

## BAB III

### MODERNISME ISLAM MENURUT FAZLUR RAHMAN

#### A. Biografi Fazlur Rahman

Fazlaur Rahman dilahirkan Tanggal 21 September 1919 yang letaknya di Hazara sebelum terpecahnya India, kini merupakan bagian dari Pakistan. Rahman di besarkan dalam madzhab Hanafi.<sup>63</sup> Dengan demikian tidak dapat di pungkiri Fazlur Rahman juga seorang rasionalis di dalam berfikirnya, meskipun ia mendasarkan semua pemikirannya pada al-Qur'an dan sunnah. Fazlur Rahman dilahirkan dari keluarga miskin yang taat pada agama. Ketika hendak mencapai usia 10 tahun ia sudah hafal al-Qur'an walaupun ia di besarkan dalam keluarga yang mempunyai pemikiran tradisional akan tetapi ia tidak seperti pemikir tradisional yang menolak pemikiran modern, bahkan Ayahnya berkeyakinan bahwa Islam harus memandang modernitas sebagai tantangan dan kesempurnaan. Ayahnya Maulana Shihabudin adalah alumni dari sekolah menengah terkemuka di India, Darul Ulum Deoband . Meskipun Fazlur Rahman tidak belajar di Darul Ulum, ia menguasai kurikulum *Dares Nijami* yang di tawarkan di lembaga tersebut dalam kajian privat dengan Ayahnya, ini melengkapi latar belakangnya dalam memahami Islam

---

<sup>63</sup> Madzhab Hanafi merupakan madzhab yang didasari Al-Qur'an dan Sunnah, akan tetapi cara berfikirnya lebih rasional

tradisional dengan perhatian khusus pada Fikih, Ilmu Kalam, Hadits, Tafsir, Mantiq, dan Filsafat.

Setelah mempelajari ilmu-ilmu dasar ini, ia melanjutkan ke Punjab University di Lahore dimana ia lulus dengan penghargaan untuk bahasa Arabnya dan di sana juga ia mendapatkan gelar MA-nya. Pada tahun 1946 ia pergi ke Oxford dengan mempersiapkan disertasi dengan Psikologi Ibnu Sina di bawah pengawasan professor Simon Van Den Berg dan di sanalah ia memperoleh gelar P.hd secara akademis.<sup>64</sup> Disertasi itu merupakan terjemah kritikan dan kritikan pada bagian dari kitab *An-Najt*, milik filosof muslim kenamaan abad ke-7.

Setelah di Oxford ia mengajar bahasa Persia dan Filsafat Islam di Durham University Kanada dari tahun 1950-1958. Ia meninggalkan Inggris untuk menjadi Associate Professor pada kajian Islam di Institute Of Islamic Studies Mc. Gill University Kanada di Montreal. Dimana dia menjabat sebagai Associate Professor Of Philosophy.

Pada awal tahun 1960-an Fazlur Rahman kembali ke Pakistan. Pada bulan Agustus 1946. Rahman kemudian di tunjuk sebagai Direktur Riset Islam,<sup>65</sup> setelah sebelumnya menjabat sebagai staf lembaga tersebut. Selain menjabat sebagai Direktur Lembaga Riset Islam, pada tahun 1964 ia di tunjuk sebagai anggota dewan penasehat Ideologi Pemerintah Pakistan. Namun usaha

---

<sup>64</sup> Abdul Sani, *Lintas Sejarah Pemikiran Perkembangan Modern Dalam Islam*, (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1998), 256-257

<sup>65</sup> Lembaga riset ini di dirikan oleh Ayyub Khan, yang kemudian bertindak selaku pelindungnya pada 1960-an. Direktur pertamanya adalah Dr.I.H.Qureshi.

Rahman sebagai seorang pemikir modern di tentang keras oleh para ulama tradisional-fundamentalis.<sup>66</sup>

Puncak dari segala kontroversialnya memuncak ketika 2 bab karya monumentalnya, *Islam* (1966) yang diterjemahkan dalam bahasa Urdu dan di publikasikan pada 1967 dalam jurnal bahasa Urdu Lembaga Riset Islam, *Fikr-u-Nazr*, dengan pernyataan Rahman dalam buku tersebut “Bahwa Al-Qur’an itu secara keseluruhan adalah kalam Allah dan dalam pengertian biasa juga seluruhnya merupakan perkataan Muhammad”<sup>67</sup> sehingga Fazlur Rahman di anggap orang yang memungkiri Al-Qur’an kemudian pada 5 September 1986 ia mengundurkan diri dari jabatan Direktur lembaga Riset Islam yang langsung di kabulkan oleh Ayyub Khan.

Setidaknya terdapat beberapa faktor yang secara garis besar dapat menjelaskan terjadinya kontroversi dan beberapa kalangan oposisi terhadap Rahman di Pakistan serta pengunduran dirinya selaku Direktur Lembaga Riset Islam. Para Ulama tradisional dan fundamentalis Pakistan berikut oposan-oposan Rahman yang sangat setia sepertinya tidak akan pernah memaafkan “dosa” Rahman karena mendapat pendidikan keislaman di Barat dan berhubungan dengan Barat. Lantaran alasan ini pulalah, mereka tidak pernah merestui penunjukan selaku Direktur Lembaga Riset Islam. Bagi mereka kalangan fundamentalis jabatan itu adalah hak privilese eksklusif seorang *alim* yang terdidik secara tradisional. Di samping itu pula gagasan-gagasan

---

<sup>66</sup> Taufik Adnan Amal, *Metode Dan Alternatif Neomodernisme Islam*, (Bandung: Mizan, 1987) 13-14

<sup>67</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, edisi kedua, (Chicago & London: University Of Chicago Press, 1979, 3

pembaharuan yang di kemukakan Rahman tampak tidak “umum”, serta menyudutkan kalangan tradisionalis dan fundamentalis Pakistan.

Kontroversi-kontroversi yang muncul dari gagasan Rahman selain telah menimbulkan ketidak senangan kalangan pemerintahan tertentu yang memandangnya sebagai borok politik, hingga pada faktanya menciptakan efek kumulatif ketidak senangan terhadap sosok Rahman.

