

Epistemologi Hukum Islam dalam Pandangan Hermeneutika Fazlurrahman

Ilyas Supena*

Abstrak: Konsep hermeneutika Rahman lahir untuk mengkritisi formulasi epistemologi hukum Islam klasik-skolastik yang dirumuskan al-Syafi'i. Dalam teori analogi (*qiyās*) al-Syafi'i, *asbl* adalah sesuatu yang harus selalu dirujuk dalam memeriksa keabsahan setiap fenomena yang baru dan *asbl* telah mengungkung ijtihād dalam batasan teks wahyu. Akibatnya, dialektika antara dunia teks (*world of the text*), dunia pengarang (*world of the author*) dan dunia pembaca (*world of the reader*) menjadi terputus. Dengan hermeneutika, Rahman bermaksud menangkap hukum ideal (*ideal law*) yang mengandung prinsip-prinsip etika al-Quran dan harus dibedakan dari aturan-aturan khusus (*legal specific*).

Secara epistemologis, ada beberapa poin yang bisa ditangkap dari pemikiran hermeneutika Rahman. Pertama, dalam memahami al-Quran, hermeneutika Rahman lebih mendahulukan prinsip moral al-Quran ketimbang dimensi lahiriah teks, meskipun ia tidak meninggalkan teks sama sekali. Memahami totalitas al-Qur'an dapat dilakukan dengan memahami latar belakang historis penurunan al-Qur'an tersebut dan kemudian menyusun prinsip-prinsip moral al-Qur'an tersebut secara sistematis. Kedua, sumber informasi pengetahuan dalam konsep hermeneutika Rahman bukan hanya teks, melainkan mencakup tiga horizon sekaligus; dunia teks (*world of the text*), dunia pengarang (*world of the author*) dan dunia pembaca (*world of the reader*). Ketiga, hermeneutika Rahman lebih mengembangkan konsep validitas pengetahuan yang bersifat intersubjektif. Hermeneutika tidak mengenal model penafsiran yang bersifat tunggal dan menjadi hak monopoli kelompok tertentu. Keempat, intersubjektivitas yang diusung hermeneutika ini tidak akan sampai melahirkan relativisme, sebab fleksibilitas rumusan hukum Islam Islam tersebut akan selalu dapat dikembalikan kepada prinsip-prinsip moral (ideal moral).

Kata kunci: epistemologi, hermeneutika, dunia teks, dunia pengarang, dunia pembaca

* Dosen Ilmu Filsafat pada Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang.

Latar Belakang Masalah

Dalam pemikiran hukum Islam, wahyu (al-Quran) menempati posisi yang sangat penting, karena ia diyakini oleh umat Islam sebagai sebuah kebenaran yang tidak perlu diuji (*untestable truth*). Bahkan Fazlur Rahman pernah mengatakan bahwa seorang yang mengaku dirinya seorang muslim minimal harus mengakui kebenaran wahyu al-Quran ini.¹ Dari sinilah kemudian muncul persoalan: bagaimana wahyu yang berasal dari Tuhan yang bersifat *ahistoris* mampu berdialog dengan realitas historis masyarakat Islam. Dengan kata lain, persoalan sentral dalam epistemologi hukum Islam adalah bagaimana mengatur hubungan, interaksi, dan dialektika antara wahyu Tuhan dengan realitas sosial dalam dimensi kesejarahan manusia.

Pada awal sejarah perkembangan disiplin ilmu-ilmu keislaman, dialektika wahyu dan sejarah ini hampir tidak menemui banyak hambatan. Respon ulama mengenai pentingnya mengapresiasi wahyu dalam konteks kesejarahan teretntu tampak dari dinamika pemikiran ulama dalam menjawab berbagai macam persoalan terkait dengan perubahan sosial yang terus belangsung. Dalam banyak hal, pemikiran para ulama saat itu sesungguhnya merupakan hasil dari sebuah interaksi antara para ulama dengan fakta sosial yang melingkupinya. Sekedar contoh, pemikiran Imam Hanafi (pendiri madzhab Hanafi) yang hidup di tengah-tengah kota Baghdad, kota metropolitan, pusat perdagangan dan pusat perkembangan intelektual kala itu akan melahirkan rumusan ilmu-ilmu keislaman yang sangat berbeda, misalnya, dengan Imam al-Syafi'i (pendiri madzhab Syafi'i) yang tinggal di Mesir yang agraris,² sementara pemikiran Imam Syafi'i sendiri mengalami evolusi dari *qaul al-qadim* (*old opinion*), suatu pandangan tentang persoalan-persoalan keagamaan yang ia kemukakan ketika ia tinggal di Baghdad, menuju *qaul al-jadid* (*new opinion*) yang ia kemukakan ketika ia tinggal di Mesir. Dari dua model

¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: Chicago University Press, 1980), p. 25.

² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), p. 134.

pemikiran tersebut, ternyata terdapat beberapa pandangan *qaul al-qadim* (*old opinion*) yang direvisi oleh *qaul al-jadid* (*new opinion*) karena faktor lingkungan sosial (*social environment*) dan juga politik yang ia hadapi ketika tinggal di Baghdad dan Mesir sangat berbeda.³

Fakta sejarah tersebut menunjukkan bagaimana epistemologi Islam sangat apresiatif terhadap pluralitas sosial, sehingga para ulama tidak mengembangkan logika tunggal yang mengusung tema keseragaman, tetapi mengembangkan logika pluralistik yang mengakui keberagaman dalam bingkai al-Quran. Empat madzhab yang paling populer di bidang hukum Islam, seperti madzhab Maliki, Hanafi, al-Syafi'i dan Hambali kurang lebih mengembangkan model logika pluaristik ini. Mereka mengatakan sebuah pernyataan yang kurang lebih essensinya sama bahwa dalam pendapat-pendapatnya terkandung sebuah kebenaran, tetapi tidak menutup kemungkinan adanya mutiara kebenaran dalam pendapat-pendapat madzhab yang lain. Model logika pluralistik inilah yang sesungguhnya menjadi pendorong lahirnya dinamika keilmuan dalam dunia Islam saat itu.

Namun demikian, bangunan epistemologi Islam yang dinamis tersebut oleh generasi Islam berikutnya tidak dilanjutkan dengan produktifitas pemahaman substantif melalui metode *ijtihad*. Akibatnya, epistemologi Islam yang pada awalnya bergerak dinamis kini berubah menjadi statis dan kaku. Seluruh konstruksi epistemologi keilmuan Islam *klasik-skolastik* lalu diterima oleh umat Islam secara *taken for granted* tanpa kritik. Mereka menerima wacana al-Quran secara dogmatis tanpa analisis historis sosiologis. Akibatnya, wacana al-Quran kehilangan relevansi historisnya dan studi-studi keislaman pun hadir dalam paket-paket produk ulama yang cenderung dianggap final. Mereka berargumen bahwa produk pemikiran ulama tersebut dihasilkan melalui pola pikir dedukif dengan menjadikan al-Quran dan sunnah sebagai premis mayor - sebagaimana terlihat jelas dalam metode *qiyās* al-Syafi'i, sehingga

³ M. Atha Mudzhar, "Social History Approach to Islamic Law", *Al-Jami'ah* (No. 61, tahun 1998), p. 78. Lihat juga Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1988), p. 24-25.

mereka beranggapan bahwa produk pemikiran tersebut identik dengan al-Quran dan sunnah itu sendiri dan karena itu kebenaran yang dihasilkannya dianggap sudah final. Dari sinilah kemudian lahir watak *idealisme* epistemologi dalam pemikiran hukum Islam yang melihat segala hal bukan dari sudut konteks sosial, tetapi dari sudut teks al-Quran dan sunnah yang dianggap memiliki kebenaran transendental. Karena itu, patut dipertanyakan mengenai konstruksi epistemologi hukum Islam klasik secara kritis sebagai langkah pijakan dalam merumuskan model epistemologi yang layak untuk dikembangkan saat ini?

