

**PEMIKIRAN TAFSIR FAZLUR RAHMAN
(Terhadap Ayat-Ayat Hukum dan Sosial)**

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta

Sebagai Pelaksanaan Syarat

Untuk Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S. Ag)

Oleh:

Muh. Yusuf Rahim

NIM : 181410755



Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Fakultas Ushuluddin

Institut PTIQ Jakarta

2022

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini,

Nama : Muh Yusuf Rahim

NIM : 181410755

No. Kontak : 085211960302

Menyatakan bahwa skripsi yang berjudul “**Pemikiran Tafsir Fazlur Rahman (Terhadap Ayat-Ayat Hukum dan Sosial)**” adalah hasil karya saya sendiri, ide, gagasan, dan data milik orang lain yang ada dalam skripsi ini saya sebutkan sumber pengambilannya. Jika di kemudian hari terbukti saya melakukan plagiasi, maka saya siap menerima sanksi yang ditetapkan dan saya bersedia mengembalikan ijazah yang saya peroleh sesuai dengan aturan yang berlaku.

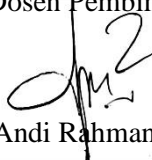
Jakarta, 12 Agustus 2022
Yang membuat pernyataan,

Muh Yusuf Rahim

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi yang berjudul “**Pemikiran Tafsir Fazlur Rahman (Terhadap Ayat-Ayat Hukum dan Sosial)**” yang ditulis oleh Muh Yusuf Rahim NIM 181410755 telah melalui proses pembimbingan sesuai aturan yang ditetapkan oleh Fakultas Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta dan layak untuk diajukan dalam sidang skripsi.

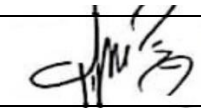


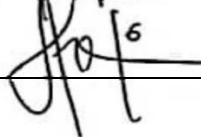
Jakarta, 12 Agustus 2022
Dosen Pembimbing



Dr. Andi Rahman, MA

LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI

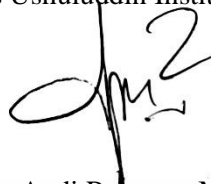
Skripsi dengan judul “**Pemikiran Tafsir Fazlur Rahman (Terhadap Ayat-Ayat Hukum dan Sosial)**” yang ditulis oleh Muh Yusuf Rahim NIM: 181410755, telah dinyatakan lulus dalam sidang skripsi yang diselenggarakan pada (hari, tanggal, bulan, tahun). Skripsi telah diperbaiki dengan memasukkan saran dari penguji dan pembimbing skripsi.

No	Nama	Jabatan	Tanda Tangan
1	Dr. Andi Rahman, MA.	Pimpinan Sidang	
2	Dr. Andi Rahman, MA.	Pembimbing	
3	Dr. Lukman Hakim, MA.	Penguji 1	
4	Ansor Bahary, MA.	Penguji 2	

Jakarta, 12 Agustus 2022

Mengetahui

Dekan Fakultas Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta



Dr. Andi Rahman, MA

KATA PENGANTAR

الْحَمْدُ لِلَّهِ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَمَنْ
وَأَلَا، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ سَيِّدَنَا مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ أَمَّا بَعْدُ

Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Puji syukur ke hadirat Allah SWT, atas berkat rahmat dan kasih-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini. salawat beserta salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, beserta keluarga, sahabat dan para pengikutnya yang setia mengikuti hingga akhir zaman.

Penulisan skripsi “Pemikiran Tafsir Fazlur Rahman (Terhadap Ayat-Ayat Hukum dan Sosial)” ini bertujuan untuk memenuhi tugas akhir yang merupakan sebagian syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag) di program studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur’an (PTIQ) Jakarta. Penulis menyadari bahwa karya tulis sederhana ini masih jauh dari kesempurnaan, oleh sebab itu penulis mengharapkan kritik dan saran yang bersifat membangun dari semua pihak demi kesempurnaan tulisan ini.

Terselesaikannya skripsi ini tidak terlepas dari bantuan banyak pihak, sehingga pada kesempatan ini dengan segala kerendahan hati dan penuh rasa hormat penulis mengucapkan terimakasih yang sebesar-besarnya atas semua pihak yang telah memberikan bantuan moril maupun materil baik langsung maupun tidak langsung dalam penyusunan skripsi ini hingga selesai, terutama kepada yang saya hormati:

1. Kepada Ibu dan Bapak tersayang, Abd. Rahim bin Kadere (Alm) dan Hj. Musdalifah Kube yang selalu memerikan support dalam do’a dan nasihat, serta dengan ikhlas banting tulang untuk menyekolahkan penulis sampai saat ini.
2. Kepada Kakak tersayang dan terbaik, Maryam Rahim yang selalu memberikan support baik do’a, materi dan nasihat, serta dengan ikhlas banting tulang untuk menyekolahkan penulis sampai saat ini.
3. Kepada segenap keluarga terbaik, Kube dan Kadere yang senantiasa memberikan dukungan moral, nasihat, dan do’a, sehingga karya tulis ini dapat diselesaikan.
4. Bapak Prof. Nasaruddin Umar, MA., selaku Rektor Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur’an (PTIQ) Jakarta yang kami anggap sebagai ayah kami di perantauan, yang selalu menjadi inspirasi bagi kami, dan tak pernah bosan memberikan nasehat kepada kami serta selalu memberi motivasi dalam setiap kesempatan belajar.
5. Bapak Dr. Andi Rahman, MA., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur’an (PTIQ) Jakarta yang telah memberi arahan, motivasi dan kemudahan dalam penyusunan karya tulis ini.

