goldziher, proses perkembangan berikutnya, tafsir mulai merambah kepada ranah peradaban modern, kira-kira abad 18 M. yang kemudian mulai memanfaatkan teori-teori ilmu pengetahuan. Tafsir tidak lagi berkuat pada ranah verbal-tekstual yang sangat *bayânî*. Tafsir juga tidak lagi untuk kepentingan ideologi sekte tertentu, tetapi justru melakukan kritik terhadap produk tafsir sebelumnya yang kental dengan nalar ideologis. Tidak hanya itu, tafsir pada era ini juga telah bersinggungan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan ingin membuktikan bahwa Islam dapat sejalan dengan peradaban modern. Maka pada era ini, kebenaran tafsir diukur melalui apakah sebuah produk tafsir itu sesuai dengan teori ilmu pengetahuan atau tidak, dan apakah produk tafsir itu mampu menjawab problem-problem sosial-keagamaan era modernitas atau tidak. Era ini oleh Ignaz Goldziher disebut sebagai *al-Tafsîr fî Dlaw' al-*

⁵⁸Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân* (t.tp.: Mansyurât al-'Ashr al-Hadits, 1973), hlm. 307-308.

⁵⁹Khâlid Abdurrahmân al-'Akk, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduhu* (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1986), hlm. 208.

Tamaddun al-Islâmi (Tafsir dalam Perspektif Peradaban Islam) yang dirintis oleh Ahmad Khan, Muhammad Abduh untuk menyebut beberapa tokoh.⁶⁰

Berangkat dari penjelasan Ignaz Goldzier, hemat penulis, secara epistemik perkembangan tafsir dapat dipetakan menjadi tiga era, yaitu: 1) era formatif dengan nalar quasi kritis, 2) era afirmatif dengan nalar ideologis dan 3) era reformatif dengan nalar kritis. Ketiga istilah tersebut sebenarnya hasil ramuan dari beberapa pemikiran tokoh yang penulis baca dari Kuntowijoyo, Jurgen Habermas dan juga disarankan oleh penguji, yaitu Hamim Ilyas. Tadinya penulis menggunakan istilah nalar mitis untuk era formatif, namun dalam ujian pendahuluan penulis disarankan agar menggantinya dengan istilah nalar quasi kritis, karena jika nalar mitis yang dipakai, maka tafsir tidak akan berkembang. Lagi pula, istilah nalar mitis terkesan merendahkan dan kurang etis untuk menyifati tafsir di era Nabi, sahabat dan tabi'in.

Pengertian nalar quasi kritis adalah bahwa pada waktu itu Nabi Saw seolah "dimitoskan" menjadi satu-satunya pemegang otoritas kebenaran tafsir, sehingga segala bentuk produk tafsir yang tidak ada sumbernya dari Nabi Saw. atau tokoh-tokoh sahabat yang mendapat pengajaran tafsir dari Nabi dipandang bukan sebagai tafsir dan budaya kritisisme relatif kecil sedikit. Era tersebut dapat disebut sebagai era klasik di mana tafsir sedang dalam proses pembentukan awal (baca: era formatif).

⁶⁰Ignaz Goldziher, *Madzâhib al-Tafsir*, hlm. 337

Adapun nalar ideologis adalah cara berpikir dalam penafsiran yang berbasis pada ideologi madzab atau sekte keagamaan tertentu atau keilmuan tertentu, yang dalam sejarahnya era itu muncul pada abad pertengahan. Kemudian di era modern penggunaan nalar kritis, yang dimulai oleh Ahmad Khan, Muhammad Abduh dan kawan-kawannya, mulai mengemuka untuk menampilkan wajah tafsir yang lebih kritis terhadap madzab-madzab dan *non sectarian*, yang hal itu berlanjut hingga era kontemporer, seperti yang diusung oleh Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr.

Kedua tokoh tersebut dapat dikategorikan dalam model nalar kritis bahkan juga liberal, karena keduanya telah melakukan kritik terhadap produk-produk tafsir yang dinilai berbau ideologis. Keduanya berani keluar dari kungkungan tradisi dan ideologi yang menghegemoninya. Rahman dan Syahrûr ingin agar al-Qur'an selalu kontekstual dan *shâlih likulli zamân wa makân* di era kontemporer. Untuk itu, teori-teori linguistik, hermeneutik, filsafat, sosial dan sains modern juga menjadi perangkat metodologi dalam melakukan penafsiran.

Para penafsir kontemporer, seperti Muhammad Arkoun, Fazlur Rahman, Muhammad Syahrûr Nashr Hâmid Abû Zaid, Hassan Hanafi, dan Farid Esack—untuk menyebut beberapa tokoh saja—mereka menegaskan bahwa al-Qur'an harus terus-menerus ditafsirkan, sebab tak satupun yang berhak menutup *new possibilities* kemungkinan pemaknaan baru dalam penafsiran al-Qur'an. Kalaupun selama ini telah terdapat banyak produk penafsiran, maka hal itu jangan menjadi penghalang untuk terus melakukan penafsiran yang kritis dan kreatif sesuai dengan tuntutan dan problem sosial-keagamaan kontemporer.

H. Metode Penelitian

Metode⁶¹ yang akan digunakan dalam penelitian ini metode *analisis-komparatif (analytical-comparative method)*, yaitu mencoba mendeskripsikan konstruksi epistemologi tafsir kontemporer dari kedua tokoh tersebut, lalu dianalisis secara kritis, serta mencari sisi persamaan dan perbedaan, kelebihan dan kekurangan dari pemikiran kedua tokoh tersebut.

Dengan metode perbandingan ini, penulis akan menghubungkan pemikir satu dengan yang lainnya, memperjelas kekayaan alternatif yang terdapat dalam satu permasalahan tertentu dan menyoroti titik temu pemikiran mereka dengan tetap mempertahankan dan menjelaskan perbedaan-perbedaan yang ada, baik dalam metodologi maupun materi pemikirannya. Tidak hanya itu, penulis juga akan melakukan kritik pemikiran dan pengembangannya, ditambah dengan melakukan proses *rethinking (i`âdah al-nazhr)* dari sudut pandang atau konteks keindonesiaan, sehingga tidak terjebak kepada taklid buta.⁶²

Data-data yang hendak diteliti terdiri dari data primer dan sekunder. Data primer adalah data-data yang merupakan karya dua tokoh yang dikaji, terutama yang terkait dengan persoalan epistemologi. Sedangkan data sekunder adalah buku-buku, kitab atau artikel mengenai pemikiran dua tokoh (Rahman dan Syahrûr) yang merupakan hasil interpretasi orang lain, dan buku-buku lain yang terkait dengan objek kajian ini, yang sekiranya dapat digunakan untuk

⁶¹Metode adalah *way of doing anything*, yaitu suatu cara yang ditempuh untuk mengerjakan sesuatu, agar sampai kepada suatu tujuan. A.S. Hornbay, *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1963), hlm. 533.

⁶²Lihat Hassan Hanafi, dalam Pengantar buku M. Aunul Abid Shah et. al., *Islam Garda Depan*, hlm. 25.

menganalisis persoalan-persoalan epistemologi pemikiran tafsir dari dua tokoh tersebut.

Adapun data primer dari Fazlur Rahman yang pokok antara lain *Major Themes of the Qur'an*, (Minneapolis: Chicago Press, 1980) *Islamic Methodology in History* (Karachi: Islamic Research Institute, 1965), *Islam* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1979), *Islam and Modernity; Transformation of Intellectual Tradition* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1982). Sedang data sekundernya adalah buku-buku yang berisi komentar pakar tentang pemikiran Rahman dan jurnal-jurnal ilmiah yang terkait dengannya.

Sedangkan data primer untuk mengkaji pemikiran Muḥammad Syahrūr adalah buku *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qira'ah Mu'âshirah* (Damaskus: Ahâli li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1992) yang merupakan karya monumental Syahrūr. Penulis juga menggunakan karya Syahrūr lain seperti *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Damaskus: al-Ahâli li-th-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1994), *al-Imân wa al-Islâm; Manzhûmah al-Qiyam* (Damaskus: al-Ahâli li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1994), *Masyrû' Mîtsaq al-A'mâl al-Islâmi* (Damaskus: al-Ahâli li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1999). Sedangkan data sekunder yang penulis gunakan antara lain buku *Tahâfut al-Qira'ah al-Mu'âshirah*, karya Muḥâmi al-Syawwâf, *Mujarrad Tanjim*, karya Salîm al-Jâbi, *Baydlah al-Dîk*, karya Yûsuf al-Shaydawî dan artikel-artikel lain yang terkait dengan pemikiran Syahrūr.

Adapun langkah-langkah penelitian ini adalah sebagai berikut: *Pertama* penulis akan menginventarisasi data dan menyeleksi, khususnya karya-karya

yang Rahman dan Syahrûr serta buku-buku lain yang terkait dengan persoalan epistemologi penafsiran. *Kedua*, penulis dengan cermat akan mengkaji data tersebut secara komprehensif dan kemudian mengabstraksikan melalui metode deskriptif,⁶³ bagaimana konstruksi epistemologi tafsir kedua tokoh. Hal itu dilakukan dengan menganalisis terhadap apa hakikat tafsir menurut keduanya, bagaimana metode tafsir, dan sumber-sumber penafsirannya, serta validitas penafsirannya menurut kedua tokoh tersebut.

Ketiga, secara komparatif penulis akan mencari sisi-sisi persamaan dan perbedaan, kelebihan dan kekurangan dari masing-masing tokoh serta implikasi-implikasinya. Dalam metode komparatif, penulis akan memerhatikan aspek-aspek komparatif yang bersifat kasus dan mana komparatif yang bersifat konsep dasar. Setelah itu, penulis akan membuat kesimpulan-kesimpulan secara cermat sebagai jawaban terhadap rumusan masalah, sehingga menghasilkan pemahaman baru yang komprehensif holistik dan sistematis.