Potret Epistemologi Hukum Islam Klasik-Skolastik

Muhammad Ibnu Idris al-Syafi'i (selanjutnya disebut al-Syafi'i, w. 204 H) merupakan salah satu tokoh penting dalam meletakkan dasar dalam merumuskan epistemologi hukum Islam klasik. Menurut Muhammad Abed al-Jabiri, karya-karya al-Syafi'i dalam ilmu *ushûl fiqh*⁴ merupakan fondasi pertama nalar Arab yang memperbincangkan metode interpretasi teks dan wacana. Dengan tanpa mengecilkkan signifikansi peran *ushûliyyîn* setelah Al-Syafi'i, namun al-Jabiri menganggap sistematisasi formulasi *ushûl fiqh* yang dilakukan al-Syafi'i – sebagaimana yang termuat dalam kitab *al-Risālah* - telah mengarah pada perumusan metode pemahaman kehendak Tuhan melalui aspek-aspek linguistik. Dalam upaya merumuskan metode memahami teks, seperti *bayān*, *nāsikh-mansûkh*, *'amm-kebāshsh*, *mujmal-mufashshal*, *amr-nahyi* dan sebagainya, al-Syafi'i melakukan induksi metodologis untuk memperoleh prinsip-prinsip hukum yang bersifat generik yang

⁴ Ahmad Hasan, misalnya, menjelaskan bahwa istilah dan konsep *ushûl fiqh* sebenarnya sudah dikenal sebelum masa al-Syafi'i. Karya-karya Malik, Abu Yusuf dan al-Syaibani mengenai fiqh dan perselisihan al-Syafi'i dengan ahli kalam menunjukkan bahwa mereka sudah memiliki sejumlah teori yang konsisten dan suatu sistem penalaran hukum tertentu. Dalam karya tulis mereka ditemukan istilah *kitāb*, *sunnah*, *ijmā'*, *qiyas*, *ra'yu*, *istihsān*, *naskh*, *ḥadīth*, *ṣyadzāḍ* dan lain-lain. Istilah ini menunjukkan bahwa para ahli hukum awal pada umumnya telah memiliki suatu prinsip-prinsip hukum yang ada dalam pikiran mereka tetapi belum tertuang dalam tulisan, dan al-Syafi'i adalah orang yang pertama kali melakukan sistematisasi terhadap penalaran hukum tersebut. Selanjutnya lihat Ahmad Hasan, *Ibid.*, p. 169

pada gilirannya dideduksi kembali dalam menentukan hukum (*istinbāth*) dari al-Quran. Menurut al-Jabiri, kaidah-kaidah yang ditetapkan al-Syafi'i ini tidak kurang pentingnya dalam membentuk nalar Arab Islam dibandingkan dengan kaidah-kaidah metodik yang dirumuskan Descartes dalam membentuk pemikiran Perancis khususnya dan rasionalisme Eropa pada umumnya.⁵

Karena keberhasilan ini, al-Jabiri sebagaimana Mohammed Arkoun⁶, menempatkan al-Syafi'i sebagai perumus nalar Islam atau nalar Arab, karena di tangan al-Syafi'i hukum-hukum bahasa Arab Badui⁷ - yang telah dikodifikasi pada masa *tadwīn* (masa kodifikasi) - dijadikan sebagai acuan untuk menafsirkan teks-teks suci. Imam al-Syafi'i berhasil membakukan cara-cara berpikir menyangkut hubungan antara aspek *signified* (*al-ma'nā*) dan *signifier* (*al-laḥẓ*), dan hubungan antara bahasa dan teks suci (al-Quran). Pembakuan cara berpikir ini dikenal dengan konsep analogi (*qiyās*).⁸

Dalam teori analogi (*qiyās*), sebuah kesimpulan harus diambil berlandaskan *'illah* atau *rasio legis*. *'Illah* adalah unsur yang tak berubah (*invariant*) yang memungkinkan untuk menyusun suatu analogi di antara kasus dasar (*ashl*) dan kasus turunan (*furū'*), sehingga kualifikasi hukum yang sama di dalam ke dua kasus itu dianggap valid. *Ashl* inilah yang harus selalu dirujuk untuk memeriksa keabsahan setiap prakarsa manusia dan wacana yang mengungkapkannya. Akibatnya, *ashl* telah mengungkung *ijtihad* dalam batas-batas ketat metodologi skolastik (*uṣhūl fiqh*), karena solusi yang dihadapi umat Islam selalu didominasi oleh idealisasi wahyu, sehingga rekonstruksi sejarah fakta-fakta diperkenankan hanya sejauh tidak bertentangan dengan kebenaran suci (wahyu).⁹

⁵ Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-'Araby* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989), p. 100.

⁶ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta, INIS, 1994), p. 74.

⁷ Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-'Araby*..., p. 25.

⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁹ Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996), p. 23.

Dengan kata lain, setiap situasi yang baru harus mempunyai akar (*ashl*) di dalam ruang ontologis -dan tidak hanya dalam ruang semantis- yang dibatasi teks-teks resmi. Konsep ini, secara konseptual menggambarkan sesuatu hal yang *majhûl* (tidak dikenal) dengan sesuatu yang *ma'lûm* (yang sudah dikenal) dalam sebuah teks melalui suatu sifat yang mengikat antara keduanya.

Corak pemikiran ini, menurut al-Jabiri, masuk dalam tradisi *epistémè bayânî* yang memfokuskan kajiannya pada wilayah bahasa.¹⁰ Dalam tradisi ini, cara yang dipakai untuk memperoleh pengetahuan selalu berpijak pada nash (teks) dengan berusaha memahami dan memperjelas maksud teks itu. Implikasinya, tolak ukur validitas keilmuan adalah keserupaan atau kedekatan (*muqārabah*) teks (nash) dengan realitas. Semakin dekat realitas dengan sebuah teks, semakin valid pula realitas itu. Akibatnya, gagasan dan konsep idealistik seringkali dipisahkan dari dimensi pengalaman empirik serta kebutuhan langsung yang dirasakan masyarakat.

Al-Syafi'i kemudian menjadikan konsep analogi (*qiyās*) sebagai salah satu sumber otoritas tertinggi dalam Islam (*al-siyādah al-'ubya fî al-Islām*) setelah al-Quran, al-Hadits, dan *ijmā'*. Sumber otoritas ini lalu dijadikan sebagai instansi tertinggi yang dapat mengabsahkan otoritas politis (*khalīfah*), otoritas yuridis (*qādhi*) dan otoritas intelektual (ulama/*faqīh*). Dalam buku *Tārikhiyyah al-Fikr al-Islām al-'Araby* (historisitas pemikiran Arab-Islam) di bawah judul "*mafhûm al-'aql al-Islāmî* (konsep nalar Islam), Arkoun melihat bahwa dalam struktur hierarkhis tersebut terdapat campur tangan suatu nalar yang bergerak dalam sebuah korpus yang terbatas (al-Quran dan hadits) yang diarahkan ke pemahaman transendental (*ilāhiyyah*).¹¹

Karena itu, hubungan dialektis antara kebenaran dan sejarah selalu menjadi persoalan yang rumit dalam Islam, dan al-Syafi'i sendiri mempunyai andil besar dalam mengungkapkan metodologi

¹⁰ Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), p. 93.

¹¹ Mohammed Arkoun, *Tārikhiyyah al-Fikr al-'Araby al-Islāmî*, (Beirut: Markaz al-Inmā', 1986), p. 69.

nalar Islam yang berfungsi sebagai strategi penegasian kesejarahan tersebut. Sistematisasi penalaran yuridis yang didasarkan pada teks-teks formal (al-Quran dan hadits) sebagaimana yang dilakukan al-Syafi'i merupakan sebuah upaya untuk memisahkan sebuah gagasan dan konsep idealistik dari dimensi pengalaman empirik serta kebutuhan langsung yang dirasakan masyarakat secara kongkrit. Hal ini bisa dilihat dari penolakan al-Syafi'i terhadap penalaran pribadi (*ra'yu* atau *istihsan*) yang memadukan tradisi hidup (*living tradition*) sambil menjauhkan diri secara relatif dari norma asal. Sebaliknya, al-Syafi'i justru lebih memilih menggunakan rumusan metodologi hukum Islam (*ushul fiqh*) yang dapat mentransendensikan aspek yuridis dengan menggunakan teknik-teknik formal untuk menyimpulkan (*istinbath*) kaidah-kaidah yuridis berdasarkan suatu korpus tertutup yang berisi ujaran-ujaran ilahi dan Nabi dalam metode *qiyas*.¹²

Penekanan terhadap teori analogi (*qiyas*) dan penolakan terhadap *ra'yu* atau *istihsan* merupakan suatu bukti yang menunjukkan keinginan al-Syafi'i untuk melakukan kontrol dimensi historikal masyarakat dengan mengutamakan keputusan Allah, seperti yang termuat dalam teks-teks resmi (*nushush*). Dengan kata lain, nalar harus tunduk pada otoritas mutlak Allah sebagaimana yang tercermin dalam al-Quran dan hadits. Struktur hirarkhis tersebut (al-Quran, hadits, *ijma'-qiyas*) kemudian menjadi *ortodokisme* sunni dalam fiqh sebagai asas dan metodologi untuk menumpas segala macam bentuk *bid'ah*.