6. Bapak Dr. Lukman Hakim, MA., selaku Kepala Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang telah membimbing, memotivasi dan memberi arahan penulis dalam menyelesaikan karya tulis ini.
7. Sahabat saya Jung Muhammad, Muh Zulkifli, Ahmad Fajryl, Aulal Fikri, Fathullah, Ikhsan Kholil, Azizul Aswan, dan Ayumi Ahzami yang banyak memberi masukan dan kontribusi dalam menyelesaikan karya tulis ini.
8. Keluarga Besar Persaudaraan Mahasiswa Bugis Makassar (PMBM) Institut PTIQ IIQ Jakarta yang telah mensupport, menemani dan mendoakan serta menghibur di saat penulis sedang dalam kondisi jenuh sehingga penulis dapat menyelesaikan karya tulis ini.

Akhirnya penulis menyadari bahwa dalam penulisan skripsi ini masih banyak kekurangan dan masih sangat perlu perbaikan serta penyempurnaan karena keterbatasan penulis. Dengan segala kerendahan hati penulis mempersembahkan skripsi ini. semoga apa yang telah penulis lakukan melalui penelitian ini dapat membawa manfaat dan bernilai ibadah di sisi Allah SWT, *Aamiin*

Jakarta 12 Agustus 2022

Penulis

Muh Yusuf Rahim

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi merupakan penyalinan dengan penggantian huruf dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Dalam penulisan skripsi ini transliterasi arab-latin mengacu pada pedoman transliterasi yang digunakan di program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta berikut ini:

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

DAFTAR ISI

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	i
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI	iii
MOTTO	iv
KATA PENGANTAR	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	vii
DAFTAR ISI	viii
ABSTRAK	x
BAB I	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi Masalah	5
C. Pembatasan dan Rumusan Masalah	6
D. Tujuan dan Manfaat Penelitian	6
E. Kajian Terdahulu	7
F. Metode Penelitian	8
G. Sistematika Penelitian	10
BAB II	11
KAJIAN UMUM TEORI <i>DOUBLE MOVEMENT</i> FAZLUR RAHMAN	11
A. Biografi Fazlur Rahman	11
B. Hermeneutika <i>Double Movement</i>	26
BAB III	34
PENAFSIRAN FAZLUR RAHMAN TERHADAP AL-QUR'AN	34
A. Masalah Poligami	35
B. Masalah Perbudakan.....	44
C. Masalah Riba & Bunga Bank	55
BAB IV	77
PENUTUP	77
A. Kesimpulan	77

B. Saran.....	78
DAFTAR PUSTAKA	79

ABSTRAK

Dalam tulisan ini, penulis berusaha meninjau permasalahan dalam lingkup sosial kemasyarakatan dengan menyajikan tulisan ilmiah menggunakan metode kajian studi atas pemikiran tokoh sebagai pisau analisis. Dalam analisis ini, Penulis menggunakan studi kepustakaan (*library research*) sebagai metode penelitian, yaitu mencari data-data dari referensi yang berhubungan dengan masalah ini.

Ketika membahas masalah sosial dan hukum yang mengacu pada dalil Al-Qur'an, Fazlur Rahman adalah salah satu tokoh pembaharu pemikiran Islam yang memiliki kompetensi di bidang tersebut. Fazlur Rahman menawarkan sebuah metode Hermeneutika *Double Movement* (gerak ganda) dengan melihat sosio-historis dari sebuah permasalahan sebagai cara untuk menemukan dan menetapkan ideal moral suatu ayat Al-Qur'an. Dalam pembahasan ini, penulis membahas tiga aspek permasalahan yang lazim ditemui di lingkungan masyarakat, seperti praktik poligami, praktik perbudakan, praktik riba dan bunga bank. Untuk menentukan ideal moral berdasarkan ayat yang dikaji dalam masalah tersebut, Fazlur Rahman meninjau dengan memberikan reinterpretasi dengan meninjau sosio-historis sebuah ayat untuk dikontekstualisasikan dengan kondisi dan keadaan di zaman sekarang, dengan melihat aspek maslahat (ideal moral) yang ingin dicapai.

Pembahasan ini semakin menarik untuk dibahas karena di zaman ini semakin banyak orang yang mengalami kegelisahan dan ketegangan akibat pemahaman yang parsial terhadap Al-Qur'an. Dengan adanya sebuah metode yang dihasilkan dari pemikiran Fazlur Rahman, setidaknya dapat memberi pemahaman kepada masyarakat agar lebih terbuka (*open minded*) dan memahami Al-Qur'an secara komprehensif, dan kontekstual.