## **B. Persentuhan Fazlur Rahman dengan dunia Barat**

Setelah mengundurkan diri dari Lembaga Riset Islam, Rahman masih tetap menempati posisinya selaku anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam pemerintah Pakistan. Tetapi jabatan ini akhirnya pun di lepaskan pada 1969. Atmosfir dalam Dewan tersebut, yang konservatif dan terkadang reaksioner, tampaknya tidak di senangi Rahman.<sup>68</sup> Akhirnya ia memutuskan untuk hijrahke Barat tepatnya di Chicago Rahman tinggal sejak 1970-an dan kemudian menjabat sebagai Guru Besar Kajian Islam dalam berbagai aspeknya pada departemen Near Eastern Languages and Civilization, University of Chicago

Kehidupan Rahman ke salah satu sarang orientalisme Barat ini tentunya menimbulkan tanda Tanya besar, dan tampaknya oposisi dari kalangan tradisionalis dan fundamentalis Pakistan termasuk Abul A’la Maududi telah membuatnya berpikir bahwa negri asalnya itu termasuk juga negeri-negeri

---

<sup>68</sup> Lihat Fazlur Rahman, *Islam And The New Constitution Of Pakistan*, hal.3-4 dengan alasan yang sama Rahman pernah menngajukan pengunduran dirinya dari keanggotaan dewan penasehat ini, pada Mei 1966. Tapi permohona ini tidak dikabulkan oleh Ayyub Khan.

Muslim lainnya belum siap menyediakan *milieu* (lingkungan) kebebasan intelektual yang bertanggung jawab.

Fitalitas kerja intelektual pada dasarnya bergantung pada kebebasan intelektual. Pemikiran dan pemikiran bebas merupakan dua kata yang sinonim, dan seseorang akan berharap bahwa pikiran akan bisa hidup tanpa kebebasan pemikiran Islam, sebagaimana halnya dengan seluruh pemikiran, juga membutuhkan suatu kebebasan yang menjamin perbedaan pendapat, konfrontasi dan pandangan-pandangan dan perdebatan antara gagasan-gagasan tersebut.<sup>69</sup>

Karena di Barat Rahman telah merasa telah memperoleh kebebasan intelektualnya, maka tentu saja ia tidak segan-segan hijrah ke Chicago daripada “berkubang” di Pakistan atau negeri-negeri Muslim lainnya yang menurutnya belum “dewasa” secara intelektual. Ahmad Syafii Maarif yang pernah menjadi murid Rahman selama empat tahun di Chicago memberikan komentar sehubungan dengan kepindahan mantan gurunya ke Barat.

Bila muslim belum “peka” terhadap imbauan-imbauannya, maka bumi lain, yang juga bumi Allah telah menampungnya, dan dari sanalah ia menyusun dan merumuskan pemikiran-pemikirannya tentang Islam 1970. dan kesanalah mahasiswa Muslim dari berbagai negeri belajar Islam dengannya.<sup>70</sup>

Di Chicago, selain memberikan kuliah dan kajian keislaman, Rahman aktif dalam berbagai kegiatan intelektula, seperti memimpin proyek penelitian

---

<sup>69</sup> Fazlur Rahman, *Islam Dan Modernitas Tantangan Trasformasi Intelektual*, (Bandung: Pustaka 1985)

<sup>70</sup> Ahmad Syafii Maarif, *Fazlur Rahman, Al-Qur'an dan Pemikiran Islam*, Pengantar untuk edisi Indonesia dari karya Rahman, *Islam*, ter Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984) Hal.vii; lihat juga.h. vi-viii

universitas tersebut, mengikuti berbagai seminar Internasional serta sering memberikan ceramah di berbagai pusat studi terkemuka. Ia juga aktif menulis buku-buku keislaman dan menyumbangkan artikelnya ke berbagai jurnal Internasional. Karya-karya intelektual Rahman, dalam kenyataannya mencakup hampir keseluruhan studi-studi Islam normatif maupun historis.

Kontribusi gagasan-gagasan Fazlur Rahman dalam ilmu-ilmu keislaman misalnya cukup mengagumkan. Tentang Hadist misalnya Rahman memberikan beberapa konsep antara lain:

*Pertama*, memberikan pengetahuan baru tentang metode kritik terhadap hadis yang selama ini didominasi oleh metode kritik sanad yang menjadi manhaj paling absah untuk menilai otentisitas hadis.

*Kedua*, memberi jalan alternatif atas kebakuan metodologis pemikiran Islam, khususnya pemikiran hukum Islam yang selama ini mensandarkan diri pada bangunan metodologis ulama madzab yang beraroma formalistik, skripturalistik dan atomistik.

*Ketiga*, seluruh bangunan pemikiran Rahman, khususnya yang terkait dengan pemikiran atas sumber-sumber syari'ah, (al-Qur'an dan sunnah), adalah sumbangan signifikan untuk merekonstruksi metode-metode *istinbath* sehingga lebih *feasible* terhadap tantangan jaman.

### C. Konsep Modernisme Islam Menurut Fazlur Rahman

Berawal dari kegelisahan paling mendasar dari seorang Fazlur Rahman, yang pasti juga dirasakan oleh banyak kalangan Muslim, yaitu kondisi di mana kaum Muslim telah menutup rapat-rapat pintu ijtihad, sehingga yang terjadi adalah stagnasi intelektual yang luar biasa. Rahman merasakan situasi ini sangat tidak kondusif untuk mengetengahkan Islam sebagai agama alternatif di tengah gelombang perubahan zaman yang kian dinamis. Tertutupnya pintu ijtihad misalnya yang dianggapnya telah mematikan kreatifitas intelektual umat yang pada awal-awal sejarah umat Islam tumbuh begitu luar biasa. Pada akhirnya Islam menjadi seperangkat doktrin yang beku dan tentu sulit untuk tampil memberi jawaban-jawaban atas problem keummatan di tengah gelombang modernitas.

Penutupan pintu ijtihad ini, secara logis mengarahkan kepada *taqlid*, suatu istilah yang pada umumnya diartikan sebagai penerimaan *bi la kaifa* terhadap doktrin madzab-madzab dan otoritas-otoritas yang telah mapan. Dalam memberlakukan sumber ajaran Islam, al-Qur'an dan Sunnah nabi. Umat Islam mengembangkan suatu sikap yang kaku lewat pendekatan-pendekatan ahistoris, literalistis dan atomistis.