Melihat struktur hirarkhis tersebut tampak bahwa hubungan kebenaran dan sejarah seperti yang diperlihatkan al-Syafi'i berada pada posisi yang tidak proporsional. Hal ini sesuai dengan sudut pandang al-Syafi'i yang cenderung mentransendenkan kebenaran wahyu, sehingga nalar sehat (*al-'aql al-sahih*) harus tunduk pada wewenang hukum Allah. Dengan demikian, hubungan kebenaran dengan sejarah dalam pandangan al-Syafi'i bersifat satu arah. Al-Quran adalah kalam Allah yang turun mengenai sejarah umat manusia dan al-Quran tidak berhutang apapun kepada sejarah manusia. Al-Quran malahan

¹² *Ibid.*, p. 74.

mencatat sejarah manusia dalam perputaran waktu eskalologis karena segala tingkah laku di dalam kehidupan ini (*al-dunyā*) hanya memiliki makna sebenarnya di dalam kehidupan lain (*akhīrat*).¹³

Karena itu, secara epistemologis, metode *qiyās* ini al-Syafi'i lebih cenderung ke arah corak epistemologi yang bersifat *idealistik*. Idealisme epistemologis ini mengandung pengertian bahwa metode *qiyās* al-Syafi'i lebih memperhatikan gagasan-gagasan yang tercantum dalam teks, dan kurang peduli terhadap realitas empirik yang ingin disapa oleh sebuah teks. Di sini, al-Syafi'i berusaha untuk memaksakan realitas agar sesuai atau lebih mendekati pada teks, karena tolak ukur kebenaran bagi al-Syafi' adalah bersifat *muqārabah* (kedekatan), sejauhmana sebuah realitas mendekati teks (al-Quran). Semakin dekat sebuah realitas dengan teks, maka semakin absahlah realitas tersebut.

Selanjutnya, untuk memperkuat watak idealisme epistemologis ini, al-Syafi'i memperkenalkan *hadīts* (himpunan sunnah-sunnah yang berasal dari Nabi) sebagai sumber atau asas kedua dalam Islam. Sebelum pembakuan hadīts yang dilakukan al-Syafi'i, di masyarakat telah beredar sunnah-sunnah yang berasal dari sahabat bahkan dari para penerus (*tabi'in*) yang jumlahnya lebih besar daripada sunnah-sunnah yang berasal dari Nabi. Di dalam al-Muwaththa' misalnya 822 hadīts dikutip disamping 898 atsar atau sunah-sunah yang berakhir pada zaman sahabat (613) atau para penerus (285). Apabila mereka berhadapan dengan dua sunnah yang saling bertentangan, maka ia akan membuang yang satu dan yang lain agar pendapat pribadinya (*ra'yū*) dapat dinyatakan secara bebas. Orang juga mengistimewakan konsensus dari orang-orang setempat yang berwenang. Segala sikap dan prosedur tersebut kemudian menghasilkan penguatan "tradisi hidup" setempat dengan tiga aliran yang dapat dibedakan secara geografis dan sosiologis meliputi: aliran Madinah dengan Malik, aliran Irak dengan Abu Hanafiah dan aliran Syuriah dengan Auza'i. Dengan kata lain, saat itu masih dikenal hubungan dialektis antara kebenaran wahyu dan dimensi historik masyarakat setempat.

¹³ *Ibid.*, p. 75.

Al-Syafi'i kemudian bereaksi menentang kecenderungan-kecenderungan itu dalam karyanya *kitab ikhtilaf al-hadits* (ulasan tentang divergensi-divergensi hadits) dan di dalam *al-Risalah*. Menurut al-Syafi'i, otoritas yang sesungguhnya hanyalah otoritas yang berkaitan dengan sunnah-sunnah Rasul. Karena itu, al-Syafi'i berusaha mengungkapkan ayat-ayat al-Quran yang menetapkan secara jelas kewajiban agama bagi setiap umat (*farḍu 'ain*) untuk mematuhi Rasul.¹⁴ Di antara ayat-ayat tersebut, al-Syafi'i menyebutkan firman Allah dalam QS. An-Nur ayat 62 sebagai berikut: “*sesungguhnya, orang yang benar-benar mukmin adalah orang yang benar-benar beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan apabila mereka berada bersama Rasulullah dalam suatu urusan yang memerlukan pertemuan, maka mereka tidak meninggalkan (Rasulullah) sebelum meminta izin kepadanya*”. Melalui ayat ini, al-Syafi'i berkesimpulan bahwa kepatuhan kepada Rasul merupakan suatu kewajiban yang diperintahkan Allah agar ummat Islam mematuhi apa yang telah diwahyukan kepadanya. Dengan demikian, pembakuan otoritas sunnah oleh al-Quran hanya merupakan penerapan perintah tegas dari al-Quran sendiri. Pemilihan ayat-ayat yang dilakukan al-Syafi'i ini memperkuat kesan bahwa al-Quran secara jelas menerangkan posisi sunnah Nabi yang kemudian dipostulasikan oleh ahli hukum dalam menetapkan hubungan-hubungan manusia dengan kebenaran dan sejarah.¹⁵

Akibat pembakuan sunnah ini, transendensi Allah diturunkan hingga keimanan politik dan sosial tempat Nabi melakukan tindakan kongkrit. Dengan kata lain, al-Syafi'i berhasil meningkatkan status sunnah Muhammad melampaui dimensi historiknya sehingga ia menjadi figur *trans-sejarah*. Hubungan Allah dan Rasul lalu diletakkan pada taraf *transendensi*, karena Allah benar-benar berbicara dan berbuat di dalam sejarah melalui perantaraan Rasulnya. Sunnah yang ditransendenkan tersebut membantu melengkapi al-Quran untuk meluaskan kegiatan

¹⁴ Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, taḥqīq: Ahmad Muhammad Syakir, (Beirut; Dār al-Fikr, 1969), p. 43-47.

¹⁵ Mohammed Arkoun, *Tārikhiyyah al-Fikr ...*, p. 79.

transendentalisasi pada keseluruhan sejarah manusia.¹⁶ Dengan demikian, hubungan al-Quran, sunnah dan *qiyās* bersifat organis, sebab *qiyās* hanya bisa beroperasi atas dasar al-Quran dan sunnah sebagai *ashl*. Kemudian ketika al-Syafi'i mengkonsepkan al-Quran dan sunnah sebagai sumber yang bercorak transendental, maka *qiyās* secara tidak langsung telah melanggengkan struktur epistemologis yang bercorak idealistik tersebut.

Hermeneutika Fazlur Rahman: Alternatif Pengembangan Hukum Islam

Pilihan atas epistemologi *rasional-idealis* tersebut kemudian menimbulkan konsekuensi bagi lahirnya pemikiran Islam yang bergerak statis dalam wilayah pemikiran normatif ilmu-ilmu agama (*al-'ulūm al-dīniyyah*), sedangkan ilmu-ilmu rasional (*al-'ulūm al-'aqliyyah*) menempati posisi marjinal. Pada gilirannya, pemikiran Islam kurang begitu peduli terhadap realitas ayat-ayat *kauniyyah* (kosmologi) maupun realitas empirik ayat-ayat *kauniyyah-ijtimā'iyah* (fenomena sosial) yang terkandung dalam al-Qur'an.¹⁷ Bahkan tidak jarang dalam tradisi pemikiran Islam itu sendiri terjadi pencampuran antara Islam sebagai agama dengan Islam sebagai produk pemikiran dalam kerangka historis tertentu. Dalam posisi demikian, sulit dibedakan mana sisi tradisi pemikiran Islam yang bersifat *essensial-substansial-fundamental-universal* dan mana sisi kesejarahan yang bersifat *lokal-regional-partikular*.¹⁸

¹⁶ Dengan demikian, walaupun sunnah berfungsi sebagai sumber hukum kedua setelah al-Quran, namun kenyataannya ia menempati kedudukan penting dan utama mengingat al-Quran harus ditafsirkan dengan sunnah sehingga secara otomatis ia menggantikan otoritas al-Quran. Lihat Mohammed Arkoun, *Tārikhiyyah al-Fīk al-'Araby ...*, p. 140. Bandingkan juga dengan Noel J., Coulson, *The History of Islamic Law*, (Edinburgh: EUP, 1964), p. 64-65.

¹⁷ Lihat M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post-Modernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), p. 59. Bandingkan dengan Mohammed Arkoun, *al-Islām; al-Akhlāq wa al-Siyāsah* (Beirut: Maraz al-Inma' al-Qaumi, 1990), p. 90.

¹⁸ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (Oxford: Westview Press, 1994), p. 10. Lihat juga Mohammed Arkoun, *al-Fīk*

Dalam konteks historis ini, tradisi pemikiran Islam yang bersifat *lokal-regional-partikular* tersebut mengalami diskontinuitas atau yang dalam istilah Gaston Bachelard disebut *rupture épistémologique* (keterputusan epistemologis).¹⁹ Oleh karena itu, dominasi ilmu-ilmu Islam klasik-skolastik di era kontemporer - yang sebenarnya memiliki sistem *épistémè*²⁰ (dalam istilah Michel Foucault) yang berbeda – menyebabkan terjadinya *clash* antara teori-teori ilmu keislaman dengan realitas sosial, ketika secara praktis ilmu-ilmu keislaman, baik teologi, fiqh maupun tasawuf tidak mampu berbicara di tengah problematika sosial umat.