Kata Kunci: *Double movement*, ideal moral.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an merupakan risalah Allah yang diberikan untuk seluruh umat manusia.¹ Ia merupakan wahyu yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad dalam suatu konteks kesejarahan dan kebudayaan tertentu, yaitu dalam masyarakat Arab (Makkah dan Madinah) selama 22 tahun, 2 bulan, dan 22 hari. Hampir seluruh pernyataan dalam al-Qur'an mengacu pada peristiwa-peristiwa baru sesuai dengan konteksnya, namun demikian tidak semua ayat yang terdapat dalam Al-Qur'an memiliki suatu sebab dan akibat (*asbāb al-nuzūl*) nya.²

Al-Qur'an sebagai kitab suci dalam agama Islam bukan hanya berorientasi sebatas sumber ajaran, dokumen historis, buku ilmiah, ataupun lainnya saja, Akan tetapi juga sebagai landasan utama dalam pemikiran dan peradaban Islam yang harus diimplementasikan oleh setiap Muslim, baik dalam kaitannya dengan kehidupan individual maupun kehidupan kemasyarakatan.³ Menurut Quraish Shihab, sudah selayaknya Al-Qur'an menjadi hal yang utama yang menjadi rujukan dalam perkembangan dan pengembangan keilmuan Islam, juga menjadi inspirasi, pemandu, dan pepadu gerakan-gerakan umat Islam sepanjang sejarahnya.⁴ Dengan demikian dapat dikatakan Al-Quran adalah hal yang paling mendasar dalam menjadi rujukan kegiatan keislaman seperti mengkaji studi keislaman maupun gerakan-gerakan keislaman.

Realitanya studi keislaman khususnya dalam bidang penafsiran Al-Qur'an terus mengalami perkembangan yang cukup signifikan, seiring dengan perubahan dan perkembangan kondisi sosial budaya dan peradaban manusia, sejak turunnya Al-Qur'an hingga sekarang. Pada zaman saat Nabi Muhammad masih hidup berbagai permasalahan yang timbul yang berkenaan dengan masalah tersebut dapat dengan mudah diselesaikan. Berbeda halnya setelah wafatnya Nabi Muhammad, sehubungan dengan semakin kompleksnya persoalan yang dihadapi, umat Islam berusaha untuk memahami dan menjelaskan maksud dari isi kandungan al-Qur'an untuk disesuaikan dengan kondisi ruang dan waktu, khususnya di era kontemporer seperti saat ini.⁵

Dalam sejarahnya Nabi Muhammad adalah penafsir pertama, karena Nabi Muhammad adalah seorang penjelas. Setelah Nabi Muhammad wafat, kegiatan penafsiran Al-Qur'an tidak berhenti bahkan semakin meningkat lagi. Munculnya beberapa persoalan baru seiring dinamika masyarakat yang progresif mendorong umat

¹ Manna' Khalil al-Qattan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, terj. Cet.1 (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005), h. 11-12.

² Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, (Malang: UB Press, 2015), h. 1.

³ Dadan Rusmana & Yayan Rahtikawati, *Tafsir Ayat-Ayat Sosial Budaya*, (Lingkar Selatan: Pustaka Setia, 2014), h. 1.

⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan 1992), h. 83.

⁵ Amarudin Asra dkk, "Tafsir Ayat-Ayat hukum Tentang Nikah Beda Agama", dalam *Jurnal Syahadah*. Vol. V, No 1, April 2017, h. 73.

Islam generasi awal (Sahabat) untuk menafsirkannya.⁶ Dalam sejarah penafsiran disebutkan bahwasanya Ibn Abbas adalah pionir dari sahabat bagi munculnya tafsir Al-Qur'an.⁷ pada mulanya penafsiran Al-Qur'an dimulai dengan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan hadis Nabi, atau pendapat sahabat Nabi dan *Tabi'in*.⁸ Metode penafsiran Al-Qur'an seperti ini dikenal dengan *bil mathūr*⁹ dan menjadi pionir bagi tafsir-tafsir pada generasi selanjutnya. Metode *bil mathūr* dikenal dengan ciri penafsiran pada abad pertama sampai ketiga disebut juga masa klasik. Dari metode ini terlahir beberapa karya penafsiran, di antaranya *Jāmi' Al-Bayān Fī Tafsīri Al-Qur'ān* oleh Ibnu Jarir (w. 310 H), *Baḥr Al-'Ulūm* oleh Abi Al-Lais As-Samarqandi (w.373 H), *Al-Kashf Wa Al-Bayān'an Tafsīr Al-Qur'ān* oleh Abi Ishaq As-Sa'labi (w. 427 H), *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm* oleh Ibnu Katsir (w.774 H), dan *Jāmi' Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān* oleh Abu Ja'far At-Thabari.¹⁰