Sedangkan pendekatan yang hendak penulis tempuh adalah pendekatan historis-filosofis model *strukturalisme genetic*,⁶⁴ yaitu dengan menganalisis tiga unsur kajian: 1) menganalisis intrinsik teks itu sendiri, 2) merunut akar-akar historis secara kritis latar belakang kedua tokoh tersebut; mengapa mereka menggulirkan gagasan yang kontroversial, dan 3) menganalisis kondisi sosio-historis yang

⁶³Metode deskriptif yaitu dengan menggambarkan hasil penelitian yang didasarkan atas perbandingan dari berbagai sumber yang ada yang berbicara tentang tema yang sama. Lihat Winarno Surakhmad, *Dasar dan Tehnik Research* (Bandung: Tarsito, 1978), hlm. 132.

⁶⁴Strukturalisme *genetic* merupakan teori yang diusung Golgman. Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Reka Sarasin, 1996), hlm. 164-165.

melingkupinya. Dengan pendekatan historis, akan tampak kerangka keragaman (*diversity*), perubahan (*change*) dan kesinambungan (*continuity*).⁶⁵ Sedangkan dengan pendekatan filosofis akan tampak struktur dasar dari pemikiran kedua pemikir tersebut, meskipun latar sosio historis kedua tokoh tersebut berbeda. Mencari fundamental struktur itulah yang menjadi ciri pendekatan filosofis.⁶⁶

G. Sistematika Pembahasan.

Berdasarkan uraian dan tujuan penelitian ini, maka sistematika pembahasan penelitian ini disusun sebagai berikut:

Bab I adalah pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah untuk menjelaskan secara akademik mengapa penelitian ini penting untuk dilakukan dan mengapa penulis memilih dua tokoh sebagai representasinya dan apa yang unik dari kedua tokoh tersebut. Selanjutnya dirumuskan masalah atau problem akademik yang hendak dipecahkan dalam penelitian ini sehingga jelaslah masalah yang akan dijawab. Sedangkan tujuan dan signifikansinya dimaksudkan untuk menjelaskan pentingnya penelitian ini dan kontribusinya bagi pengembangan keilmuan, terutama dalam studi al-Qur'an. Pengertian istilah dan batasan masalah juga penulis jelaskan agar tidak terjadi kesalahpahaman. Demikian pula kerangka teori yang penulis pakai dalam penelitian ini.

Kemudian dilanjutkan dengan telaah pustaka untuk memberikan penjelasan di mana posisi penulis dalam penelitian ini dan apa yang baru dalam

⁶⁵Trygver R. Tholfsen, *Historical Thinking; an Introduction* (New York: Hewven an Row Publisher, 1967), hlm. 249.

penelitian ini. Sedangkan metode dan langkah-langkahnya dimaksudkan untuk menjelaskan bagaimana proses dan prosedur serta langkah-langkah yang akan dilakukan penulis dalam penelitian ini, sehingga sampai kepada tujuan menjawab problem-problem akademik yang menjadi kegelisahan penulis.

Bab II merupakan uraian tentang sketsa umum epistemologi tafsir kontemporer. Sebelum sampai kepada era kontemporer, penulis melakukan kajian tentang sejarah asal-usul dan dinamika perkembangan epistemologi tafsir dalam perspektif *the history of idea*. Kemudian dijelaskan asumsi metodologi tafsir kontemporer, karakteristiknya, serta metode dan model verifikasinya. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan gambaran umum mengenai epistemologi tafsir yang selama ini berkembang, mulai dari era formatif (klasik) yang berbasis nalar quasi kritis, era afirmatif (era Abad Pertengahan) yang berbasis nalar ideologis, hingga era reformatif (modern-kontemporer) yang berbasis pada nalar kritis.

Dari sini, diharapkan penulis akan menemukan kejelasan di mana posisi kedua tokoh tersebut dalam wacana epistemologi tafsir kontemporer. Jadi, pada dasarnya bab dua ini merupakan pemetaan sejarah epistemologi tafsir yang juga dapat berfungsi sebagai kerangka teori untuk memotret pemikiran kedua tokoh tersebut.

Bab III merupakan pembahasan tentang sketsa biografi sang tokoh, bagaimana *setting* sosio-historis, karir akademik dan karya-karyanya serta pandangan para pemikir (baca: ulama) mengenai kedua tokoh. Hal ini penting

⁶⁶Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 285.

sekali untuk diungkap, sebab setiap pemikiran seseorang adalah anak zamannya, ia pasti selalu terkait dengan *setting* sosio-historisnya (*based on socio-historical contexts*). Dari sini nanti akan tampak bagaimana akar-akar pemikirannya dan di mana posisi Rahman dan Syahrûr di antara para penafsir kontemporer.

Bab IV merupakan penjelasan tentang hakikat tafsir dan orientasi penafsiran serta metodologi menurut keduanya. Ada dua perspektif berkaitan dengan hakikat tafsir, yakni tafsir sebagai proses dan tafsir sebagai produk. Di sinilah nanti problem sakralitas teks yang terbatas dan konteks yang tak terbatas akan diuraikan. Dengan begitu, maka hakikat tafsir dan orientasi penafsiran menurut kedua tokoh akan tampak jelas. Selanjutnya, penulis akan menjelaskan tentang metodologi penafsiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr yang meliputi pembahasan, prinsip-prinsip penafsiran, metode-pendekatan dan tema-tema penafsiran dengan contoh aplikasinya, ketika menafsirkan masalah teologi, hukum dan isu gender. Bab keempat ini akan menjawab rumusan masalah pertama dan kedua, yaitu tentang apa hakikat tafsir dan bagaimana metode tafsir yang digunakan kedua tokoh tersebut.

Bab V merupakan kajian tentang validitas, kontribusi dan implikasi penafsiran dari epistemologi tafsir Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr. Bab ini akan menjawab rumusan masalah ketiga, yaitu tentang tolok ukur kebenaran tafsir. Paling tidak ada tiga implikasi yang akan diuraikan, yaitu rekonstruksi metodologi, rekonstruksi teologi dan rekonstruksi sosial.

Bab VI adalah penutup berisi kesimpulan yang merupakan jawaban atas rumusan masalah sebelumnya dan diakhiri saran-saran konstruktif bagi penelitian lebih lanjut.



BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah penulis melakukan deskripsi dan analisis komparatif terhadap epistemologi penafsiran Fazlur Rahman dan Muḥammad Syahrûr melalui pendekatan historis-filosofis, maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Berdasarkan kerangka teori *the history of idea of Qur'anic interpretation* yang diramu dari teori Ignaz Goldziher, Jurgen Habermas dan Kuntowijoyo, penulis menyimpulkan bahwa dalam sejarah penafsiran al-Qur'an telah terjadi pergeseran paradigma (*paradigm shift*) epistemologi. *Pertama*, era formatif yang berbasis pada nalar quasi kritis—untuk tidak menyebut nalar mitis—yang terjadi pada era klasik di mana penafsiran al-Qur'an lebih banyak didominasi oleh model tafsir *bi al-ma'tsûr* (riwayat) yang kental dengan nalar *bayânî*. Nalar quasi kritis dalam konteks ini adalah sebuah cara berpikir yang kurang mengedepankan kritisisme ketika menerima sebuah produk penafsiran. Pada waktu itu, Nabi Saw. seolah “dimitoskan” menjadi satu-satunya pemegang otoritas kebenaran tafsir, sehingga segala produk penafsirannya diterima begitu saja oleh para sahabat. Tidak pernah ada kritik dari sahabat tentang ayat yang ditafsirkan Nabi Saw. Selanjutnya, pada masa sahabat, segala produk penafsiran al-Qur'an yang tidak ada sumbernya dari Nabi Saw. atau tokoh-tokoh sahabat yang pernah belajar tafsir dari beliau bukan dianggap sebagai tafsir,

melainkan hanya merupakan pendapat (*ra'yi*), yang justru ketika itu harus di jauhi, bahkan dianggap tabu. Karena pada waktu itu, yang dianggap sebagai ilmu adalah periwayatan itu sendiri. Jadi, tafsir harus berdasarkan riwayat. Maka walaupun ada kritisisme tafsir, hal itu biasanya lebih ditekankan pada aspek *sanad* periwayatan, bukan pada *matan* penafsirannya. Era ini berkembang kira-kira sampai generasi ketiga, yakni era *atba' al-tâbi`în*.

Kedua, era afirmatif yang berbasis pada nalar ideologis yang terjadi pada Abad Pertengahan. Era ini awalnya memang berangkat dari ketidakpuasan terhadap model tafsir *bi al-ma'tsûr* yang dipandang kurang “memadai” dan tidak menafsirkan semua ayat al-Qur'an. Hal itu kemudian memunculkan tradisi tafsir *bi al-ra'yi* (dengan rasio atau akal), tetapi tradisi penafsiran tersebut kemudian banyak didominasi oleh kepentingan-kepentingan ideologi (madzhab, politik penguasa atau keilmuan tertentu), sehingga al-Qur'an seringkali diperlakukan hanya sebagai justifikasi bagi kepentingan ideologi tersebut. Akibatnya, muncul sikap otoritarianisme, fanatisme dan sektarianisme madzhab yang berlebihan yang cenderung bersikap *truth claim* di satu sisi, dan saling mengkafirkan di sisi lain. Kritisisme dalam mengapresiasi sebuah produk tafsir dibangun untuk pembelaan ideologi. Bahkan kemudian tradisi *tafkîr* (berpikir, rasional) berubah menjadi tradisi *takfir* (mengkafirkan).

