

Kontribusi Fazlur Rahman dalam Ushul Fiqh Kontemporer

Khoiruddin Nasution

ملخص

كان فضل الرحمن أحد كبار العلماء، فقد شملت أفكاره في الدراسات التي قام بها أنواعا كثيرا من العلوم الإسلامية. إن دل ذلك على شيء فإنما يدل على مساهمته الكبيرة في تطوير الدراسات الإسلامية فلا غرو إذا قام عدد من الباحثين بعدة أبحاث عن أفكاره.

يرى الكاتب أن فضل الرحمن أكثر ما يركز في الدراسات التي قام بها على الشريعة الإسلامية ومن ضمنها أصول الفقه. يدل على ذلك أن عددا من كتاباته سواء كانت في صورة الكتب أو المقالات يتكلم عن أصول الفقه المعاصر. وفي هذا الصدد يرى الكاتب أن هناك أمرين يلفتان النظر هما: الأول، اقتراحه استخدام المدخل الموحد في الدراسات الإسلامية مع التركيز على القرآن والأحاديث النبوية. الثاني، فصله النصوص إلى قسمين هما: النصوص ذات المعاني المعيارية العالمية والنصوص ذات المعاني التطبيقية المحلية. يحاول هذا المقال بيان إسهام فضل الرحمن في أصول الفقه المعاصر.

Abstract

Fazlur Rahman is one of the excellent scholars whose ideas in Islamic Studies cover many different kinds of disciplines. Due to his great contribution to the development of Islamic Studies, a number of researchers have conducted some studies on his thoughts. As far as Rahman is concerned, he paid his attention of study more seriously on Islamic Law, including *Islamic legal theories (uṣul fiqh)*. Therefore, a number of his works, either book or separate articles, discuss about *uṣul fiqh*, in which he has made some contributions. Among his contributions in contemporary *uṣul fiqh*, the writer considers that two of them are very interesting to study. First, he offers to employ an integrative approach in studying Islamic teachings by looking at al-Qur'an and the tradition of the prophet. Second, he distinguishes *nash* into two: normative-universal and practice-temporal one. This article is trying to elaborate his great ideas on contemporary *uṣul fiqh*.

A. Pendahuluan

Tidak diragukan lagi Fazlur Rahman adalah salah satu pemikir Muslim yang banyak memberikan kontribusi dalam pemikiran Islam. Maka tidak mengherankan kalau karya-karyanya banyak diminati dan dipelajari oleh peminat dan pemerhati pemikiran Islam. Pada gilirannya tidak mengherankan pula kalau banyak karya yang lahir dan dipublikasikan tentang pemikiran Rahman. Kehebatan pemikiran Rahman mencakup hampir seluruh bidang kajian Islam; filsafat, pendidikan, studi al-Qur'an, sunnah Nabi Muhammad, termasuk di dalamnya metodologi kajian hukum Islam (Ushul Fiqh). Kaitannya dengan pemikiran di bidang Ushul Fiqh, menurut hemat penulis, minimal ada dua hal yang penting dicermati. Pertama, tawaran penggunaan metode integratif atau induktif dalam mengkaji sumber ajaran Islam (al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad SAW.). Kedua, pemisahan antara *nash* normatif-universal di satu sisi dengan *nash* praktis-temporal di sisi lain.

Meskipun metode integral atau induktif (*istiqrâ'i*) telah diperkenalkan para ilmuwan di bidang ushul fiqh, tetapi penggunaannya belum secara sistematis dan konsisten, bahkan belum terlihat aplikasinya dalam praktek. Boleh jadi, apa yang dikemukakan ulama awal baru merupakan benih. Benih itu misalnya dikemukakan oleh pemikir (*'ulama*

salaf) sebelumnya, seperti Imam al-Ghazâlî (w. 505/1111), yang memperkenalkan teori induktif (*al-istiqrâ'*), al-Shâtibî (w. 790/1388) dengan teori integrasinya (*kalâm ilâhîyun huwa kalâm wâhid*), bahkan ditekankan keutamaannya oleh sebagian ulama salaf, seperti al-Zarkashî (745-794/1344-1393) dan al-Suyûtî (w. 911/1505). Penting dicatat, usulan pemakaian metode induktif/integratif oleh para ulama awal adalah di bidang teori hukum Islam (uṣul fiqh) dan tafsir, namun Rahman terkesan menekankan penggunaannya dalam studi al-Qur'an (tafsir). Karena itu tidak mengherankan kalau pembahasan teori integratif atau induktif dekat kaitannya dengan kajian tafsir dan ushul fiqh. Hal ini dapat dipahami, sebab kedua ilmu ini sangat dekat, bahkan menurut hemat penulis kedua ilmu ini tidak dapat dipisahkan, bahkan mestinya menjadi satu kesatuan. Dus, penggunaan teori atau metode ini dapat digunakan untuk keduanya.

Tulisan ini adalah salah satu upaya untuk menggambarkan pemikiran atau kontribusi yang diberikan Rahman di bidang ushul fiqh, meskipun Rahman sendiri tidak pernah menyebutnya sebagai kajian ushul fiqh. Tulisan ini menekankan pembahasan pada dua hal, yakni: (1) teori induktif atau integratif,¹ dan (2) perbedaan nash normatif-universal dengan nash praktis-temporal. Hanya saja sebelum menjelaskan kedua hal tersebut lebih dahulu diuraikan kontekstualisasi teori Rahman tersebut.

Untuk memudahkan pembahasan tulisan ini dibagi menjadi empat bagian, yang dimulai dengan pendahuluan di bagian pertama. Kemudian diteruskan dengan uraian tentang kontekstualisasi metode integratif atau induktif di bagian kedua. Pada bagian ketiga dikemukakan signifikansi metode induktif/integratif dan perbedaan antara nash normatif-universal dengan nash praktis-temporal. Kemudian dipungkasi dengan kesimpulan di bagian akhir.

¹Kalau kedua istilah ini didefinisikan secara berbeda akan memberikan pengertian yang berbeda. Sebaliknya, kalau diupayakan mencari titik temu akan ditemukan titik temunya. Dalam tulisan ini diupayakan mencari titik temu, yakni bahwa keduanya bertujuan menerapkan kajian yang menyatu antar sejumlah nash al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad saw., sebagai sumber ajaran Islam, terhadap masalah tertentu. Karena itu, penggunaan kedua istilah ini menunjukkan maksud yang sama, yakni kajian yang menyatu terhadap sejumlah nash terkait. Dengan demikian, pengertian induktif di sini bukan seperti yang umumnya dipahami dalam sosiologi, teori pengumpulan data lapangan yang kemudian menjadi teori.

B. Kontekstualisasi Metode Induktif/Integratif

Dapat dinyatakan bahwa lahirnya konsep induktif atau integratif dilatarbelakangi oleh kekecewaan Fazlur Rahman² terhadap teori yang sudah digunakan, baik oleh ulama tradisional maupun reformis. Kekecewaan ini dapat dilihat dari kritik-kritik yang dilontarkannya. Fazlur

