

## TEORI HERMENEUTIKA AL-QUR'AN FAZLUR RAHMAN

Dr. Zaprukhan, M.S.I<sup>1</sup>

### Abstract

In general, hermeneutics is the art of understanding, translating and interpreting a foreign, distant, and dark discourse into something that is transparent, close, and understandable. In hermeneutics it also assumes a triadic dialogue between the world of the text, the world of the outer and the world of the reader or the interpreter. So it is expected to produce a contextual reading and relevant to the condition of contemporary readers. Fazlur Rahman is one of the Muslim scientists who pioneered the use of the hermeneutical approach to recite the Qur'an contextually. Rahman uses hermeneutics in interpreting Qur'anic messages in order to respond to the challenges of the contemporary age. He carries the theory of double movement in interpreting the Qur'an is a movement from the present situation to Qur'anic times, then back to the present. The goal is none other than to seek the universal ideal value of the Qur'an that is universal to be compatible with the needs of contemporary society today. Therefore, this paper will discuss about the theory of hermeneutics Al-Qur'an Fazlur Rahman. In order to be functional, it will further explore the application of the theory of Rahman's double movement in interpreting polygamy discourse in the Qur'an.

**Keywords:** *hermeneutics, double movement, qur'an, Fazlur Rahman*

### A. Pendahuluan

Secara general, hermeneutika merupakan seni memahami, menerjemahkan dan menafsirkan suatu wacana yang asing, jauh, dan gelap maknanya menjadi sesuatu yang transparan, dekat, dan dapat dipahami maknanya. Hermeneutika bukan hanya berhubungan dengan wacana yang tampak asing atau kompleks, tapi juga berada jauh di masa lalu untuk dapat dimengerti dan diaplikasikan secara kontekstual pada masa kini. Berdasarkan makna tersebut, hermeneutika ternyata memiliki cakupan makna yang luas. Hermeneutika sebenarnya bukan hanya sekadar pemahaman terhadap karakter dan kondisi-kondisi tertentu di masa silam, melainkan juga merupakan usaha menjembatani ruang pemisah antara masa lalu dan masa kini.

Dalam hermeneutik juga mengasumsikan terjadi dialog triadik antara *the world of the text, the world of outhor and the world of the reader* atau si penafsir.<sup>2</sup> Sang

---

<sup>1</sup> Dosen tetap STAIN Syaikh Abdurrahman Siddik Bangka-Belitung.

pembaca berdialog secara imajinatif-kreatif-produktif dengan dunia teks dan pengarang seraya menghubungkan dengan situasi aktual yang mengelilingi dunia sang pembaca. Sehingga diharapkan akan menghasilkan pembacaan yang kontekstual dan relevan dengan kondisi pembaca kontemporer.

Fazlur Rahman merupakan salah seorang ilmuwan Muslim yang menjadi pioner dalam menggunakan pendekatan hermeneutika untuk membaca Al-Qur'an secara kontekstual. Rahman menggunakan pendekatan hermeneutika dalam menafsirkan pesan-pesan hukum Al-Qur'an dalam rangka merespons tantangan abad kontemporer. Ia mengusung teori *gerakan ganda* dalam menafsirkan Al-Qur'an yakni gerakan yang diawali dari situasi kekinian sang mufasir menuju situasi Al-Qur'an diturunkan pada era klasik untuk kemudian kembali lagi menuju situasi sekarang. Tujuannya tidak lain untuk mencari nilai ideal moral Al-Qur'an yang bersifat universal agar kompatibel dengan kebutuhan masyarakat kontemporer dewasa ini.

Karena itu, tulisan ini akan membahas tentang teori hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman. Dalam tulisan ini akan disoroti sekilas biografi Fazlur Rahman beserta latar belakang pemikirannya yang melahirkan teori hermeneutika Al-Qur'an. Kemudian ditelaah teori gerakan ganda Rahman dengan menelusuri berbagai tahapannya. Agar fungsional, selanjutnya akan dieksplorasi aplikasi teori gerakan ganda dalam menafsirkan wacana poligami dalam Al-Qur'an. Pada bagian akhir, akan dipungkasi dengan kesimpulan yang berupaya melihat secercah kontribusi yang telah ditorehkan Rahman dengan teori hermeneutika Al-Qur'annya, serta sekilas catatan kritis terhadapnya.

## **B. Biografi Fazlur Rahman**

Fazlur Rahman dilahirkan pada 21 September 1919 di distrik Hazara, Punjab, suatu daerah di Anak Benua Indo-Pakistan yang sekarang terletak di barat laut Pakistan. Ia dibesarkan dalam suatu keluarga dengan tradisi keagamaan mazhab Hanafi yang cukup kuat. Oleh karena itu, sebagaimana diakuainya sendiri, ia telah biasa menjalankan ritual-ritual agama, seperti salat dan puasa, secara teratur sejak masih kecilnya. Ayah dan ibunya sangat berpengaruh dalam membentuk watak dan

---

<sup>2</sup> Zaprul Khan, *Filsafat Ilmu: Sebuah Analisis Kontemporer* (Jakarta: Rajawali Grafindo, 2015), hlm. 245-246.

keyakinan-keyakinan awal religius Fazlur Rahman. Ibunya mengajarkan tentang nilai-nilai kebenaran, kasih sayang, ketabahan dan cinta. Sedangkan ayahnya, meskipun terdidik dalam pola pemikiran Islam tradisional, ia berkeyakinan bahwa Islam melihat modernitas sebagai tantangan-tantangan dan kesempatan-kesempatan yang harus dihadapi. Melalui tempaan ayahnya, Fazlur Rahman nantinya menjadi sosok yang cukup tekun untuk menimba pengetahuan dari berbagai sumber, dan melalui bimbingan ibunya, ia sangat tegar serta tabah dalam mengembangkan keyakinan dan pembaruan dalam Islam.

Fazlur Rahman kecil menerima pengajaran dan pendidikan tradisional mengenai kajian-kajian keislaman dari ayahnya sendiri, Maulana Syahab al-Din, dan dari Madrasah Deoband. Dalam usia sepuluh tahun, ia sudah menghafal Al-Qur'an di luar kepala. Ketika berusia empat belas tahun, ia sudah mulai belajar filsafat, bahasa Arab, teologi, hadis, dan tafsir. Intelektualitasnya semakin teguh dengan penguasaannya dalam berbagai bahasa: Persia, Urdu, Inggris, Perancis, dan Jerman. Di samping itu, ia juga mempunyai pengetahuan yang *workable* tentang bahasa-bahasa Eropa kuna, seperti Latin dan Yunani.

Pada tahun 1940 tokoh utama neo-modernisme itu menyelesaikan program *Bachelor of Art*, dan dua tahun kemudian ia meraih gelar Master dalam bahasa Arab. Kedua gelar tersebut diperolehnya dari Universitas Punjab Lahore. Namun gelar yang diperoleh dari perguruan tinggi di Anak Benua India itu tampaknya lebih bersifat formalitas-akademik dibandingkan dengan aspeknya yang bersifat intelektual. Karena itu, untuk meraih gelar *Philosophy Doctor* (Ph.D) ia memutuskan melanjutkan studi di Dunia Barat, Universitas Oxford. Fazlur Rahman muda berangkat ke Oxford pada tahun 1946. Di sana ia menulis disertasi tentang Ibn Sina di bawah bimbingan S. Van den Bergh dan H. A. R. Gibb. Ia menyelesaikan program Ph.D-nya di universitas itu pada tahun 1949.<sup>3</sup>

Setelah meraih gelar *Doctor of Philosophy* dari Oxford University, Rahman tidak langsung pulang ke tanah airnya—Pakistan—yang baru merdeka beberapa tahun. Kecemasan bahwa seorang sarjana keislaman yang dididik di Barat tidak akan

---

<sup>3</sup> Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 33-34.

diterima kembali atau bahkan dikucilkan serta ditindas di negerinya sendiri, barangkali masih menghantui pikiran Rahman, sehingga untuk sementara waktu ia memilih menetap di Barat. Rahman akhirnya mengajar selama beberapa tahun di Durham University, Inggris, dan kemudian juga di Institute of Islamic Studies, McGill University Kanada. Bahkan di universitas yang tersebut belakangan ini, ia sempat menjabat sebagai *Associate Professor of Philosophy*. Di Kanada ini pula Rahman berteman akrab dengan orientalis kenamaan, Wilfred.C. Smith, yang ketika itu menjabat sebagai Direktur Institute of Islamic Studies McGill University.<sup>4</sup>

Pada awal tahun 1960-an, Rahman diminta kembali ke Pakistan oleh Ayub Khan, Presiden Pakistan saat itu, untuk berpartisipasi dalam membangun negara Pakistan. Ketika pada tahun 1962 ia diminta Presiden Ayyub Khan untuk memimpin Lembaga Riset Islam (*Islamic Research Institute*) setelah sebelumnya sebagai anggota lembaga itu, dan pada tahun 1964 sebagai anggota Dewan Penasihat Ideologi Islam (*The Advisory Council of Islamic Ideology*), ia berusaha untuk mengabdikan dirinya kepada cita-cita itu, membangkitkan kembali visi Al-Qur'an dari puing-puing reruntuhan sejarah. Dalam pandangan Fazlur Rahman, kesenjangan antara Islam yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Islam dalam realitas sejarah telah melebar terlalu jauh sehingga perlu digabung kembali dan dijalin dengan erat melalui suatu usaha yang sistematis dan menyeluruh.