Situasi seperti itu segera memancing reaksi dari para pembaharu Muslim untuk melakukan langkah-langkah “penyelamatan” terhadap ajaran Islam yang kian keropos oleh sejarah. Akan tetapi sebagaimana disaksikan oleh Fazlur Rahman, mereka dalam melakukan modernisasi umumnya metode yang digunakan dalam menangani isu-isu legal masih bertumpu pada

pendekatan yang *ad hoc* dan terpilah-pilah (*fragmented*) dengan mengeksploitasi prinsip *takhayyur* serta *talfiq*. Sementara mengenai istilah *ad hoc* Rahman menyatakan:

bahwa tekanan-tekanan yang datang dari gagasan modern dan kekuatan perubahan sosial, bersama-sama dengan pengaruh pemerintahan penjajah di negeri-negeri Muslim, telah menciptakan situasi dimana pengadopsian gagasan-gagasan Barat modern tertentu dan pranata-pranatanya dibela mati-matian oleh sebagian kaum Muslimin dan seringkali dibenarkan dengan memberikan kutipan-kutipan Al-Qur'an<sup>71</sup>

Penerapan metode ini tentu saja menghasilkan pranata-pranata hukum yang serampangan, arbitrer dan *self contra-dictory*. Memungut fragmen-fragmen opini masa lampau yang terisolasi tanpa mempertimbangkan latar belakang kesejarahannya kemudian menyusunnya ke dalam sejenis mosaik yang tidak semena-mena dengan menyelundupkan di bawah permukaannya sebagai struktur ide yang dipinjam dari Barat tanpa mempertimbangkan kontradiksi atau inkonsistensi. Ini jelas merupakan modernisasi yang artifisial dan tidak realistis. Itulah sebabnya, seorang Josept Schacht menegaskan : “Yurisprudensi dan legislasi Islam kaum modernis, agar dapat bersifat logis dan permanen, tengah membutuhkan suatu basis teoritis yang lebih tegar dan konsisten”.

Dalam iklim modernisasi yang lesu semacam ini Fazlur Rahman mencoba menawarkan seperangkat metodologi yang sistematis dan komprehensif, khususnya yang terkait dengan penggalian terhadap sumber-sumber ajaran Islam, yakni al-Qur'an dan sunnah Nabi. Tawaran Rahman

---

<sup>71</sup> Fazlur Rahman, *Islam Dan Modernitas Tantangan Transformasi Intelektual*, (Bandung: Pustaka 1985), 4



dalam kajian hadis misalnya dengan menekankan pada pendekatan historis telah memberi angin segar terhadap arah modernisasi ajaran Islam yang lebih paradigmatis.

Konsep-konsep pembaharuan Islam Fazlur Rahman muncul ini sebagai jawaban terhadap kekurangan atau kelemahan yang terdapat pada gerakan-gerakan Islam yang muncul sebelumnya yaitu revivalisme pra-modernis, modernisme klasik dan neo-revivalisme.<sup>72</sup> Demikian pula aliran pemikiran ini hadir untuk mengkritisi dan sekaligus mengapresiasi aliran-aliran pikiran Islam yang lain yang timbul sepanjang sejarah perjalanan umat Islam serta juga pemikiran yang berkembang di Barat.

Pikiran-pikiran Fazlur Rahman cukup komprehensif, di dalam melihat sebuah perjalanan modernisasi dalam Islam, Rahman membuat tahapan-tahapan, kalsifikasi (semacam pemetaan) sebagai berikut. Ia membagi dialektika perkembangan modernisme yang muncul di dunia Islam ke dalam empat gerakan sebagai berikut:

Sebagaimana yang telah di jelaskan sebelumnya, *Pertama* adalah gerakan yang disebutnya revivalisme pra-modernis yang muncul pada abad ke

---

<sup>72</sup> Tipologi aliran ini digagas oleh Fazlur Rahman, Ciri-ciri *revivalisme pra-modernis* terletak pada keprihatinan yang mendalam terhadap kemerosotan sosial moral masyarakat Islam. Untuk itu mereka menghimbau untuk kembali kepada Islam yang asli, serta perlunya jihad, dan meninggalkan sikap predeterministik dan jika perlu jihad dengan kekuatan senjata. Sementara karakteristik *modernisme klasik* keterbukaannya terhadap gagasan-gagasan dari Barat, selain juga meneruskan ijtihad yang di gagasan kelompok pra-modernis. Sedangkan ciri khas neo-revivalisme terletak pada usahanya untuk membedakan Islam dari Barat. Adapun ciri *neo-modernisme* adalah sikapnya yang liberal, kritis sekaligus apresiatif terhadap warisan pemikiran Islam dan Barat sekaligus. selain itu kelompok ini juga menekankan perlunya ijtihad yang sistematis dan konperhensif. Lihat Fazlur Rahman, "*Islam: challenges and Opportunities*" dalam Alford T Welch dan P Cachia (eds.) *Islam Past influence and present Challenge* (Edinburg: University press 1979), 315-327

18 dan 19 di Arabia, India, dan Afrika. Gerakan<sup>73</sup> yang tidak terkena sentuhan barat ini memperlihatkan ciri-ciri umum antara lain:

- 1) Keprihatinan yang mendalam terhadap degenerasi terhadap sosio-moral umat Islam dan usaha untuk mengubahnya.
- 2) Himbauan untuk kembali kepada Islam sejati dan mengenyahkan takhyul-takhyul yang ditanamkan oleh bentuk-bentuk sufisme populer. Dimana meninggalkan gagasan tentang kemapanan dan finalitas mazhab-mazhab hukum serta berusaha untuk melaksanakan ijtihad.
- 3) Himbauan untuk mengenyahkan corak predeter ministik.
- 4) Himbauan untuk melaksanakan pembaharuan ini lewat kekuatan bersenjata (jihad) jika perlu.<sup>74</sup>

Revivalisme pra-modernis merupakan gerakan Islam yang berkembang pada abad ke 18 terhadap kemerosotan sosio moral masyarakat Muslim yang terjadi waktu itu. Kelompok ini melihat bahwa kemerosotan itu terjadi akibat umat Islam telah menyimpang dari ajaran Islam yang benar. Untuk mengatasi persoalan itu, menyerukan untuk kembali kepada Al Qur'an dan sunnah Nabi melalui ijtihad serta meninggalkan segala hal yang dianggapnya *bid'ah*. Dengan semangat kembali kepada sumber-sumber asli Islam, gerakan revivalis ini kemudian terlalu menyederhanakan kurikulum pendidikan dan

---

<sup>73</sup> Uraian dalam paragraf berikut ini di dasarkan pada Fazlur Rahman, "Islam" lihat juga artikel-artikel Rahman lainnya, "Islam legacy and Contemporary World", 402-401