²Fazlur Rahman lahir di Pakistan pada tanggal 21 September 1919, dan meninggal pada tanggal 26 Juli 1988. Rahman adalah seorang filosof, ahli pendidikan, dan pemikir pembaruan liberal Islam asal Pakistan. Rahman mendapat gelar master di bidang literatur Arab dari Universitas Punjab, Lahore, tahun 1942, sementara gelar Doktor diraihnya di bidang filsafat dari Oxford University tahun 1949. Rahman pernah menjadi dosen Studi tentang Persia dan Filsafat Islam (Islamic Philosophy) di Institute of Islamic Studies di Durham University dari tahun 1958 sampai dengan tahun 1961. Pernah juga menjadi profesor tamu di Pusat Studi Islam Pakistan (Central Institute of Islamic Research) selama dua tahun, 1961 s/d 1962. Rahman seolah harus meninggalkan Pakistan karena pemikiran-pemikiran yang dianggap liberal oleh kelompok tradisional. Kemudian dia diangkat menjadi profesor tamu di the University of California, Los Angeles, Amerika Serikat yang dimulai pada musim semi (spring) tahun 1969, dan kemudian diangkat menjadi profesor di the University of Chicago sebagai ahli di bidang Pemikiran Islam (a Professor of Islamic thought). Meskipun dia terkenal pertama kali ke dunia internasional sebagai ahli filsafat, dengan karyanya *Avicenna's Psychology* (1952), *Prophecy in Islam* (1958) dan *Avicenna's De Anima* (1959), Rahman lebih terkenal sebagai pioneer di bidang Hermeneutika Islam (Islamic hermeneutics), dengan karyanya, *Islamic Methodology in History* (1965), dan juga sebagai pembaharu pendidikan Islam, dengan karyanya, *Islam and Modernity* (1984). Karya lain yang lahir dari Rahman adalah: (1) *Selected Letters of Shaykh Ahmad Sirkindi* (1968); (2) *Philosophy of Mullā Ṣadrā* (1975); *Islam* (1979); *Major Themes of the Qur'an* (1979); *Health and Medicine in the Islamic Tradition* (1987). Jumlah karya yang lahir dari Rahman adalah: (1) sepuluh buku; (2) delapan puluh enam artikel; (3) empat artikel dalam Encyclopedia; dan (4) satu book review. (Lihat Tamara Sonn, "Fazlur Rahman" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, diedit oleh John L. Esposito (New York, Oxford: Oxford University Press, 1995) III:408; Donald L. Berry, "Fazlur Rahman: A Life in Review," dalam *The Shaping of An American Islamic Discourse*, diedit oleh Earle H. Waugh dan Frederick M. Denny (Atlanta dan Georgia: Scholars Press, 1998), hlm. 37-48, dan hlm. 261-269. Khusus tentang tanggal lahirnya lihat Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas : Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, cet. Ke-4 (Bandung: Mizan, 1414/1993), hlm. 9. Rahman lahir dari keluarga Muslim taat, dan sudah hafal seluruh al-Qur'an (al-hâfidh) ketika berumur 10 tahun. Dari penuturan Rahman sendiri, bahwa kedua ibu dan bapaknya sangat mempengaruhi karakter dan kepercayaannya. Bapaknya adalah seorang ilmuwan yang terdidik dalam pemikiran Islam tradisional. Tetapi berbeda dengan umumnya ilmuwan tradisional yang memandang pendidikan modern sebagai racun iman dan moral, bagi bapak Rahman Islam harus menghadapi modernitas dan melihatnya sebagai tantangan dan kesempatan, dan pandangan ini juga yang dimiliki Rahman kemudian. Fazlur Rahman, "An Autobiographical Note", dalam *Journal of Islamic Research*, vol. 4., no. 4 (Oktober 1990), hlm. 227.

Rahman sungguh-sungguh mengkritik metode kajian Islam klasik (سلف) dan pertengahan (خلف) yang menggunakan metode parsial (*atomistic approach*); yakni memahami al-Qur'an berdasar ayat demi ayat yang berdiri sendiri. Fazlur Rahman menulis:

Mufassir Klasik dan Pertengahan menggunakan metode kajian parsial, yakni memahaminya berdasar ayat per ayat secara terpisah. Meskipun kadang digunakan kajian silang (*crossed-references*) ketika menafsirkan satu ayat, operasionalnya dilakukan tidak secara sistematis dan konsisten. Karena itu, dengan cara penafsiran parsial tersebut al-Qur'an tidak dijadikan 'weltanschauung' yang efektif, yakni sebagai satu kesatuan yang menyatu.³

Pemikir lain yang memandang negatif terhadap metode parsial adalah Quraish Shihab yang menyatakan, satu akibat dari pemahaman al-Qur'an berdasar ayat demi ayat secara terpisah, yaitu al-Qur'an terlihat seolah sebagai petunjuk yang terpisah-pisah.⁴ Akibat lain dengan penggunaan metode parsial, menurut Amina Wadud, adalah termarginalisasikannya posisi wanita, yang semestinya Islam memberikan posisi sejajar dengan kaum laki-laki.⁵ Pandangan yang sama dengan Wadud, dengan sedikit modifikasi dibuktikan oleh Mohammed Fadel, bahwa kajian al-Qur'an dengan metode *atomistic* memungkinkan pengkaji memasukkan paham patriarki yang mengakibatkan munculnya misogini. Sebab dengan metode atomistik tersebut memberikan kesempatan kepada pengkaji untuk menekankan pemahaman pada teks atau teks-teks tertentu. Kesimpulan Amina Wadud dan Fadel ini diperkuat oleh hasil penelitian Nasaruddin Umar, yang meneliti sebab-sebab termarginalisasinya wanita,

³Fazlur Rahman, "Interpreting the Qur'an", dalam *Afkar Inquiry Magazine of Events and Ideas*, (Mei 1986), hlm. 45.

⁴M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Ummat*. (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 112.

⁵Amina Wadud, *Qur'an and Woman* (Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti, 1992), hlm. 1-2.

⁶Mohammed Fadel, "Two Women, one Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought", dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol. 29 (1997), hlm. 186. Teori lain tentang penyebab termarginalisasikannya wanita dalam fikih dan tafsir muncul dari Fatima Mernissi. Menurut Fatima Mernissi adalah karena upaya menafsirkan nash yang dilakukan para mujtahid hanya berdasar dan konsentrasi ilmu agama, sebaliknya tidak mempertimbangkan ilmu-ilmu lain, seperti sosiologi, antropologi dan semacamnya. Lihat Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Addison: Wesley Publishing Company, 1991), hlm. 128.

bahwa salah satu faktor penyebabnya adalah akibat dari penggunaan metode studi al-Qur'an parsial.⁷

Ada minimal tiga model metode studi Islam yang berkembang sepanjang sejarah Muslim, khususnya kajian terhadap al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad SAW., yaitu (1) metode parsial atau atomistik (*tahlili*); (2) metode tematik (*maudû'î*); dan (3) metode induktif/integratif. Adapun maksud metode atomistik yang juga disebut oleh pemikir lain dengan metode (tafsir) *tahlili*, atau parsial atau *ijmâli* adalah metode kajian al-Qur'an dengan menganalisis secara kronologis dan memaparkan berbagai aspek yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan urutan bacaan yang terdapat dalam urutan *mushaf 'Uthmâni*.⁸ Sedangkan metode tematik dapat dibagi dua, yakni: (1) metode pembahasan yang didasarkan pada surah demi surah dari al-Qur'an, dan (2) metode pembahasan yang didasarkan pada subyek atau topik tertentu dari al-Qur'an.⁹ Sedangkan induktif/integratif, adalah pemahaman al-Qur'an yang menyatu (*coherent*). Rahman sendiri, yang dikelompokkan sebagai pemrakarsa teori ini, menyebutnya dengan teori hermenetik (*hermeneutical theory*).¹⁰

Dapat disebut bahwa umumnya kitab-kitab klasik, baik tafsir maupun fikih menggunakan metode atomistik, dengan sedikit pengecualian. Kitab tafsir *Ahkâm al-Qur'an* karangan Abû Bakar al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H.) adalah salah satu di antara pengecualian tersebut, meskipun kitab ini belum konsisten penggunaannya. Sedangkan teori kedua dan ketiga, meskipun ada beberapa ulama klasik (*salaḥ*) dan pertengahan (*khalaf*) yang menggunakan dalam praktek, tetapi sebagai metode yang dirumuskan secara sistematis dan metodologis merupakan fenomena zaman modern. Bahkan dapat disebut, kecenderungan untuk menggunakan metode induktif/integratif semakin hari semakin digemari pemikir kontemporer. Juga dapat disebut munculnya teori baru merupakan perbaikan atau pembaharuan atau sebagai usaha menutupi atau melengkapi kekurangan-kekurangan teori sebelumnya. Munculnya teori Rahman pun diyakini merupakan usaha perbaikan teori-teori sebelumnya.

⁷Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Jender tentang Literatur Islam", dalam *al-Jāmi'ah Journal of Islamic Studies* No. 64/xii/1999, hlm. 188-192.

⁸Lihat misalnya Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 13; *Ibid.*, hlm. 188 dst.;

⁹Al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdhu'iy: Suatu Pengantar*, terj. oleh Suryan A. Jamrah (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), hlm. 35-36.

¹⁰Fazlur Rahman, "Interpreting the Qur'an," hlm. 45.