Dengan orientasi dan visi itu, dia mencoba mengaktualisasikan nilai-nilai dan prinsip-prinsip Al-Qur'an ke dalam kehidupan yang konkrit. Pesan-pesan moral Al-Qur'an untuk mengangkat segmen-segmen masyarakat yang tertindas, orang yang tidak punya, yatim piatu, wanita, dan budak, serta sikap Al-Qur'an yang tidak mentolerir adanya pembedaan yang didasarkan pada etnis, warna kulit, dan sebagainya oleh Fazlur Rahman dikontekstualisasikan ke dalam persoalan-persoalan yang sedang dihadapi Pakistan saat itu.

Ironisnya, lembaga yang dipimpinnya ditanggapi lain, terutama oleh kalangan ulama, serta pembaruan yang ditawarkannya mendapat tantangan cukup keras sehingga akhirnya ia menjadi korban serangan dari kalangan agama sayap kanan dan kaum politisi oposan. Penentangan terhadap Fazlur Rahman mencapai

---

<sup>4</sup> Musnur Hery, *Memahami Teks Agama* (Yogyakarta: Idea Press, 2009), hlm. 77-78.

puncaknya ketika jurnal *Fikr-o-Nazar* pada bulan September 1967 menerbitkan dua bab pertama dari karyanya yang berjudul *Islam* yang membahas tentang Muhammad dan Al-Qur'an. Di dalam dua bab itu ia menyatakan bahwa Al-Qur'an secara keseluruhan adalah Kalam Allah. Namun dalam pengertian biasa, Al-Qur'an juga seluruhnya perkataan Muhammad. Akibat pernyataannya itu, *al-Bayyinat* dan jurnal-jurnal konservatif yang lain menuduh Fazlur Rahman sebagai *munkir-i-Quran* (orang yang tidak percaya kepada Al-Qur'an).

Tahun berikutnya kerusuhan dan pemogokan terjadi di mana-mana, mengungkapkan keberatan terhadap pandangan Fazlur Rahman yang terdapat dalam buku *Islam* tersebut. Menanggapi hal itu, pada bulan September 1968 intelektual lulusan Oxford itu mengundurkan diri dari jabatannya sebagai Direktur Lembaga Riset Islam yang selama itu dipegangnya, dan pada tahun 1969 ia juga melepaskan keanggotannya dari Dewan Penasihat Ideologi Islam.<sup>5</sup>

Pada bulan-bulan terakhir tahun 1968, ketika penentangan terhadap Fazlur Rahman mencapai puncaknya, ia mendapat tawaran untuk mengajar di Universitas California, Los Angeles. Mantan Direktur Lembaga Riset Islam itu memenuhi tawaran tersebut, dan pada tahun itu juga ia bersama keluarganya pindah ke sana. Kemudian pada tahun berikutnya, 1969 dia mengajar di Universitas Chicago dan diangkat sebagai Guru Besar Pemikiran Islam di Universitas tersebut. Mata kuliah yang diajarkan meliputi pemahaman Al-Qur'an, filsafat Islam, tasawuf, hukum Islam, pemikiran politik Islam, modernisme Islam, kajian tentang al-Ghazali, Ibn Taimiyah, Shah Wali Allah, Muhammad Iqbal dan lain-lain.<sup>6</sup> Rahman mengabdikan diri di universitas Chicago selama 18 tahun hingga meninggal dunia tahun 1988.

Selama bekerja di lembaga ini sebagai tenaga pengajar, dengan posisi sebagai pimpinan Muslim modernis, Fazlur Rahman telah banyak memberi kontribusi pada ilmuwan Muslim generasinya untuk memberi kepercayaan diri, baik melalui publikasi, konsultasi, dakwah dan kepada pemimpin dalam masyarakat Muslim, terutama sekali melalui pengkaderan ilmuwan muda yang datang dari berbagai negara untuk belajar dibawah asuhannya. Penting pula diketahui, Fazlur Rahman adalah orang Islam

---

<sup>5</sup> A'la, *Dari Neomodernisme*, hlm. 36-37.

<sup>6</sup> *Ibid.*, hlm. 39-40.

pertama yang pernah diangkat menjadi seorang staf pada sekolah agama (Divinity School) dari Universitas Chicago. Ironisnya lagi dialah Muslim pertama yang menerima medali *Giorgio Levi Della Vida* yang sangat pretisius untuk studi peradaban Islam, dari Gustave E. Von Grunebaum Center for Near Eastern Studies UCLA (University of California Los Angeles).<sup>7</sup>

### **C. Teori Gerakan Ganda**

Secara general, dengan teori gerakan ganda Rahman menawarkan sebuah proses penafsiran Al-Qur'an dengan melibatkan dua pergerakan yang saling berjumpa dan berdialektika: *from the present situation to Qur'anic times, then back to the present*, yakni dari situasi sekarang ke periode Al-Qur'an diturunkan, dan kembali lagi ke masa kini. Gerakan pertama berupaya menelusuri seluruh situasi yang melingkari ketika Al-Qur'an diturunkan. Sebab bagi Rahman, Al-Qur'an merupakan respons Ilahi melalui pikiran Nabi Muhammad Saw kepada situasi moral-sosial Arab pada masa Nabi tersebut, khususnya kepada masalah-masalah masyarakat dagang Makkah pada masanya. Sedangkan gerakan kedua mengkaji seluruh situasi kontemporer dewasa ini dalam konteks sosial, budaya, ekonomi, norma, politik, nilai, institusi, dan lain-lain.

Disini kiranya kita perlu menyimak uraian lengkap dari Rahman secara langsung mengenai dialektika dua gerakan tersebut: Gerakan pertama terdiri dari dua langkah: *pertama*, orang harus memahami arti atau makna dari sesuatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan Al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya. Tentu saja, sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam sinaran situasi-situasi spesifiknya, suatu kajian mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat istiadat, lembaga-lembaga, dan bahkan mengenai kehidupan secara menyeluruh di Arabia pada saat kehadiran Islam dan khususnya di sekitar Makkah—dengan tidak mengesampingkan peperangan-peperangan Persia-Byzantium—akan harus dilakukan. Jadi, langkah pertama dari gerakan yang pertama adalah memahami makna Al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan di samping dalam batas-batas ajaran-ajaran khusus yang merupakan respons terhadap situasi-situasi khusus.

---

<sup>7</sup> M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2000), hlm. 12-13.