Menyadari kenyataan tersebut, kemudian lahir pemikir Islam asal Pakistan yang cukup kritis terhadap warisan pemikiran Islam, yakni Fazlur Rahman (1919-1988). Rahman berusaha merumuskan epistemologi baru yang lebih empirik dengan bertumpu pada metodologi pemikiran Islam yang sistematis. Menurut Rahman, langkah penting yang menjadi agenda umat Islam saat ini adalah melakukan rekonstruksi secara sistematis (*systematic reconstruction*) terhadap epistemologi yang melahirkan ilmu-ilmu keislaman. Rahman menyadari bahwa rekonstruksi epistemologi tersebut tidak mungkin dilakukan dengan mengadopsi tradisi berpikir positivistik, sebab meskipun positivisme telah menghasilkan kemajuan dalam bidang ilmu pengetahuan, namun ia telah menimbulkan eksese negatif berupa proses *dehumanisasi*. Demikian juga rekonstruksi epistemologi tidak mungkin dilakukan dengan menghidupkan kembali epistemologi model Immanuel Kant, yang masanya lebih awal dari positivisme. Hal ini disebabkan karena persoalan

al-Islām; Qira'ah 'Ilmiyyah, terj. Hasyim Shaleh (Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1986), p. 17-24.

¹⁹ Bertens, K., *Sejarah Filsafat Barat Abad XX Jilid II* (Jakarta: Gramedia, 1996), p. 166.

²⁰ Michel Foucault mengartikan *épistémè* sebagai "*the total set of relations that unite ... the discursive practices that give rise to epistemological figures, sciences and possibly formalized systems, the way in which, in each of these discursive formations, the transition of epistemologization, scientificity and formalization are situated and operated*". Lihat Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, terj. A.M. Sheridan Smith (New York: Harper and Row, 1976), p. 191.

pengetahuan sejak era positivisme telah beralih mejadi persoalan metodologi ilmu pengetahuan meliputi metode ilmu-ilmu kealaman (*natural sciences*) dan metode ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), sehingga tawaran epistemologi model Immanuel Kant sudah tidak memadai lagi. Rahman kemudian beralih pada paradigma epistemologi post-positivisme yang lebih memfokuskan diri pada fenomena sosial tanpa mengabaikan peran sentral subjek manusia. Rahman memilih hermeneutika sebagai kerangka utama dalam membangun epistemologi ilmu-ilmu keislaman tersebut.

Pilihan Rahman terhadap hermeneutika ini disebabkan karena hermeneutika, sebagai metode pemahaman atas pemahaman (*understanding of understanding*), sangat sesuai diterapkan untuk mengelaborasi tradisi ilmu-ilmu keislaman yang objeknya lebih dekat dengan objek ilmu-ilmu kemanusiaan (*Geisteswissenschaften*) yang menjadi fokus sentral kajian hermeneutik. Objek ilmu-ilmu kemanusiaan tersebut adalah ekspresi kehidupan (*Lebensausserung*) meliputi konsep, tindakan dan penghayatan (*Erlebnis*) manusia. Berbeda dengan ilmu-ilmu kealaman yang menggunakan metode *erklären* (menjelaskan hubungan kausalitas), ilmu kemanusiaan lebih menggunakan metode *verstehen* (memahami).²¹ Apa yang ingin diketahui *verstehen* bukanlah hubungan kausalitas, tetapi makna-makna yang terdapat dalam pengalaman dan struktur simbolis yang dihasilkan di dunia ini.²² Sebagai bagian dari metode *verstehen*, tugas pokok hermeneutika adalah bagaimana menafsirkan sebuah teks klasik atau realitas sosial di masa lampau yang asing sama sekali menjadi milik orang yang hidup di masa, tempat dan suasana kultural yang berbeda. Dengan kata lain, hermeneutika selalu bergumul dengan persoalan pemahaman terhadap teks dalam pengertian luas, termasuk peristiwa sejarah, simbol-simbol maupun mitos. Karena itu, Paul Ricoeur, mengartikan hermeneutika sebagai *theory*

²¹ F. Budi Hardiman, "Ilmu-Ilmu Sosial dalam Diskursus Modernisme dan Post-Modernisme" dalam *Ulumul Quran*, No. I, Vol. V Tahun 1994, hlm 6

²² F. Budi Hardiman, "Positivisme dan Hermeneutika: Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek" dalam *Basis*, Maret, 1991, p. 94.

*of the operations of understanding in their relation to the interpretation of text.*²³

Rahman kemudian menjadikan hermeneutika sebagai alat analisis (*tool of analysis*) dalam melaksanakan fungsi *ijtihad* untuk memahami pesan yang terkandung dalam teks al-Qur'an yang lahir empat belas abad yang lalu agar pesan teks tersebut tetap dinamis, hidup dan fungsional untuk zaman sekarang. Dalam posisi ini, hermeneutika diperlukan bukan hanya untuk deduksi horisontal hukum, tetapi juga untuk perkembangan vertikal guna menemukan *ratio legis* (*'illat al-hukm*) atau pernyataan yang digeneralisasikan dengan asumsi "*al-Qur'an yufassiru ba'dlubu ba'dla*" (sebagian ayat al-Qur'an menjelaskan sebagian ayat yang lain). Dengan kata lain, hermeneutika beroperasi dalam model pemahaman al-Qur'an secara komprehensif sebagai satu kesatuan, bukan sebagai perintah-perintah terpisah, *atomistik* dan parsial,²⁴ sebagaimana yang terjadi pada metode penafsiran tradisional abad pertengahan, bahkan tetap dominan hingga abad kontemporer.²⁵ Di sini, berbagai tujuan dan prinsip al-Qur'an harus dipahami dalam kerangka memformulasikan suatu teori

²³ Paul Ricœur, *From Text to Action: Essay in Hermeneutics, II* (Evanston: Northwestern University Press, 1991), p. 53.

²⁴ Pendekatan *atomistik* dalam menafsirkan al-Qur'an berarti menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara terpisah antara satu ayat dengan ayat yang lain atau antara ayat dengan konteks sosial. Pendekatan yang bersifat atomistik ini telah dikembangkan ulama abad pertengahan melalui pendekatan *tablili*, *ijmali* dan *muqaran*, maupun abad kontemporer melalui pendekatan *maudlu'i*. Lihat Abdul Muhyi al-Farmawi *Al-Bidāyah fī Tafsīr al-Maudlū'i* (Kairo: Dar Kutub, 1977), p. 23. Bandingkan dengan Mursi Ibrahim, *Dirāsah fī Tafsīr al-Maudlū'i* (Kairo: Dar Taufiq, 1980), p. 9. Menurut hemat penulis, keempat pendekatan tersebut sama-sama memahami al-Qur'an secara parsial. Pendekatan *tablili* hanya mendalam satu ayat dari berbagai aspeknya lepas dari ayat lain, demikian juga dengan *ijmali* dan *muqaran*, sedangkan pendekatan *maudlu'i* memahami al-Qur'an berdasarkan tema yang menjadi objek penelitian penafsir sementara tema lain yang mungkin terkandung dalam ayat itu diabaikan.

²⁵ Lihat Ebraim Moosa, "Introduction" dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, (Oxford: Oneworld, 2000), p. 17.

sosial moral yang padu dan komprehensif.²⁶ Prinsip-prinsip umum atau *ratio legis* yang dihasilkan gerakan vertikal inilah yang kemudian disebut Rahman sebagai hukum ideal (*ideal law*) yang mengandung prinsip-prinsip etika dan harus dibedakan dari aturan-aturan hukum (*legal law*). Menurut Rahman, hukum ideal atau prinsip-prinsip moral ini merupakan representasi kehendak ilahi yang sesungguhnya, sedangkan aturan-aturan hukum yang spesifik harus dipandang sebagai kontekstualisasi hukum ideal itu dalam lingkungan yang spesifik.

Rahman kemudian berusaha mengeksplorasi hukum ideal (*ideal law*) ini dengan menjabarkan hermeneutika al-Qur'an ke dalam sebuah metode yang ia namakan "metode penafsiran sistematis" (*the systematic interpretation method*),²⁷ yang secara teknis meliputi dua gerakan ganda (*double movement*) yang substansinya berisi model penafsiran *from the present situation to Quranic time, then back to the present*.²⁸ Metodologi yang ditawarkan Rahman tersebut terdiri atas dua gerakan pemikiran yuristik; *pertama*, dari yang khusus (*partikular*) kepada yang umum (*general*) dan *kedua* dari yang umum kepada yang khusus.

Gerakan pertama melibatkan pemahaman terhadap prinsip-prinsip al-Quran dan sunnah sebagai bagian organisasinya. Hal ini berangkat dari suatu asumsi bahwa sektor-sektor sosial pemerintah-perintah al-Quran memiliki suatu latar belakang situasional, sebagaimana pewahyuan al-Quran sendiri yang memiliki latar belakang *religio-sosial* yang amat kongkrit dalam *politeisme* dan *disekuilibrium* sosio-ekonomik masyarakat Makkah pada awal Islam. Fazlur Rahman menggunakan istilah "*the situational character of the Qur'an*" untuk merujuk pada fenomena pewahyuan. Menurut Rahman, seluruh wahyu maupun ayat-ayat

²⁶ Fazlur Rahman, "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syaikh Yamani on Public Interest in Islamic Law" dalam *International Law and Politics*, Jilid XII, 1979, p. 219-224.