<sup>74</sup> Taufik Adnan Amal, *Metode Dan Alternatif Neomodernisme Islam*, (Bandung: Mizan, 1987), 18

mengurangi penekanan perhatian terhadap warisan intelektual abad pertengahan sehingga terjadi pemiskinan intelektual.<sup>75</sup>

Dasar pembaruan revivalisme pra modernis kemudian diambil alih oleh gerakan kedua, modernisme klasik, yang muncul pada abad ke 19 dan awal abad ke 20 dibawah pengaruh ide-ide Barat.<sup>76</sup> Munculnya gerakan modernisme klasik ini jelas lebih bersifat terbuka terhadap Barat dan karena itu lebih bersifat apresiatif terhadap intelektualisme. Namun juga masih terbentur kepada dua kelemahan mendasar. *Pertama* kelompok ini belum mengelaborasi secara tuntas metode yang dikembangkannya. *Kedua* masalah-masalah *ad hoc* yang di pilihnya merupakan masalah bagi dunia Barat. Hal itu kemudian meninggalkan kesan yang mendalam bahwa kelompok modernis *westernized* (kebarat-baratan).<sup>77</sup>

Yang baru pada gerakan ini adalah perluasannya terhadap isi ijtihad seperti hubungan antara akal dan wahyu, status wanita, serta pembaharuan politik, dan bentuk-bentuk pemerintahan yang representatif serta konstitusional lantaran kontaknya dengan pemikiran dan masyarakat Barat. Usaha modernisme klasik dalam menciptakan kaitan yang baik antara pranata-pranata Barat dengan tradisi Islam melalui sumber al-Qur'an dan Hadist Nabi, menurut Rahman, merupakan suatu prestasi besar yang tidak bersifat artifisial

---

<sup>75</sup> Abd A'la, *Dari Modernisme Ke Islam Liberal*, (Jakarta: Paramadina, 2003), 2

<sup>76</sup> Pius A Partanto & M Dahlan Al Barry, dalam "*Kamus Ilmiah Populer*" Revivalisme adalah gerakan untuk membangkitkan atau menghidupkan kembali perasaan keagamaan yang kukuh. Revivalis adalah pelaku, penggerak atau pendukung revivalisme. (Arkola: Surabaya. 1994), 678

<sup>77</sup> Fazlur Rhman, "*Islam: Challenges and Opportunities*" hal 324. Contoh mengenai keterpaksaan menerima mereka, misalnya mereka mengangkat masalah demokrasi yang asalnya dari dunia Barat, kemudian dicarikan padanannya dalam Islam atau dicoba dilegejtimasi dalam istilah-istilah Islam.

atau terpaksa. Hakikat penafsiran Islam gerakan ini didasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah historis (yakni biografi Nabi) sebagaimana dibedakan dengan Sunnah teknis (yakni yang terdapat di dalam hadis-hadis). Mereka pada umumnya skeptis terhadap hadis, tetapi skeptisisme ini tidak ditopang oleh kritisisme ilmiah.<sup>78</sup>

Modernisme klasik telah memberikan pengaruh terhadap gerakan ketiga, neo-revivalisme atau Rahman menyebutnya revivalisme pascamodernis, seperti dalam mendukung gagasan demokrasi dan percaya serta mempraktekkan bentuk pendidikan yang relatif telah dimodernisasi. Bahkan gerakan ketiga ini mendasari dirinya pada basis pemikiran modernisme klasik bahwa Islam itu mencakup segala aspek kehidupan manusia, baik individu maupun kolektif. Namun karena usahanya untuk membedakan diri dari Barat, maka neorevivalisme merupakan reaksi terhadap modernisme klasik. Mereka tidak menerima metode atau semangat modernisme klasik; tapi sayangnya, mereka tidak mampu mengembangkan metodologi apa pun untuk menegaskan posisinya, selain berusaha membedakan Islam dari Barat.<sup>79</sup>

Di bawah pengaruh neo-revivalisme, tetapi juga merupakan tantangan terhadapnya, neo-modernisme muncul. Dan Rahman mengklaim dirinya sebagai juru bicara gerakan baru ini. Bagi Rahman, meskipun modernisme klasik telah benar dalam semangatnya, namun ia memiliki dua kelemahan

---

<sup>78</sup> Tentang kritisisme ilmiah neomodernisme terhadap hadis bisa di lihat pada Fazlur Rahman, *Islamic Methodology In History*, buku ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia oleh Anas Mahyuddin, *Membuka Pintu Ijtihad*, (Bandung: Pustaka, 1983)

<sup>79</sup> Tema-tema populer revivaisme untuk membedakan Islam dari Barat adalah bunga bank yang di anggabnya tidak sah menurut hukum Islam

mendasar yang menyebabkan timbulnya reaksi dalam bentuk neorevivalisme. Kelemahan pertam, ia tidak menguraikan secara tuntas metodenya yang secara semi implisit terletak dalam menangani masalah-masalah khusus dan implikasi dari prinsip-prinsip dasarnya. Mungkin karena perannya selaku reformis terhadap masyarakat muslim dan sekaligus sebagai kontroversialis-apologetik terhadap Barat, sehingga ia terhalang untuk melakukan interpretasi yang sistematis dan menyeluruh terhadap Islam, serta menyebabkannya menangani secara *ad-hoc*.<sup>80</sup> Beberapa masalah penting di barat – misalnya demokrasi dan status wanita. Kelemahan kedua, masalah-masalah *ad hoc* yang dipilihnya merupakan masalah-masalah di dunia Barat, sehingga terdapat kesan yang kuat bahwa mereka telah terbaratkan serta merupakan agen-agen westernisasi.

Dua pendekatan dasar yang dilakukan Fazlur Rahman untuk pengetahuan modern telah dipakai oleh teoritisi Muslim modern sebelumnya,

- 1) Bahwa memperoleh pengetahuan modern hanya dibatasi pada bidang teknologi praktis, karena pada bidang pemikiran murni kaum Muslimin tidaklah memerlukan produk intelektual Barat, bahkan produk tersebut haruslah dihindari, karena mungkin sekali akan menimbulkan keraguan dan kekacauan dalam pemikiran Muslim, yang pada akhirnya sistem kepercayaan Islam tradisional telah memberikan jawaban-jawaban yang memuaskan bagi pertanyaan-pertanyaan puncak mengenai pandangan dunia.