Ketiga, era reformatif yang berbasis pada nalar kritis. Era ini muncul dari ketidakpuasan para penafsir modern-kontemporer terhadap

produk-produk penafsiran konvensional yang dinilai ideologis, otoriter, hegemonik dan sektarian, sehingga menyimpangkan dari tujuan utama diturunkannya al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan li al-nâs*). Maka kemudian muncullah berbagai kritik dari para penafsir modern-kontemporer terhadap produk-produk tafsir konvensional yang dianggap tidak lagi relevan dengan tuntutan perkembangan zaman. Ada asumsi kuat dalam nalar kritis, yaitu bahwa setiap bentuk dogmatisme penafsiran perlu dikritisi. Sebab bentuk-bentuk pengetahuan, termasuk penafsiran, pada situasi tertentu cenderung “berkuasa” dan sebagai juru tafsir satu-satunya yang benar atas realitas. Akhirnya, ia cenderung otoriter dan menyingkirkan tafsir-tafsir lain yang dianggap menyimpang dari *mainstream* pemikiran yang umum. Dalam konteks ini, Rahman dan Syahrûr termasuk penafsir kontemporer yang menggunakan nalar kritis untuk memberikan kritik dan revisi terhadap penafsiran konvensional para ulama sebelumnya.

2. Dari pergeseran epistemologi tafsir tersebut, tampak jelas bahwa hakikat tafsir adalah sebuah produk dan proses manusia (penafsir) dalam memahami al-Qur'an, yang meniscayakan adanya dialektika antara wahyu, akal dan realitas (konteks). Dengan demikian, tafsir sebenarnya merupakan hasil interaksi antara teks yang terbatas dengan konteks yang tak terbatas, melalui peranan akal penafsir sesuai dengan kadar kemampuannya.

Menurut Rahman dan Syahrûr, hakikat tafsir bisa dilihat dari dua perspektif: *Pertama*, tafsir sebagai produk (*Qur'anic interpretation as product*) yang merupakan hasil interaksi dan dialektika antara teks, konteks (realitas) dan penafsirnya. Ia dipengaruhi oleh situasi dan kondisi sosio-historis, geo-politik, bahkan juga latar keilmuan serta “kepentingan” penafsirnya. Sebagai sebuah produk budaya, tafsir tidak hanya boleh dikritik, tetapi harus direkonstruksi jika memang tidak sesuai dengan tuntutan problem masyarakat kontemporer.

Tafsir sebagai sebuah produk pemikiran akan mengalami pluralitas dan bersifat relatif, intersubjektif, bahkan juga tentatif. Ini artinya bahwa penafsiran apapun atas al-Qur'an itu berbeda dengan al-Qur'an itu sendiri (*al-Qur'an in itself*). Itulah mengapa menurut keduanya, diperlukan kritisisme terus-menerus terhadap produk-produk penafsiran untuk menghindari dogmatisme dan absolutisme penafsiran.

Problem pokok penafsiran sebenarnya adalah pemberian makna dan produksi makna. Meski demikian, ada perbedaan antara Rahman dan Syahrûr tentang hakikat sebuah tafsir. Bagi Rahman hakikat tafsir adalah bagaimana seorang penafsir mampu menemukan makna otentik (*original meaning*) dari sebuah teks melalui konteks sosio-historis masa lalu, kemudian menangkap aspek ideal moral untuk melakukan kontekstualisasi makna di era sekarang. Sementara bagi Syahrûr, tafsir tidak harus demikian. Seorang penafsir tidak harus menemukan makna otentik (*original meaning*) di masa lalu, melainkan bisa saja langsung mencari

makna teks yang relevan di era sekarang, karena makna itu juga berkembang sesuai dengan nalar keilmuan kontemporer. Al-Qur'an harus dipandang seolah-olah baru turun kemarin, dan Nabi Saw. baru saja menyampaikannya kepada kita.

Kedua, tafsir sebagai proses (*Qur'anic interpretation as process*).

Ia merupakan proses aktivitas interpretasi teks dan realitas yang harus terus-menerus dilakukan, tanpa mengenal titik henti. Tafsir sebagai proses harus berorientasi pada sebuah pencarian (*as request*), bukan *as final*, sehingga segala bentuk otoritarianisme dan dogmatisme penafsiran perlu dikritik, agar tidak ada monopoli kebenaran sepihak.

3. Fazlur Rahman dan Muḥammad Syahrūr sama-sama sepakat bahwa al-Qur'an adalah kitab yang akan selalu kompatibel untuk segala ruang dan waktu (*shālih li kulli zamān wa makān*). Untuk itu, diperlukan penafsiran atau "pembacaan" yang kreatif terhadap al-Qur'an (penulis menyebutnya dengan istilah pembacaan prospektif), sehingga dapat menemukan pesan-pesan *eternal* al-Qur'an secara tepat dan mampu menjadi solusi alternatif bagi pemecahan problem-problem sosial-keagamaan umat Islam di era kontemporer.

Menurut Rahman penafsiran yang benar dan utuh dalam rangka memahami al-Qur'an sebagai sumber ajaran moral yang sempurna, harus dikerjakan melalui suatu metodologi yang tepat. Sebab tanpa suatu metodologi yang akurat dan tepat, pemahaman terhadap al-Qur'an boleh jadi menyesatkan (*misleading*), apalagi bila penafsiran itu dilakukan

secara parsial (*atomistic*) dan “ditunggangi” oleh kepentingan ideologi tertentu.

Untuk itu, dalam menafsirkan al-Qur'an, Fazlur Rahman menggunakan dua metode pokok. *Pertama*, hermeneutika *double movement*, yakni upaya “membaca” al-Qur'an sebagai teks masa lalu dengan memperhatikan konteks sosio-historis untuk mencari *original meaning* dan nilai-nilai ideal moral, lalu kembali ke masa sekarang untuk melakukan kontekstualisasi terhadap pesan-pesan universal dan eternal al-Qur'an yang hendak diaplikasikan di era kekinian.

Kelemahan metode tersebut adalah bahwa ia hanya dapat diterapkan untuk ayat-ayat hukum dan tidak dapat dipaksakan untuk menafsirkan ayat-ayat non hukum. Lagi pula, terdapat jarak yang terlalu jauh antara situasi sekarang dengan saat diturunkannya al-Qur'an, sehingga menurut hemat penulis tetap ada unsur subjektivitas penafsir di dalamnya. Dengan demikian, bisa jadi apa yang disebut sebagai makna otentik, tidak lagi benar-benar otentik (quasi otentik).

Implikasi dari hermeneutika *double movement* tersebut adalah: *Pertama*, “de-sakralisasi” teks yang mengarah kepada kontekstualisasi makna teks. Artinya, ketentuan tekstual yang bersifat legal-formal dapat diketepikan dan yang “disakralkan” adalah nilai ideal moralnya. Sebagai contoh adalah ayat tentang hukum potong tangan bagi pencuri. Ayat itu tidak lagi dipahami secara literal-tekstual, karena makna tekstual tersebut dianggap tidak relevan untuk era sekarang. Maka sebagai gantinya,

pencuri (koruptor) tidak harus dipotong tangannya, melainkan cukup diberi hukuman yang mencerminkan rasa keadilan dan dapat membuat ia jera. Misalnya, diturunkan dari jabatan, dipenjara dan diharuskan mengembalikan uang hasil korupsi. Hanya saja, bagi Rahman untuk sampai kepada makna kontekstual tersebut, penafsir harus menemukan *original meaning* terlebih dahulu melalui pendekatan sosio-historis.

Kedua, de-otonomisasi teks. Artinya, teks al-Qur'an itu tidak otonom, karena ia merupakan respon Tuhan, di mana setiap ayat yang turun tidak dapat dipahami sebagai kalimat yang berdiri sendiri, melainkan terkait dengan konteks sosio-historis, budaya dan problem yang dihadapi waktu itu. Respon al-Qur'an terhadap situasi tersebut, sebagian besar terdiri dari pernyataan-pernyataan moral, religius dan sosial. Al-Qur'an menanggapi problem-problem spesifik yang dihadapi dalam situasi-situasi kongkret, sehingga kadang-kadang al-Qur'an memberikan suatu jawaban bagi sebuah pertanyaan atau masalah, tetapi biasanya jawaban-jawaban itu dinyatakan dalam batasan-batasan suatu *ratio legis* yang eksplisit atau semi eksplisit. Itulah pentingnya memahami teks dalam konteks yang tepat, agar penafsir tidak terjebak dalam bingkai teks yang *rigid*, sehingga mengabaikan tujuan moralnya. Dalam konteks ini, Rahman sangat tegas menekankan pentingnya analisis pendekatan sosio-historis, karena teks itu tidak dapat dipahami tanpa memerhatikan konteks (baik konteks kalimatnya maupun konteks turunnya). Ketika seorang penafsir memahami al-Qur'an hanya kepada bunyi teksnya, tanpa

mempertimbangkan konteks dan menangkap spirit yang ada di balik teks, maka kandungan makna al-Qur'an yang sangat luas cenderung dipersempit pada bingkai teks.

Kedua, metode tematik, yang oleh Rahman dimaksudkan untuk mengurangi subjektivitas penafsiran. Metode ini memungkinkan penafsir untuk menemukan ide atau gagasan Qur'ani secara komprehensif, dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang setema dan memerhatikan konteks kalimatnya, sehingga bias-bias ideologi penafsir dapat dieliminasi sedemikian rupa. Dengan lain ungkapan, metode tematik ingin membiarkan al-Qur'an "berbicara sendiri". Namun, menurut hemat penulis, klaim Rahman bahwa metode tematik mampu menghilangkan subjektivitas penafsiran tidak sepenuhnya benar, sebab langkah-langkah dalam metode tematik juga memberi peluang bagi masuknya subjektivitas. Misalnya 1) dalam penetapan masalah yang akan dibahas, 2) dalam pemilihan ayat-ayat yang dianggap masuk dalam tema, yang tentu saja melibatkan penafsiran tersendiri, 3) dalam menentukan konteks historis (*asbâb al-nuzûl*) yang juga melibatkan ilmu hadis, 4) dalam menentukan *munâsabah* (korelasi) antar ayat, 5) dalam menentukan *'illat hukum (ratio legis)*, 6) dalam menentukan mana ayat *'âmm* dan mana yang *khâshsh*, mana yang *mutlaq* dan mana *muqayyad*, serta mana yang merupakan *ideal moral*. Dengan menunjukkan adanya peluang bagi masuknya subjektivitas, tidak berarti penulis mementahkan sama sekali arti penting metode tematik tersebut. Sebab bagaimanapun metode tematik itu dapat

mengurangi subjektivitas penafsiran, apalagi jika disertai dengan kejujuran dan keikhlasan sang penafsir.