Kritik lain dari Rahman terhadap metode studi Islam Muslim Klasik dan Pertengahan adalah, kurang memberikan perhatian terhadap sejarah, dan terlalu menekankan pada kajian teks/harfiah (*literalistis*), oleh pemikir lain disebut terlalu tekstual (*bayâni*). Dengan ungkapan lain, tiga kritik pokok yang dilontarkan Rahman terhadap metode studi Islam klasik dan pertengahan, yakni: (1) pemahaman yang terpotong-potong (*atomistis*), (2) kurang memperhatikan unsur sejarah, dan (3) terlalu tekstual. Dengan demikian, Rahman menyebut kajian Islam klasik dan pertengahan dengan studi yang *atomistis*, *ahistoris*, dan *literalistis*.¹¹

Sejalan dengan kekecewaannya terhadap kelompok tradisionalis, Rahman juga tidak puas dengan metode yang digunakan kelompok reformis. Rahman membagi kelompok reformis menjadi empat, yakni (1) revivalis pra-modernisme, (2) modernisme klasik, (3) neo-revivalisme atau revivalisme pascamodernisme atau neo-fundamentalisme, dan (4) neo-modernisme. Kelompok pertama, revivalis pra-modernisme, adalah nama lain untuk menyebut kelompok gerakan pemurnian Islam yang dimotori oleh Gerakan Wahabiyah oleh Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhâb di Timur Tengah (Saudi Arabia). Gerakan Wahabiah merupakan gerakan yang berusaha mengaktualkan pandangan-pandangan Ibn Taimiyah, yang kemudian dikembangkan oleh muridnya Ibn Qayyim al-Jauziyah. Sedangkan gerakan kedua, modernisme klasik adalah gerakan reformis yang telah menciptakan hubungan baik antara pranata-pranata Barat dengan Islam melalui al-Qur’an, tetapi kelompok ini cenderung kebarat-baratan yang mengakibatkan adanya kesan usaha pembaratan (*westernisasi*), tanpa melakukan penyaringan. Dengan ungkapan lain, kelompok ini menerima begitu saja ide-ide dan pranata-pranata Barat tanpa melakukan filterisasi. Kelompok ketiga, adalah kelompok yang tidak menerima metode maupun semangat modernisme klasik, tetapi tidak mampu mengembangkan teori sendiri. Akhirnya kelompok ini hanya menekankan pada perbedaan Islam dan Barat; Islam harus diterima sementara pranata-pranata dari Barat harus ditolak. Maka kelompok keempat, neo-modernisme, yang Rahman sendiri mengklaim dirinya berada di kelompok ini merupakan kelompok yang berusaha mengisi kekosongan tersebut, yakni kelompok yang

¹¹Fazlur Rahman, “Islam: Challenges and Opportunities”, dalam *Islam: Past Influence and Present Challenge*, diedit oleh Alford T. Welch dan Pierre Cachia, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), hlm. 316-327; Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, hlm. 186.

berusaha merumuskan metode kajian yang komprehensif, sistematis, dan konsisten.¹²

Dengan demikian, lahirnya konsep/teori induktif/integratif dengan pendekatan hermeneutik yang ditawarkan Rahman dimaksudkan sebagai jalan keluar untuk menutupi kekurangan-kekurangan metode yang ditawarkan pemikir tradisional dan reformis tersebut. Teori induktif/integratif ini pada prinsipnya menawarkan metode pemahaman nash (al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad SAW.) yang menyatu (*coherent*), yang disebutnya teori hermeneutik (*hermeneutical theory*).¹³ Pentingnya memahami nash al-Qur'an sebagai satu kesatuan (*coherent*), menurut Rahman, sebab satu sifat dari wahyu (al-Qur'an) adalah, bahwa al-Qur'an bukanlah buku biasa yang umumnya memperlihatkan hubungan antar bab dan sub-bab dengan jelas. Al-Qur'an adalah kitab yang diwahyukan sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi yang dihadapinya. Al-Qur'an sendiri mengatakan kondisi ini, sebagaimana misalnya disebutkan dalam al-Furqan (25): 32 dan al-Isra' (17):106.¹⁴

Oleh karena itu, Fazlur Rahman dianggap sebagai pemikir pertama yang memperkenalkan metode ini secara sistematis dan metodologis, sebagai respon terhadap teori-teori kajian al-Qur'an yang ada sebelumnya. Teori ini kemudian dipergunakan Amina Wadud Muhsin ketika melakukan studi terhadap al-Qur'an di bidang masalah wanita, meskipun dalam prakteknya apa yang digunakan Amina Wadud berbeda dengan teori yang ditekankan Rahman.

C. Signifikansi Metode Induktif/Integratif dan Pembedaan Nash

Rahman sendiri tidak menyebut metodenya dengan metode induktif/integratif, tetapi metode atau teori hermeneutik (*hermeneuti-*

¹² *Ibid.*, hlm. 108-109.

¹³ Rahman, "Interpreting the Qur'an", hlm. 45.

¹⁴ Rahman, "Interpreting the Qur'an," hlm. 45. Adapun bunyi al-Furqan (25): 32, *كذلك نثبت به فؤادك وترتله ترتيلا .* artinya, demikianlah supaya Kami perkuat hatimu dengannya dan Kami membacakannya kelompok demi kelompok; dan al-Isra' (17): 106, *وقرانا فرقته لستقرأه علي الناس علي مكث ونزلنه تنزيلا* . Artinya, Dan al-Qur'an itu telah Kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacakannya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkannya bagian demi bagian.

cal theory).¹⁵ Namun demikian, dari proses dan tujuan yang dikemukakan tampaknya metode yang digunakan Rahman lebih tepat disebut metode tafsir induktif/integratif. Misalnya Rahman menulis, “ada kebutuhan yang luar biasa terhadap teori hermeneutik yang akan dapat membantu kita memahami makna al-Qur’an sebagai satu kesatuan agar baik isi teologi maupun sisi etis dan yuridisnya menjadi satu kesatuan”.¹⁶

Namun demikian, baik tematik maupun induktif/integratif sama-sama menekankan pada pentingnya pemahaman al-Qur’an dengan metode silang (*cross-referential*), atau *inductive*. Metode ini kelihatannya diilhami oleh dua konsep umum yang pernah muncul di kalangan ulama sebelumnya, yakni pertama, metode induktif yang pernah diperkenalkan al-Ghazâlî, yang disebutnya dengan *al-istiqrâ’*.¹⁷ Karena itu, di sinilah terlihat rasionalisasi, bahwa metode induktif/integratif seperti ini dapat juga disebut sebagai metode silang (*cross-referential*) atau metode induktif (*المنهج الاستقرائي*).¹⁸ Ilham kedua muncul dari konsep yang mengatakan, ‘seluruh al-Qur’an saling menafsirkan’ (*one part of the Qur’an interprets another*) atau ‘different parts of the Qur’an explain one another’ (*القرآن يفسر بعضه بعضا*), sebuah konsep yang sudah dikenal sejak masa sahabat (*ṣaḥābah*). Al-Shâṭibî, seorang pengikut mazhab Mâlîki terkenal, dalam karyanya *الموافقات*, misalnya menekankan pentingnya studi al-Qur’an yang menyatu (induktif/integratif). Konsep induktif/integratif bagi al-Shâṭibî merupakan perwujudan dari pandangan ‘kalam Allah adalah kalam yang menyatu’ (*كلام الله هو كلام واحد*).¹⁹ Ibn

¹⁵ Rahman, “Interpreting the Qur’an”, hlm. 45; idem., “Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay” dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, diedit oleh Richard C. Martin (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 198. Awalnya Rahman menyebut teorinya dengan Pendekatan Sosiologi (*sociological approach*). Lihat Fazlur Rahman, “Islamic Modernism: Its Scopes, Method, dan Alternatives”, dalam *International Journal of Middle East Studies*, no. 1 (1970), hlm. 330. Tamara Sonn mengelompokkan teori Fazlur Rahman sebagai teori ‘sejarah’ (*historicism*), sama dengan teori Mohamad Arkoun (seorang sarjana asal Algeria) dan ‘Abdullah al-Naim (seorang sarjana Maroko). Tamara Sonn, “Fazlur Rahman’s Islamic methodology,” *Muslim World*, no. 81 (Juli-Oktober 1991), hlm. 227.

¹⁶ Rahman, “Interpreting the Qur’an”, hlm. 45.

¹⁷ Abû Hamid al-Ghazâlî, *al-Mustaşfâ min ‘Ilm al-Uṣûl* (Kairo: Syirkah al-Tibâ’ah al-Irsyâd, 1971), hlm. 159-160.