Pada abad 5 hijriyyah muncul metode penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan metode *bil ra'yi* (akal). *Tafsīr bil ra'yi* muncul sebagai jenis tafsir pada periode akhir pertumbuhan *tafsīr bil mathūr* sebagai awal perkembangan tafsir. Pada masa ini Islam semakin maju dan berkembang, maka berkembanglah berbagai mazhab dan aliran di kalangan umat Islam. Setiap golongan berusaha meyakinkan umat dalam rangka mengembangkan paham mereka. Dalam upaya tersebut mereka mencari ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi, lalu mereka tafsirkan sesuai keyakinan yang mereka anut.¹¹ Salah satu tafsir yang menggunakan metode *bil ra'yi* adalah *Tafsīr Al-Kasysyaf* oleh Az-Zamakhshari (w.1144).¹²

Dalam perjalanan sejarah sesuai dengan perkembangan keilmuan Islam, dapat dikatakan bahwa dari masa klasik hingga masa sekarang (kontemporer) terdapat empat metode dalam menafsirkan Al-Qur'an sebagaimana juga yang ditulis oleh Abdul Hay al-Farmawi dalam bukunya yaitu: metode *tahlili* (analitis), *ijmāli* (global), *muqarān* (perbandingan), dan *mauḍūi* (tematik). munculnya beberapa metode tersebut merupakan jawaban dari perkembangan zaman. Dari metode tahlili sendiri melahirkan berbagai corak yaitu: *tafsīr bil mathūr*, *tafsīr bil ra'yi*, *tafsīr ṣūfī*, *tafsīr fiqh*, *tafsīr falsafī*, *tafsīr 'ilmī*, *tafsīr adabī* dan *tafsīr ijtimā'i*.¹³ Dari dinamika sejarah penafsiran di atas, dapat dikatakan bahwasanya penafsiran Al-Qur'an tidak terbatas pada konteks ruang dan waktu. Sekilas memang tidak terdapat perbedaan antara penafsiran klasik dan tafsir kontemporer, keduanya memang berfokus untuk menyelaraskan pesan Al-Qur'an pada zamannya. Dilihat bagaimana penafsiran Al-Qur'an di masa klasik, para mufassir berusaha menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan konteks zamannya. Begitupun di masa sekarang (kontemporer), para mufassir

⁶ Danial, "Corak Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Modern", dalam Jurnal *Hikmah*, Vol. XV, No. 2, 2019, h. 252.

⁷ Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 2.

⁸ Masyhuri, "Merajut Sejarah Perkembangan Tafsir Masa Klasik", dalam Jurnal *Hermeneutik*, Vol. 8, No. 2, 2014, h. 210.

⁹ Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 2.

¹⁰ Masyhuri, "Merajut Sejarah Perkembangan Tafsir Masa Klasik", h. 224.

¹¹ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2002), h. 46.

¹² Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 2.

¹³ Danial, "Corak Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Modern", h. 253.

kontemporer juga berusaha menafsirkan Al-Qur'an dengan konteks masa sekarang, akan tetapi terdapat perbedaan yang mendasar disebabkan dampak kemajuan teknologi dan keilmuan sehingga mengubah pola pemikiran yang lebih modern yang berdampak terhadap penafsiran Al-Qur'an yang berbeda dengan pola penafsiran di masa klasik.¹⁴

Dalam perkembangannya para mufassir tidak hanya menggunakan penafsiran-penafsiran klasik (tradisional) dalam melakukan penafsirannya, disebabkan tidak selamanya mampu menjawab masalah-masalah realitas yang memiliki perbedaan dan mengalami perkembangan zaman. Dengan demikian para mufassir melakukan *ijtihad* untuk mengadaptasi ajaran-ajaran Al-Qur'an dengan tuntutan zaman. Para mufassir meyakini zaman yang mereka hadapi berbeda dengan zaman sebelum dan sesudahnya, maka secara otomatis memaksa mereka untuk melakukan perubahan paradigma pemikiran dan pemahaman terhadap Al-Qur'an, agar dapat dipahami oleh masyarakat zamannya. Para mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an selalu berdasarkan dengan pembaruan Islam, baik dari segi pengetahuan ilmiah, persoalan kemasyarakatan, atau perkembangan sastra dan bahasa, seperti *Tafsir Al-Manār* karya Muhammad Abduh (w. 1905 M) dan Rashid Ridha (w. 1935), *Al-Jawāhir* karya Tanthawi (w. 1940 M), dan *Tafsir Al-Bayān Fī Al-Tafsir* karya Binthus Al-Syathi' (w. 1998).¹⁵

Pada era kontemporer perkembangan tafsir cenderung dipengaruhi oleh latar belakang pemikiran keilmuan para mufassir yang beragam dan tak sedikit pula mengadopsi keilmuan barat sebagai upaya reinterpretasi dari tafsir agar tetap relevan di setiap zaman. Namun demikian, terdapat karakteristik yang menonjol sehingga menjadi pembeda dari pemahaman metodologi tafsir terdahulu. Pertama, metodologi tafsir kontemporer menjadikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk, atau mengambil istilah Amin al-Khullī (w.1996 M), *al-ihtidā' bi Al-Qur'ān*.¹⁶ Hal ini tidak terlepas dari Muhammad Abduh yang menjadi sosok yang ingin mengembalikan fungsi dari Al-Qur'an sebagai petunjuk. Kedua, adanya kecenderungan terhadap penafsiran yang melihat kepada pesan tersirat yang ada di balik teks Al-Qur'an. Dengan kata lain metodologi tafsir kontemporer tidak menerima begitu saja apa yang diungkapkan oleh Al-Qur'an secara literal, tetapi mencoba melihat lebih jauh sasaran yang ingin dicapai oleh isi pesan literal dalam Al-Qur'an tersebut. Dapat dikatakan bahwasanya apa yang dicari ialah pesan moral yang terkandung dalam isi Al-Qur'an.¹⁷