Sedangkan Syahrûr dalam menafsirkan al-Qur'an menggunakan dua metode pokok. *Pertama*, metode ijtihad yang diaplikasikan untuk ayat-ayat *muhkamât* (ayat-ayat hukum) dengan pendekatan "teori batas" (*nazhariyyah al-hudûd*). Melalui teori tersebut, sakralitas teks dapat terjaga, tetapi tidak menghilangkan kreativitas penafsir dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, yang penting masih dalam bingkai *hudûdullâh* (batas-batas yang ditentukan Allah). Syahrûr berangkat dari pandangan ontologis bahwa al-Qur'an itu teksnya tetap, tetapi kandungan maknanya dapat berubah (*tsabât al-nashsh wa taghayyur al-muhtawâ*). *Kedua*, metode hermeneutika *ta'wil* yang diaplikasikan untuk menakwilkan ayat-ayat *mutasyâbihât* yang berisi informasi atau isyarat ilmu pengetahuan. Sehingga ayat-ayat yang tadinya masih merupakan kebenaran teoritis rasional atau berupa realitas objektif (*al-haqîqah al-mawdlû'iyah*) di luar kesadaran manusia, setelah dilakukan *ta'wil*, maka ia akan menjadi sebuah teori (*qanûn*) yang benar-benar sesuai dengan akal dan realitas empiris. Jadi, metode hermeneutika *ta'wil* yang ditawarkan Syahrûr dalam memahami ayat-ayat *mutasyâbihât* sebenarnya ingin membuktikan kebenaran informasi teoritis *al-qur'ân* agar sesuai dengan realitas empiris, sehingga terjadi harmonisasi antara sifat absolut ayat-ayat *al-qur'ân* (istilah khusus Syahrûr) dengan pemahaman relatif para pembacanya.

Metode ijtihad dan *ta'wil* itu dalam istilah Muḥammad Syahrūr dinamakan dengan pembacaan kontemporer (*qira'ah mu'âshirah* atau *contemporary reading*), yaitu sebuah model pembacaan hermeneutis yang sengaja dipakai oleh Syahrūr untuk memberikan pemaknaan baru yang tidak biasa (*de-familiarization*)—meminjam istilah Andreas Cristmann—bahkan dengan pembacaan kontemporer itu, ia telah melakukan “dekonstruksi”, sekaligus rekonstruksi terhadap teori-teori dan produk-produk penafsiran konvensional.

Aplikasi kedua metode tersebut (ijtihad dan *ta'wil*) sebenarnya merupakan implikasi dari prinsip linguistik yang dianut Syahrūr yaitu, *lâ taradufa fi al-kalimah* (anti sinonimitas), yang kemudian secara teknis dalam mengaplikasikan kedua metode tersebut, Syahrūr menggunakan pendekatan historis-ilmiah dalam linguistik (*al-manhaj al-târîkhî-al-'ilmi*) yang bercorak strukturalis, yang cirinya antara lain: 1) berprinsip pada struktur linguistik teks, 2) menolak *asbâb al-nuzûl*, 3) menggunakan analisis *syntagmatic-paradigmatic relation*, 4) melakukan kategori konsep yang dikotomis (baca: berposisi biner), seperti *al-Kitâb* dengan *al-qur'ân*, *Kitâb al-Risâlah* dengan *Kitâb al-Nubuwwah*, *Muḥkamât* dengan *Mutasyâbihât*, *ijtihâd* dengan *ta'wil*, *al-ḥadd al-a'lâ* dengan *al-ḥadd al-adnâ*, *istiqâmah* dengan *hanifiyyah* dan begitu seterusnya.

Di samping pendekatan linguistik, Syahrūr juga menggunakan metode *tartîl*, yaitu mengumpulkan dan mengurutkan ayat-ayat yang setema untuk menemukan sebuah konsep secara utuh. Sekilas, metode ini

mirip dengan metode tematik Rahman, tetapi sebenarnya berbeda, karena dalam metode *tartil* versi Syahrûr, konteks *asbâb al-nuzûl* cenderung diabaikan. Menurutnya, teks itu *independent* secara mutlak, sehingga yang menentukan aturan penafsirannya adalah struktur linguistiknya. Sedangkan dalam metode tematik versi Rahman, *asbâb al-nuzûl* masih dipertimbangkan.

Di samping itu, Syahrûr juga menggunakan pendekatan teori sains (*scientific approach*). Maka, perangkat keilmuan modern seperti teori fisika, matematika dan filsafat menjadi sangat kental mewarnai penafsirannya. Namun, sebagai implikasinya, Syahrûr kadang melakukan pemaksaan gagasan ekstra Qur'ani dan sewenang-wenang dalam memaknai sebuah ayat tertentu, karena hendak mencocok-cocokkan penafsirannya dengan teori ilmiah yang sudah ada. Akibatnya, ia cenderung mengabaikan konteks turunnya ayat maupun sastra al-Qur'an. Syahrûr menganggap teks ayat itu otonom, tidak terkait dengan audiens awal, sehingga makna dari ayat tersebut bisa berkembang sesuai dengan perspektif keilmuan pembacanya.

4. Adapun tolok ukur kebenaran tafsir menurut Rahman dan Syahrûr adalah:
 - Pertama*, bersifat koherensi. Artinya, tafsir dikatakan benar sejauh ada konsistensi logis-filosofis antara proposisi-proposisi yang dinyatakannya.
 - Kedua*, bersifat korespondensi. Artinya, produk penafsiran harus sesuai dengan kenyataan empiris di lapangan. Kebenaran tidak hanya pada dataran idealis-metafisis, tetapi harus realistis-empiris (sesuai dengan teori

ilmu pengetahuan, khususnya untuk hermeneutika ta'wil Syahrûr). *Ketiga*, pragmatis. Artinya, produk penafsiran dianggap benar selagi secara fungsional dapat menjadi solusi alternatif bagi pemecahan problem sosial keagamaan. Jika ternyata produk tafsir tidak lagi mampu menjadi solusi, berarti penafsiran tersebut boleh dinyatakan keliru, sehingga perlu ditinjau ulang dan direvisi. Ini berarti produk tafsir tidak hanya bersifat idealis-metafisis, tetapi juga harus realistis-empiris dan solutif terhadap problem-problem yang dihadapi masyarakat kontemporer. Dalam teori pragmatis, paling tidak ada tiga asumsi ontologis yaitu: 1) bahwa produk kebenaran tafsir bukanlah sesuatu yang final atau selesai, 2) menghargai kerja-kerja ilmiah, dan 3) kritis terhadap realitas.

B. Saran-saran

Setelah penulis mencermati sejarah pergeseran epistemologi tafsir dari era formatif hingga era reformatif dan secara khusus mengelaborasi pemikiran Rahman dan Syahrûr, maka ada beberapa hal yang hendak penulis sarankan, yaitu:

1. Untuk mengembangkan penafsiran al-Qur'an di Indonesia, diperlukan keberanian intelektual merubah paradigma dan epistemologi tafsir dari nalar ideologis ke nalar kritis. Sebab, perkembangan tafsir banyak dipengaruhi oleh perubahan dan perkembangan epistemologi (*taghayyur wa tathawwur al-tafsîr bi taghayyur wa tathawwur nuzhum al-ma'rîfi*). Meski situasi dan kondisi telah berubah, tetapi bila epistemologi tafsirnya tidak mau berubah, maka perkembangan tafsir di Indonesia hanya akan

berjalan di tempat dan mengalami stagnasi. Akibatnya, tafsir akan terjebak kepada pengulangan pendapat-pendapat masa lalu yang belum tentu relevan dengan konteks keindonesiaan, bahkan akan mengalami “kemandulan” dalam memberi solusi terhadap problem sosial-keagamaan masyarakat kontemporer.

2. Ide-ide kreatif dan inovatif yang dikembangkan dalam epistemologi tafsir Rahman dan Syahrūr tampaknya perlu diapresiasi secara kritis untuk mengembangkan model-model tafsir di Indonesia yang lebih transformatif dan emansipatoris. Ini mengingat bahwa Islam di Indonesia memiliki kompleksitas persoalan dan latar belakang sendiri, sehingga produk-produk tafsir mestinya merupakan persentuhan kreatif antara teks-teks keagamaan dengan realitas sosio-politik kontemporer Indonesia. Untuk itu, produk-produk tafsir, baik klasik maupun modern yang bernuansa Arab, harus dipandang sebagai produk budaya yang merefleksikan konteks lokalitas dan budaya Arab, sehingga tidak perlu dianggap tabu untuk “diutak-atik”. Dengan demikian, perlu reinterpretasi baru sesuai dengan konteks keindonesiaan melalui semangat ijtihad dan *tajdīd* yang berbasis pada nalar kritis.

3. Sebagai sebuah eksperimentasi keilmuan, tentunya ada kekurangan dalam memberikan analisis dan kritik ketika penulis memotret epistemologi tafsir kontemporer Rahman dan Syahrūr. Namun, hal itu tetap patut diapresiasi, dan apresiasi terbaik terhadap sebuah karya tulis adalah kritik

konstruktif. Semoga karya sederhana ini dpt ditindak lanjut, baik oleh penulisnya sendiri, maupun oleh para peminat studi tafsir lainnya.

konstruktif. Semoga karya sederhana ini dapat ditindaklanjuti, baik oleh penulisnya sendiri maupun oleh para peminat studi tafsir lainnya.