¹⁸ Sahiron Syamsuddin, *An Examination of Bint al-Shâṭibî’s Method of Interpreting the Qur’an* (Montreal: MA. Thesis McGill University, 1998), hlm. 20, 44.

¹⁹ Lihat Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Shâṭibî, *al-Muwâfaqât fi Uṣûl al-Aḥkâm*, edisi. Muhammad Muhyî al-Dîn ‘Abd al-Hâmid (Kairo: Maktabat wa Maṭba’at Muḥammad

Taimîyah (w.728/1328) dan al-Zarkashî memandang metode ini sebagai metode kajian al-Qur'an terbaik.²⁰ Di masa sahabat metode seperti ini lebih menekankan pada studi *tafsîr bi al-ma'thûr*, yaitu studi al-Qur'an (tafsir) antar nash dengan nash, baik antar al-Qur'an maupun antar al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad. Perbedaan metode tematik dengan induktif/integratif adalah, bahwa metode tematik lebih menekankan pada pembahasan topik demi topik atau surah demi surah dari al-Qur'an, sementara induktif/integratif lebih menekankan pada upaya menemukan ruh (spirit) atau prinsip-prinsip umum al-Qur'an secara keseluruhan. Karenanya, bagi induktif/integratif seluruh Qur'an harus dipahami sebagai satu kesatuan yang utuh dan menyatu. Maka kesimpulan dari pembahasan satu masalah tertentu, yang dilakukan dalam memahami nash secara tematik, harus dipantulkan lagi dengan nilai prinsip al-Qur'an.

Fazlur Rahman sebagai ilmuwan pertama yang memperkenalkan metode induktif/integratif secara sistematis dan metodologis, tidak memberikan definisi secara tegas (tekstual).

Menurutnya, dengan memahami dan menafsirkan al-Qur'an ayat per ayat secara terpisah-pisah, seperti yang dilakukan mufassir Klasik dan Pertengahan mengakibatkan al-Qur'an tidak menghasilkan sebuah *'weltanschauung'* yang efektif, yakni bahwa al-Qur'an sebagai sebuah ajaran yang utuh dan menyatu dan penuh makna bagi kehidupan manusia dalam segala aspek.²¹

'Alî Şâbih wa Awlâdih, 1969), III:284. Dalam tulisan ini al-Shâtîbî berkomentar: "Arti dari statemen bahwa sebagian Qur'an merupakan bagian dan tergantung pada bagian yang lain adalah bahwa berdasar fakta yang ada arti dari sejumlah ayat Qur'an tidak dapat dipahami dengan sempurna tanpa lebih dahulu menghubungkannya dengan ayat lain".

²⁰Taqi al-Dîn Ibn Taimîyah, *Muqaddimah fî Uşûl al-Tafsîr* (Beirût: Dâr Ibn Hazm, 1994), hlm. 93; dan Muḥammad ibn 'Abdillâh al-Zarkashî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, edisi. Muḥammad Abû al-Faḍl Ibrâhîm (Kairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabîyah, 1957), II: 175; Abdel Haleem, "Context and Internal Relationships: keys to quranic exegesis (A Study of Sûrat al-Rahmân [Qur'an chapter 55])", dalam *Approaches to the Qur'an*, diedit oleh G.R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef (London dan New York: Routledge, 1993), hlm. 73.

²¹*Ibid.*

Pada kesempatan lain Rahman mencatat:

Ada satu kegagalan umum dalam memahami keutuhan ajaran al-Qur'an, yakni praktek pemahaman kata yang ada dalam surah secara terpisah-pisah. Hasil akhir dari pemahaman al-Qur'an dengan menggunakan metode parsial adalah bahwa hukum-hukum yang diambil dari al-Qur'an sama sekali tidak sejalan dengan nilai yang semestinya.²²

Rahman sangat setuju dengan pentingnya pemahaman corak (*style*) dan idiom al-Qur'an, penggunaan bahasa murni (*literal*) dan kiasan (*مجاز*), seperti yang ditekankan para ahli hukum Islam (*uṣūliyyīn/ fuqahā'*) mufassir Klasik dan Pertengahan. Dari penggunaan ini muncullah konsep *'āmm* dan *khāṣ*, *mutlaq* dan *muqayyad*, *ḥaqīqat* dan *majāz*, dan seterusnya. Bahkan juga oleh sejumlah ilmuwan kontemporer, di antaranya Bint Shāṭi'. Namun kepentingan ilmu ini hanya terbatas pada pemahaman teks al-Qur'an. Sementara memahami teks al-Qur'an tidak cukup untuk dapat memahami al-Qur'an secara keseluruhan.

Sebagai jalan keluar dari masalah yang diakibatkan oleh penggunaan metode parsial ini, Fazlur Rahman mengusulkan pentingnya pemahaman al-Qur'an yang menyatu (*coherent*). Untuk pemahaman ini, Rahman menawarkan satu teori yang disebutnya teori hermeneutik (*hermeneutical theory*).²³ Seperti disebutkan sebelumnya, pentingnya memahami al-Qur'an sebagai satu kesatuan (*coherent*), menurut Rahman, sebab satu sifat dari wahyu (al-Qur'an) adalah, bahwa al-Qur'an bukanlah buku biasa yang hubungan antar bab dan antar sub-bab memang disusun dengan jelas. Al-Qur'an adalah kitab yang diwahyukan sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi yang dihadapinya. Rahman berargumen sebagai berikut:

al-Qur'an kadang hanya memberikan jawaban terhadap satu pertanyaan atau masalah. Namun demikian, jawaban-jawaban tersebut dinyatakan dalam ungkapan yang memiliki *ratio legis* (*'illat hukum*), baik diungkapkan secara eksplisit maupun semi eksplisit. Bersamaan dengan itu ada juga prinsip-prinsip (hukum) umum yang diucapkan dari waktu ke waktu. Sebaliknya, kadang hanya diucapkan dalam bentuk jawaban sederhana. Dari jawaban-jawaban tersebut mungkin ditemukan dan dipahami alasan-alasan, yang pada giliran berikutnya dengan memahami latar belakang teks bukan tidak mungkin menemukan prinsip (hukum) umum, yang untuk sebagian besar secara jujur

²²Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 2-3.

²³Rahman, "Interpreting the Qur'an," hlm. 45.

dan jelas sudah dikemukakan para mufassir.²⁴

Rahman juga menyatakan:

Kalau kita mencermati, ternyata al-Qur'an tidak memberikan prinsip-prinsip umum dalam jumlah banyak; sebab kebanyakan isi al-Qur'an hanya memberikan jawaban atau solusi terhadap kasus-kasus hukum tertentu dan kepada isu-isu dalam satu konteks sejarah konkrit, tetapi seperti saya sebutkan sebelumnya, jawaban-jawaban itu menyediakan ratio, baik diungkapkan secara eksplisit ataupun implisit. Ratio yang ada di balik jawaban-jawaban tertentu tersebut akan dapat dirumuskan menjadi prinsip umum (*general principles*).²⁵

Pendapat Rahman ini sejalan dengan 'Izzu al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm (577-660/1181-1262), yang mengemukakan bahwa al-Qur'an diwahyukan benar-benar dalam berbagai situasi dan dalam jangka waktu lebih dari 20 tahun. Karena itu, al-Qur'an semestinya diartikan sebagai kesinambungan dan satu kesatuan (*irtibâh*).²⁶

Tâhir al-Haddâd adalah ilmuwan lain yang berpendapat, bahwa al-Qur'an diwahyukan sebagai jawaban langsung terhadap masalah-masalah yang muncul di masa Nabi Muhammad SAW.²⁷ Namun juga harus dipahami bahwa al-Qur'an adalah buku etik dan bukan buku hukum. Sebagai buku prinsip etik, idealnya al-Qur'an mestinya menyediakan prinsip-prinsip umum. Namun kondisinya tidak memungkinkan hanya memberikan prinsip-prinsip umum di masa pewahyuan, sebab sebagai kitab petunjuk al-Qur'an harus relevan dan mampu menjawab/menyelesaikan masalah-masalah yang muncul di masa pewahyuan. Untuk menjembatani kondisi dilematis ini dibutuhkan perumusan prinsip-prinsip umum dari kasus-kasus khusus yang ada dalam al-Qur'an untuk menemukan norma umum yang universal. Dengan ungkapan lain Engineer menulis:

tidak diragukan lagi al-Qur'an diwahyukan kepada seluruh ummat manusia dan untuk sepanjang masa. Namun demikian, agar wahyu tersebut dapat

²⁴ Rahman, *Islam & Modernity*, hlm. 5-6.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 20.