---

<sup>80</sup> Pius A Partanto & M Dahlan Al Barry, dalam “*Kamus Ilmiah Populer*” Pengertian *Ad-Ho*. adalah untuk tujuan yang penting dan istimewa, bisa juga berarti sesuatu yang terbatas (kecil). (Arkola: Surabaya. 1994), 4

- 2) Bahwa kaum Muslimin tanpa takut bisa dan harus memperoleh tidak hanya teknologi barat saja, tapi juga intelektualismenya kerana tak ada satu jenis pengetahuan pun yang merugikan, dan bahwa bagaimanapun juga sains dan pemikiran murni dulu telah dengan giat dibudidayakan dengan kaum Muslimin terdahulu pada awal abad pertengahan, yang kemudian diambil alih oleh Eropa sendiri, secara yakin terdapat berbagai nuansadari beberapa pandangan ini, dan posisi-posisi “tengah”, misalnya yang mengatakan di samping teknologi sains murni juga berguna akan tetapi pemikiran murni Barat modern tidak, atau pandangan yang lebih baru bahwa teknologi bahkan bisa merugikan tanpa pendidikan etika yang memadai.<sup>81</sup>

Jelaslah bahwa pandangan yang pertama akan mendorong suatu sikap yang “dualistik” dan pada akhirnya akan menghasilkan kondisi pikiran yang “sekuler” yakni suatu dualitas kepada agama dan urusan dunia. Pendekatan yang pertama diyakini Fazlur Rahman sebagai jawaban yang tepat problem modernisasi dalam Islam.

Gagasan bahwa teknologi modern yang “bermanfaat” dapat diperkenalkan pada suatu masyarakat sambil tetap bisa memelihara integritas tradisi masyarakat Islam tentu saja adalah gagasan yang naif. Tetapi justru bagi banyak kaum Muslimin gagasan tersebut masih merupakan respon standar, dan mereka yang berpandangan sebaliknya bahwa modernisasi teknologi dengan sendirinya malibatkan westernisasi besar-besaran. Seperti

---

<sup>81</sup> Fazlur Rahman, *Islam Dan Modernitas Tantangan Trasformasi Intelektual*, (Bandung: Pustaka 1985), 54

yang diutarakan Zia Pasya yang memandang modernisasi baik politik maupun keilmuan yang seiring dengan modernisasi sosial dan teknologi dengan tetap mempertahankan integritas bangsa:

Tidak ada perbedaan iklim?  
Samakah situasi Timur dengan Barat?  
Dapatkah Racine atau Lamartine menghias kasida seperti N efi?  
Dapatkah seni atau Farazdak menulis drama seperti Moliere?

Islam kata mereka, adalah penghalang kemajuan Negara;  
Omongan ini tidak di kenal dulu, tapi kini jadi mode bicara  
Melupakan kesetiaan agama kita dalam semua urusan  
Dan mengikuti gagasan Frankia, itulah gaya masa kini<sup>82</sup>

Yang ingin ditegaskan di sini untuk memutuskan dan memberikan arahan untuk lebih memperjelas masalah, pertama adalah ummat Muslim harus bisa membuat perbedaan antara Islam normatif dan Islam historis.<sup>83</sup> Terkait dengan historisitas ini, Fazlur Rahman sedikit mengulas ungkapkan "Gadamer" adalah bahwa sifat (kualitas wujud) yang ditentukan oleh sejarah masih menguasai kesadaran ilmiah dan kesadaran sejarah modern dan ini berada di luar pengetahuan yang mungkin mengenai penguasaan kita. Kesadaran sejarah demikian terbatas hingga keseluruhan wujud kita, yang tercapai dalam totalitas takdir kita, takterhindarkan lagi melampaui pengetahuan akan dirinya sendiri.<sup>84</sup> Juga sesungguhnya sejarah bukanlah milik kita, tapi kitalah yang memiliki sejarah. Lama sebelum kita memahami diri kita dalam proses pemeriksaan diri, kita memahami dirikita dalam cara yang terbukti sendiri (*Self Evident*) dalam keluarga, masyarakat dan negara di mana

---

<sup>82</sup> Ibd, 105

<sup>83</sup> Fazlur Rahman, *Islam Dan Modernitas Tantangan Transformasi Intelektual*, (Bandung: Pustak (1985), 168

<sup>84</sup> Dikutip dalam Hans Giorg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury Pres, 1975), 465

kita hidup. Kesadaran diri individu hanyalah cetusan api yang kecil dalam sirkuit tertutup kehidupan sejarah.<sup>85</sup> Dan tugas ilmu penafsir filosofis adalah menjelaskan secara tepat predeterminasi ini, maka dengan demikian kontras antara metode historis dan dogmatis tidak mempunyai validitas yang mutlak.<sup>86</sup>

Profesor Gadamer ingin menyatakan bahwa metode historis dan dogmatis keduanya hanya mampu mempertanyakan tradisi, karena keduanya hanya perbedaan derajat saja. Orang mungkin sekali akan menunjukkan bahwa mempertanyakan metode historis berarti mempertanyakan fakta-fakta historis, karena perdefinisi sebagai suatu cita-cita tidak menyangkut dirinya dengan nilai-nilai. Sementara mempertanyakan metode dogmatis berarti mempertanyakan nilai-nilai tradisional.

Pertama sangat bisa diragukan kalau dalam proses mempertanyakan "dogmatis" tidak terlibat kesadaran "historis" karena kenyataan bahwa tradisi adalah tradisi *dari masa yang telah lampau* beranggapan adanya suatu jarak "historis" tapi lebih penting lagi orang bertanya apakah istilah dogmatis? Seperti yang telah dicirikan oleh Gadamer bahwa metode dogmatis adalah (non-historis atau-pra-historis) dalam mempertanyakan tradisi, dalam pemeriksaan yang lebih cermat dan dekat nampak sebagai metode mempertanyakan yang "rasional". Ketika St. Agustinus atau Luther mempertanyakan tradisi-tradisi mereka, mempertanyakan (kerajaan pertanyaan, *questioning*) mereka sesungguhnya berada dalam lapangan dogmatis, tetapi yang pasti metode mempertanyakan mereka adalah rasional. Artinya mereka

---

<sup>85</sup> Ibid, 245

<sup>86</sup> Ibid, xxi



meyakini bahwa bagian-bagian tertentu dari tradisi mereka adalah tidak sesuai dengan bagian-bagian yang lebih mendasar dari tradisi tersebut. Jadi di sini sebagai jarak atau ganti dari ruang “historis” suatu ruang rasional menjembatani antara masa lampau dan masa kini.