Langkah *kedua* adalah menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial umum yang dapat “disaring” dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latarbelakang sosio-historis dan *rationes legis* yang sering dinyatakan. Benar, langkah yang pertama—memahami makna dari ayat spesifik—itu sendiri mengimplikasikan langkah yang kedua dan membawa kepadanya. Selama proses ini perhatian harus diberikan kepada arah ajaran Al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan sehingga setiap arti tertentu yang dipahami, setiap hukum yang dinyatakan dan setiap tujuan yang dirumuskan akan koheren dengan yang lainnya.<sup>8</sup>

Sedangkan gerakan yang kedua harus dilakukan dari pandangan umum ini ke pandangan spesifik yang harus dirumuskan dan direalisasi sekarang. Artinya, ajaran-ajaran yang bersifat umum harus ditubuhkan (*embodied*) dalam konteks sosio-historis yang kongkrit di masa sekarang. Ini sekali lagi memerlukan kajian yang cermat atas situasi sekarang dan analisis berbagai unsur-unsur komponennya sehingga kita bisa menilai situasi sekarang dan mengubah kondisi sekarang sejauh yang diperlukan, dan menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa mengimplementasikan nilai-nilai Al-Qur'an secara baru pula. Sejauh lingkup kita mampu mencapai kedua momen dari gerakan ganda ini dengan berhasil, perintah-perintah Al-Qur'an akan menjadi hidup dan efektif kembali”.<sup>9</sup>

Dari kutipan agak panjang di atas, kita dapat menguraikan secara lebih luas sebagai berikut. *Pertama*, melalui gerakan pertama, seorang hermeneut atau mufasir harus memahami makna-makna ayat Al-Qur'an dengan mengkaji situasi atau problem historis ketika ayat-ayat Al-Qur'an tersebut memberi jawaban-jawaban spesifik. Namun mempelajari konteks makro yang mencakup situasi masyarakat, agama, adat istiadat, berbagai lembaga yang ada, bahkan seluruh kehidupan masyarakat Arabia pada saat hadirnya Islam, harus mendahului kajian atas teks-teks Al-Qur'an dalam berbagai situasi spesifiknya. Sebagaimana telah dinyatakan, bagi Rahman Al-Qur'an adalah respons terhadap realitas yang muncul sehingga setiap ayat yang turun

---

<sup>8</sup> Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 7.

<sup>9</sup> *Ibid.*, hlm. 8.

bukanlah kalimat yang berdiri sendiri, melainkan ia terkait dengan konteks sosio-historis, budaya, dan problem yang dihadapi saat itu. Dengan kata lain, Al-Qur'an dan asal-usul komunitas Islam muncul dalam sinaran sejarah dan berhadapan dengan latar belakang sosio-historis.

Respons Al-Qur'an terhadap situasi tersebut sebagian besar terdiri dari pernyataan-pernyataan moral, religius, dan sosial, dan Al-Qur'an menanggapi problem-problem spesifik yang dihadapkan kepadanya dalam situasi-situasi yang konkret. Kadang-kadang Al-Qur'an memberikan suatu jawaban bagi seluruh pertanyaan atau masalah, namun terkadang jawaban-jawaban ini dinyatakan dalam batasan-batasan suatu *ratio legis* yang eksplisit atau semi eksplisit. Dengan kata lain, Al-Qur'an juga memberikan rasionalisasi atau alasan-alasan ketika menetapkan suatu ketentuan hukum. Hal ini penting untuk dipahami oleh mufasir agar ia tidak terjebak dalam bingkai teks yang rigid dan mengabaikan tujuan moralnya.

Seorang mufasir yang terjebak pada teks Al-Qur'an, tanpa bisa menangkap spirit yang ada di baliknya cenderung akan mempersempit jangkauan makna Al-Qur'an itu sendiri. Sebab, teks Al-Qur'an itu terbentuk oleh sistem bahasa (dalam hal ini adalah bahasa Arab). Bahasa, di samping tunduk pada sistem dan konteks budaya yang berlaku, dia juga memiliki keterbatasan untuk mengungkap gagasan atau ide Tuhan, mengingat bahasa itu sendiri dari huruf-huruf, sementara huruf itu terbatas. Meski demikian, Tuhan "harus" menggunakan medium bahasa untuk menyampaikan pesan-pesan-Nya kepada manusia. Sebab, sebenarnya tidak ada sesuatu yang dapat kita pahami di luar teks. Dengan kata lain, tidak ada kenyataan yang dapat kita pahami atau kita pikirkan di luar tanda bahasa.

Bahasa Al-Qur'an yang dipakai oleh Tuhan untuk menyampaikan pesan-pesan-Nya sesungguhnya adalah bahasa manusia. Posisi Tuhan di sini hanyalah sebagai peminjam bahasa (*musta'ir al-lughab*). Sebab tanpa itu, manusia (baca: orang Arab ketika itu) tidak dapat memahami Al-Qur'an. Mengingat bahasa yang terungkap dalam teks memiliki keterbatasan maka seorang mufasir perlu menembus batas-batas tekstualitas Al-Qur'an dengan cara menemukan ideal moral yang lebih universal. Hal

itu hanya mungkin dilakukan dengan cara pembacaan kontekstual, menangkap pandangan dunia Al-Qur'an itu sendiri.<sup>10</sup>

Selanjutnya melakukan generalisasi jawaban-jawaban spesifik tersebut dan membingkainya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial umum. Namun satu hal yang sangat ditekankan Rahman dalam gerakan pertama tersebut adalah seorang mufasir harus tetap pula memberikan perhatiannya kepada prinsip-prinsip ajaran Al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan meskipun menyadari beragam respons spesifiknya. Sebab dengan menekankan kesatuan makna Al-Qur'an akan menghasilkan produk-produk pemikiran hukum yang harmonis dan koheren dengan keseluruhan prinsip-prinsip ajaran Al-Qur'an. Sebaliknya, bila perhatian mufasir hanya terfokus pada sebagian kecil ayat-ayat Al-Qur'an secara spesifik, niscaya akan membuahkan produk pemikiran hukum yang fragmentaris, sporadis dan tidak koheren dengan pesan general Al-Qur'an.

*Kedua*, gerakan kedua berusaha menerapkan tujuan umum, ideal moral, atau nilai universal Al-Qur'an yang telah diperoleh dari gerakan pertama ke dalam konteks sosio-historis konkret masyarakat kontemporer. Artinya ajaran dan nilai-nilai universal Al-Qur'an harus dapat diaplikasikan dalam konteks sosio-historis hari ini. Penerapan ini membutuhkan kajian yang seksama dan menyeluruh tentang situasi kontemporer, sehingga kita dapat menilai dan mengubah kondisi kontemporer, serta menetapkan prioritas sekaligus mengimplementasikan nilai-nilai universal Al-Qur'an secara aktual.

Untuk mempraktekkan gerakan yang kedua ini, yakni menerapkan nilai-nilai yang telah ditemukam untuk sekarang ini, memerlukan analisis yang sangat kompleks. Namun sayangnya, Fazlur Rahman tidak mengelaborasi secara detail bagaimana analisis yang mestinya melibatkan gabungan antara wilayah sosial dan intelektual dan bagaimana pula melakukannya. Namun yang jelas tampak dalam pikiran Rahman adalah bahwasannya ia membenarkan digunakannya ilmu-ilmu sosial modern dan

---

<sup>10</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2010), hlm. 178-180.

humanitis kontemporer sebagai alat yang cukup baik untuk memberikan pemahaman yang bagus tentang sejarah.<sup>11</sup>

Dengan meminjam bahasa Abdullah Saeed, konteks sosio-historis pada saat Al-Qur'an turun disebut sebagai "konteks makro 1." Sedangkan konteks sosio-historis masa kini ketika kegiatan penafsiran Al-Qur'an sedang dilakukan disebut "konteks makro 2".<sup>12</sup> Konteks makro 1 yakni konteks sosio-historis Al-Qur'an pada masa pra-Islam dan periode Islam awal yang tidak bisa diabaikan. Untuk memahami konteks ini, seseorang membutuhkan pengetahuan akan kehidupan Nabi secara mendetail baik di Mekkah maupun Madinah; iklim sosial, ekonomi, politik dan hukum; dan norma, hukum, adat, kebiasaan, institusi dan nilai yang berlaku di wilayah tersebut, khususnya di Hijaz. Termasuk tempat tinggal, pakaian dan makanan; relasi sosial, termasuk di dalamnya struktur keluarga, hirarki sosial, larangan (pantangan) dan ritus (upacara). Pentingnya masing-masing aspek di atas ditunjukkan oleh frekuensi penyebutannya dalam Al-Qur'an.