²⁶ Seperti dicatat Mustansir. Lihat Mustansir Mir, "The Sûra as a unity: A twenty century development in Qur'an exegesis," dalam *Approaches to the Qur'ân*, diedit oleh G.R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef, (London dan New York: Routledge, 1993), hlm. 211.

²⁷ Al-Tahir al-Haddad, *Imra'atunâ fi al-Sharî'ah wa al-Mujtama'*, terj. oleh M. Adib sri, *Wanita dalam Syariat & Masyarakat* (Jakarta: Pustaka Pirdaus, 1972), hlm. 5.

diterima orang Arab sebagai objek wahyu ketika itu nilai yang ada dalam wahyu tersebut (al-Qur'an) harus sangat relevan dengan kondisi yang mereka hadapi ketika itu.²⁸

Dengan demikian tampak bahwa posisi al-Qur'an pada satu sisi dituntut harus realistik untuk menyelesaikan problem-problem yang dihadapi masyarakat Arab ketika masa pewahyuan sebagai objek wahyu. Di pihak lain sebagai kitab wahyu yang universal tanpa batas waktu dan tempat, al-Qur'an harus memberikan prinsip-prinsip umum agar tetap relevan dengan tuntutan dan kebutuhan sepanjang masa dan berbagai tempat dan situasi. Kedua tuntutan ini pada prinsipnya sudah ditemukan dalam al-Qur'an, yakni ada sejumlah ayat yang memuat prinsip-prinsip umum dan jumlahnya tidak terlalu banyak. Demikian juga ada sejumlah ayat yang kasuistik yang khusus menjawab masalah-masalah yang muncul ketika itu, dan jumlahnya mayoritas. Agar ayat-ayat khusus tersebut berhasil guna dan berdaya guna bagi berbagai ragam budaya, masa dan tempat, harus dipahami dan ditemukan prinsip-prinsip umum yang dikandungnya. Kemudian Rahman menawarkan metode yang dapat digunakan untuk menemukan prinsip-prinsip umum tersebut.

Adapun metode untuk menemukan prinsip-prinsip umum al-Qur'an dan untuk mengkontekskannya dengan situasi sekarang Rahman menawarkan dua langkah pokok, yang terkenal dengan sebutan gerakan ganda (*double movement*). Langkah pertama adalah mulai dari kasus konkrit yang ada dalam al-Qur'an untuk menemukan prinsip umum (*to find the general principle*). Langkah kedua adalah berangkat dari prinsip umum tersebut, kemudian menatap kembali ke legislasi khusus (*specific legislation*) yang dihadapi sekarang/masa kini dan kedisinian. Dengan kedua langkah tersebut sama-sama diwajibkan (*necessary*) untuk menemukan prinsip umum. Bersamaan dengan itu, harus mempertimbangkan kondisi sosial yang ada. Rahman mencatat:

Kesimpulan akhir yang penting digambarkan dari pertimbangan-pertimbangan yang ada adalah sebagai berikut: dalam membangaun institusi dan hukum Islam yang sejati dan bergairah kita harus mengikuti dua gerakan: pertama seorang harus berangkat dari kasus konkrit yang ada dalam al-Qur'an-dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang ada ketika itu kemudian berjalan menemukan prinsip umum yang akan menjadi inti atau kumpulan dari semua

²⁸ Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (Lahore, Karachi, Islamabad, Peshawar: Vanguard Books (PVT) Ltd., 1992), hlm. 11-12.

ajaran. Kedua, berangkat dari prinsip umum ini harus ada gerakan lagi kembali ke kasus khusus yang dihadapi sekarang, juga harus mempertimbangkan kondisi sosial yang ada dan dihadapi sekarang.²⁹

Langkah pertama dari gerakan pertama terdiri dari pemahaman makna al-Qur'an baik secara keseluruhan maupun kasus perkasus yang merupakan jawaban terhadap kasus tertentu. Langkah kedua adalah mengeneralisir jawaban-jawaban khusus yang ada dan mengungkapkan hasil generalisasi tersebut sebagai statemen-statement tujuan moral umum yang boleh jadi disaring dari teks-teks khusus yang disesuaikan dengan latar belakang sosial yang ada, yang sering dinyatakan dengan *ratio legis* (علة الحكم).³⁰

Adapun cara memahami makna dan pengertian seluruh al-Qur'an adalah dengan cara mempelajari situasi dan masalah-masalah yang dihadapi sebagai latar belakang turunnya ayat al-Qur'an. Karena itu, seseorang harus mempelajari dan memahami masyarakat, agama, kebudayaan dan institusi-institusi waktu dan dimana ayat-ayat al-Qur'an diwahyukan. Dalam ungkapan Rahman:

Seorang harus memahami keniscayaan makna yang muncul dari satu pernyataan, yaitu dengan mempelajari dan memahami situasi sosio-historis dari satu permasalahan yang dijawab. Untuk pemahaman ini tentu dibutuhkan pemahaman masyarakat (sosial), kebudayaan, agama dan institusi yang ada. Pokoknya semua unsur yang ada dan hidup di masa al-Qur'an diwahyukan di dunia Arab, khususnya sekitar Makkah sebagai tempat pewahyuan.³¹

Rahman berpendapat, bahwa bagian penting yang harus masuk dalam mempelajari pesan-pesan al-Qur'an secara keseluruhan sebagai pesan yang menyatu adalah, mempelajarinya lengkap dengan latar belakangnya. Latar belakang yang paling pokok adalah kegiatan dan kehidupan Nabi Muhammad sendiri dan perjuangannya, yang berakhir selama sekitar 23 tahun di bawah payung petunjuk al-Qur'an.³² Termasuk juga di dalamnya kebutuhan memahami kondisi Arab, baik pra-Islam maupun ketika Islam datang, yang termasuk di dalamnya kebudayaan, kehidupan sosial, institusi, kehidupan ekonomi, hubungan politik, dan peran penting yang dimainkan suku Quraish. Akhirnya, seluruh latar belakang kehidupan orang-orang Arab, baik sebelum Islam maupun di

²⁹Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 20.

³⁰*Ibid.*, hlm. 6.

³¹*Ibid.*

³²Rahman, "Interpreting the Qur'an," hlm. 45.

masa pewahyuan, masuk menjadi unsur latar balakang yang harus dipahami untuk memahami al-Qur'an secara konprehensif. Memahami semua unsur-unsur ini menurut Rahman, berarti membantu seseorang memahami pesan al-Qur'an sebagai keseluruhan.³³ Rahman sendiri mencatat:

Dengan menggunakan seluruh proses hermeneutik ini harus benar-benar diperhatikan tujuan ajaran sebagai satu kesatuan, agar setiap makna dimengerti, setiap hukum yang ada dapat terucapkan, setiap tujuan yang diformulasikan sejalan dengan isi keseluruhan al-Qur'an. Al-Qur'an sebagai satu kesatuan benar-benar menanamkan sikap yang mantap terhadap kehidupan dan benar-benar memiliki 'weltanschauung' yang konkrit. Hal ini juga sejalan dengan klaim bahwa ajaran al-Qur'an tidak memiliki ajaran yang bertentangan tetapi al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang utuh.³⁴

Dari ungkapan-ungkapan di atas dapat disimpulkan, bahwa tujuan dari teori induktif atau dia menyebutnya hermeneutik, pertama adalah untuk membantu orang-orang memahami al-Qur'an sebagai satu kesatuan. Tujuan ini diperkuat lagi dalam ungkapan Rahman sendiri: "Ada kebutuhan yang benar-benar mendesak terhadap teori hermeneutik yang akan membantu kita memahami makna al-Qur'an sebagai satu kesatuan agar bagian teologi dan etik-legalnya menjadi satu bagian yang menyatu."³⁵

Ditekankan lagi oleh Rahman, bahwa memahami al-Qur'an sebagai satu kesatuan adalah sangat penting, sebab al-Qur'an adalah kitab yang memuat prinsip-prinsip agama dan moral, bukan kitab hukum.

al-Qur'an secara ideal dan prinsip adalah kitab agama dan mengandung prinsip-prinsip moral, bukan kitab dokuman yang memuat ajaran hukum (*legal*). Namun harus diakui al-Qur'an memang benar-benar mencakup unsur legal tersebut untuk menjawab permasalahan yang muncul ketika membangun masyarakat (negara) di Medina.³⁶

Terhadap pandangan bahwa al-Qur'an sebagai kitab petunjuk (moral), bukan sebagai kitab Undang-undang (*legal book*), sudah menjadi pandangan dan fenomena umum di kalangan pemikir modern. Mahmoud Ayoub adalah salah satu contoh penting diantaranya.³⁷ Karena itu, tujuan

³³ Ibid., hlm. 45-46.