#### **D. Contoh Modernisme Islam Fazlur Rahman**

##### **1. Modernisasi Bidang Pendidikan**

Awal mula pendidikan Islam adalah mempelajari Al Qur'an dan mengembangkan sebuah sistem kesalehan yang mengitarinya. Kegiatan ini telah dimulai sejak masa Nabi, namun dikemudian pada abad pertama dan kedua hijrahlah pusat-pusat pengkajian ilmu tumbuh dengan berpusat pada pribadi-pribadi yang menonjol. Guru-guru biasanya memberikan biasanya memberikan sertifikat atau izin (*ijazah*) kepada seorang murid untuk mengajarkan apa yang telah dipelajarinya yang pada umumnya secara eksklusif berupa hafalan Al Qu'an, menyalin tradisi-tradisi Nabi dan para sahabatnya dan menyimpulkan pokok-pokok hukum daripadanya.<sup>87</sup>

Ciri-ciri pokok yang dilakukan Fazlur Rahman dalam upaya memodernisasi pendidikan Islam pada dasarnya ada dua segi orientasi. Salah satu pendekatannya adalah dengan menerima pendidikan sekuler modern sebagaimana telah berkembang secara umum di Barat dan mencoba untuk mengislamkannya, yakni mengisinya dengan konsep-konsep kunci dalam Islam. Pendekatan ini memiliki dua tujuan,

---

<sup>87</sup> Fazlur Rahman, *Islam Dan Modernitas Tantangan Transformasi Intelektual*, (Bandung: Pustaka 1985), 36

walaupun keduanya tidak selalu bisa di bedakan antara satu dengan yang lainnya: *Pertama* membentuk *watak* pelajar-pelajar atau mahasiswa-mahasiswa dengan nilai Islam dalam kehidupan individu dan masyarakat. *Kedua* untuk memungkinkan para ahli yang berpendidikan modern memahami bidang kajian masing-masing dengan nilai-nilai Islam pada perangkat yang lebih tinggi dengan menggunakan perspektif Islam. Kedua pendekatan ini sangat berkaitan erat dengan arti bahwa pembentukan *watak* dengan nilai-nilai Islam yang secara wajar dilakukan terutama pada pendidikan tingkat pertama ketika pelajar-pelajar masih dalam usia muda dan mudah menerima *kesan*. Akan tetapi apa bila tidak ada sesuatu yang dilakukan untuk mewarnai pendidikan tingkat tinggi dengan orientasi Islam, atau apa bila usaha untuk melakukan hal itu tidak berhasil, maka niscaya pandangan mereka berpotensi untuk tersekulerkan dengan kemungkinan yang lebih besar mereka akan membuang orientasi Islam apapun yang pernah mereka miliki. Dan ini memang telah terjadi dalam skala yang luas.

Mewarnai bidang-bidang kajian tingkat tinggi dengan nilai-nilai Islam yang dimaksud adalah ungkapan yang maknanya harus dibuat lebih jelas dan persis lagi. Seluruh pengetahuan manusia dapat dibagi dengan apa sains-sains "kealaman" atau ilmu eksakta yang generalisasinya disebut "hukum-hukum alam" dan bidang-bidang pengetahuan yang disebut sebagai "humanika" dan "sains-sains sosial".

Walaupun kandungan sains fisik atau sains eksaktidak bisa dicampur tangani lagi karena itu berarti akan memalsukan sains tersebut. Namun orientasinya bisa diberi satu ciri nilai (*value character*), yang kadang-kadang sikap ideologi yang keliru juga mencoba campur tanga dalam kandungan sains-sains tersebut. Seperti misalnya Stalin yang memerintahkan biolog-biolog Rusia untuk lebih menekankan pengaruh lingkungan dengan megabaikan faktor ketentuan. Dalam pengaruh atau tekanan ang seperti ini jelas sains hanya menjadi bahan tertawaan. Tetapi sangat mungkin dan sebaiknya seorang ilmuan mengetahui konsekwensi-konsekwensi penyelidikan yang dilakukan bagi umat manusia.

Sains-sains sosial dan humanika jelas relevan terhadap modernisasi pendidikan Islam. Tentu saja tidak berarti bahwa sains itu subyektif, walau subyektifisme sering masuk ke dalamnya, yang terkadang secara jelas dapat kita rasakan. Tetapi berorientasi nilai tentunya dengan sendirinya tidak berarti subyektif. Asalkan nilai-nilia tidak tetap tinggal semata-mata sebagai asumsi yang "diobjektifkan". Akan tetapi kmudian upaya menanamkan watak Islam diri pelajar yang masih muda ini kemungkinan tidak akan berhasil apa bila bidang-bidang ilmu pengetahuan pada taraf yang lebih tinggi tetap dibiarkan sepenuhnya sekuler, yakni tanpa tujuan dalam kaitannya dengan efeknya bagi masadepan umat manusia.

Kita akan mesti kembali lagi pada masalah yang maha pnting ini nanti, sementara itu kita mesti membahas masalah yang dimaksudkan

dengan modernisasi pendidikan Islam itu sendiri, karena hanya pengembangan-pengembangan ilmu pengetahuan keislamanlah yang harus memikul tanggung jawab utama untuk mengislamkan ilmu pengetahuan sekuler dengan upaya-upaya intelektual mereka yang kreatif.

Jadi pada pokoknya seluruh "modernisasi" pendidikan Islam adalah membuatnya mampu untuk produktifitas intelektual Islam yang kreatif dalam semua bidang usaha intelektual bersama-sama dengan keterikatan yang serius pada Islam, yang pada umumnya telah berhasil ditanamkan oleh sistem pendidikan madrasah, adalah alasan perluasan intelektual Muslim dengan cara menaikkan standar-standar intelektualnya. Karena perluasan adalah fungsi dari kenaikan kepada ketinggian. Sebaliknya semakin mereka turun semakin sempit pula ruang yang terliput dan semakin mengecil wawasan kaum Muslimin. dan ini nampak kontras dengan dan mencolok antara sikap-sikap Muslim yang aktual dengan tuntutan Al Qur'an. Al Qur'an memberikan nilai yang sangat tinggi kepada ilmu pengetahuan, dan Rasulullah sendiri diperintahkan untuk berdo'a kepada Tuhan "Tuhanku" tingkatkanlah pengetahuanku".