Menurut sejarah, konteks sosio-historis kurang memainkan peran penting dalam penafsiran Al-Qur'an setelah pemaparan disiplin ilmu hukum Islam menjelang abad ke-3/9. Padahal sebelum itu, titik tekan dalam penafsiran Al-Qur'an diletakkan pada konteks non-linguistik, umumnya historis. Ini dicapai terutama melalui literatur-literatur *asbab al-nuzul*. Namun demikian, meskipun *asbab al-nuzul* bisa dijadikan rujukan utama untuk menjelaskan konteks yang mengitari turunya ayat tertentu, kemampuan *asbab al-nuzul* untuk menuturkan konteks sosio-historis yang sesungguhnya (*actual sosio-historical context*) terbatas. Banyak riwayat *asbab al-nuzul* yang bertentangan atau diragukan secara historis. Melihat keterbatasan ini, semakin kita mengetahui masyarakat Hijaz dan Arab dari sudut pandang antropologis, konteks sosio-historis Al-Qur'an dan masing-masing ayat-ayatnya menjadi semakin jelas.

Untuk menekankan pentingnya konteks, Al-Qur'an memberikan banyak referensi mengenai dunia kultural maupun material dari masyarakat Hijaz dan Arab secara umum: karakteristik fisik, peristiwa, sikap, orang-orangnya dan bagaimana

---

<sup>11</sup> Amin Abdullah, dkk, "Madzhab" *Jogja* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), hlm. 123.

<sup>12</sup> Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21*, terj. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 14.

mereka menanggapi seruan Allah, adat kebiasaan (institusi), norma dan nilai mereka. Wilayah Hijaz merupakan refleksi dari kebudayaan yang ada di Arab dan wilayah-wilayah yang mengitarinya. Kebudayaan Hijaz sesungguhnya banyak dipengaruhi oleh kebudayaan sekitarnya yang membentang dari Mediterania termasuk Yahudi dan Kristen sampai Arab selatan, Ethiopia dan Mesir, dengan kadar pengaruh yang beragam. Sebagai konsekuensinya, kehidupan sosio-kultural Hijaz pada masa turunnya Al-Qur'an sangatlah beragam. Memahami hal tersebut akan membantu mufasir masa kini untuk memahami hubungan Al-Qur'an dengan lingkungan tempat ia diwahyukan.<sup>13</sup>

Menurut Abdullah Saeed, dalam melakukan rekonstruksi terhadap konteks mokro 1, sang mufasir perlu menyadari adanya keterbatasan rekonstruksi. Dengan mempertimbangkan bahwa seorang mufasir Al-Qur'an saat ini memiliki jarak kronologis yang signifikan dari pewahyuan awal, muncul berbagai kesulitan dalam usaha rekonstruksinya. Penafsir modern boleh jadi tidak sepenuhnya berhasil dalam merekonstruksi dunia awal abad ke-7 M ketika Al-Qur'an diturunkan. Sebuah potret dunia yang lengkap—dengan segala kompleksitas, para pemain kunci, lembaga, nilai, norma, intelektual, dan kerangka budayanya—sudah tidak ada lagi, dan bahkan bisa jadi tidak mungkin ditangkap kembali secara utuh.

Karena itu, seorang penafsir Al-Qur'an hanya memiliki akses terbatas atas dunia silam itu, dan hanya memiliki akses perantara melalui teks-teks lain. Maka dari itu, tidak bisa diklaim bahwa setiap usaha rekonstruksi merupakan hasil yang tuntas, suci atau final. Meski disadari bahwa dengan berbagai kendala itu, proses rekonstruksi ini tidak utuh dan lengkap, tetapi dari perspektif kontekstualis, ia tetap menjadi bagian penting dari proses penafsiran. Karena itu, rekonstruksi perlu dilakukan secara terus-menerus. Semakin banyak informasi yang bisa dikumpulkan terkait dunia tempat Al-Qur'an diturunkan, proses rekonstruksi akan menjadi lebih akurat. Penafsiran masa kini bergantung pada level dan volume pengetahuan yang ada

---

<sup>13</sup> Abdullah Saeed, *Penafsiran Kontekstual Atas Al-Qur'an*, terj. Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri (Yogyakarta: Ladang Kata dan Hikmah Press, 2015), hlm. 231-233.

mengenai dunia silam itu dan tidak hendak mengklaim memiliki potret yang sempurna dan lengkap tentangnya.<sup>14</sup>

Sedangkan konteks makro 2 memiliki beragam elemen, yang mencakup: tempat tinggal mufasir, hal-hal fisik di mana organisasi masyarakat berfungsi, aneka norma budaya dan keagamaan kontemporer, aneka gagasan politik, lembaga dan gagasan ekonomi; serta aneka sistem, nilai, dan norma yang lain. Konteks ini juga mencakup segala kesempatan pendidikan, ekonomi dan politik yang tersedia, dan perlindungan akan berbagai hak yang disuarakan pada masyarakat modern.<sup>15</sup> Bagi Rahman, kedua konteks tersebut amat krusial untuk dapat mengetahui sekaligus membedakan antara nilai legal spesifik dengan nilai ideal moral Al-Qur'an untuk kemudian dapat melakukan kontekstualisasi nilai ideal moral Al-Qur'an bagi masyarakat kontemporer secara relevan.

Yang dimaksud dengan ideal moral Al-Qur'an menurut Rahman adalah tujuan dasar moral yang dipesankan Al-Qur'an. Sedangkan legal spesifiknya adalah ketentuan hukum yang ditetapkan secara khusus. Ideal moral Al-Qur'an lebih patut diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifiknya. Sebab, ideal moral bersifat universal. Pada tataran ini Al-Qur'an dianggap berlaku untuk setiap masa dan tempat (*shabih li kulli zaman wa makan*). Al-Quran juga dipandang elastis dan fleksibel. Sedangkan legal spesifiknya lebih bersifat partikular. Hukum yang terumus secara tekstual disesuaikan dengan kondisi masa dan tempat.<sup>16</sup>

Jadi melalui teori gerakan ganda tersebut, Rahman berupaya memahami alasan-alasan jawaban yang diberikan Al-Qur'an dan menyimpulkan prinsip-prinsip hukum atau ketentuan umumnya. Dengan demikian, Fazlur Rahman mengesankan lebih memilih signifikansi maknya yang bersifat universal daripada makna tekstual yang terkait dengan peristiwa lokal-historis. Rahman tidak terikat kepada ungkapan tekstual semata, tapi kepada nilai-nilai substansial yang terkandung di balik ungkapan itu.

---

<sup>14</sup> Saeed, *Al-Qur'an Abad 21*, hlm. 103-104.

<sup>15</sup> *Ibid.*, hlm. 14.

<sup>16</sup> Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hlm. 56-57.

Menanggapi metode tersebut, Binder menjelaskan bahwa Rahman dengan metode gerakan gandanya ingin menekankan signifikansi penciptaan suatu kerangka penafsiran yang integratif dan konsisten untuk diaplikasikan kepada semua bagian Al-Qur'an. Dengan pola tersebut Rahman benar-benar seorang hermeneutis yang berupaya memahami Al-Qur'an melalui pendekatan hermeneutik.<sup>17</sup>

Yang sangat menarik juga pada diri Rahman dalam menguraikan makna pada konteks makro1 (makna referensial), ia sekali lagi memperlihatkan distingsi paradigmatisnya sebagai hermeneut yang berakar pada idiom-idiom keislaman sembari pula mengakomodasi pengetahuan dan intelektualisme Barat. Ini tidak dipungkiri sebagai kesadaran historis Rahman akan sejarah pengetahuan itu sendiri dimana evolusi pengetahuan sebelum dikembangkan oleh Barat mendapatkan perkembangan yang mengagumkan di tangan para sarjana Muslim. Tidak heran bila gagasan hermeneutika Rahman tidak bisa melepaskan diri dari dua *mainstream* ini.