³⁴ Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 6.

³⁵ Rahman, "Interpreting the Qur'an," hlm. 45.

³⁶ Rahman, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), hlm. 37-38.

³⁷ Misalnya Ayoub berkomentar, "Qur'an memiliki dua dimensi, yakni (1) dimensi

penting dan utama pemahaman al-Qur'an secara menyatu (*coherent*) dengan menggunakan metode induktif/integratif, menurut Rahman, adalah utamanya untuk menemukan prinsip umum al-Qur'an, yang oleh sebagian ilmuwan disebutnya sebagai "spirit" al-Qur'an (Islam).³⁸

Tujuan kedua adalah mencoba mengaplikasikan prinsip-prinsip umum al-Qur'an tersebut sesuai dengan konteks dan situasi kapan dan dimana akan diaplikasikan. Seperti disebutkan sebelumnya, semua ayat al-Qur'an harus dipahami sebagai satu kesatuan (*coherently as one*), dan jangan sampai terjadi kontradiksi antara satu ayat dengan ayat lain. Karena itu, tujuan ketiga dari penggunaan metode induktif/integratif adalah untuk menghindari masalah pertentangan yang terjadi antara satu ayat dengan ayat lain dalam al-Qur'an, seperti apa yang sering terjadi ketika menggunakan metode parsial (*atomistical approach*).

Hubungannya dengan masalah pertentangan antar ayat al-Qur'an, yang biasanya diselesaikan oleh pemikir Klasik dan Pertengahan dengan menggunakan teori nasikh dan mansukh (ناسخ و المنسوخ), Isma'il al-Faruqi menganjurkan pentingnya pembedaan antara suruhan etik dengan suruhan kasuistik yang kosmis.³⁹ Pandangan ini sejalan dengan pandangan

kemanusiaan sebagai sumber moral, yang disebut dengan zahir (exotic atau outer dimension); dan (2) dimensi batin (batin), yang bersifat langgeng tanpa batas waktu dan tempat". Lihat Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'an and its Interpreters* (Albany: State University of New York Press, 1984), hlm. 18.

³⁸Misalnya lihat Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam: A History of the Evolution and Ideals of Islam* (Cape Town; Melbourne; Sydney; Wellington; Toronto: Christophers, 1922), hlm. 137-187. Syed Ameer Ali, yang lahir tahun 1849, adalah pemikir Muslim, penulis dalam Modern Islam dan ahli Hukum Islam dari India. Ameer Ali lahir di Chinsura, Bengal, India, dan berasal dari keluarga Shi'ah. Pendidikannya dimulai di Hooghly College luar kota Calcutta, dan kemudian meneruskan pendidikannya di bidang Hukum di London. Ketika kembali dari London, Ameer Ali menjadi praktisi dai bidang hukum, di samping menjadi dosen dalam Hukum Islam di Calcutta University. Tahun 1881 Ameer Ali menjadi anggota Dewan Legislatif (Legislative Council), yang kemudian pada tahun 1890 menjadi hakim di Pengadilan Tinggi Bengal (High Court), sampai pensiun tahun 1904. Setelah pensiun Ameer Ali menetap di Inggris, menjadi anggota Komite Yudicial (the Judicial Committee) the Privy Council dari tahun 1909 sampai meninggal tahun 1928. Lihat Gail Mintault, "Ameer, Ali," dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 1:84-85.

³⁹Isma'il Raji al-Faruqi, "Towards a New Methodology for Qur'anic Exegesis," dalam *Islamic Studies*, vol. 1, no. 1 (Maret 1962), hlm. 41. Kalau melihat jumlah ayat Qur'an yang dinasakh, ternyata di kalangan para pemikir tidak ada kesepakatan. Misalnya, al-Zuhri (w. 124/742) dalam bukunya, *Naskh al-Qur'an*, mengatakan 42 ayat yang dinasakh, al-Nahhâs (w. 338/949) dalam karyanya, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm*, menulis 138, Ibn Salamâ (w. 410/1020) dalam bukunya, *al-Nâsikh*

Rahman yang mencoba memahami al-Qur'an dengan menyatu dan membedakan ayat moral di satu sisi dengan ayat kasuistik di sisi lain.

Lebih jauh, untuk tujuan penemuan pemahaman al-Qur'an yang menyatu, Rahman membagi ayat-ayat al-Qur'an menjadi dua kelompok besar. Pertama, ayat-ayat yang berhubungan dan membicarakan masalah teologi dan etik. Kedua, ayat-ayat kasuistik, yang di dalamnya termasuk ayat-ayat hukum (*legal teaching*).⁴⁰ Rahman menulis, ajaran dasar (*basic élan*) dari al-Qur'an adalah monoteis, keadilan sosial-ekonomi dan kesetaraan (*monotheism, socioeconomic justice and egalitarianism*). Persisnya, Rahman mencatat: "Ajaran dasar al-Qur'an—menekankan pada keadilan sosial-ekonomi dan kesetaraan diantara manusia—sangat jelas terlihat dari pesan-pesan awal al-Qur'an".⁴¹

Di tempat lain Rahman menulis: "Ajaran dasar al-Qur'an adalah moral, yang dari ajaran moral itulah mengalir penekanan pada monoteis dan keadilan sosial".⁴² Dalam ungkapan lain ditulis: "Ajaran dasar al-Qur'an adalah moral, yang dari ajaran moral itu segera diikuti dengan ide-ide keadilan sosial-ekonomi".⁴³

Karenanya, Rahman membagi ayat-ayat al-Qur'an menjadi dua kelompok besar, yaitu: (1) ayat-ayat yang mengandung prinsip-prinsip umum, yang jumlah ayatnya terbatas; dan (2) ayat-ayat yang mengandung ajaran khusus (kasuistik), yang jumlah ayatnya jauh lebih banyak. Ajaran atau ayat-ayat khusus bersifat respon terhadap masalah-masalah khusus yang muncul ketika itu. Sementara ayat yang mengandung prinsip-prinsip umum, adalah ajaran-ajaran atau ayat-ayat yang berisi norma tanpa dihubungkan dengan konteks tertentu. Ajaran monoteis, keadilan sosial dan kesetaraan (egalitarianism) adalah prinsip umum, demikian Rahman.

Dalam praktek memahami al-Qur'an secara induktif/integratif menurut Rahman, diperlukan penekanan pada tiga unsur, yaitu (1) konteks

wa al-Mansûkh, menyebut 238 ayat, Ibn al-'Atâ'iqi (w.s. 790/1308), dalam kitabnya, al-Nâsikh wa al-Mansûkh mengatakan 231 ayat, dan al-Fârisî mengatakan 248 ayat. Jumlah ini kemudian diakui hanya 20 oleh al-Suyûfî, bahkan oleh Shah Walî Allâh (w. 1762) hanya diakui 5 ayat saja. Lihat David S. Powers, "The Exegetical Genre nâsikh al-Qur'ân", hlm. 122-123.

⁴⁰Rahman, *Islam & Modernity*, hlm. 5; Rahman, "Interpreting the Qur'an," hlm. 45.

⁴¹Rahman, *Islam & Modernity*, hlm. 19.

⁴²Rahman, *Islam*, hlm. 32.

⁴³*Ibid.*, hlm. 33.

ayat; (2) komposisi dan gramatika ayat; dan (3) menjadikan semua teks ayat al-Qur'an menjadi satu kesatuan yang menyatu dan tidak terpisahkan (*weltanschauung*).⁴⁴ Karena itu, pemahaman makna, penguasaan konteks dan menjadikan semua ayat al-Qur'an menjadi kesatuan yang padu dan menyatu, menjadi kunci aplikasi metode induktif/integratif.