²⁷ Lihat Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives" dalam *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. I, Tahun 1970, p. 329.

²⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: Chicago University Press, 1979), p. 5.

tertentu pada umumnya diturunkan dalam konteks kondisi social tertentu.²⁹

Langkah selanjutnya adalah mengeneralisasikan respon-respon spesifik penurunan wahyu al-Quran dan menyatakannya sebagai ungkapan-ungkapan yang memiliki tujuan moral sosial umum yang dapat disaring dari ungkapan ayat-ayat spesifik berdasarkan latar belakang sosio-historis dan unsur *rationes legis* (*'illat hukum*) yang terkandung di dalamnya. Menurut Rahman, selama proses ini berlangsung, perhatian harus ditujukan kepada ajaran al-Quran sebagai suatu keseluruhan, sehingga setiap arti tertentu yang dipahami, setiap hukum yang dinyatakan dan setiap tujuan yang dirumuskan akan saling koheren satu sama lain, karena Al-Quran sendiri mendakwakan dirinya sebagai ajaran yang tidak mengandung kontradiksi-internal, melainkan koheren secara keseluruhan.³⁰

Setelah gerakan pertama selesai, Rahman kemudian beranjak pada *gerakan kedua* yang merupakan upaya pentubuhan (*embodied*) rumusan prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan-tujuan al-Quran yang telah disistematisasikan melalui gerakan pertama pada situasi atau kasus aktual sekarang ini. Dengan demikian, gerakan kedua ini harus dilakukan dari pandangan umum menjadi pandangan-pandangan spesifik (*the specific view*) yang harus dirumuskan dan direalisasikan dalam konteks sosio-historis sekarang ini. Menurut Rahman, kerja ini memerlukan kajian yang cermat atas situasi sekarang dengan menganalisis unsur-unsur komponennya sehingga kita dapat menilai situasi sekarang dan mengubah kondisi sekarang sejauh yang diperlukan dan menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa menerapkan al-Quran secara baru pula.³¹

Dalam gerakan kedua ini terdapat dua kerja yang saling berkaitan. *Pertama*, merumuskan prinsip umum al-Quran menjadi

²⁹ Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), p. 59.

³⁰ Fazlur Rahman, *Islamic Modernism...*p. 6. Bandingkan dengan Fazlur Rahman, "Toward Reformulating ...", p. 221-222.

³¹ Fazlur Rahman, *Islam and modernity...*, p. 8

rumusan-rumusan spesifik dengan mempertimbangkan konteks sosio-historis yang kongkret dan bukan rumusan spekulatif yang sewenang-wenang. Namun demikian, Rahman mengatakan bahwa kerja pertama ini tidak mungkin terlaksana kecuali disertai dengan kerja *kedua*, yakni pemahaman yang akurat terhadap kehidupan aktual yang sedang berkembang dalam berbagai aspeknya; ekonomi, politik, kebudayaan dan lain-lain. Hal ini berangkat dari suatu asumsi bahwa kehidupan aktual suatu masyarakat atau bangsa memiliki corak-corak tertentu yang bersifat situasional dan kondisional yang sarat akan perubahan-perubahan. Oleh karena itu, tanpa pencermatan situasi dan kondisi aktual ini maka yang terjadi adalah kecenderungan pada upaya pemaksaan prinsip-prinsip al-Quran.

Corak Epistemologi Hukum Islam dalam Pandangan Hermeneutika Fazlur Rahman

Epistemologi berasal dari bahasa Yunani, *epistémē* yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti teori. Jadi, epistemologi dapat diartikan sebagai teori pengetahuan (*theory of knowledge*). Pengertian dasar epistemologi tersebut kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh beberapa pakar menjadi sebuah konsep yang berhubungan dengan filsafat pengetahuan. D.W. Hamlyn dalam *The Encyclopedia of philosophy* menguraikan lebih lanjut: "*epistemology or the theory of knowledge is that branch of philosophy which is concerned with the nature and scope of knowledge, its presuppositions and basis, and in the general reability of claims to knowledge*"³² (epistemologi merupakan cabang filsafat yang berkaitan dengan sifat dasar dan ruang lingkup pengetahuan, asumsi dasar serta reabilitas umum dari pengetahuan). Pengertian tersebut menunjukkan bahwa epistemologi adalah teori dan sistem pengetahuan yang berhubungan dengan *the nature of knowledge* (hakikat pengetahuan), *the origin of knowledge* (sumber pengetahuan), dan *validity of knowledge* (validitas pengetahuan).

³² D.W. Hamlyn, "History of Epistemology", dalam: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edward (New York: Mac Millan, 1972), p. 8-9.

Hakikat Pengetahuan (*The Nature of Knowledge*)

Dalam sudut pandang epistemologi, pemikiran hermeneutika Rahman tersebut tergolong ke dalam corak yang bersifat realistik. Realisme pemikiran Rahman ini setidaknya tampak pada beberapa gagasan berikut. *Pertama*, asumsi ontologis hermeneutika Rahman berangkat dari penjelasan al-Qur'an yang menggambarkan potret sang transenden sebagai Tuhan yang aktif dalam urusan dunia dan umat manusia. Salah satu cara untuk memperlihatkan perhatian-Nya adalah dengan mengutus Nabi-Nabi dan menurunkan wahyu secara tadrij (berangsur-angsur). Prinsip ini mencerminkan interaksi kreatif antara kehendak Tuhan, realitas di bumi, dan kebutuhan komunitas untuk ditanggapi.³³ *Kedua*, realisme Fazlur Rahman juga tampak pada gagasan mengenai historisitas al-Qur'an. Menurut Rahman, sebuah teks - termasuk al-Qur'an - selalu bersentuhan dengan dimensi sosiologis-historis yang mengitarinya dan karenanya memahami al-Quran secara tepat hanya dapat dilakukan dengan cara memahami lingkungan sosial ketika al-Quran tersebut turun.

Dalam bidang permusan hukum Islam, Rahman mencontohkan watak *realisme* ini dalam perilaku generasi sahabat Nabi yang selanjutnya menjadi karakter khas pemikiran hukum Islam klasik. Dalam mengambil sebuah keputusan, mereka lebih memperhatikan dinamika sosial dengan merujuk pada preseden atau perilaku kongkrit Nabi daripada merujuk ayat-ayat individual al-Qur'an. Dengan demikian, mereka lebih mengacu pada totalitas ajaran al-Qur'an sebagaimana dijabarkan Nabi. Di sini Rahman menggambarkan bagaimana cara memahami totalitas ajaran al-Qur'an dan sunnah Nabi tersebut. *Pertama*, seorang mungkin hidup pada masa ajaran tersebut dikeluarkan hingga akhir hayatnya sehingga ia dapat menginternalisasikan atau menyerap ajaran tersebut ke dalam dirinya. Ketika kemudian muncul suatu situasi atau peristiwa, maka dengan mudah ia akan menilainya dalam sinaran apa yang telah diserapnya itu. Cara *kedua* bersifat intelektual dan eksperiensial (pengalaman) atau

³³ Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), p. 54.

melibatkan suatu analisis atas ajaran tersebut baik dalam batas-batas historis maupun sistematis. Cara ini memandang al-Qur'an dan sunnah secara historis untuk memahami maknanya dan kemudian secara sistematis menata nilai-nilai dalam urutan prioritas dan posterioritasnya, menundukbawahkan (*subordinating*) nilai-nilai yang khusus kepada nilai-nilai yang umum dan hakiki sehingga memperoleh jawaban-jawaban atas suatu masalah yang muncul.