Hal tersebut selaras dengan pandangan Fazlur Rahman bahwasanya pesan sesungguhnya yang ingin disampaikan Al-Qur'an kepada umat manusia bukanlah makna yang ditunjukkan oleh ungkapan harfiah itu sendiri, melainkan ideal moral yang ada di balik ungkapan literal tersebut. Oleh karena itu, ayat-ayat Al-Qur'an harus

¹⁴ Eni Zulaiha, *Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya*, dalam Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya, Vol. II, No.1, Juni 2017, h. 82.

¹⁵ Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 3.

¹⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. M. Irsyad Rafsadie, (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), h. 31-32.

¹⁷ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, (Jambi: Sultan Thaha Press, 2007), h 43.

dipahami dari sisi pesan moral dan *maqāṣid al-sharī'ah* nya.¹⁸ Dalam merealisasikan hal tersebut, Fazlur Rahman kemudian mengusulkan mengenai tentang urgensi memahami pengkajian melalui pendekatan historis-kronologis yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat Al-Qura'an, baik berupa *asbāb al-nuzūl* maupun situasi sosial, politik, ekonomi, budaya, dan juga peradaban masyarakat saat Al-Qur'an diturunkan.¹⁹

Dengan demikian pemahaman terhadap suatu konteks kesejarahan Al-Qur'an sangat berguna dalam menyimpulkan suatu nilai yang mendasari ketentuan dalam Al-Qur'an, atau menentukan secara tepat sebuah alasan di balik berbagai pernyataan. Oleh karena itu, bagaimana pentingnya pendekatan kesejarahan (sosio-historis) untuk membedakan antara legal spesifik dan ideal moral. Ideal moral adalah tujuan dasar moral yang dipesankan Al-Qur'an. Sedangkan legal spesifik adalah ketentuan hukum yang ditetapkan secara khusus. Ideal moral Al-Qur'an lebih baik diterapkan daripada ketentuan legal spesifiknya karena ideal moral bersifat universal. Dengan demikian Fazlur Rahman berharap agar hukum-hukum yang akan dibentuk dapat berlandaskan pada ideal moral, bukan legal spesifiknya karena Al-Qur'an selalu memberi alasan bagi pernyataan legal spesifiknya. Hal inilah yang menjadi tahap pertama, dimana Fazlur Rahman melakukan pendekatan historis kemudian menekankan ideal moral Al-Quran pada legal spesifiknya dan melakukan pendekatan sosiologis, akan tetapi belum mampu menjawab kebutuhan konteks kekinian, kemudian Fazlur Rahman membangun sebuah metodologi penafsiran yang disebut metode hermeneutik *double movement* (gerakan ganda), adalah sebuah proses penafsiran dari situasi sekarang ke masa turunnya Al-Qur'an dan dikembalikan lagi ke masa kini.²⁰ Dengan metode tersebut dijadikan oleh Fazlur Rahman menjadi sebuah metode digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat hukum dan sosial.²¹

Dengan demikian, Fazlur Rahman memberikan jaminan bahwasanya pemikiran yang ia hasilkan terhindar dari *ijtihād* yang sewenang-wenang dan liar, yang terjadi selama ini.²² Pemikiran dari penafsiran Fazlur Rahman tersebut tidak terlepas dari unsur penafsiran klasik, modern, maupun pemikiran barat sehingga metode dari Fazlur Rahman ini memiliki orisinalitas dan menjadikannya sebagai gerakan tersendiri, yaitu neo-modernisme. Dari pemikiran Fazlur Rahman yang menghasilkan sebuah metode baru dalam penafsiran Al-Qur'an, tidak terlepas dari dua metode yang muncul pada awal penafsiran Islam, yakni metode *bil ma'thūr* dan metode *bil ra'yi*. Dari kedua metode tersebut Fazlur Rahman tergolong menggunakan metode *bil ra'yi* dalam pemikirannya.²³

¹⁸ Eni Zulaiha, *Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya*, h.84.

¹⁹ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, h. 43.

²⁰ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, Terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 2005), h. 6.

²¹ Zulyadin, *Metodologi Tafsir Kontemporer (Studi Komparasi Atas Pemikiran Fazlur Rahman Dan Muhammad Syahrur)*, dalam *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. I, No. 2, 2018, h. 209.

²² Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 6.

²³ Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 7.

Kajian ini semakin menarik, karena metodologi penafsiran hasil pemikiran Fazlur Rahman berbeda dengan metodologi yang dikenal selama ini, karena metode ini menawarkan nuansa baru dari penafsiran sebelumnya. Oleh karena itu, Fazlur Rahman mengupayakan reinterpretasi pesan atau makna yang terkandung dalam Al-Qur'an. Karena Fazlur Rahman meyakini bahwasanya Al-Qur'an adalah sebuah dokumen untuk umat manusia seperti yang diisyaratkan dalam (QS. Al-Baqarah [2]: 185):

هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ

“...Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang benar dan yang batil)”.