Bila dalam makna pada konteks makro1 Rahman mensyaratkan talenta *Metodologi Islamic Studies* seperti *qiyas*, *asbab an-nuzul*, dan sebagainya, maka dalam makna pada konteks makro 2 Rahman tidak menampik kontribusi pengetahuan umum atau Barat, mengingat perubahan zaman dewasa ini merupakan dampak dari perkembangan pengetahuan yang diambil alih oleh Barat, sehingga analisis situasi dan kondisi perubahan zaman saat ini akan memadai dengan mengakomodir ilmu-ilmu Barat tersebut. Dengan sikap *open minded* yang dimilikinya, Rahman mendukung ilmu-ilmu sosial dan humaniora modern yang dipandanginya memadai dalam analisis situasi historis kekinian sehingga dapat memberikan sumbangan sejarah yang baik.<sup>18</sup>

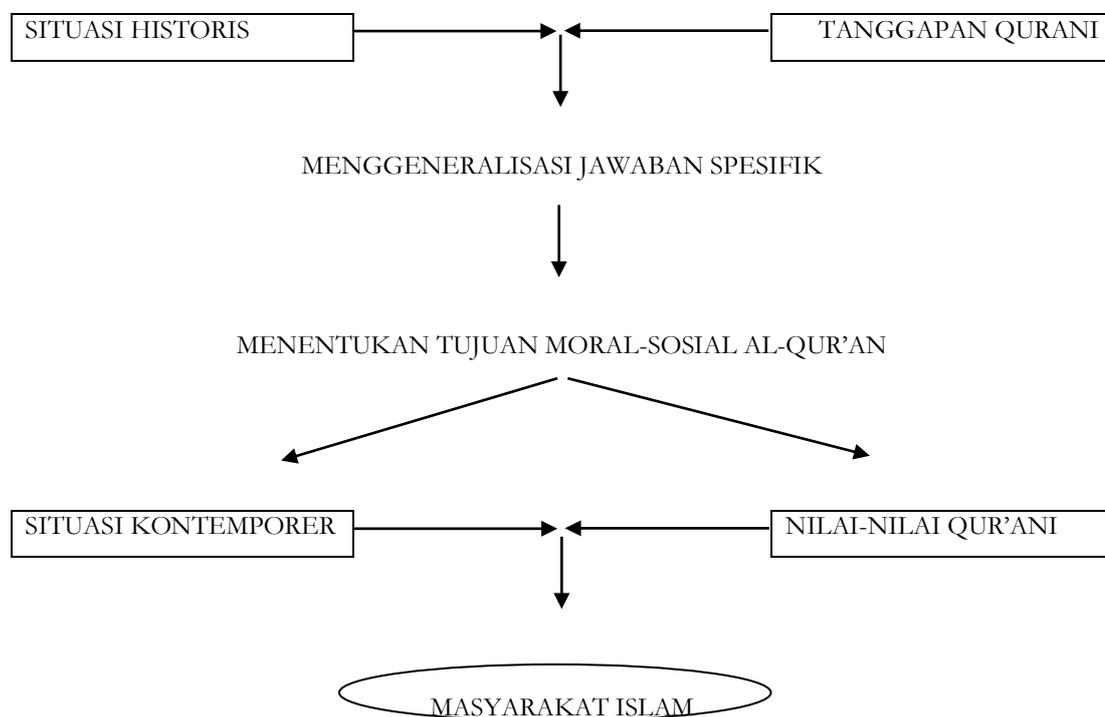
Meskipun demikian, harus dipahami bahwa metode hermeneutika *double movement* hanya efektif diterapkan dalam ayat-ayat hukum, bukan ayat-ayat metafisik. Sebab, ketika mengkaji ayat-ayat yang terkait dengan hal-hal metafisik, seperti konsep Tuhan, malaikat, setan dan sebagainya, Rahman tidak menggunakan hermeneutika *double movement*, tetapi menggunakan metode tematik dengan prinsip analisis sintesis logis, di mana ayat-ayat dipahami melalui metode intelektual untuk kemudian dicari hubungan logisnya. Dalam menafsirkan ayat-ayat jenis ini, Rahman cenderung

---

<sup>17</sup> A'la, *Dari Neomodernisme*, hlm. 84-85.

<sup>18</sup> Musnur, *Memahami...*, hlm. 200-201.

mengabaikan kronologis turunnya ayat.<sup>19</sup> Kontribusi teori hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman secara skematis dapat diilustrasikan dalam bentuk bagan berikut ini:



*Bagan: teori hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman<sup>20</sup>*

### **E. Aplikasi Hermeneutika Al-Qur'an: Kasus Poligami**

Di sini kita akan melihat aplikasi konkret hermeneutika Al-Quran Rahman terhadap kasus poligami dengan menerapkan langkah-langkah atau tahapan-tahapan operasionalisasi gerakan ganda tersebut. Poligami atau poligini merupakan sistem perkawinan yang membolehkan seorang pria memiliki beberapa wanita sebagai istrinya dalam waktu yang bersamaan.<sup>21</sup> Langkah *pertama* dalam operasionalisasi teori hermeneutika Al-Qur'an yang digulirkan Rahman adalah dengan melihat makna ayat-ayat yang berhubungan dengan poligami. Ayat Al-Qur'an yang sering kali dikutip oleh

<sup>19</sup> Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*, hlm. 178.

<sup>20</sup> Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 100.

<sup>21</sup> Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia edisi ke-2* (Jakarta: Balai Pustaka, 1997), hlm. 779.

sebagian kelompok yang setuju dengan sekaligus dijadikan dalil untuk mengabsahkan praktik poligami adalah QS. An-Nisa: 3

*“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap wanita-wanita yatim (apabila kamu menikahi mereka), maka nikahilah yang kamu senangi dari wanita-wanita (lain): dua, tiga atau empat. Lalu jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja, atau hamba sahaya wanita yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya”.*<sup>22</sup>

Agar dapat memahami makna ayat di atas secara komprehensif, kita perlu melakukan langkah *kedua* yakni pelacakan sosio-historis dengan melihat konteks ayat-ayat yang berhubungan dengan poligami secara keseluruhan. Persoalan poligami sebenarnya muncul berkaitan dengan gadis-gadis yatim dan harta benda mereka. Kita bisa melihat pesan ini pada ayat ke-2 surat An-Nisa:

*“Dan berikanlah kepada anak-anak yatim harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya itu adalah dosa yang besar”.*<sup>23</sup>

Menurut Rahman, dalam Al-Qur'an terdapat sejumlah ayat yang mengutuk para wali anak-anak yatim karena menyelewengkan harta kekayaan mereka. Tema-tema yang memberi peringatan terhadap wali agar berlaku adil terhadap anak-anak yatim, bahkan sudah dikemukakan Al-Qur'an sejak di Makkah, seperti pada surat Al-An'am ayat 152 dan surat Al-Isra' ayat 34. Peringatan tersebut kemudian ditegaskan lagi oleh Al-Qur'an ketika di Madinah, seperti dalam surat Al-Baqarah ayat 220 dan surat An-Nisa ayat 2, 6, 10, dan 127. Setelah memberikan berbagai peringatan tersebut, baru kemudian Al-Qur'an menyatakan agar tidak terjadi penyelewengan terhadap harta benda anak-anak wanita yatim, para wali tersebut boleh mengawini mereka sampai empat orang, namun *dengan syarat yakni mereka dapat berlaku adil.*

Menurut Rahman, prinsip dan syarat keadilan terhadap anak-anak wanita yatim ini juga ditegaskan dalam surat An-Nisa ayat 129:

*“Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri (mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada salah satu istri), sehingga kamu biarkan (istrimu) yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan*

---

<sup>22</sup> M. Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya* (Jakarta: Lentera Hati, 2010), hlm. 77.

<sup>23</sup> *Ibid.*

*dan bertakwa, maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Pengasih*".<sup>24</sup>

Selanjutnya, kita bisa memperkuat prinsip keadilan dan pembatasan menikahi empat wanita yatim melalui langkah *ketiga* yaitu menelusuri konteks mikro dengan melihat *Asbabun Nuzul* ayat ke-4 surat An-Nisa tersebut. Imam Bukhori, Iman Muslim, Nasa'i, Baihaqi dan yang lainnya meriwayatkan dari 'Urwah bin Zubair bahwa ia bertanya kepada *khaalabnya* (bibi dari ibu) yaitu sayyidah Aisyah r.a tentang ayat ini, lalu sayyidah Aisyah r.a berkata: Wahai putra saudara perempuanku, ada seorang anak yatim perempuan yang berada di bawah asuhan walinya, si wali tersebut ikut menikmati harta si anak yatim perempuan tersebut. Lalu si wali ternyata tertarik kepada harta dan kecantikannya, lalu ia ingin menikahnya tanpa mau bersikap adil di dalam memberikan mahar kepadanya dengan cara tidak memberinya maskawin atau mahar seperti yang biasa diberikan kepada para wanita seperti. Lalu sikap seperti ini dilarang bagi mereka dan mereka diperintahkan untuk menikahi wanita-wanita lainnya yang mereka senangi, dua, tiga atau empat".<sup>25</sup>

Secara historis-sosiologis ayat ke-4 surat An-Nisa itu di turunkan di Madinah setelah perang Uhud. Sebagai dimaklumi, karena kecerobohan dan ketidakdisiplinan kaum Muslim dalam perang Uhud mengakibatkan mereka kalah telak dalam perang tersebut. Banyak prajurit Muslim yang gugur di medan perang. Dampak selanjutnya, jumlah janda dan anak-anak yatim dalam komunitas Muslim meningkat drastis. Tanggung jawab pemeliharaan anak-anak yatim itu tentu saja kemudian dilimpahkan kepada para walinya. Tidak semua anak yatim berada dalam kondisi papa dan miskin, di antara mereka mewarisi harta yang banyak, peninggalan mendiang orang tua mereka.