Kaum muslimin generasi pertama memberikan penilaian-penilaian dalam sinaran pengalaman mereka tentang ajaran al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan dengan menggunakan pola pertama. Dalam hal ini mereka jarang mengutip ayat-ayat individual al-Qur'an kecuali ayat-ayat tersebut berkaitan langsung dengan masalah yang dihadapi. Sesungguhnya adalah lebih cepat bagi mereka untuk mengutip preseden yang kongkrit dari kehidupan Rasulullah, jika preseden tersebut ada. Contoh yang cemerlang dalam hal ini adalah penolakan Sahabat Umar setelah penaklukan Iraq untuk membagi-bagikan tanah di kalangan tentara muslim sebagai rampasan perang seperti praktik yang dilakukan Nabi di wilayah Arab. Intuisi Umara adalah bahwa praktek Nabi yang menyangkut daerah-daerah suku di tanah Arab tidaklah bisa dipraktekkan dalam seluruh wilayah suatu negeri. Atas tekanan yang keras dari pihak oposisi, Umar akhirnya merujuk pada ayat 10 surat 59 dalam al-Qur'an untuk mendukung pandangannya tanpa mengutip suatu ayat spesifik dalam al-Qur'an mengenai keadilan sosial dan permainan yang jujur. Situasi seperti inilah yang mendorong J. Schacht membuat pernyataan yang mencengangkan dalam bukunya *Origins of Muhammeden Jurisprudence* bahwa dalam proses pengambilan keputusan yang awal dalam Islam, al-Qur'an selalu dirujuk pada tahap sekunder. Menurut Rahman, apabila pernyataan ini berarti bahwa kaum muslimin mengabaikan al-Qur'an pada langkah yang pertama, maka ia tidak bisa dimengerti dan *absurd*. Akan tetapi, apabila ini dimengerti bahwa kaum muslimin awal bertindak pertama-tama berdasarkan pengalaman mereka akan totalitas ajaran al-Qur'an dan baru mengutip ayat-ayat individual al-Qur'an pada tahap sekunder, maka fenomena ini

menggambarkan suatu fenomena yang alamiah dan bisa dimengerti. Sementara itu, umat Islam yang tidak pernah hidup bersama dengan Nabi, maka memahami totalitas al-Qur'an dapat dilakukan dengan cara kedua yang bersifat intelektual dengan memahami latar belakang historis penurunan al-Qur'an tersebut dan kemudian menyusun prinsip-prinsip moral al-Qur'an tersebut secara sistematis. Langkah kedua inilah yang kemudian diambil oleh Rahman.³⁴

Sumber Pengetahuan (*The Origin of Knowledge*)

Gagasan dasar hermeneutika tersebut secara substansial sesungguhnya mengandung ajakan untuk merumuskan konstruksi ilmu-ilmu keislaman atas dasar hubungan dialektika antara teks dan konteks sehingga lahir ilmu-ilmu keislaman yang selalu siap memberikan solusi responsif terhadap dinamika masyarakat. Pandangan dialektika yang terkandung dalam hermeneutika ini sedikit banyak dipengaruhi Hegel. Dialektika memandang setiap panggung sejarah sebagai sebuah proses evolusi yang terdiri dari tesis, antitesis dan sintesis yang sekaligus menjadi tesis yang lebih tinggi yang disusul oleh antitesis dan sintesis yang lebih tinggi juga dan begitu seterusnya.³⁵

Berpijak pada pandangan Hegel ini, hermeneutika berusaha merumuskan konstruksi ilmu-ilmu keislaman yang dibangun atas dasar pola pemahaman yang bersifat sintesis-dialogis antara teks (*epistémè bayānī*) dan konteks (*epistémè burhānī*). Dengan pola pemahaman yang bersifat sintesis-dialogis ini, ilmu-ilmu keislaman harus dibangun diatas *the origin of knowledge* (sumber

³⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1980), p. 28.

³⁵ Gagasan dialektika Hegel ini setidaknya menyimpan dua pandangan berikut. *Pertama*, dialektika memandang bahwa kemajuan ke arah yang benar dapat dicapai dengan cara evaluasi kritis. *Kedua*, dialektika memiliki pandangan yang positif terhadap kontradiksi-kontradiksi dan rintangan-rintangan. Menurut Hegel, dengan menyadari kontradiksi dan rintangan tersebut, rasio akan memperoleh tingkat rasionalitas yang lebih tinggi. Lihat G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Clarendon Press, 1977), p. 111-119. Bandingkan dengan Jostein Gaarder, *Dunia Shopie: Sebuah Novel Filsafat*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 2003), p. 393.

pengetahuan) yang berpijak bukan hanya pada dunia teks (*world of the text*), tetapi juga dunia sosial, baik dunia sosial pengarang (*world of the author*) maupun dunia sosial pembaca. (*world of the reader*).

Pertama, dunia teks (*world of the text*) yang mencakup teks al-Qur'an dan hadits. Dalam usaha memahami teks-teks al-Qur'an dan hadits, hermeneutika tidak memahaminya secara parsial dan terisolir, tetapi teks-teks itu dipahami dalam hubungannya dengan bagian-bagian lain dari teks tersebut dengan asumsi *al-Qur'an yufassiru ba'dhuba ba'dha*. Langkah ini dilakukan dengan harapan akan lahir model pemahaman al-Quran yang bersifat komprehensif-universal, dan bukan pemahaman al-Quran yang bersifat atomistik-partikular. Dengan langkah ini, maka akan tersusun sebuah pandangan dunia (*world view*) al-Quran yang akan menjadi pijakan dasar bagi perumusan ilmu-ilmu keislaman.

Pandangan ini didasarkan pada gagasan yang dikemukakan Schleiermacher mengenai logika lingkaran hermeneutika (*hermeneutical circle*) dalam sebuah gerakan "*bagian-keseluruhan-bagian*". Menurut Schleiermacher, dalam menafsirkan teks, hermeneutika bekerja dengan memahami struktur kalimat yang digunakan sebuah teks, interaksi yang berlangsung antara bagian-bagian tertentu sebuah teks dengan bagian-bagian yang lain dari teks tersebut dan memahami interaksi sebuah teks dengan teks-teks lain dalam konteks lebih luas.³⁶

Sepintas cara kerja hermeneutika yang digagas Schleiermacher ini mirip dengan metode *tafsir maudlû'î* (tematik), yaitu sebuah metode penafsiran dengan cara menghimpun ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai surat untuk membahas masalah tertentu. Kemudian menjelaskan pengertian ayat-ayat tersebut yang mempunyai kaitan dengan tema atau pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh mufasir dalam satu kesatuan pembahasan sampai ditemukan jawaban-jawaban al-Qur'an menyangkut tema

³⁶ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), p. 87.

yang dibahas.³⁷ Meskipun memiliki asumsi yang sama bahwa *al-Qur'an yufassiru ba'dlubu ba'dha*, namun *tafsir maudlu'i* dan hermeneutika mengandung muatan makna yang berbeda. Dalam *tafsir maudlu'i*, tema-tema yang dipilih berangkat dari ayat-ayat al-Qur'an secara terisolir, parsial dan atomistik, sehingga belum mencapai suatu titik tertinggi mengenai apa yang oleh Rahman disebut "pandangan dunia (*weltanschauung*) al-Qur'an". Sementara itu, hermeneutika berusaha memformulasikan *tafsir maudlu'i* dengan menggunakan perspektif metafisis-ontologis dan etis-teologis dengan cara menyelami pesan al-Qur'an yang bersifat perennial universal yang terbungkus dalam pakaian budaya dan peristiwa historis yang bersifat lokal dan temporer hingga menemukan pandangan dunia al-Qur'an itu sendiri.³⁸ Pandangan dunia al-Qur'an ini digambarkan Rahman sebagai prinsip-prinsip moral atau etika al-Qur'an yang selanjutnya dijadikan landasan filosofis bagi perumusan ilmu-ilmu keislaman.³⁹

Kedua, dunia pengarang (*world of the author*). Menurut Emilio Betti, kelahiran sebuah teks tidak hanya dipengaruhi konteks mental pengarang tetapi juga konteks environmental, sebab teks selalu terkait dengan wacana yang melatarbelakangi lahirnya teks tersebut. Jika teks adalah fiksasi atau pelembagaan sebuah peristiwa wacana lisan dalam bentuk tulisan, maka wacana adalah suatu aktivitas *sharing* (saling berbagi dan tukar-menukar) pendapat ataupun pemikiran. Di sini, wacana merupakan medium bagi proses dialog antar berbagai individu untuk memperkaya wawasan dan pemikiran dalam rangka mencari kebenaran yang lebih tinggi. Dalam proses dialog ini, berbagai faktor sosial-budaya ikut memengaruhi proses pelembagaan wacana itu ke dalam bentuk teks.

Sejalan dengan Betti, Wilhelm Dilthey lalu memperluas konsep lingkaran hermeneutika yang digagas Schleiermacher dalam

³⁷ Lihat al-Farmawi, *Al-Bidayah fi Tafsir al-Maudhu'i* (Kairo: Dar Kutub, 1977), hlm..52. Bandingkan dengan M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994), p. 117 dan 156.

³⁸ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama...*, p. 196.