Sungguh Al Qur'an sendiri dengan tegas berpandangan bahwa semakin banyak ilmu yang dimiliki seseorang maka akan semakin bertambah pula iman dan komitmennya terhadap Islam. Kerena yang menjadi perhatian kita pada penuturan sebelumnya adalah sifat dan kualitas ilmu pengetahuann dengan jenis manusia yang menjadi tujuan

produksinya untuk pengabdian Islam.<sup>88</sup> Kenyataan adalah bahwa ketika pendidikan Islam yang terorganisir mulai berjalan tahap-tahap formatif dan kreatif dari berbagai sains dalam Islam secara esensial telah berlalu dan sains-sains ini pada kenyataannya adalah statis dan berada dalam kemerosotan.

Kecenderungan praktis nampak semakin jelas diungkapkan dalam pembaharuan-pembaharuan pendidikan di era Sultan Mahmud II, yang membawa mentalitas pemimpin pemimpin Tanzimat. Sementara pendidikan dasar tidak bisa disentuh oleh kaum modernis, demikian juga pendidikan madrasah tinggi, maka penekanan modernisasi diletakkan pada pendidikan profesi tingkat tinggi, seperti teknik kedokteran dan sebagainya. Tentang pendidikan dasar dengan jelas Fazlur Rahman mengatakan bahwa pengetahuan tentang tuntutan-tuntutan agama adalah pengetahuan yang wajib diperoleh oleh kaum Muslimin dan harus didahulukan dari semua pertimbangan-pertimbangan "duniawi" dan karenanya tak seorang pun orang tua yang boleh mencegah anaknya memasuki sekolah di mana dia bisa belajar Al Qur'an dan ajaran-ajaran Islam.

## **2. Modernisasi Metodologi Tafsir**

Menarik juga untuk diketengahkan terkait dengan konsep Fazlur Rahman mengenai metodologi tafsir Al Qur'an. Usaha Rahman dalam

---

<sup>88</sup> Untuk jumlah dan ukuran madrasah-madrasah yang paling penting di antaranya, organisasi, keuangannya dan jumlah guru serta muridnya. Pembaca dipersilahkan menyimak penuturan-penuturan yang lebih analitis dan faktual yang terliput dalam karya-karya pemeran serta proyek Universitas Chicago "*Islam and Social Chang*" baru-baru ini karya karya yang membahas berbagai negri Muslim

hal ini mencoba memperluas latar belakang perumusan metodologi dengan menegaskan bahwa selama ini kaum Muslimin belum pernah membicarakan secara adil masalah masalah mendasar mengenai metode dan cara penafsiran Al Qur'an. Menurut Rahman telah terdapat kesalahan yang umum dalam memahami pokok-pokok keterpaduan Al Qur'an. Dan kesalahan ini berpasangan dengan ketegaran praktis untuk berpegang pada ayang Al Qur'an secara terpisah-pisah.

Kegagalan memahami Al Qur'an ini sebagai suatu keterpaduan yang berjalan kelindan dan terjadi dalam bidang hukum, teologi maupun sufisme. Kegagalan ini berlaanjut hingga sekarang ini. Rahman memandang suatu metodologi penafsiran Al Qur'an yang memadai, sebagaimana yang telah diusahakannya dalam memodernisasi metodologinya, yang dianggapnya sebagai sesuatu yang amat mendesak.<sup>89</sup> Rumusan metodologi tafsir yang sistematis telah dilakukan Fazlur Rahman semenjak di Chicago. Ia menekankan betapa pentingnya untuk memahami kondisi-kondisi aktual masyarakat Arab. Ketika Al Qur'an diturunkan dalam rangka menafsirkan pernyataan-pernyataan legal dan sosio-ekonomisnya. Pendekatan historis ini telah dianggapnya sebagai suatu metode tafsir yang dapat diterima dan bisa berlaku adil terhadap tuntutan intelektual atau integritas moral. "hanya dengan cara semacam inilah suatu apresiasi yang terjadi tehadap tujuan-tujuan Al

---

<sup>89</sup> Rahman, *Islam and Modernity*, 2-4

Qur'an dan Sunnah dapat dicapai".<sup>90</sup> Aplikasi pendekatan kesejarahan ini telah membuat Rahman menekankan pentingnya perbedaan antara tujuan atau "ideal moral" Al Qur'an dengan ketentuan legal spesifiknya. Rahman menyebutkan bahwa "ideal moral" yang ditunjukkan oleh Al Quran lebih pantas diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifiknya.

Misalnya dalam kasus poligami dan perbudakan Rahman mengungkapkan bahwa, "ideal moral" yang dituju Al Qur'an adalah monogami dan emansipasi budak, sementara penerimaan Al Qur'an terhadap kedua pranata tersebut secara legal dikarenakan "kemustahilan" untuk menghapusnya dalam seketika.<sup>91</sup> Al Qur'an dan Sunnah Nabi selaras dengan situasi kontemporeranya sesuai dengan "ideal moral" yang di tuju kedua sumber ajaran Islam tersebut.<sup>92</sup> Sementara perumusan mengebai pandangan dunia Al Qur'an yang belakangan dinyatakan sebagai salah satu aspek dari oprasionalisasi metode tafsirnya, juga telah digarapnya pada masa ini.<sup>93</sup>

Rumusan dari metode penafsiran Fazlur Rahman dapat disimak dalam sebuah artikel yang ditulisnya pada 1970. Kutipan (*extenso*) secara luas dari atikel tersebut memberikan gambaran tentang penekanan Rahman mengenai pentingnya usaha untuk menafsirkan kembali Islam

---

<sup>90</sup> Fazlur Rahman, *The Impact of Modernity on Islam*, jilid. V, no.1 (1996) lihat juga Artikelnya, *The Controversy Over The Muslim Family Law*, (ed), Princeton New Jersey: (Precteton University, press. 1966), 421

<sup>91</sup> Ibid, 417-418

<sup>92</sup> Lihat Rahman, *Islamic Metodologi*, *op cit.* kususnya Bab terakhir.