Pada situasi dan kondisi yang disebutkan terakhir, muncul niat jahat di hati sebagian wali yang memelihara anak yatim. Dengan berbagai cara mereka berbuat curang dan culas terhadap harta anak yatim tersebut. Terhadap anak yatim

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, hlm. 99.

<sup>25</sup> Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Munir Jilid-2*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk (Jakarta: Gema Insani, 2016), hlm. 571. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Vol. 2* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 324. Lihat juga Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an 'Azim Juz-1* (Libanon: Beirut, 2006), hlm. 580.

perempuan yang kebetulan memiliki wajah yang cantik, para wali itu mengawini mereka, sebaliknya jika tidak cantik, mereka menghalanginya agar tidak menikah meskipun ada laki-laki lain yang melamarnya. Padahal tujuan wali menikahi anak yatim yang berada dalam kekuasaan mereka semata-mata agar harta anak yatim itu tidak beralih kepada orang lain, melainkan jatuh ke dalam genggamannya sendiri. Sebaliknya, tujuan mereka menghalangi anak yatim itu menikah dengan laki-laki lain juga sama, yaitu agar harta mereka tidak beralih pada orang lain. Jadi, mereka mengawini atau menghalangi anak yatim perempuan itu kawin tujuannya sama saja, yakni untuk menguasai harta mereka. Kedua bentuk perbuatan itu sangat tidak adil.

Karena tujuan utama para wali itu adalah menguasai harta anak yatim, akibatnya tujuan luhur perkawinan tidak terwujud, tidak sedikit anak yatim yang telah dinikahi oleh para wali mereka sendiri mengalami kesengsaraan akibat perlakuan tidak adil mereka. Anak-anak yatim itu dikawini, tetapi hak-hak mereka sebagai istri, seperti mahar dan nafkah, tidak diberikan. Bahkan, harta mereka dirampas oleh suami mereka sendiri demi menafkasi istri-istri yang lain yang jumlahnya lebih dari batas kewajaran.<sup>26</sup> Dalam konteks inilah, ayat tersebut turun memberikan pedoman kepada para wali agar tidak sewenang-wenang terhadap anak wanita yatim.

Langkah *ketiga* ini harus kita perkaya dengan langkah *keempat* yakni menelaah konteks makro yang meliputi kawasan Hijaz yakni seluruh kawasan semenanjung Arabia yang berhubungan dengan kebebasan atau tradisi poligami. Berabad-abad sebelum Islam diwahyukan, umat manusia di berbagai belahan dunia telah mengenal dan mempraktikkan poligami. Poligami meluas, di samping dalam masyarakat Arab Jahiliah, juga pada bangsa Ibrani dan Sicilia yang kemudian melahirkan sebagian besar bangsa Rusia, Lithuania, Polandia, Cekoslowakia dan Yugoslavia, serta sebagian penduduk Jerman, Swiss, Belgia, Belanda, Denmark, Swedia, Norwegian dan Inggris.<sup>27</sup>

Sedangkan poligami yang dipraktikkan masyarakat Arab jahiliah pada masa itu tidak mengenal syarat apapun, tidak ada pembatasan jumlah istri dan juga tidak

---

<sup>26</sup> Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), hlm. 93-94.

<sup>27</sup> M. Quraish Shihab, *Perempuan* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), hlm. 159.

perlu ada syarat keadilan suami. Dalam masyarakat Arab yang patriarkis, suami sangat berkuasa dalam rumah tangga. Suami bisa menikah kapan saja, dengan siapa saja, tanpa ada batasan jumlah dan tanpa syarat apapun. Dalam kondisi demikian, posisi istri hanyalah sebagai obyek, obyek seksual.<sup>28</sup>

Sampai di sini, kita bisa melihat beberapa faktor yang menyebabkan Al-Qur'an memberikan respons legal spesifik dengan membolehkan kaum pria menikahi wanita hingga empat orang wanita yakni banyaknya janda, anak yatim wanita, dan poligami tanpa batas dan tanpa syarat yang sudah menjadi tradisi dan budaya masyarakat Arab kala itu. Dengan demikian terlihat bahwa praktek poligami yang diperkenankan Islam pada masa-masa awal itu sangat berbeda dengan praktek poligami sebelumnya. Perbedaan itu terlihat pada dua hal. *Pertama*, pada bilangan istri, dari tidak terbatas jumlahnya menjadi dibatasi hanya empat. Pembatasan ini dirasakan sangat berat sebab laki-laki pada masa itu sudah terbiasa dengan banyak istri lalu mereka disuruh memilih empat saja, dan menceraikan selebihnya.<sup>29</sup>

Dalam sebuah riwayat, ketika ayat tersebut turun, Nabi Saw memerintahkan para sahabatnya semua yang memiliki lebih dari empat orang istri, agar segera menceraikan istri-istrinya sehingga maksimal setiap orang hanya memperistrikan empat orang wanita.<sup>30</sup> Dalam konteks ini misalnya, Nabi Saw memerintahkan Saïlan bin Umayyah yang ketika itu mempunyai sepuluh orang istri untuk memilih empat orang istri dan menceraikan yang selebihnya.<sup>31</sup>

*Kedua*, pada syarat poligami, yaitu harus berlaku adil. Sebelumnya, poligami tidak mengenal syarat apa pun, termasuk syarat keadilan. Akibatnya, poligami banyak membawa kesengsaraan dan penderitaan terhadap kaum perempuan karena para suami yang berpoligami tidak terikat pada keharusan berlaku adil, mereka berlaku aniaya dan semena-mena mengikuti luapan nafsunya.<sup>32</sup>

Pada titik ini, sebenarnya kalau kita melihat ketentuan hukum atau respons legal spesifik Al-Qur'an yang mengizinkan kaum pria menikahi hingga empat orang

---

<sup>28</sup> Siti Musdah Mulia, *Muslimah Sejati* (Bandung: Marjah, 2011), hlm. 189.

<sup>29</sup> Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, hlm. 129.

<sup>30</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1997), hlm.199.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, hlm. 129.

wanita dalam konteks masyarakat Arab Jahiliah saat itu, ketentuan hukum tersebut sudah merupakan terobosan besar dalam sejarah kemanusiaan pada masa itu. Sebab, dari budaya poligami kaum pria yang dapat menikahi wanita dalam jumlah yang tidak terbatas dan setiap pria dapat berlaku sewenang-wenang terhadap kaum wanita, justru oleh Al-Qur'an dibatasi hanya boleh menikah dengan empat orang wanita dengan cara yang baik dan disertai syarat harus berlaku adil terhadap semua istrinya.

Kendati respons legal spesifik Al-Qur'an saat itu mengizinkan kaum pria menikahi empat orang wanita, namun ideal moral yang dikehendaki Al-Qur'an adalah hanya menikah dengan seorang wanita. Respons ideal moral Al-Qur'an bukan poligami tapi monogami. Hanya saja karena poligami sudah menjadi tradisi masyarakat Arab sejak berabad-abad sebelumnya dan konteks sosiologis-historis begitu banyak anak yatim wanita yang membutuhkan perlindungan kaum pria, maka respons Al-Qur'an harus realistis, yakni mengizinkan para lelaki untuk menikahi empat orang wanita. Sebab di tengah-tengah situasi dan kondisi budaya poligami tak terbatas yang sudah begitu lama melembaga, justru akan bertentangan dengan spirit keadilan yang menjadi prinsip ajaran fundamental Al-Qur'an jika langsung diterapkan monogami saat itu. Justru pembatasan poligami dengan empat wanita dan syarat keadilan itulah Al-Qur'an tetap menerapkan elan dasarnya sebagai kitab moral yang menerapkan prinsip keadilan.