DAFTAR PUSTAKA

- ʿAbduh, Muḥammad, *Fâtīḥah al-Kitâb*, Kairo: Kitab al-Tahrîr, 1382 H.
- _____, *Tafsir Juz ʿAmma*, Mesir: al-Jamʿiyyah al-Khayriyyah, 1341 H.
- ʿArabî, Abû Bakr Muhammad Ibn Abdullâh Ibnu al-, *Aḥkâm al-Qurʿân*, Jilid II, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- ʿAskarî, Abû Hilâl al-, *al-Furûq fî al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Âfâk al-Adîkah, 1973.
- Abdullah, Amin, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.
- _____, “Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Melinium Ketiga” dalam Jurnal *Al-Jamiʿah: Journal of Islamic Studies IAIN SUKA*, No. 65/VI/2000.
- _____, Laporan Rektor “*Berbenah Menuju Center for Excellence*” dalam Pidato Dies Natalis IAIN/ UIN Sunan Kalijaga 53 pada tanggal 25 September, 2004.
- _____, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer” dalam Ainur Rofiq, *Madzab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002.
- _____, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdullah, Ghasan F, “New Secularism in The Arab” dalam <http://www.secularism.org/sceptics/secularism/htm>.
- Abû ʿUdah, ʿUdah Khalîl, *al-Tathawwur al-Dalâli bayn Lughah al-Syiʿr wa Lughah al-Qurʿân*, Yordan: Maktabah al-Manâr, 1985.
- Abû Khalîl, Syauiq, “Taqâthuʿât Khathîrah fî Dlurûb Qiraʿah Muʿâshirah” dalam *Nahj al-Islâm*, No. 43, 1990.
- Abû Zaid, Nashr Hâmid, *Dawâʿir al-Khawf; Qiraʿah fî Khithâb al-Marʿah*, Beirut: al-Markâz al-Tsaqâfi, 1999.
- _____, *Isykâliyyât al-Qiraʿah wa Âliyyât al-Taʿwîl*, Beirut: al-Markâz al-Tsaqâfi, 1994.
- _____, “Limâdzâ Thaghat al-Talfiqiyyah ʿalâ Katsîr min Masyrûʿat Tajdîd al-Islâm?” dalam Majalah *al-Hilâl*, No. 10, Oktober 1991.
- _____, *Mafhûm al-Nashsh; Dirâsât fî ʿUlûm al-Qurʿân*, Kairo: al-Hayʿah al-Mishriyyah al-ʿÂmmah li al-Kitâb, 1993.
- _____, *Naqd al-Khithâb al-Dînî*, Kairo: Sina li al-Nasyr, 1994.

- Acikgenc, Alparslan, "The Thinker of Islamic Revival and Reform Fazlur Rahman's Life and Thought" dalam *Journal of Islamic Research*, Vol. 4, No. 2, Oktober 1990.
- Ahmad, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, London: Oxford University Press, 1967.
- 'Akk, Khâlid Abdurrahmân al-, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduhu*. Beirut: Dar al-Nafa'is, 1986.
- Amal, Taufiq Adnan, (peny.), *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1992.
- _____, dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1990.
- _____, *Islam dan Tantangan Modernitas; Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1992.
- Amîn, Ahmad, *Fajr al-Islâm*, Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1975.
- Aminuddin, *Semantik; Pengantar Studi tentang Makna*, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2003.
- Arkoun, Muhammed, *al-Fikr al-Ushûlî wa Istihâlah al-Ta'shîl; Nahwa Târikh al-Âkhar li al-Fikr al-Islâmî*, terj. Hasyim Shalih, Beirut: Dar al-Saqi, 2002.
- _____, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin, Jakarta: INIS, 1997.
- _____, *Nalar Islami dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.
- Asfihânî, al-Râghib al-, *Mu'jam Mufradât Alfâdz al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Audah, 'Awdah Khalîl Abû, *al-Tathawwur al-Dalâli bayn Lughah al-Syi'r wa Lughah al-Qur'ân*, Ordun: Maktabah al-Manâr, 1985.
- Ayoub, Mahmoud M., *The Qur'an and Its Interpreters*, Vol. 1, Albany: State University of New York Press, 1984.
- Azami, M. Musthafa al-, *On Schact's Origin of Muhamadan Jurisprudence*, Saudi Arabia: King Saud University, 1985.
- Aziz, Syaikh Shâlih Ibn Abdul, *Mawsû'ah al-Hadîts al-Syarîf; al-Kutub al-Sittah*. Riyâdl: Dâr al-Salâm, 2000.
- Azra, Azyumardi, "Studi Islam di Timur dan Barat Pengalaman Selintas" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 5, No. 3, 1994.

- _____, "The Making of Islamic Studies in Indonesia", Makalah dalam Konferensi Nasional Kajian Islam Indonesia di Hotel Syahid Yogyakarta, tanggal 12-14 Desember 2003.
- Baghâ', Dayb Musthafâ al-, *al-Tahdzîb fî Adillah Matn Ghâyah wa al-Taqrîb*, Beirut: Dar al-Fikr, 1983.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT Gramedia Utama, 1996.
- Baljon, J.M.S., *The Reform and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Lieden: E.J. Brill, 1949.
- Balkhî, Muqâtil bin Sulaimân al-, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir fî al-Qur'ân*, ed. Abdullah Mahmûd Syahatah, Mesir: Markâz Tahqîq li al-Turâts, 1994.
- Barbour, Ian, *Juru Bicara Tuhan; Antara Sains dan Agama*, terj. E.R. Muhammad, Bandung: Mizan, 2003.
- Bagir, Haidar, "Hermeneutika dan Teks Agama", Makalah dalam Seminar Nasional tentang Hermeneutik al-Qur'an di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, kerja sama dengan LPII UMY, tanggal 10 April 2003.
- Bâqi, Muhammad Fu'âd `Abdul, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Baw'ûd, Ahmad, *Kitâb al-Ummah; Fiqh al-Wâqi'; Ushûl wa Dlawâbith*, Qatar: Wazârah al-Awqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1421 H.
- Binder, Leonard (ed.), *The Study of Middle East; Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences*, New York: A. Weley-Interscience Publication, 1976.
- Bogdan, Robert C. dan Sari Knopp Biklen, *Qualitative Research for Education; an Introduction to Theory and Method*, Boston-London: Allayn and Bacon, 1992.
- Bûthî, Muhammad Sa'îd Ramdlân al-, "al-Khalfiyyah al-Yahûdiyyah li Syi'ari Qirâ'ah Mu'âshirah" dalam *Nahj al-Islâm*, No. 42, Tahun 1990.
- Chaer, Abdul, *Linguistik Umum*, Cet. II, Jakarta: Penerbit Rineka Cipta, 2003.
- Clark, Peter, "The Syahrûr Phenomenon; A Liberal Islamic Voice from Syiria" dalam *Journal Islam and Christian-Muslim Revelation*, Vol. 7, No. 3, 1996.
- Coles, Roman, "Identity and Difference in The Ethical Position of Adorno and Habermas" dalam Stephen K. White, *The Cambridge Companion to Habermas*, New York: Cambridge University Press, 1995.
- Cristmann, Andreas, "Abstrac *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqhi a-Islâmî*" dalam 5 <http://www.unibamberg.de/split/dot/kurz/Islamwissenschaft./Cristmann>, 11 Februari 2001.

- _____, "The Form is Permanent, but the Content Moves: The Qur'anic Text and Its Interpretation(s) in Mohamad Shahrour's *al-Kitâb wa 'l Qur'ân*" dalam Taji Farouki (ed.) *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, New York: Oxford University Press, 2004.
- Denny, Frederick M "Fazlur Rahman; Muslim Intellectual" dalam *The Muslim World*, Vol. 79, No. 2, Apri, 1989.
- Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Dzahabî, Muhammad Husayn al-, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Jilid I dan II, Kairo: t.p., 1979.
- Effendi, Djohan, "Mempertimbangkan Fazlur Rahman" dalam *Jurnal Dinamika*, No. 1, Juli-September, 1993.
- Effendy, Bisri, "Tak Membela Tuhan Yang Membela Tuhan" dalam Abdurrahman Wahid, dkk., *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LKIS, 1999.
- Eikelman, Dale F, "Islamic Liberalism Strikes Back" dalam *MESA Bulletin* 27, No. 2, 1993.
- _____, "The Islamic Reformation", *Wilson Quarterly* 22, No. 1, 1998.
- Engineer, Asghar Ali, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi dan Ciciek Farcha, Yogyakarta: LSPPA, 1994.
- Esack, Farid, "Contemporary Religious Thought in South Africa and Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion" dalam *I.C.M.R.*, Vol. 2, No. 2, Desember 1991.
- _____, *The Qur'an; Short Introduction*, Oxford: One World Publication, 2002.
- Esposito, John L. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 3, New York: Oxford University Press, t.th.
- Fadl, Khaled Abou el-, *Atas Nama Tuhan; dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Farmawî, Abû Hayy al-, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdlû 'î*, Kairo: al-Hadlarah al-'Arabiyah, 1976.
- Fauzi, Ihsan Ali, "Mempertimbangkan Neo-Modernisme" dalam *Jurnal Dialog Pemikiran Islam, Islamika*, No. 2, Oktober-Desember 1993.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, New York: The Seabury Press, 1975.
- Gatje, Helmut, *The Qur'an and Its Exegesis*, USA: One World Publication, 1996.
- Gazalba, Sidi, *Sistematika Filsafat; Pengantar kepada Teori Pengetahuan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

- Ghazali, al-, *Ihyâ' `Ulûm al-Dîn*, Juz I, t.tp.: Syirkah Nur Asiya, t.th.
- Ghufran, A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: PT Grafindo Persada, 1997.
- Goldziher, Ignaz, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmi*, terj. Abd al-Halim al-Najjâr, Kairo: Maktab al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1955.
- _____, *The Zahiris; Their Doctrine and Their History*, Leiden: E.J. Brill, 1971.
- Gottschalk, Lois, *Mengerti Sejarah*, terj. Nugroho Notosusanto, Jakarta: UI Press, 1986.
- Guther, Ursula, "Muhammed Arkoun; Toward a Radical Rethinking of Islamic Thought" dalam Suha Taji Faruki (ed.), *Modern Muslim Intellectual and The Qur'an*, London: Oxford University, 2004.
- Gutting, Gary (ed.), *The Cambridge Companion Foucault*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Habermas, Jurgen, *Knowledge and Human Interest*, Boston: Beacon Press, 1971.
- _____, *The Theory of Communicative Action*, Jilid II, Boston: Beacon Press, 1984.
- Haddâd, al-Thâhir al-, *Wanita dalam Syariat dan Masyarakat*, terj. M. Adib Bisri, Cet. 4, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Hallaq, Wael. B, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*, Cambridge: University Press, 1997.
- Hanafi, Hassan, *al-Dîn wa al-Tsawrah*, Kairo: Maktabah Madlubi, 1981.
- _____, *al-Yamîn wa al-Yasâr fî al-Fikri ad-Dînîy*, Mesir: Madbulî, 1989.
- _____, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- _____, *Islam in the Modern World; Tradition, Revolution and Culture*, Jilid I, Kairo: Anglo, 1995.
- _____, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an" dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text*, Leiden-New York: E.J. Brill, 1996.
- _____, *Religious Dialogue and Revolution*, t.tp.: t.p., 1977.
- Harb, Ali, *Naqd al-Nashsh*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi, 1995.
- Hassan, Riffat, "Feminisme dan al-Qur'an; Percakapan dengan Riffat Hassan" dalam Jurnal *Ulumul Quran*, Vol. II, 1990.
- _____, *Women Religion and Sexuality; Study of Impact of Religious Teaching on Women*, Philadelphia: Trinity Press, t.th.

- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hifni, 'Abdul Mun'im al-, *Mawsû'ah al-Furuq wa al-Jamâ'ah wa al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, Kairo: Dâr Al-Rasyad, 1993.
- Hornby, A.S., *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English*, Oxford: Oxford University Press, 1963.
- Ilyas, Hamim, "Kata Pengantar" dalam Muhammad Yusuf, dkk., *Studi Kitab Tafsir; Menyuarakan Teks yang Bisu*, Yogyakarta: Teras, 2004.
- Jâbî, Salîm al-, *al-Qirâ'ah al-Mu'âshirah li Duktur Muhammad Syahrûr; Mujarrad Tanjîm*, Damaskus: al-Khidmah al-Mathba'ah, 1991.
- Jâbirî, Muhammad 'Âbid al-, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî; Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah li Tsaqâfah al-Arabiyyah*, Beirut: al-Markâz al-Tsaqafi al-'Arabî, 1991.
- _____, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- _____, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, Cet. IV, Beirut: al-Markâz al-Tsaqafi al-Arabî, 1991.
- Jansen, J.J.G., *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, terj. Hairus Salim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Jirahî, Ismail Ibn Muhammad al-Ajlûni al-, *Kasyf al-Khafa'*, Juz I, ed. Ahmad Qallas, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1405 H.
- Juwaynî, Abdullâh Ibn Yûsuf al-, *al-Burhân fi Ushûl al-Fiqh*, Juz II, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Juynboll, G. H. A., *The Authenticity of The Tradition Literature; Discussion in Modern Egypt*, Leiden: EJ. Brill, 1965.
- Kailani, Ibrahim al- dan Abû Hayyân al-Tawhidî (ed.), *al-Imta' wa al-Mu'anasah*, Damaskus: t.p., 1978.
- Katsîr, 'Imâduddîn Abû al-Fida' Isma'il ibn, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Juz 1, Beirut: Maktabah al-Nur al-'Ilmiyyah, 1991.
- Khaldûn, Ibn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Khan, Madzharul Haq, *Wanita Korban Patologi Sosial*, terj. Luqman Hakim, Jakarta: Pustaka, 1994.
- Khudlrî, Muhammad 'Abdullâh ibn 'Ali al-, *Tafsîr al-Tâbi'in*, Jilid I, Riyâdl: Dâr al-Wathan li al-Nasyr, 1999.
- Khûlî, Amîn al-, *al-Tafsîr; Ma'âlim Hayatihi wa Manhajuhu al-Yawm*, t.tp.: Dâr Mua'llimîn, 1944.

- _____, *Manâhij Tajdîd fi al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1961.
- Khûli, Muhammad Ali al-, *Dictionary of Theoretical Linguistics; English-Arabic*, Riyadl: Librairie Duliban, 1982.
- Kuhn, Thomas S, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Kuntowidjoyo, "Periodesasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia; Mitos, Idiologis dan Ilmu" Naskah Pidato Guru Besar Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, tanggal 12 Juli 2001.
- _____, *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas*, Bandung: Mizan, 2002.
- Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, 1998.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i, "Fazlur Rahman, al-Qur'an dan Pemikiran Islam" Kata Pengantar dalam Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1984.
- Machasin, "Islam; Pembentukan dan Perkembangannya" dalam *Dinamika: Jurnal Dialektika Peradaban Islam*, Edisi Juli 2003.
- _____, "Membincang Diri di Tengah Perubahan" Kata Pengantar dalam Ahmad Syarqawi, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrûr*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Madjid, Nurcholish, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an" dalam *Jurnal Islamika*, No. 2, Oktober-Desember 1993.
- _____, *Islam Agama Peradaban*, Cet. II, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Mansur, M., "Metodologi Penafsiran Realis ala Hassan Hanafi" dalam *Jurnal Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 1, No.1, Juli 2000.
- Martin, Richard C. and Mark Woodward with Dwi Atmaja, *Defender of Reason in Islam; Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, USA: Oneworld Publication, 1997.
- Mas'udi, Masdar Farid, *Agama Keadilan; Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- _____, "Memahami Ayat Suci dengan Pendekatan Transformasi" dalam Munawir Syadzali et. al., *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987.
- McCarthy, T., *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, Cambridge: The MIT Press, 1978.

- Mishrî, Jamâluddîn Muḥammad Mukarram Ibn Manzhûr al-Afriqî al-, *Lisân al-`Arab*, Jilid IX, Beirut: Dâr al-Fikr, 1990.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989.
- Muhsin, Amina Wadud, "Qur'an and Woman" dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, 1998.
- _____, *Qur'an and Woman*, Kualalumpur: Fajar Bakti Sdn bhd., 1994.
- Muhtasib, Abdul Majîd Abd al-Salâm al-, *Ittijahât al-Tafsîr fî al-`Ashr al-Ḥadîts*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1973.
- Munajjid, Mahir, "Isykâliyyat al-Manhajîyyah fî al-Kitâb wal Qur'ân Dirâsah Naqdiyyah" dalam *Alamul Fikr*, t.tp.: t.p., t.th.
- Mustansir, Rizal dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Mustaqim, Abdul, *Madzahibut Tafsir; Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- _____ dan Ahmad Baidlowi, "Paradigma Tafsir Kontemporer dan Implikasinya terhadap Akseptabilitas Islam" dalam *Dinamika*, Jurnal Dialektika Peradaban Islam, No. 1, Juli 2003.
- _____, "Pergeseran Paradigma Konsep Naskh; Studi Kritis Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha", Penelitian Individual Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2003, tidak diterbitkan.
- _____, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkhi; Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruksi Riffat Hassan*, Yogyakarta: Sabda Persada, 2003.
- Naim, Abdullahi Ahmad al-, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Amiruddin ar-Rani Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Life and Thought*, Alabani N.Y: State University of New York Press, 1981.
- Nasution, Khoiruddin, *Status Wanita di Asia Tenggara; Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, Leiden-Jakarta: INIS, 2002.
- Nisaburi, Abu al-Ḥusayn Muslim ibn Hajjâj al-Qusyairy al-, *Shahih Muslim*, Jilid II, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988
- Norris, Christopher, *Membongkar Teori Dekonstruksi Jaques Derrida*, terj. Ridwan Mudhir, Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003.
- Ozdemir, Ibrahim, "The Concept of Islamic Tradition in Fazlur Rahman's Thought" dalam *The American Journal of Islamic Sciences*, Vol. 9, No. 2, t.th.

- Palmer, Richard E., *Hermeneutic Interpretation Theory in Schleimacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Piaget, Jean, *Strukturalisme*, terj. Harmoyo, Jakarta: Yayasan Obor, 1995.
- Purcell, Edwin J., *Kalkulus dan Geometri Analitik*, Jilid I, terj. Enyoman Susilo dan Bana Kartasasmita Rawuh, Jakarta: Airlangga, 1984.
- Qarâdlâwî, Yûsuf al-, *al-Ijtihâd fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1997.
- _____, *Syarî'ah al-Islâm Shâlihah li al-Tathbîq fî Kulli Zamân wa Makân*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1997.
- Qasim, Jamil, "al-Kitâb wa al-Qur'ân Muḥawalatu Ta'wiliyyah", *Artikel*, belum penulis temukan Jurnal-nya.
- Qaththân, Mannâ' al-, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, t.tp.: Mansyurât al-'Ashr al-Hadîts, 1973.
- Qurthubi, al-, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Vol. I, Beirut: Dâr al Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Qusyairî, al-Imâm al-, *Lathâ'if al-Isyârât; Tafsîr Shûfi Kâmil li al-Qur'ân*, Tahqîq olch Ibrâhim Bâyunî, Mesir: Markâz Tahqîq al-Turâts, 1981.
- Rahman, Fazlur, "Interpreting The Qur'an" dalam *Inquiry*, Vol. 3, No. 5, 1986.
- _____, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an" dalam *Journal of Religious Ethics*, Vol. XI, 1983.
- _____, "Islam; Challenges and Opportunities" dalam A. T. Welch dan P. Cachia (ed.), *Islam; Past Influence and Present Challenge*, Edinburg: Edinburg University Press, 1979.
- _____, "Islamic Modernism, Its Scope, Method and Alternatives" dalam *International Journal Middle Eastern Studies*, Vol. 1, 1970.
- _____, "Islamic Studies and The Future of Islam" dalam Malcolm H. Kerr (ed.), *Islamic Studies, A Traditions and Its Problem*, California: Undena Publication, t.th.
- _____, "Modern Muslim Thought" dalam *The Muslim World*, Vol. 45, 1955.
- _____, "Some Islamic Issues in Ayyub Khan Era" dalam Donald P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization*, Leiden: E.J. Brill, 1976.
- _____, "Some Recent Books on the Qur'an by Western Authors" dalam *Journal Religion*, Vol. 64, 1984.