³⁹ Fazlur Rahman, *Major Themes of The Quran* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), p. 1.

memahami dunia sosial pengarang. Berdasarkan asumsi bahwa manusia adalah makhluk historis sehingga eksistensinya sangat bergantung pada faktor sejarah atau faktor eksternal,⁴⁰ Dilthey lalu memperluas gagasan Schleiermacher mengenai gerakan “*bagian-keseluruhan-bagian*”. Kehidupan seseorang – kata Dilthey – dapat dipandang sebagai internalisasi sistem sosial, sedangkan sistem sosial itu sendiri lahir sebagai perwujudan individu-individu. Karena itu, makna bagian-bagian individual memainkan peran yang sangat penting dalam memahami sistem sosial dan pemahaman terhadap sistem sosial sangat membantu memahami individu. Jadi, tafsiran terhadap keseluruhan harus dimulai dengan mengkaji atas suatu bagiannya dan bagian tersebut adalah individu manusia itu sendiri dan sebaliknya pemahaman atas bagian individual sangat membantu memahami keseluruhan sistem sosial.⁴¹

Berdasarkan kerangka hermeneutika tersebut, Rahman mengatakan bahwa ketika pengarang (*the author*) al-Qur’an adalah Tuhan yang transenden, maka Dia dapat diwakili oleh Muhammad saw. yang diyakini umat Islam sebagai penafsir otoritatif atas al-Qur’an.⁴² Karena itu, seluruh aktivitas dan perjuangan Muhammad diyakini sebagai penjabaran al-Quran pada tingkat aktual. Dengan kata lain, di tangan Muhammad normativitas wahyu diinterpretasikan pada tingkat historis.⁴³ Jadi, al-Quran harus dipahami dengan berdasarkan pada hubungan relasional antara Muhammad dengan realitas historis. Al-Qur’an dalam pandangan hermeneutika tidak turun di ruang hampa, melainkan dalam suatu konteks sosial yang oleh mufassir klasik disebut *asbāb al-nuzūl*. Ketika Muhammad hidup dan berinteraksi dengan masyarakat Arab, maka hermeneutika berusaha menafsirkan al-Qur’an dengan memahami dimensi historis-

⁴⁰ Richard E. Palmer, *Hermeneutics...*, p. 116.

⁴¹ *Ibid.*, p. 118 Lihat juga Roy J. Howard, *Pengantar Teori-Teori Pemahaman Kontemporer: Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis*, terj. Kusmana dan M.S. Nasrullah (Bandung: Nunasa, 2001), p. 41.

⁴² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama...*, p. 149.

⁴³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...*, p. 14.

sosiologis yang menyertai masyarakat Arab itu sekaligus mengkaji problem historis yang ingin dijawab al-Qur'an.

Ketiga, dunia pembaca (*world of the reader*). Pembaca teks menurut pandangan hermeneutika memiliki dunia sosial tersendiri yang harus dipahami penafsir. Pertimbangannya, kehidupan masyarakat dewasa ini sudah sangat berbeda dibandingkan dengan masyarakat Arab di zaman Nabi, lebih-lebih setelah arus modernisme yang dihembuskan masyarakat Barat telah memasuki dunia Islam.⁴⁴ Perkembangan modernisme yang berlangsung di dunia Barat yang mengusung tema-tema seperti demokrasi, pluralisme, kebebasan, emansipasi, hak asasi manusia (HAM)⁴⁵ dan sebagainya mau tidak mau akan memengaruhi *style* dan pola pikir masyarakat Islam. Akibatnya, dalam masyarakat Islam sendiri terjadi transformasi sosial, baik dalam aspek sosial, budaya, ekonomi maupun sistem nilai.

Pemahaman atas situasi sosial pembaca ini akan menjadi dasar untuk menerapkan prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan-tujuan al-Qur'an dalam kasus aktual secara tepat. Penafsir harus menganalisis seluruh dimensi yang membentuk situasi masyarakat kontemporer tersebut, baik ekonomi, politik, kebudayaan maupun yang lain, lalu menilainya dan mengubahnya sejauh yang diperlukan baru kemudian menentukan prioritas-

⁴⁴ *Modernisme* adalah sebuah gerakan pemikiran dan pandangan dunia yang awalnya diinspirasi oleh Descartes, dikokohkan oleh gerakan Pencerahan (*Enlightenment / Aufklärung*), dan kemudian mengabadikan dirinya hingga abad ini melalui temuan sains dan teknologi, khususnya teknologi komunikasi dan informasi, dan ditunjang oleh sistem kapitalisme. Lihat Bambang Sugiharto. *Postmodernisme: Tantangan bagi Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius 1996), p. 29. Ziauddin Sardar, *Tantangan Dunia Islam Abad 21: Menjangkau Informasi*, terj. A.E. Priyono dan Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1992), p. 19. Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000), p. 457 dan juga Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1998), p. 51.

⁴⁵ Abdullahi Ahmed an-Na'im mengupas persoalan isu-isu HAM dalam bukunya *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suaedy (Yogyakarta: LKIS, 1994). Menurut an-Na'im, dalam menghadapi isu-isu HAM diperlukan transformasi pemaknaan Al-Qur'an dari *madaniyyah-oriented* menuju *makiyyah-oriented*.

prioritas baru untuk bisa menerapkan al-Qur'an secara baru pula. Perubahan sosial ini mendorong hermeneutika untuk memahami doktrin-doktrin Islam secara kontekstual seperti yang dilakukan Fazlur Rahman dalam memahami soal waris, zakat, *syura*, poligami dan sebagainya.⁴⁶

Berdasarkan pandangan mengenai *the origin of knowledge* (sumber pengetahuan) tersebut, hermeneutika berusaha mengajak umat Islam untuk melakukan ziarah intelektual ke masa lalu al-Qur'an, mengenal tradisi masyarakat Arab ketika al-Qur'an diturunkan dan seolah-olah hidup di tengah-tengah mereka. Setelah itu, kembali mengajak al-Qur'an dan Muhammad (sebagai penafsir otoritatif atas al-Qur'an) untuk berziarah ke masa kini dan seakan-akan hidup kembali di masa kini untuk bersama-sama memandang hari depan. Dengan cara demikian, ia berusaha memahami makna suatu teks (al-Qur'an) atau preseden di masa lampau (konteks sosial) yang mempunyai suatu aturan atau norma tertentu, kemudian berusaha mengubah aturan tersebut dengan jalan memperluas, membatasi atau memodifikasi suatu teks atau preseden tersebut agar bisa digeneralisasikan menjadi sebuah prinsip-prinsip moral (*ideal moral*) dan prinsip tersebut lalu dirumuskan dalam suatu aturan baru hingga suatu situasi baru dapat dicakup di dalamnya dengan suatu solusi yang baru pula (*legal specific*).

Validitas Pengetahuan (*Validity of Knowledge*)

Dengan pemikiran hermeneutika tersebut, Rahman sebenarnya ingin mengatakan bahwa ajaran Islam itu bersifat kondisional dan fleksibel (*shāliḥ li kulli zaman wa makān*) karena perubahan-perubahan sosial dapat dicermati dan dikontrol berdasarkan tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip moral al-Qur'an. Dengan demikian, apa yang tak dapat ditinggalkan atau dimodifikasi adalah tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip moral tersebut.⁴⁷ Dengan demikian, klaim tentang adanya doktrin Islam

⁴⁶ Fazlur Rahman, "Interpreting al-Qur'an" dalam *Inquiry*, Mei, 1986, p. 46.

⁴⁷ Fazlur Rahman, "Gerakan Pembaharuan dalam Islam di Tengah Tantangan Dewasa ini" dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (eds.), *Perkembangan Modern dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor, 1985), p. 37

yang bersifat *eternal* dan abadi, sebagaimana dikumandangkan ortodoksisme, tidak dapat dibenarkan. Di samping itu, pandangan ini juga tidak sesuai dengan sudut pandang historis-sosiologis, karena salah-benar dan baik-buruk tidak mungkin ditemukan atau dipahami kecuali di bawah kondisi kesejarahan dan kemasyarakatan tertentu. Apa yang dipandang baik pada saat ini, kadang-kadang dipandang buruk pada saat yang lain dan apa yang dianggap baik pada masyarakat tertentu kadang dipandang buruk pada masyarakat lain.⁴⁸

Hal ini berarti bahwa sangat mungkin bagi umat Islam untuk menggambarkan peradaban Islam atas dasar kelompok logika yang bermacam-macam dan bukan suatu logika tunggal. Dengan demikian, pernyataan kebenaran atau kebaikan mutlak sebagaimana klaim ortodoksisme hanya bersifat historis-sosiologis, tetapi tidak secara epistemologis.⁴⁹ Dalam kaitan ini, logika tunggal yang dipakai para fuqaha untuk menafsirkan al-Qur'an dewasa ini sudah tidak relevan lagi, sebab sekarang terdapat ilmu-ilmu sosial seperti antropologi, sosiologi, linguistik, metode sejarah dan sebagainya yang tidak dikuasai oleh ulama-ulama abad klasik-skolastik.⁵⁰

Pandangan hermeneutika ini selanjutnya akan melahirkan konsep validitas pengetahuan yang bersifat intersubjektif. Dengan konsep validitas ini, hermeneutika tidak mengenal model penafsiran yang bersifat tunggal dan menjadi hak monopoli kelompok tertentu. Sebaliknya, kebenaran dan pengetahuan menjadi hak milik semua orang dan semua kelompok, sehingga kebenaran dalam sudut pandang hermeneutika lebih bersifat pluralistik. Karena itu, pesan al-Qur'an yang dipandang relevan

⁴⁸ Hasyim Shaleh, "Idhāḥ wa Rudūd" dalam: Mohammed Arkoun, *Min Faishal al-Tafrīqah ilā Fashl al-Maqāl: Aina Humā al-Fīk al-Islām al-Mu'ashir*, terj. Hasyim Shaleh (Beirut: Dār al-Sāqi, 1993), p. 33-35.