Ayat ini menjelaskan bahwasanya Al-Qur'an turun sebagai petunjuk bagi manusia. Hal ini mengisyaratkan bahwasanya Tuhan hadir untuk semua orang bukan hanya milik suatu masyarakat saja. Fazlur Rahman meyakini bahwa Al-Qur'an pasti mampu menjawab problem kekinian jika dibaca dengan pendekatan kontekstual. Menurutnya, jika Al-Qur'an dipahami secara komprehensif, dan kontekstual maka akan mampu menjadi solusi alternatif dalam menjawab problem di masa kini.

Dari uraian di atas penulis tertarik untuk membahas pemikiran Fazlur Rahman sebagai tokoh kontemporer yang ingin menjadikan Al-Qur'an sebagai landasan moral bagi umat islam dan membuktikan bahwasanya Al-Qur'an *ṣāliḥun fī kulli zamān wa makān*. Bagaimana penafsiran Fazlur Rahman ingin menjawab tantangan dari berbagai masalah sosial kontemporer dengan sebuah produk pemikirannya yaitu sebuah penafsiran hermeunetik “gerak ganda” atau biasa disebut dengan *double movement* (gerak ganda). Dengan demikian penulis tertarik membahas hal ini dengan judul “*Pemikiran Tafsir Fazlur Rahman (Terhadap Ayat-Ayat Hukum Dan Sosial)*”.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah diuraikan di atas, maka dapat diidentifikasi beberapa masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana sejarah munculnya penafsiran Al-Qur'an?
2. Apakah penafsiran klasik tidak relevan untuk masa kontemporer?
3. Apa faktor penyebab munculnya penafsiran kontemporer?
4. Bagaimana karakteristik penafsiran Fazlur Rahman?
5. Apa itu metode heurmenetik *double movement* (gerak ganda)?
6. Bagaimana peran metode gerak ganda dalam sebuah penafsiran terhadap Al-Qur'an?
7. Bagaimana skema metode *double movement* (gerak ganda) dalam menyelesaikan permasalahan kontemporer?

C. Pembatasan dan Rumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Agar pembahasan dalam penelitian skripsi ini lebih terarah, kongkrit dan spesifik, maka penulis membatasi lingkup permasalahan yang terjadi agar pembahasan dalam penelitian ini tidak meluas. Oleh karena itu penulis hanya akan berfokus pada Pemikiran Fazlur Rahman terhadap ayat hukum dan sosial, khususnya dalam masalah poligami, perbudakan, riba dan bunga bank.

2. Rumusan Masalah

Dari permasalahan yang dipaparkan di atas, penulis menarik beberapa rumusan masalah agar penelitian ini dapat terarah dan tersusun secara sistematis. Adapun rumusan masalah pada penelitian ini adalah:

- a. Bagaimana pemikiran tafsir Fazlur Rahman terhadap ayat hukum dan sosial?

D. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Berdasarkan dari pernyataan yang telah telah dirumuskan, maka tujuan dari penelitian yang telah dirumuskan, maka tujuan dari penelitian yang dilakukan penulis dalam hal ini adalah:

- a. Mengetahui secara umum tujuan yang ingin dicapai adalah untuk menjawab rumusan masalah di atas, terkait konsep Al-Quran dan pesan moral yang di bawa Al-Qur'an. Sehingga tidak ada kerancuan dalam menafsirkan Al-Qur'an pada era kontemporer ini. Terlebih lagi banyak pandangan mengenai pemahaman tafsir tersebut, Penelitian ini juga melihat dampak dari penafsiran dengan menggunakan tafsir kontemporer atau hermeneutik *double movement* Fazlur Rahman, Sehingga kita dapat mengetahui makna eksplisit atau pesan dari Al-Qur'an tersebut sebagai ideal moral, dan mengetahui kerangka berfikir dari metodologi yang di cita-citakan sebagai pisau analisis dalam menafsirkan Al-Qur'an, sehingga menjadikan Al-Qur'an sebagai landasan moral bagi umat islam dan membuktikan bahwasanya Al-Qur'an *ṣāliḥun fī kulli zamān wa makān*.

2. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dan signifikansi dalam penelitian ini:

- a. Bagi penulis, memberikan wawasan dan pengetahuan seputar pemikiran seputar persoalan kontemporer dan mengetahui biografi Fazlur Rahman, serta menjadi sumber penelitian di masa yang akan datang.
- b. Bagi masyarakat dapat menjadikan hasil penelitian sebagai referensi untuk mengadakan penelitian yang sama dan lebih mendalam, serta diharapkan untuk memberi manfaat terhadap pengembangan ilmu khususnya pada bidang penafsiran Al-Qur'an.

E. Kajian Terdahulu

Untuk membuktikan bahwa karya tulis ini merupakan karya orisinal, maka penulis akan menyertakan kajian terdahulu. Beberapa tulisan tersebut di antaranya sebagai berikut.