- _____, "The Impact of Modernity on Islam" dalam *Islamic Studies*, Jilid V, No. 1, Tahun 1966.
- _____, "Why I Left Pakistan; A Testament?, Mengapa Saya Hengkang dari Pakistan?" terj. Ihsan Ali Fauzi dalam *Islamika; Jurnal Dialog Pemikiran Islam*, No. 2, Oktober-Desember 1993.
- _____, "Approaches to Islam in Religious Studies; Review Essay" dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*, Temple: The University of Arizona Press, 1985.
- _____, *Cita-cita Islam*, ed. Sufyanto dan Imam Musbikin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- _____, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- _____, *Islam Legacy and Contemporary Challenge*, Notre Dame: Cross Road Books, 1980.
- _____, *Islam*, Chicago & London University of Chicago Press, 1979.
- _____, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1984.
- _____, *Islamic Methodology in History*, Islamad: Islamic Research Institute, 1984.
- _____, *Major Themes of the Qur'an*, Miniapolis: Chicago Press, 1980.
- _____, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1984.
- _____, *Prophecy in Islam*, London George Allen & Unwin: t.p., 1958.
- _____, *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1996.
- Rahman, Yusuf, "The Hermeneutical Theory of Nashr Hâmid Abû Zayd", *Ph.D Thesis*, McGill University, 2001.
- Rauf, Muhammad Abdur, "Outsider Interpretation of Islam; A Muslim's Point of View" dalam Richard Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*, Temple: The University of Arizona Press, 1985.
- Redaksi Ensiklopedi Indonesia, *Ensiklopedi Indonesia, Seri Geografi, "Suria"*, Jakarta: PT Intermasa, 1990.
- Reichardt dan D. Cook, "Beyond Qualitative Versus Quantitative Method" dalam Thomas D. Cook dan Charles S. Reichardt (eds.), *Qualitative and Quantitative Methods in Evaluation Research*, Beverly Hills: Sage Publicatina, 1979.

- Ricoeur, Paul, *Filsafat Wacana; Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, terj. Musnur Hery, Yogyakarta: IRCiSoD, 2002.
- _____, "The Model of Text; Meaningfull Action Considered as Text" dalam <http://rehue.csosiales.unchile.cl/publications/moebio/04/osorio07.htm>.
- Ridlâ, Muhammad Rasyîd, *Tafsir al-Qur'ân al-Hakîm al-Musytahir bi Tafsîr al-Manâr*, Jilid I, Kairo: t.p., 1954.
- Runes, Dagobert D. (ed.), *Dictionary of Philosophy, Article Truth New Jersey*, t.tp.: t.p., 1963.
- Rusyd, Ibn, *Manâhij al-Adillah fi' 'Aqâid al-Millah*, t.tp.: t.p., t.th.
- Sabt, Khâlîd 'Usman al-, *Qawâ'id al-Tafsîr; Jam'an wa Dirâsatan*, Juz I, Mamlakah al-Sa'ûdiyyah: Dâr Ibn Affân, 1997.
- Sa'id, Busthâmî Muhammad, *Mafhûm Tajdid al-Dîn*. Kuwait: Dâr al-Da'wah. 1984.
- Shâbûnî, Muhammad 'Ali al-, *Rawâ'i al-Bayân; Tafsir Âyât al-Ahkâm min al-Qur'ân*, Jilid II, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- _____, *al-Tibyân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: 'Alam al-Kutub, 1985.
- Shah, Muhammad Aunul 'Abid dan Hakim Tauhid (ed.), *Mozaik Pemikiran Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001.
- Shaidawy, Yûsuf, *Baidlatun al-Dik; Naqd Lughawiy li Kitâb al-Kitâb wa al-Qur'ân*, t.tp.: al Mathba'ah al-Ta'âwuniyyah, t.th.
- Shan'anî, Muhammad ibn Isma'il al-Kahlanî al-, *Subul al-Salâm; Syarh Bulûgh al-Marâm*, Jilid IV, Mesir: Musthafâ al-Bâb al-Halabi, 1960.
- Shawwâf, Mujâhid Muhammad al-, "Early Tafsir; A Survey of Qur'anic Contemporary up to A..H. 150" dalam Khursid Ahmad dan Zafar Ishaq Anshari (eds.), *Islamic Perspective; Studies in Honour of Sayyid Abûl A'la al-Mawdudi*, London: The Islamic Fondation, 1979.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. XVIII, Bandung: Mizan, 1998.
- _____, *Tafsir al-Misbâh*, Vol. 15, Cet. II, Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- Singgih, E. Gerrit, *Mengantisipasi Masa Depan; Berteologi di Awal Milenium III*, Cet. II, Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2005.
- Suharto Ugy, "Apakah al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika?", Makalah dalam Seminar Nasional tentang Hermeneutik al-Qur'an di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, kerja sama dengan LPII UMY, tanggal 10 April 2003.
- Surakhmad, Winarno, *Dasar dan Teknik Research*, Bandung: Tarsito, 1978.

- Suyûthi, Jalâluddin Abdurrahmân al-, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- _____, *Lubâb al-Nuqûl fi Asbâb al-Nuzûl* dalam *Hâmisyy Tafsiir Jalalayn*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Syahrastanî, Abû al-Fath Muhammad Abd al-Karîm al-, *al-Milal wa al-Nihâl*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Syahrûr, Muḥammad, "Applying the Concept of "Limit" to the Rights of Muslim Women" dalam Burhanuddin, *Hans Collection of Islamic Studies*, tidak diterbitkan.
- _____, "The Divine Text Pluralisme in Muslim Society" dalam <http://www.moslem.org/shahroor.htm>.
- _____, *al-Imân wa al-Islâm; Manzhûmat al-Qiyam*, Damaskus: al-Ahali li ath-Thiba'ah wa al-Nasyr wa at-Tawzî', 1994.
- _____, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qira'ah Mu'âshirah*, Damaskus: al-Ahâli li an-Nasyr wa al-Tawzi', 1992.
- _____, *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*, Damaskus: al-Ahâli li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1994.
- _____, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqhi al-Islâmi; Fiqh al-Mar'ah, al-Washiyyah, al-Irts, al-Qiwâmah, al-Ta'addudiyyah, al-Libâs*, Damaskus: al-Ahâli li ath-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 2000.
- Syamsudin, Sahiron, "Metode Intratekstual Syahrûr dalam Penafsiran al-Qur'an" dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- _____, "Pembacaan Muhammad Syahrûr terhadap Beberapa Ayat Gender" dalam Makalah disampaikan dalam diskusi PSW IAIN SUKA Yogyakarta 2003.
- Syâthibî, Abû Ishaq Ibrâhim bin Mûsâ al-, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, t.tp.: t.p., 1975.
- Syawwâf, Muḥâmi Munîr Muḥammad Thâhir al-, *Tahafut al-Qira'ah al-Muâshirah*, Limmassol Cypprus: al-Syawwaf li al-Nasyr wa al-Dirâsah, 1993.
- Taubah, Ghazi, "Syahrûr Yulawwi A'nâq al-Nushûsh li Aghrâd Ghair al-'Ilmiyyah wa Taftaqiru ilâ al-Barâ'ah" dalam majalah *al-Mujtama'*, No. 1302, Mei 1998.
- Thabarî, Ibnu Jarîr al-, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, Juz VI, Beirut: Dâr al-Fikr, 1984.

- Thabarsi, Abû `Ali al-Fadl ibn al-Hasan al-, *Majma` al-Bayân fi Tafsîr al-Qur`ân*, Juz I, Beirut: Dâr al-Ma`rifah, 1986.
- Thaha, Mahmud Muhammad, *al-Risâlah al-Tsâniyah*, t.tp.: t.p., t.th.
- _____, *Syariah Demokratik*, terj. Nur Rohman, Surabaya: Lembaga Studi Agama dan Demokrasi, 1996.
- _____, *The Second Message of Islam*, New York: Syracuse University Press, 1987.
- Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Penerbit Djambatan, 1992.
- Titus, Harold H., dkk, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. H. M. Rasyidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- _____, *Living Issues in Philosophy; An Introductory Text Book*, New Delhi: Eurasia Publissing House, 1968.
- `Umar, Muhammad al-Râzi Fakhruddîn ibn `Allâmah Dliyâ` al-Din, *Tafsîr al-Kabîr*, Jilid II dan Juz III, t.tp.: t.p., t.th.
- Wâhidî, Abû al-Hasan `Ali Ahmad, al-, *Asbâbun Nuzûl*, Beirut: al-Maktabah al-Tsaqâfiyyah , 1989.
- Wansbrough, John, *Qur`anic Studies; Sources and Methods of Scriptual Interpretation*, London: Oxford University Press, 1977.
- Waugh, Early H. dan Frederick M. Denney (eds.), *The Shaping of An American Discourse a Memorial to Fazlur Rahman*, Atlanta: Sholar Press, 1998.
- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan, Cet. III, Beirut: Librairie Duliban, 1999.
- Wuthnow, Robert, dkk, *Cultural Analysis; The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jurgen Habermas*, London-New York: Routledge, 1984.
- Yâsîn, Syafiq, "al-Hudûd fi al-Islâm" dalam Majalah *Nahj al-Islâm*, No. 47, 1991.
- _____, "Qira`ah Naqdiyyah fi Mu`allif al-Kitâb wa al-Qur`ân" dalam Majalah *Nahj al-Islam*, No. 46, 1991.
- Yûsuf, Tawfiq, *Awhâm al-Almâniyyah hawla al-Risâlah wa al-Manhaj*, t.tp.: Dâr al-Wafa` Mansyûrah, 1988.
- Zamakhsyarî, al-Qâsim Jârullâh Mahmûd Ibn Umar al-, *al-Kasysyâf `an Haqâ`iq al-Tanzîl wa `Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta`wîl*, Juz I, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Zarkasyî, Ibn Bahâdir Ibn Abdullâh al-, *al-Burhân fi `Ulûm al-Qur`ân*, Juz I dan II, Beirut: Dâr al-Ma`rifah, 1391 H.