Menurut Rahman, poligami tidak terbatas diatur dengan ketat dan jumlah istri dibatasi sampai empat orang saja, dengan catatan bahwa bila suami takut tidak bisa berlaku adil terhadap beberapa orang istri, maka ia harus kawin dengan seorang wanita saja. Terhadap masalah ini ditambahkan pula suatu prinsip umum bahwa *"engkau tidak akan mampu bertindak adil di antara para istrimu betatapun engkau menginginkannya"* (QS. 4: 3, 128). Konsekuensi keseluruhan yang logis dari pernyataan-pernyataan ini adalah pelarangan atas poligami dalam situasi yang normal. Namun demikian, sebagai suatu lembaga yang terlanjur ada, poligami diakui secara hukum, dengan garis-garis petunjuk yang menyatakan bahwa bila sedikit demi sedikit lingkungan sosial telah memungkinkan, maka monogami mungkin sekali dapat diketengahkan.<sup>33</sup> "Karena itu, tulis Rahman, "Al-Quran menggariskan monogami

---

<sup>33</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2003), hlm. 44.

sebagai hukum moral untuk tujuan jangka panjang, tetapi mengizinkan poligami sebagai jalan keluar yang sah karena situasi yang mendesak".<sup>34</sup>

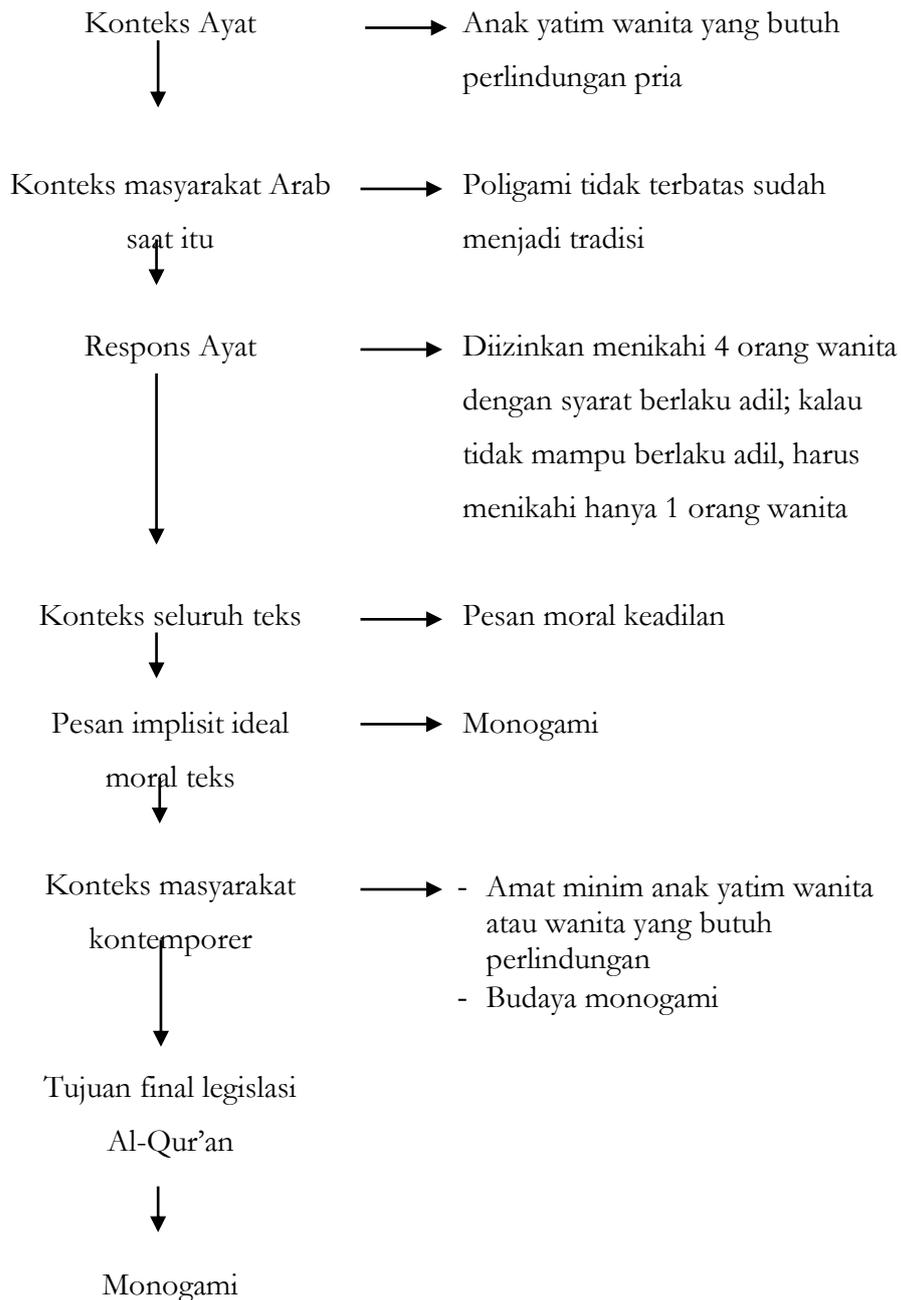
Berdasarkan langkah-langkah di atas, kita memasuki langkah *terakhir* dari teori gerakan ganda Rahman dengan memahami dan menelaah kondisi masyarakat kontemporer berhubungan dengan wacana poligami. Secara faktual, kita dapat melakukan interogasi: Apakah dalam masyarakat kontemporer dewasa ini terdapat banyak anak-anak yatim wanita yang membutuhkan perlindungan kaum pria seperti pada masa klasik? Apakah perilaku poligami dengan menikahi banyak wanita telah menjadi tradisi, budaya, atau kebiasaan masyarakat kontemporer hari ini? Secara afirmatif, kita bisa menjawab dengan tegas bahwa konteks peperangan yang terjadi pada masyarakat Arab klasik yang menyebabkan banyak anak wanita yatim sudah tidak ada lagi dewasa ini. Begitu juga, tradisi, budaya, atau kebiasaan hubungan perkawinan dalam masyarakat kontemporer hampir secara global mengambil bentuk monogami, bukan poligami.

Dengan melihat konteks masyarakat kontemporer yang demikian yakni berbeda dengan konteks masyarakat Arab klasik, maka respons teks yang harus kita tarik untuk masyarakat kontemporer adalah nilai ideal moral Al-Qur'an, bukan legal spesifiknya. Ketentuan hukum yang ideal dan terbaik bagi masyarakat kontemporer dalam hubungannya dengan pernikahan adalah monogami, bukan poligami. Jadi monogami sebagai nilai ideal moral Al-Qur'an itulah yang relevan dengan konteks masyarakat kontemporer hari ini.<sup>35</sup> Kontribusi teori hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman tentang poligami secara skematis dapat diilustrasikan dalam bentuk bagan berikut ini:

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, hlm. 29.

<sup>35</sup> Di sini perlu ditegaskan lagi bahwa persoalan ideal moral Al-Qur'an monogami adalah dari perspektif teori gerakan ganda Fazlur Rahman yang dilihat secara general tanpa melihat alasan-alasan yang lain yang tidak disoroti oleh teori tersebut. Sebab jika terdapat alasan-alasan lain yang dapat diterima, tentu saja poligami dapat diizinkan. Menurut Quraish Shihab misalnya, poligami bisa diizinkan untuk jumlah perempuan yang menjanda akibat perang menjadi lebih banyak dari dari kaum pria, istri yang mandul atau mengalami penyakit parah dan lain-lain. Karena itu, jika ada alasan-alasan logis, tidak boleh menutup rapat atau mengunci mati poligami. Shihab, *Perempuan*, hlm. 167-168.