1. Penelitian terhadap skripsi, *Fazlur Rahman Sebagai Tokoh Pembaharu dalam Islam (1919 – 1988 M/1337 – 1408 H)*, penelitian oleh, Isnaini Fauziatun Nisya mahasiswi Jurusan Sejarah Peradaban Islam Fakultas Adab Dan Humaniora Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.²⁴ Isnaini Fauziatun Nisya berfokus pada tentang bagaimana Fazlur Rahman dikenal dalam Islam dan apa saja yang telah ia kontribusikan ke dalam dunia Islam. Penulis juga menjabarkan tentang sosok Fazlur Rahman. Selain itu penulis juga menjelaskan pengaruh pemikiran Fazlur Rahman terhadap Ahmad Syafii Maarif dan Nurcholish Madjid yang merupakan muridnya di Universitas Chicago.
2. Penelitian terhadap skripsi, *Neomodernisme dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Penelitian oleh Dewi Martina Sari mahasiswi Jurusan Aqidah Dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin Adab Dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Bengkulu.²⁵ Dewi Martina Sari berfokus untuk mengetahui bagaimana pandangan neomodernisme Fazlur Rahman. konsep neomodernisme yang dikembangkan Fazlur Rahman merupakan konsep pembaharuan yang mengintegrasikan dua kutub yang berbeda, yaitu antara tradisional dan modernisme. Artinya dengan konsep tradisional kita tetap mempertahankan warisan kesejarahan Islam tetap dengan semangat kritis diselaraskan dengan modernism yang rasional melalui pijakan Islam. Neomodernisme Fazlur Rahman menawarkan bentuk pembaharuan dalam tubuh Islam yang masih tetap memegang teguh tradisi atau ajaran-ajaran pokok agama Islam. Substansi neomodernisme yaitu menjawab tantangan modernisme Barat dan tidak mau mengekor budaya westernisasi. Tetapi Fazlur Rahman juga mampu menunjukkan identitas keislaman.
3. Penelitian terhadap skripsi, *Tabarruj dalam Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman*, penelitian oleh, Nailis Sa'adah mahasiswi Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.²⁶ Nailis Sa'adah fokus pada penelitian yang mengkaji tabarruj secara penuh dari sisi sosio-historis dan menarik benang merah pesan moralnya yang terkandung dalam ayat-ayat tabarruj serta membawanya ke era sekarang, sehingga penulisnya merasa perlu untuk meneliti tabarruj dengan teori double movement Fazlur Rahman.

²⁴ Isnaini Fauziatun Nisya, "Fazlur Rahman Sebagai Tokoh Pembaharu Dalam Islam (1919 – 1988 M/1337 – 1408 H)", *Skripsi* Sunan Ampel Surabaya, 2019).

²⁵ Dewi Martina Sari, "Neomodernisme Dalam Pandangan Fazlur Rahman", *Skripsi*. IAIN Bengkulu, 2021.

²⁶ Nailis Sa'adah, *Tabarruj Dalam Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman*, *Skripsi* UIN Walisongo Semarang, 2019.

4. Penelitian terhadap skripsi “*Aktualisasi Teks Al-Qur’an Li Kulli Zaman Wa Makan (Pendekatan Double Movement Fazlur Rahman)*”, penelitian oleh, Yachya Sulthoni mahasiswa Jurusan Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ponorogo.²⁷ Yachya Sulthoni berfokus pada aktualisasi teks al-Qur’an, pesan al-Qur’an tidak bisa dipandang hanya dengan teks saja, melainkan juga harus melihat sisi dari sosio historisnya, sebab Al-Qur’an bersifat universal, dalam epistemologi yang diusung Fazlur Rahman sebagai pisau analisis dalam menafsirkan Al-Qur’an, Rahman menggunakan epistemologi bayani yang dimana ciri- ciri epistemologi ini yang menekankan terhadap otoritas teks secara langsung atau tidak langsung, dan dijustifikasi oleh akal, dan keabsahannya digali lewat istidlal (memperoleh kesimpulan).

Dari beberapa penelitian terdahulu yang penulis paparkan di atas, tentu dapat dipastikan bahwa penelitian tersebut berbeda dengan penelitian yang penulis hendak diajukan dalam skripsi ini. Beberapa penelitian di atas, melakukan studi kasus terhadap Fazlur Rahman sebagai tokoh kontemporer dan memberikan penyelesaian terhadap suatu permasalahan dengan menggunakan metode “gerak ganda” yang dirumuskan oleh Fazlur Rahman. Sedangkan dalam penelitian ini, penulis akan berfokus pada konsep pemikiran Fazlur Rahman terhadap beberapa masalah terkait ayat-ayat hukum dan sosial dari pada penelitian sebelumnya. Penulis juga akan menjelaskan lebih mendalam tentang metode *double movement* (gerak ganda) dari Fazlur Rahman.