⁴⁹ Hasyim Shaleh, "Baina Mafhūm al-Ortsodzaksiyah wa al-'Aqliyah al-Dogmāiyah" kata pengantar dalam Mohammed Arkoun, *al-Fīk al-Islām: Qirā'ah 'Ilmiyah* terj. Hasyim Shaleh (Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1986), p. 8.

⁵⁰ Mohammed Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam" dalam *Ulumul Quran*, No. 7, Vol. II, 1990, p. 85.

dalam penggalan ruang-waktu tertentu belum tentu relevan dalam penggalan ruang-waktu yang lain sehingga lahir pesan al-Qur'an selalui relevan dalam setiap penggalan ruang dan waktu (*shālih li kulli zāman wa makān*). Meskipun demikian, Rahman meyakini bahwa intersubjektivitas yang diusung hermeneutika ini tidak akan sampai melahirkan *relativisme*, sebab fleksibilitas rumusan keilmuan Islam tersebut akan selalu dapat dikembalikan kepada prinsip-prinsip moral (*ideal moral*) atau etika Qurani yang merupakan essensi ajaran al-Qur'an. Pendek kata, watak *relativisme* hermeneutika sesungguhnya secara objektif selalu "dipagari" oleh "prinsip-prinsip moral al-Qur'an" yang selalu dijadikan sebagai pijakan dalam merumuskan ilmu-ilmu keislaman.

Kesimpulan

Secara epistemologis, ada beberapa poin yang bisa ditangkap dari pemikiran hermeneutika Rahman. *Pertama*, dalam memahami al-Quran, hermeneutika Rahman lebih mendahulukan prinsip moral al-Quran ketimbang dimensi lahiriah teks, meskipun ia tidak meninggalkan teks sama sekali. Dalam hal ini, Rahman merujuk pada pengalaman generasi sahabat yang mengambil kesimpulan hukum berdasarkan pengalaman mereka akan totalitas ajaran al-Qur'an dan baru mengutip ayat-ayat individual al-Qur'an pada tahap sekunder. Bagi umat Islam yang tidak pernah hidup bersama dengan Nabi, maka memahami totalitas al-Qur'an dapat dilakukan dengan memahami latar belakang historis penurunan al-Qur'an tersebut dan kemudian menyusun prinsip-prinsip moral al-Qur'an tersebut secara sistematis.

Kedua, sumber informasi pengetahuan dalam konsep hermeneutika Rahman bukan hanya teks, melainkan mencakup tiga horizon sekaligus; dunia teks (*world of the text*), dunia pengarang (*world of the author*) dan dunia pembaca (*world of the reader*). Pertama-tama, seorang hermeneut harus memahami teks al-Qur'an, mengenal tradisi masyarakat Arab ketika al-Qur'an diturunkan dan seolah-olah hidup di tengah-tengah mereka. Setelah itu, kembali mengajak al-Qur'an dan Muhammad (sebagai

penafsir otoritatif atas al-Qur'an) untuk hidup kembali di masa kini.

Ketiga, hermeneutika Rahman lebih mengembangkan konsep validitas pengetahuan yang bersifat intersubjektif. Hermeneutika tidak mengenal model penafsiran yang bersifat tunggal dan menjadi hak monopoli kelompok tertentu. Sebaliknya, kebenaran dan pengetahuan menjadi hak milik semua orang dan semua kelompok, sehingga kebenaran dalam sudut pandang hermeneutika lebih bersifat pluralistik. Karena itu, pesan al-Qur'an yang dipandang relevan dalam penggalan ruang-waktu tertentu belum tentu relevan dalam penggalan ruang-waktu yang lain.

Keempat, intersubjektivitas yang diusung hermeneutika ini tidak akan sampai melahirkan *relativisme*, sebab fleksibilitas rumusan hukum Islam Islam tersebut akan selalu dapat dikembalikan kepada prinsip-prinsip moral (*ideal moral*). Pendek kata, watak *relativisme* hermeneutika secara objektif selalu "dipagari" oleh "prinsip-prinsip moral al-Qur'an" yang selalu dijadikan sebagai pijakan dalam merumuskan hukum Islam tersebut.

Daftar Pustaka

- Arkoun, Mohammed, *al-Islām; al-Akblāq wa al-Siyāsah* Beirut: Maraz al-Inma' al-Qaumi, 1990
- _____, *Nalar Islami dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta, INIS, 1994
- _____, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996
- _____, *Tārikhiyyah al-Fikr al-'Araby al-Islāmi*, Beirut: Markaz al-Inmā', 1986
- _____, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* Oxford: Westview Press, 1994
- _____, *al-Fikr al-Islām; Qirā'ah 'Ilmiyyah*, terj. Hasyim Shaleh Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1986

- _____, "Menuju Pendekatan Baru Islam" dalam *Ulumul Quran*, No. 7, Vol. II, 1990
- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Post-Modernisme* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995
- Bertens, K., *Sejarah Filsafat Barat Abad XX Jilid II* Jakarta: Gramedia, 1996
- Coulson, Noel J., *The History of Islamic Law*, Edinburgh: EUP, 1964
- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* Oxford: Oneworld, 1997
- al-Farmawi, Abdul Muhyi, *Al-Bidāyah fī Tafsīr al-Maudhū'ī* Kairo: Dar Kutub, 1977
- Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, terj. A.M. Sheridan Smith New York: Harper and Row, 1976
- Gaarder, Jostein, *Dunia Shopie: Sebuah Novel Filsafat*, terj. Rahmani Astuti Bandung: Mizan, 2003
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* Islamabad: Islamic Research Institute, 1988
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996
- Hardiman, F. Budi, "Ilmu-Ilmu Sosial dalam Diskursus Modernisme dan Post-Modernisme" dalam *Ulumul Quran*, No. I, Vol. V Tahun 1994
- _____, "Positivisme dan Hermeneutika: Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek" dalam *Basis*, Maret, 1991
- Hamlyn, D.W., "History of Epistemology", dalam: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edward New York: Mac Millan, 1972
- Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Spirit* Oxford: Clarendon Press, 1977

- Howard, Roy J., *Pengantar Teori-Teori Pemahaman Kontemporer: Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis*, terj. Kusmana dan M.S. Nasrullah Bandung: Nunasa, 2001
- Ibrahim, Mursi, *Dirāsah fī Tafsīr al-Maudlū‘ī* Kairo: Dar Taufiq, 1980
- al-Jabiri, Muhammad Abid, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso Yogyakarta: LKiS, 2000
- _____, *Takwīn al-‘Aql al-‘Araby* Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1989
- Mudzhar, M. Atha, “Social History Approach to Islamic Law”, *Al-Jami‘ah* No. 61, tahun 1998
- Moosa, Ebraim, “Introduction” dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* Oxford: Oneworld, 2000
- Madjid, Nurcholish, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* Jakarta: Paramadina, 2000
- an-Na‘im, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syari‘ah*, terj. Ahmad Suaedy Yogyakarta: LKIS, 1994
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969
- Ricoeur, Paul, *From Text to Action: Essay in Hermeneutics, II* Evanston: Northwestern University Press, 1991
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* Chicago: Chicago University Press, 1980
- _____, “Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syaikh Yamani on Public Interest in Islamic Law” dalam *International Law and Politics*, Jilid XII, 1979

- _____, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives" dalam *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. I, Tahun 1970
- _____, *Islam*, Chicago: Chicago University Press, 1979
- _____, *Major Themes of The Quran* Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980
- _____, "Interpreting al-Qur'an" dalam *Inquiry*, Mei, 1986
- _____, "Gerakan Pembaharuan dalam Islam di Tengah Tantangan Dewasa ini" dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (eds.), *Perkembangan Modern dalam Islam* Jakarta: Yayasan Obor, 1985
- al-Syafi'i, Muhammad bin Idris, *al-Risālah*, tahqīq: Ahmad Muhammad Syakir, Beirut; Dār al-Fikr, 1969
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat* Bandung: Mizan, 1994
- Sugiharto, Bambang, *Postmodernisme: Tantangan bagi Filsafat* Yogyakarta: Kanisius 1996
- Sardar, Ziauddin, *Tantangan Dunia Islam Abad 21: Menjangkau Informasi*, terj. A.E. Priyono dan Ilyas Hasan Bandung: Mizan, 1992
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* Bandung: Mizan, 1998
- Shaleh, Hasyim, "Idhāhāh wa Rudūd" dalam: Mohammed Arkoun, *Min Faishal al-Tafriqah ilā Fashl al-Maqāl: Aina Huwa al-Fikr al-Islām al-Mu'āshir*, terj. Hasyim Shaleh Beirut: Dār al-Sāqī, 1993
- Hasyim Shaleh, "Baina Mafhūm al-Ortsodzaksiyah wa al-'Aqliyah al-Dogmāiyah" kata pengantar dalam Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islām: Qirā'ah 'Ilmiyah* terj. Hasyim Shaleh Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1986.