Pembagian ayat-ayat al-Qur'an, yang menurut Rahman dapat dibagi menjadi dua (prinsipil dan kasuistik), diikuti pula oleh al-Haddâd, yang membedakan antara: (1) ayat-ayat yang mengandung ajaran prinsip umum, seperti ajaran Tauhid, etika, keadilan dan kesetaraan; dan (2) ayat-ayat yang mengandung ajaran perintah, yang biasanya sangat tergantung pada kepentingan-kepentingan manusia, khususnya sebagai jawaban terhadap masalah-masalah yang berhubungan dengan kondisi Arab pra-Islam.⁴⁵ Karena itu, sejalan dengan Rahman, al-Haddâd membagi ayat-ayat al-Qur'an menjadi dua kelompok besar, yaitu (1) ayat-ayat yang mengandung ajaran prinsip umum, yaitu norma yang bersifat universal yang harus berlaku dari waktu ke waktu, dari satu tempat ke tempat lain; dan (2) perintah atau ajaran-ajaran yang aplikasinya tergantung pada konteks sosial. Al-Haddâd berargumen bahwa untuk dapat memahami lebih baik al-Qur'an dan tesis-tesis umum yang ada di dalamnya adalah penting menempatkannya sesuai dengan kondisi sosial dimana akan diaplikasikan.

Masih dalam hubungannya dengan pengelompokan ayat al-Qur'an, Asghar Ali Engineer⁴⁶ membedakan antara: (1) pernyataan-pernyataan umum sebagai ayat-ayat normatif; dengan (2) ayat-ayat kasuistik sebagai ayat-ayat kontekstual. Engineer menulis:

⁴⁴Misalnya lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980); Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", dalam *Journal of Religious Ethics*, vol. XI, no. 2 (1983), hlm. 170-185; Fazlur Rahman, "The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man", dalam *Islamic Studies*, vol. VI, no. 1 (1967), hlm. 1-19.

⁴⁵Al-Tahir al-Haddad, *Imra'atunâ*, hlm. 6; Norma Salem, "Islam and the Status of Women in Tunisia", dalam *Muslim Women*, diedit oleh Freda Hussain (London & Sydney: Croom Helm, 1984), hlm. 144.

⁴⁶Asghar Ali Engineer (lahir 1939) adalah seorang ilmuwan asal India, yang menjabat sebagai direktur Pusat Studi Islam (the Institute of Islamic Studies), Bombay, seorang sarjana di bidang teologi yang mempunyai reputasi internasional, yang telah menulis sejumlah buku dan artikel di berbagai bidang, yakni Teologi Islam, Hukum Islam, Sejarah dan Filsafat. Di samping itu, mengajar di sejumlah negara.

Kita harus mengerti bahwa ada ayat normatif dan ada ayat kontekstual dalam al-Qur'an. Apa yang diinginkan Allah disebutkan dalam al-Qur'an, sama dengan realitas yang ada dalam masyarakat juga disinggung. Sebagai kitab suci, al-Qur'an menunjukkan tujuan dalam bentuk seharusnya dan sebaiknya (*should* dan *ought*), tetapi juga tetap harus memperhatikan apa yang terjadi dalam masyarakat ketika itu. Kemudian harus ada dialog antara keduanya, yakni antara yang seharusnya dengan apa yang sebenarnya terjadi. Dengan cara itu kitab suci sebagai petunjuk akan dapat diterima masyarakat dalam kehidupan nyata dan dalam kondisi dan tuntutan yang ada. Dengan demikian sebagai petunjuk al-Qur'an tidak lagi hanya bersifat abstrak. Namun demikian, pada waktu yang bersamaan norma transendennya juga harus tetap ditunjukkan agar pada waktunya kalau kondisinya sudah kondusif dapat diterima yang kemudian diaplikasikan, atau minimal berusaha lebih dekat dan lebih dekat kepada nilai normatif tersebut.⁴⁷

Lebih jauh disebutkan:

Adalah penting dipahami bahwa nilai moral dan etik bukanlah satu konsep yang tidak dipengaruhi perkembangan masyarakat. Nilai moral adalah juga kontekstual sebagaimana halnya dengan norma. Norma-norma tertentu mungkin bersifat transenden dan dapat diaplikasikan mungkin hanya pada satu konteks tertentu. Kalau kondisinya (*context*) berubah boleh jadi norma tertentu itu mungkin tidak dapat diaplikasikan dalam bentuk awalnya. Tetapi nilai normatifnya dari satu konteks tertentu tidak dapat dikorbankan sementara/ ketika sebuah norma baru sedang dikembangkan.⁴⁸

al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad seperti disebutkan sebelumnya memiliki dua menu (dimensi), yakni nilai normatif dan kontekstual. Tidak diragukan lagi al-Qur'an diwahyukan kepada seluruh ummat manusia dan untuk sepanjang masa. Namun demikian, agar wahyu tersebut dapat diterima orang Arab sebagai objek wahyu ketika itu nilai yang ada dalam wahyu tersebut (al-Qur'an) harus sangat relevan dengan kondisi yang mereka hadapi ketika itu.⁴⁹

Di tempat lain ditulis: "Dengan menekankan nilai universal al-Qur'an bukan berarti mengacuhkan realitas sejarah masa Nabi Muhammad SAW dan sahabat yang mempraktekkan nilai-nilai atau ajaran al-Qur'an".⁵⁰

⁴⁷ Engineer, *The Rights of Women*, hlm. 10-11. Lihat teks yang hampir sama dalam Asghar Ali Engineer, "Islam—The Status of Women dan Social Change", dalam *Problems of Muslim Women in India*, diedit oleh Asghar Ali Engineer (Bombay: Orient Longman Limited, 1995), hlm. 10.

⁴⁸ Engineer, "Islam—The Status of Women", hlm. 4.

⁴⁹ Engineer, *The Rights of Women in Islam*, hlm. 11-12.

⁵⁰ Asghar Ali Engineer, "Social Dynamics and Status of Women in Islam," dalam *Status of Women in Islam*, diedit oleh Asghar Ali Engineer (Delhi: Ajanta Publications, 1987), hlm. 83.

Engineer percaya bahwa selalu ada dialektik antara elemen empirik dan ideologi. Karena itu, Shari'ah merupakan sintesa unsur yang kontekstual dan normatif dari wahyu (*texā*).⁵¹

John L. Esposito adalah juga pemikir yang menawarkan pentingnya membedakan antara ayat yang normatif-universal dengan praktis-temporal, dengan istilah dia sendiri adalah *ethico-religious* di satu sisi, dengan *socio-economic* di sisi lain.⁵²

Sebagai tambahan, adanya usaha para ilmuwan membedakan antara ayat-ayat normatif di satu sisi dengan ayat-ayat kontekstual di sisi lain, bukan berarti kedua kelompok ayat ini berdiri berseberangan dan tidak berhubungan sama sekali, seperti ada tembok tebal dan kokoh yang memisahkannya. Maksud pemilahan ini adalah untuk memudahkan memahami dengan indikasi masing-masing. Penetapan indikasi ini pun berarti bukan mutlak dan absolut, tetapi hanya usaha manusia yang sifatnya relatif.

Adapun di antara ciri-ciri nash normatif-universal adalah, bahwa nash ini mempunyai ajaran universal, prinsip, fundamental, dan tidak terikat dengan konteks; konteks waktu, tempat, situasi dan semacamnya. Sementara nash praktis-temporal adalah detail, rinci, bersifat terapan, dapat dipraktekkan dalam kehidupan nyata. Sifat atau ciri lain adalah terikat dengan konteks; konteks ruang, waktu, kondisi, situasi dan sejenisnya. Dengan ringkas, nash praktis-temporal adalah jabaran dan implementasi dari nash normatif-universal.⁵³

Pembagian nash normatif-universal di satu sisi, dengan nash praktis-temporal di sisi lain, pada prinsipnya sama dengan pembagian nash *qat'i* di satu sisi, dengan nash *zhanni* di sisi lain oleh Masdar F. Mas'udi. Dapat juga disebut dengan nash muhkamat untuk kelompok pertama, sementara untuk kelompok kedua disebut nash yang bersifat juz'iyah, yaitu partikular atau teknis operasional. Kalau nash pertama bersifat universal dan bebas dimensi ruang dan waktu, maka yang juz'iyah tergantung atau terkait dengan ruang dan waktu.⁵⁴

⁵¹ Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Women and Modern Society* (New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1999), hlm. 30.

⁵² John L., Esposito, "Muslim Family Law Reform: Toward an Islamic Methodology" dalam *Islamic Studies*, Vol. 15 (1976), hlm. 25; idem., *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982), hlm. 107.