*Bagan: Teori hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman tentang poligami*

### **E. Kesimpulan**

Dalam perspektif Ibrahim Moosa, hermeneutika Fazlur Rahman yang berpusat pada Al-Qur'an dalam satu arti merupakan pencarian humanisme Islam di zaman modern. Yaitu, pencarian terhadap nilai-nilai etika untuk mengarahkan

kebutuhan masyarakat Muslim dan masalah-masalah mereka yang kompleks. Dalam pencarian itu, ia mengemukakan isu-isu penting semisal status wanita dalam masyarakat Muslim, yang jelas-jelas merupakan pengujian (tes) yang paling tinggi bagi imajinasi etika Islam modern. Namun, ada juga masalah-masalah lain yang menuntut perhatiannya, seperti pandangan Islam dan penerimaan agama-agama lain; etika politik, penafsiran kembali hukum Islam dan pengembangan etika kontemporer. Teori hermeneutika gerak ganda-nya merupakan bagian dari proyek etika yang lebih besar yang waspada terhadap semua bentuk rasa puas diri.<sup>36</sup>

Meskipun berpusat pada Al-Qur'an, sebagaimana telah kita eksplorasi sebelumnya, bagi Rahman Al-Qur'an perlu dikaji dengan pendekatan sosio-historis yakni dengan mengaitkan konteks historis era klasik dan konteks kontemporer sembari mencari nilai ideal-moral Al-Qur'an yang bersifat universal. Menurut Abdul Mustaqim, pendekatan sosio-historis Fazlur Rahman ini tidak saja memberikan kepuasan teologis-spiritual mengenai kebenaran Al-Qur'an, tetapi juga mampu mengakomodir hal-hal yang empiris dalam pengalaman religius kaum Muslim. Model penafsiran dengan pendekatan sosio-historis tidak hanya mendeduksi ayat-ayat, tetapi juga mendialogkannya dengan kenyataan empiris yang sedang dialami oleh masyarakat. Dari langkah seperti ini, maka hasil penafsiran diharapkan tidak hanya berada pada wilayah idealis-metafisis, tetapi benar-benar historis-empiris yang menyentuh persoalan konkret di masyarakat dan mampu menjadi solusi atas problem yang sedang dialami mereka.

Urgensi pendekatan sosio-historis adalah untuk memahami kondisi-kondisi aktual masyarakat Arab ketika Al-Qur'an turun dan juga dalam rangka menafsirkan pernyataan-pernyataan legal dan sosio-ekonominya. Bahkan menurut Rahman, pendekatan sosio-historis merupakan satu-satunya cara untuk menafsirkan Al-Qur'an yang dapat diterima dan berlaku adil terhadap tuntutan intelektual ataupun integritas moral. Dengan tegas Rahman menyatakan bahwa hanya dengan cara semacam inilah suatu apresiasi yang sejati terhadap tujuan-tujuan Al-Qur'an dan Sunnah dapat dicapai.

---

<sup>36</sup> Rahman, *Kebangkitan*, hlm. 26.

Pendekatan sosio-historis yang serius dan jujur harus digunakan untuk menemukan makna teks Al-Qur'an. Aspek metafisis dari ajaran Al-Qur'an mungkin tidak menyediakan dirinya dengan mudah untuk dikenakan terapi historis, tetapi bagian sosiologisnya pasti menyediakan dirinya. Untuk itu, pertama-tama Al-Qur'an harus dipelajari dalam tekanan kronologisnya. Diawali dengan memeriksa bagian-bagian wahyu yang paling awal hal itu akan memberikan suatu persepsi yang cukup akurat tentang dorongan dasar dari gerakan Islam, sebagaimana yang dibedakan dari ketetapan-ketetapan dan institusi-institusi yang dibangun belakangan. Demikian pula mufasir harus mengikuti bentangan Al-Qur'an sepanjang karier dan perjuangan Nabi Muhammad.

Lebih dari itu, pendekatan sosio-historis ini akan dapat menyelamatkan mufasir dari kesewenang-wenangan dan artifisialitas dalam menafsirkan Al-Qur'an. Di samping memetakan makna rincian-rinciannya, pendekatan ini juga akan menunjukkan secara jelas makna keseluruhan dari pesan Al-Qur'an dalam suatu cara yang sistematis dan koheren. Dengan kata lain, tujuan yang ingin dicapai dari pendekatan sosio-historis adalah mencari signifikansi ayat dalam konteks kekinian.<sup>37</sup>

Sedangkan menurut Sibawaihi, dari segi hukum, teori gerakan ganda sebenarnya berimplikasi pada proses elastisitas dan dinamisasi hukum Islam. Tradisi hukum Islam yang selama ini bersifat tertutup dan mandul, dikaji kembali dengan cara mencermati akar-akar historis seluruh tradisi yang telah mapan tersebut dan selanjutnya menemukan tujuan dan sasaran substansial yang ada dalam teks hukum spesifik. Dengan demikian, yang harus ditegaskan adalah pembedaan antara syariah yang bersifat ideal moral dari hukum Islam atau fikih yang bersifat legal formal. Pembedaan ini dapat mengubah anggapan bahwa hukum Islam tidak berubah.<sup>38</sup>

Akan tetapi, sebagai salah seorang tokoh pioner dalam menggunakan pendekatan hermeneutik terhadap Al-Qur'an, bangunan teorinya bukan tanpa kekurangan. Kelemahan fundamental teori gerakan ganda Rahman adalah ia belum merumuskan secara komprehensif untuk mengaplikasikan nilai-nilai ideal moral Al-Qur'an dalam konteks kontemporer. Meskipun Rahman telah menyinggug persoalan

---

<sup>37</sup> Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*, hlm. 184-185.

<sup>38</sup> Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hlm. 121-122.

nilai yang disebutnya sebagai prinsip-prinsip umum (*general principles*), namun ia belum merumuskan nilai-nilai hierarkis Al-Qur'an secara detail, sehingga dapat memberikan prioritas yang kompatibel dengan persoalan-persoalan yang muncul secara kontekstual.<sup>39</sup>

Kendati demikian, terlepas dari segala kekurangan dalam konstruksi teori gerakan gandanya, kontribusi penting Rahman adalah untuk memahami Al-Qur'an dalam konteks sosio-historisnya dan konteks sosio kontemporer, sehingga dapat menghubungkan pesan universal Al-Qur'an bagi kebutuhan masyarakat kontemporer. Bagaimana pun juga, "*His approach to the Qur'an can be seen as one of the most original and systematic of the second half of the twentieth century*".<sup>40</sup>

Rahman juga telah menjelma salah satu kontributor yang paling berani dan paling orisinal bagi diskusi tentang reformasi pemikiran Islam; sehingga mampu meniupkan inspirasi bagi cendekiawan-cendekiawan Muslim selanjutnya dalam membaca Al-Qur'an dengan berbagai pendekatan yang lebih kaya.

---

<sup>39</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an* (New York: Routledge, 2006), hlm. 128.

<sup>40</sup> Abdullah Saeed, *The Quran An Introduction* (New York: Routledge, 2008), hlm. 224.

## DAFTAR PUSTAKA

- A'la, Abd. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Abdullah, Amin, dkk. *"Madzhab" Jogja*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.
- Amiruddin, M. Hasbi. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta: UII Press, 2000.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Tafsir Munir Jilid-2*. Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk. Jakarta: Gema Insani, 2016.
- Esack, Farid. *Membebaskan Yang Tertindas*. Terj. Watung A. Budiman. Bandung: Mizan, 2000.
- Hery, Musnur. *Memahami Teks Agama*. Yogyakarta: Idea Press, 2009.
- Katsir, Ibn. *Tafsir Al-Qur'an 'Azim Juz-1*. Libanon: Beirut, 2006.
- Mulia, Siti Musdah. *Islam Menggugat Poligami*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Muslimah Sejati*. Bandung: Marjah, 2011.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Rahman, Fazlur. *Kebangkitan dan Pembaharuan di Dalam Islam*. Terj. Munir. Bandung: Pustaka, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Islam dan Modernitas*. Terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Islam & Modernity*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Islam*. Terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 2003.
- Saeed, Abdullah. *Penafsiran Kontekstual Atas Al-Qur'an*. Terj. Lien Iffah Nafatu Fina dan Ari Henri. Yogyakarta: Ladang Kata dan Hikmah Press, 2015.
- \_\_\_\_\_. *The Quran An Introduction*. New York: Routledge, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Interpreting the Qur'an*. New York: Routledge, 2006.
- Shihab, M. Quraish. *Al-Qur'an dan Maknanya*. Jakarta: Lentera Hati, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Perempuan*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Tafsir Al-Misbah Vol. 2*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Wawasan Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 1997.
- Sibawaihi. *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Tim Penyusun Kamus. *Kamus Besar Bahasa Indonesia edisi ke-2*. Jakarta: Balai Pustaka, 1997.

Zaprulkhan. *Filsafat Ilmu: Sebuah Analisis Kontemporer*. Jakarta: Rajawali Grafindo, 2015.