Zarqanî, Muhammad `Abdul `Azhîm al-, *Manâhil `Irfân fi `Ulûm al-Qur`ân*, Juz II, Mesir: Busthafâ Bab al-Halabî, t.th.

Ziyâdah, Thâriq, "Tharafah fi al-Taqshîm wa al-Gharabah fi al-Ta`wîl" dalam Majalah *al-Nâqid*, No. 45, 1992.

Zuhailî, Wahbah al-, *al-Qur`ân al-Karîm Bunyatuhu al-Tasyr`iyyah wa Khashâ`ishuh al-Hadlâriyyah*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu`âshir, 1993.





CURRICULUM VITAE

A. Data Pribadi

Nama Lengkap : H. Abdul Mustaqim, M. Ag.
 Tempat tanggal lahir : Purworejo, 4 Desember 1972
 Status Perkawinan : Nikah
 Nama Orangtua : H. Moh. Bardan dan Hj. Soewarti
 Nama Istri : Jujuk Najibah Ardianingsih, S. Psi.
 Nama Anak : M. Zafir Hikam (Hikam) & M. Basthon 'Abqari (Basthon)
 Pekerjaan : Dosen Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
 Alamat Rumah : Jl. Imogiri Timur KM 8. Selatan Perum Puri Tamanan Indah
 Alamat Kantor : Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

B. Riwayat Pendidikan

Tahun 1985 : Lulus SDN Seboro Pasar, Ngombol, Purworejo
 Tahun 1988 : Lulus MTS. Al-Islam Jono, Bayan, Purworejo
 Tahun 1991 : Lulus MA Yayasan Ali Maksum P.P. Kranyak Yogyakarta
 Tahun 1996 : Lulus S1 Tafsir-Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
 Tahun 1999 : Lulus S2 (Agama-Filsafat) PPs. IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
 Tahun 1999 : Masuk S3 (Konsentrasi Tafsir) PPs. IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

C. Kursus dan Pelatihan

Tahun 1999 : Kursus Bahasa Inggris (6 bulan) Pusat Bahasa IAIN
 Tahun 2002 : Kursus Bahasa Inggris (4 bulan) Pusat Bahasa UGM
 Tahun 2000 : Pelatihan Gender Mainstreaming PSW IAIN SUKA
 Tahun 2005 : DIKLAT Lajnah Pentashih al-Qur'an Nasional DEPAG RI
 Tahun 2005 : *Dawrah li Ta'hil Mua'lim al- Lughah al-`Arabiyyah*, Kerjasama UIN dengan Saudi Arabia, dan lain-lain

D. Seminar Nasional/Internasional

1. Participant dalam Moslem Scholars Conggres "Reading on The Religious Text and The Root of Fundamentalism", Juni 2004
2. Participant dalam International Conference "Islam Women and New World Order", di Hyatt Hotel Yogyakarta Indonesia, 25-29 Juli 2005
3. Pembicara Seminar "*Living Qur'an: al-Qur'an dalam Fenomena Sosial Budaya*", 14-15 Maret 2005, dalam Forum Komunikasi Mahasiswa Tafsir-Hadis se Indonesia

E. Pengalaman Organisasi /Jabatan

1. Kordinator Divisi Kajian di LeSPIM (Lembaga Studi dan Pengembangan Masyarakat Pesantren) Krapyak Yogyakarta Periode 2003-2004
2. Pengurus LDNU (Lembaga Dakwah Nahdlatul Ulama) Wilayah DIY Periode 2001-2003
3. Ketua Jurusan Tafsir-Hadis STIQ (Sekolah Tinggi Ilmu al-Qur'an) PP. An-Nur Ngrukem Bantul Yogyakarta Periode 2005 hingga sekarang
4. Ketua Tim Penyunting Jurnal *Studi Islam* STIQ (Sekolah Tinggi Ilmu al-Qur'an) PP. An-Nur Ngrukem Bantul Yogyakarta Tahun 2005 hingga sekarang
5. Anggota Tim Penyunting Jurnal *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis* Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2003 hingga sekarang
6. Kordinator Divisi Pengembangan Masyarakat LSQH (Laboratorium Studi Qur'an dan Hadis UIN Sunan Kalijaga Tahun 2006 hingga sekarang
7. Ketua Komisi Fatwa MUI Kabupten Bantul Periode 2006-2011

F. Penelitian dan Karya Ilmiah

1. *Kisah Musa dalam Surat al-Kahfi (Studi Perbandingan antar Tafsir Ruh al- Ma'ani dan al-Maraghi)*, Skripsi S1 IAIN Sunan Kalijaga, 1996
2. *Pemikiran Riffat Hassan tentang Feminisme: Studi Kritis dengan Pendekatan Historis-Filosofis*, Tesis S2 PPs. IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999
3. *Ibadah-ibadah yang Paling Mudah* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2000)
4. *Asbab al-Wurud: Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001)
5. *Tantangan Generasi dan Tugas Muda Islam*, terj. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002)
6. *Manajemen Qalbu: Resep Sufi Menghentikan Kemaksiatan*, terj. (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002)
7. *Cinta Nabi dan Tanda-tandanya*, terj. (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002)
8. *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, editor -(Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002)
9. *Menuju Pernikahan Maslahah (Khutbah Nikah Perpektif Gender)* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, kerjasama dengan McGill ICIHEP, 2002)
10. *Studi Kepemimpinan Islam: Telaah Normatif dan Historis* (Yogyakarta: Al-Muhsin Press, 2002)
11. *M.M. Azami, Pembela Eksistensi Hadis*, karya bersama KH. Abdurrahman Wahid dkk. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002)
12. *Aliran-aliran Tafsir: Madzahibut Tafsir Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005)
13. *Untaian Kata Berhikmah Imam Ali bin Abi Thalib*, terj. (Bandung: Nuansa, 2005)
14. *Syariat Islam: Pergumulan Teks dan Realitas*, terj. (Yogyakarta: eLSAQ 2003)

15. *Menjadi Orangtua Bijak: Solusi Kreatif Menangani Pelbagai Masalah pada Anak* (Bandung: Mizan, 2005)
16. "Anak dalam Perspektif al-Qur'an", Penelitian Individual Puslit UIN Sunan Kalijaga 2005, belum diterbitkan
17. *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, sebagai kontributor (Yogyakarta: Teras, 2006), dll.

Adapun artikel-artikel yang pernah dipublikasikan antara lain:

1. "Feminisme dalam Pemikiran Riffat Hassan", dalam *Journal of Islamic Studies al-Jami'ah* IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, No. 63/VI, 1999
2. "Pemikiran Logika Aristoteles: Pengaruh dan Implikasinya terhadap Corak Pemikiran Keilaman", dalam *Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin Esensia*, Vol. 1, No. 2, Juli 2000
3. "Studi Hadis-hadis Aqiqah Perspektif Gender", dalam *Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin Esensia*, Vol. 2, No. 2, Juli 2001
4. "Etika Emansipatoris Jurgen Habermas dan Implikasinya di Era Pluralisme", dalam *Jurnal Filsafat dan Pemikiran Keislaman Refleksi*, Vol. 2, No. 1, Januari 2002
5. "Membaca al-Qur'an bersama Aminah Wadud", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an-Hadis*, Vol. 2, No. 2, Januari 2002
6. "Mendialogkan Islam dan Demokrasi: Persimpangan Doktrin dan Implementasi", dalam *Jurnal Studi Islam Profetika* Program Magister Studi Islam UMS Solo, Vol. 4, No. 2, Juli 2002
7. "Metode Tafsir Bi al-Ra'yi dan Pendekatan Esoteristik dalam Perspektif Imam al-Ghazali", dalam *Jurnal Studi Islam Profetika* Program Magister Studi Islam UMS Solo, Vol. 1, No. 2, Juli 1999
8. "Teori Sistem Isnad dalam Perspektif Musthafa al-Azami", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an-Hadis*, Vol. 1, No. 2, Januari 2001
9. "Rekonstruksi Konsep Mahram", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an-Hadis*, 2003
10. "Studi Tafsir *Rûh al-Ma'ani*: Sebuah Eksposisi Metodologi dan Aplikasinya", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an-Hadis*, Vol. 5, No. 1, Januari 2004
11. "Konstruksi Metodologi Tafsir Muhammad Syahrur", dipresentasikan di BEM Fak. Ushuluddin, Divisi Kajian TH, 29 Mei 2002
12. "Pergeseran Epistemologi Tafsir: dari Nalar Mitis-Idiologis hingga Nalar Kritis", dalam *Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan Tashwirul Afkar*, No. 18, 2004
13. "Studi Tafsir Nabî: Antara Wahyu dan Akal", dalam *Jurnal Studi Islam*, Vol. 1, No.1, STIQ An-Nur Ngrukem Bantul Yogyakarta, 2004
14. "Tafsir Era Klasik: Perspektif Epistemologi dan Historis", dalam *Jurnal Studi Islam*, Vol. 1, No. 3, STIQ An-Nur Ngrukem Bantul Yogyakarta, 2006
15. "Kontroversi Corak Tafsir Ilmi", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an-Hadis*, Vol. 7, No. 1, Januari, 2006

16. "Homoseksual dalam Tafsir Klasik dan Kontemporer", dalam Jurnal Studi Gender dan Islam *al-Musawa*, Vol. 2, No. 1, Maret 2003
17. "Kembali pada Moralitas al-Qur'an di Era Modernitas", Resensi Buku dalam Jurnal *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an-Hadis*, Vol. 3, No.1, Juli 2002
18. "Kritik terhadap Pemikiran Syahrur", Resensi Buku *al-Qirâ'ah al-Mu'âshirah li Duktûr Muḥammad Syhrûur: Mujarrad al-Tanjîm* karya Salim al-Jabi, dalam Jurnal *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an-Hadis*, Vol.1, No. 1, Juli 2000
19. "Teori Batas Syahrûr", di Situs *Islam Liberal*, kerjasama dengan Jawa Pos.