<sup>93</sup> Arikel keenpat dalam skripsi ini, konsep Al Qur'an tentang Tuhan, Alam Semista dan Manusia. Adalah merupakan rumusan pandangan dunia Al Qur'an yang dilakukan Falur Rahman ketika masih menetap di Pakistan.

dan rumusan awal dari metode tafsirnya beserta keunggulan-keunggulannya:

Jika pembicara yang lantang dari kesinambungan kaum Muslimin tentang kelangsungan hidup Islam sebagai suatu sistem doktrin dan praktek dewasa ini benar-benar sejati (suatu masalah yang jawabannya tidak mudah ditetapkan) maka tampak jelas bahwa mereka harus memulai sekali lagi pada tingkat intelektual. Mereka harus secara terang-terangan dan tanpa perlu menahan diri membahas apa yang dikehendaki Islam untuk mereka lakukan dewasa ini. Seluruh kandungan Syari'ah mesti menjadi saaran pemeriksaan yang segar dalam sinaran bukti Al Qur'an.

Suatu penafsiran Al Quran yang sistematis dan berani harus dilakukan. Bahaya terbesar dalam pemikiran semacam ini, tentu saja adalah proyeksi ide-ide subyektif ke dalam Al Qur'an, menjadikannya obyek perlakuan yang arbitrer. Namun proyeksi ide-ide subyektif ini sebagian besar dapat diminimalkan. Suatu metodologi yang saksama untuk memahami dan menafsirkan Al Qur'an ada beberapa kriteria:

- a) Suatu pendekatan historis dan jujur yang serius dan jujur, harus menemukan makna teks Al Qur'an. Aspek metafisis yang diajarkan Al Qur'an mungkin tidak menyediakan dirinya dengan mudah untuk dikenakan terapi historis. Tetapi bagian sosiologinya pasti menyediakan dirinya. Pertama Al Qur'an harus dipahami dalam tatanan kronologisnya. Mengawali



dengan pemeriksaan terhadap bagian-bagian wahyu yang paling awal akan memberikan suatu persepsi yang cukup akurat tentang dorongan dasar dari gerakan Islam. Sebagaimana yang dibedakan dari ketetapan-ketetapan dan pranata-pranata yang dibangun belakangan. Dan demikianlah seseorang harus mengikuti bentang Al Qur'an sepanjang karier dan perjuangan Muhammad. Metode historis ini akan banyak menyelamatkan kita ekstravagan dan artifisial penafsiran terhadap Al Qur'an di kalangan kaum modernis. Disamping menetapkan makna rinci-rinciannya, metode ini juga akan menunjukkan secara jelas makna keseluruhan dari pesan Al Qur'an dalam suatu cara yang sistematis dan koheren.

- b) kemudian orang telah siap untuk membedakan ketetapan legal Al Qur'an dan saran-saran serta tujuan yang hukum-hukum ini diharapkan untuk mengabdikan kepadanya. Sekali lagi, seorang berhadapan dengan bahaya subyektifitas, tetapi hal ini juga dapat direduksi hingga batas minimum dengan menggunakan Al Qur'an. Sudah terlalu sering diabaikan oleh kalangan non Muslim maupun kaum Muslimin sendiri bahwa Al Qur'an biasanya memberikan alasan bagi pernyataan-pernyataan legal spesifiknya. Kesaksian dua wanita sebagai pengganti seorang laki-laki mengapa? Agar supaya wanita yang satu dapat mengingatkan wanita yang lainnya apa bila ia melupakannya

(QS 2: 282) ini merupakan suatu komentar yang jelas tentang latar sosiologis Arabia pada masa Nabi dan merupakan suatu desakan bahwa kesaksian yang benar harus di kemukakan sejauh mungkin.

- c) sasaran-sasaran Al Qur'an harus difahami dan ditetapkan, dengan tetap memberi perhatian sepenuhnya terhadap latar sosiologisnya, yakni lingkungan di mana Nabi bergerak dan bekerja. Hal ini akan mengakhiri penafsiran-penafsiran Al Qur'an yang subyektif. Baik oleh kalangan mufasir abad pertengahan atau modern, meskipun penafsiran-penafsiran ini tampak koheren dalam dirinya, jika seseorang dibatasi untuk tidak menyertakan obsesi-obsesi pribadinya ke dalam Al Qur'an.

Maka pendekatan semacam ini akan sangat bermanfaat, dan kami yakin merupakan harapan nyata satu-satunya bagi suatu penafsiran Al Qur'an yang berhasil dewasa ini. Betapapun dalam pengertian makroskopik (sebagaimana yang bertentangan dengan perbedaan-perbedaan detail), seluruh perbedaan dan pendekatan terhadap kebenaran adalah subyektif, dan hal semacam ini tak dapat dihilangkan. Setiap pendapat memiliki sudut pandang, dan tidak ada bahayanya dalam hal ini asalkan pandangan-pandangan itu tidak mendistorsi obyek pandangan dan juga terbuka bagi visi-visi orang yang memandangnya. Bahkan

perbedaan pendapat yang dihasilkannya adalah sehat. Asal saja pendapat tersebut masuk akal.<sup>94</sup>

Dalam rumusan definitif di atas Rahman telah mengasimilasikan pandangan Yuris Maliki dengan Asy-Sathibi tentang pentingnya memahami Al Qur'an sebagai suatu ajaran yang padu dan kohesif ke dalam bangunan metodologinya. Lebih jauh pengaruh Asy-Syathibi juga tampak dalam usaha Rahman dalam menata cara sistematis nilai-nilai Al Qur'an dan Sunnah dalam urutan prioritas dan postereoritasya. Menundukbahwahkan nilai-nilai yang lebih kusus kepada nilai-nilai yang lebih umum dan hakiki.<sup>95</sup>

Walaupun metode tafsir Rahman yang disulkan Rahman memiliki bentuk baru, namun semua unsurnya adalah tradisional,. Materi-materi kesejarahan seperti latar belakang sosio historis Al Quran, prilaku Nabi dan kususnya *Asbab An Nuzul* ayat-aat Al Qur'an yang sangat urgen dalam penetapan metode tersebut, semuanya telah dilestarikan oleh para penulis sejarah hidup Nabi, para pengumpul hadist, sejarawan serta para mufasir.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Taufik Adnan Amal, *Metode Dan Alternatif Neomodernisme Islam*, (Bandung: Mizan, 1987), 23-25

<sup>95</sup> Fazlur Rahman. *Islam dan Modernity*, hal. 5-7 lihat juga dua artikel Rahman tentang metodologi tafsir yang diterjemahkan dalam buku *Metode Dan Alternatif Neomodernisme Islam* yakni artikel ke dua dan ketiga.

<sup>96</sup> Ibid hal. 20-22