⁵³ Lihat Masdar Farid Mas'udi, *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan*, cet. ke-2. (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 27-30.

⁵⁴ Lihat *Ibid*.

D. Kesimpulan

Dari kupasan di atas dapat dituliskan tiga kesimpulan sebagai berikut: pertama, lahirnya teori induktif/integratif Rahman dimotivasi oleh kekecewaannya terhadap teori studi Islam yang dikembangkan para ilmuwan sebelumnya, baik oleh pemikir tradisional maupun modernis. Karena itu, lahirnya teori induktif/integratif ini sebagai usaha Rahman menutupi teori yang dianggapnya kurang tepat tersebut.

Kedua, metode induktif/integratif sangat menekankan pentingnya pendekatan sejarah untuk memahami kontes ayat. Memang benar bahwa memahami konteks sejarah sangat urgen dalam memahami al-Qur'an. Bahkan dalam beberapa kasus, ayat al-Qur'an tidak dapat dipahami tanpa memahami konteksnya. Sekedar contoh adalah memahami pengharaman *ribâ*. Larangan *ribâ* sangat susah dipahami tanpa memahami konteksnya, sebab al-Qur'an hanya menyatakan bahwa *ribâ* dilarang, tanpa memberikan definisi khusus tentang riba dimaksud. Karena itu, konsep riba yang dilarang dapat dipahami hanya dengan memahami praktek pinjam-meminjam yang dilakukan masyarakat Arab waktu ayat diwahyukan (*context*).⁵⁵

Ketiga, perbedaan antara nash normatif-universal dengan nash praktis-temporal adalah satu keniscayaan untuk dapat memahami nash secara komprehensif. Sebab posisi Nabi Muhammad saw. yang dilematis dapat dijumpai dengan perbedaan kedua kelompok nash tersebut. Adapun posisi Nabi yang dilematis dimaksud adalah, di satu sisi sebagai pembawa ajaran yang bebas konteks (*khâtamu al-nabîyîn* dan *rahmatan li al-âlamîn*), sementara di sisi lain sebagai pembawa ajaran yang praktis untuk merespon dan dapat menyelesaikan masalah yang dihadapi masyarakat Arab ketika masa pewahyuan.

⁵⁵ Misalnya bagaimana seorang penulis menjelaskan tentang kasus riba. Lihat Ziauddin Ahmad, "The Qur'anic Theory of Riba", hlm. 62-75; S. M. Qadri, "The Qur'an and Interest in the Islamic Society", dalam *Studies in Quran*, diedit oleh Mohamed Taher, hlm. 210-222.

BIBLIOGRAPHY

- Ahmad, Ziauddin, "The Qur'anic Theory of Riba", hlm. 62-75; S. M. Qadri, "The Qur'an and Interest in the Islamic Society", dalam *Studies in Quran*, diedit oleh Mohamed Taher.
- Ali, Syed Ameer, *The Spirit of Islam: A History of the Evolution dan Ideals of Islam*. Cape Town; Melbourne; Sydney; Wellington; Toronto: Christophers, 1922.
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas : Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, cet. Ke-4. Bandung: Mizan, 1414/1993.
- Ayoub, Mahmoud M., *The Qur'an and its Interpreters*. Albany: State University of New York Press, 1984
- Berry, Donald L., "Fazlur Rahman: A Life in Review," dalam *The Shaping of An American Islamic Discourse*, diedit oleh Earle H. Waugh dan Frederick M. Denny. Atlanta dan Georgia: Scholars Press, 1998.
- Engineer, Asghar Ali, "Islam—The Status of Women dan Social Change", dalam *Problems of Muslim Women in India*, diedit oleh Asghar Ali Engineer. Bombay: Orient Longman Limited, 1995.
- . "Social Dynamics and Status of Women in Islam," dalam *Status of Women in Islam*, diedit oleh Asghar Ali Engineer. Delhi: Ajanta Publications, 1987.
- . *The Qur'an, Women and Modern Society*. New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1999.
- . *The Rights of Women in Islam*. Lahore, Karachi, Islamabad, Peshawar: Vanguard Books (PVT) Ltd., 1992.
- Esposito, John L., *Women in Muslim Family Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1982.
- . "Muslim Family Law Reform: Toward an Islamic Methodology" dalam *Islamic Studies*, Vol. 15 (1976).
- Fadel, Mohammed, "Two Women, one Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought", dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol. 29 (1997).
- Farmawi Al-, *Metode Tafsir Mawdu'iy: Suatu Pengantar*, terj. oleh Suryan A. Jamrah. Jakarta: Rajawali Pers, 1996.

- Faruqi al-, Isma'il Raji, "Towards a New Methodology for Qur'anic Exegesis," *Islamic Studies*, vol. 1, no. 1 (Maret 1962).
- Haddad al-, Al-Tahir, *Imra'atunâ fi al-Sharî'ah wa al-Mujtama'*, terj. oleh M. Adib Bisri, *Wanita dalam Syariat & Masyarakat*. Jakarta: Pustaka Pirdaus, 1972.
- Haleem, Abdel, "Context and Internal Relationships: keys to quranic exegesis (A Study of Sûrat al-Rahmân [Qur'an chapter 55])", dalam *Approaches to the Qur'ân*, diedit oleh G.R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef (London dan New York: Routledge, 1993).
- Ibn Taimiyah, Taqi al-Dîn, *Muqaddimah fi Uşûl al-Tafsîr*. Beirut: Dâr Ibn Hâzim, 1994.
- Mas'udi, Masdar Farid, *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan*, cet. ke-2. Bandung: Mizan, 1997.
- Mernissi, Fatima, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Addison: Wesley Publishing Company, 1991.
- Mintault, Gail, "Ameer, Ali," dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 1:84-85.
- Rahman, Fazlur, *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.
- . "The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man", dalam *Islamic Studies*, vol. VI, no. 1 (1967).
- . "Islamic Modernism: Its Scopes, Method, dan Alternatives", *International Journal of Middle East Studies*, no. 1 (1970).
- . "Islam: Challenges and Opportunities", dalam *Islam: Past Influence and Present Challenge*, diedit oleh Alford T. Welch dan Pierre Cachia, (Edinburgh" Edinburgh University Press, 1979).
- . *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Bibliothica Islamica, 1980.
- . *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- . "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", dalam *Journal of Religious Ethics*, vol. XI, no. 2 (1983).
- . "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay" dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, diedit oleh Richard C. Martin. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- . "Interpreting the Qur'an," dalam *Afkar Inquiry Magazine of Events and Ideas*, Mei 1986.
- . "An Autobiographical Note", dalam *Journal of Islamic Research*, vol. 4., no. 4 (Oktober 1990).

- Salem, Norma, "Islam and the Status of Women in Tunisia", dalam *Muslim Women*, diedit oleh Freda Hussain. London & Sydney: Croom Helm, 1984.
- Shâṭibi al-, Ibrâhîm ibn Mûsâ, *al-Muwâfaqât fi Uṣûl al-Aḥkâm*, edisi. Muḥammad Muḥy al-Dîn 'Abd al-Hâmid. Kairo: Maktabat wa Maṭba'at Muḥammad 'Alî Ṣâbih wa Awlâdih, 1969, 4 vol.
- Shihab, M. Quraish, *Wâwasan al-Quran: Tafsir Maudhu'î atas Pelbagai Persoalan Ummat*. Bandung: Mizan, 1996.
- Sonn, Tamara, "Fazlur Rahman's Islamic methodology," *Muslim World*, no. 81 (Juli-Oktober 1991).
- Sonn, Tamara, "Fazlur Rahman" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, diedit oleh John L. Esposito. New York, Oxford: Oxford University Press, 1995) 4 vol.
- Syamsuddin, Sahiron, *An Examination of Bint al-Shâṭi's method of Interpreting the Qur'an*, Montreal : Thesis McGill University, 1998.
- Umar, Nasaruddin, "Metode Penelitian Berperspektif Jender tentang Literatur Islam", dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* No. 64/XII/1999.
- Wadud, Amina, *Qur'an and Woman*, Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti, 1992.
- Zarkashî al-, Muḥammad ibn 'Abdillâh, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, edisi. Muḥammad Abû al-Fadl Ibrâhîm. Kairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabîyah, 1957, 4 vol.

Khoiruddin Nasution adalah dosen Fakultas Syari'ah dan ketua Prodi Hukum Islam Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Alamat email: <knasut@yahoo.com.>