F. Metodologi Penelitian

Di dalam penelitian ilmiah, “metodologi” dengan “metode” harus dibedakan secara tegas. “Metodologi” merupakan pendekatan atau perspektif, sedangkan “metode” adalah prosedur atau teknik yang digunakan oleh peneliti untuk mengumpulkan dan menganalisis data.²⁸

Adapun metode penelitian yang akan disajikan penulis dalam karya tulis ini adalah sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini termasuk ke dalam kategori penelitian kualitatif melalui studi kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang menggunakan data-data kepustakaan, seperti jurnal, buku, hasil penelitian dan media literatur lain yang relevan dengan permasalahan dalam penelitian.²⁹

2. Sumber Data Penelitian

a. Data Primer

²⁷ Yachya Sulthoni, *Aktualisasi Teks Al-Quran Li Kulli Az Zaman Wa Al Makan Pendekatan Double Movement Fazlurrahman*, Skripsi IAIN Ponorogo, 2018.

²⁸ Islah dkk., *Pedoman Penulisan Skripsi Jurusan Ilmu Al-Quran Dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Dan Dakwah IAIN Surakarta*, (Surakarta: Penerbit Sopia, 2016), h. 15.

²⁹ M. Nazir, *Metode Penelitian* (Jakarta: PT. Ghalia Indonesia 2003), h. 27.

Sumber data primer yang dirumuskan penulis dalam penelitian ini adalah al-Qur'an dan kitab karangan Fazlur Rahman yang relevan dengan permasalahan kontemporer.

b. Data Sekunder

Pengumpulan data sekunder yaitu mengumpulkan data dari perpustakaan (*library research*). Melalui penelitian perpustakaan, penulis mencoba menelaah buku-buku untuk mendapatkan informasi yang sesuai dengan masalah yang dibahas terutama untuk mendeskripsikan kajian teoritis yang telah ditetapkan.

3. Metode Pengumpulan Data

Penulis menggunakan metode penelitian kepustakaan (*library Research*) berupa studi atas dokumen-dokumen karya tokoh yang dikaji mengenai rumusan masalah yang hendak diteliti. Dokumen yang hendak dianalisis tentunya berupa kitab-kitab tafsir, buku-buku dan literatur lainnya yang relevan dengan tema. Untuk mendapatkan data yang mendukung, maka penulis menggunakan data dokumentasi: yaitu dengan cara mengumpulkan data, yang terdiri dari biografi, latar belakang pendidikan, dan peristiwa yang mempengaruhi lahirnya teori double movement Fazlur Rahman. Kemudian penulis mengkaji literatur tersebut, setelah itu mendeskripsikan dan menganalisis metode double movement Fazlur Rahman sehingga dapat menafsirkan ayat-ayat hukum dan sosial.

Adapun pendekatan penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi pemikiran tokoh. Menurut Syahrin Harahap, pendekatan penelitian tokoh dalam bidang pemikiran Islam mengacu pada bidang ilmu yang dijadikan landasan bagi penghampiran objek penelitian.³⁰

4. Analisis Data

Analisis data yang akan digunakan adalah deskripsi analisis, yang mana penulis mengumpulkan adanya penarikan kesimpulan setelah menelaah secara mendalam pada karya-karya yang memuat objek penelitian. Bersumber dari data primer dan skunder. Sehingga penulis mendapatkan informasi untuk menjawab rumusan masalah yang ada di atas.

5. Teknik Penulisan

Adapun teknik penulisan pada Skripsi ini mengacu pada buku panduan penyusunan skripsi Institut PTIQ Jakarta yang diterbitkan oleh Fakultas Ushuluddin.³¹

³⁰ Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*, (Medan: Istiqomah Mulya Press, 2006), h. 57.

³¹ Andi Rahman, *Menjadi Peneliti Pemula Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, (Jakarta: Perogram Studi Ilmu dan Tafsir, Fak Ushuluddin, 2022).

G. Sistematika Penelitian

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

Bab I: Pada bab ini penulis menjelaskan tentang pendahuluan yang mendeskripsikan keseluruhan penelitian ini dengan uraian yang terdiri dari; latar belakang masalah, identifikasi masalah, batasan dan rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, metodologi penelitian dan yang terakhir sistematika penulisan.

Bab II: Pada bab ini penulis memaparkan teori *double movement* yang digunakan Fazlur Rahman dalam menafsirkan ayat-ayat hukum dan sosial. Dalam hal ini penulis juga memaparkan biografi Fazlur Rahman, meliputi masa pendidikannya masa berkarir di Pakistan dan masa bekarir di Chicago. Penulis juga memaparkan karya-karya yang dihasilkan oleh Fazlur Rahman. Hal ini perlu penulis paparkan untuk mengetahui bagaimana perkembangan pemikiran Fazlu Rahman.

Bab III: pada bab ini memaparkan sebuah inti yang akan dibahas, bagaimana proses penafsiran Fazlur Rahman terhadap ayat hukum dan sosial meliputi berbagai permasalahan meliputi poligami, perbudakan, dan riba dan bunga bank, dengan menggunakan penfasiran heurmenetika *double movement* (gerak ganda). Dengan metode ini berharap menemukan solusi atau jalan keluar dari masalah tersebut. Dan yang terakhir bagaimana metodologi penafsiran Fazlur Rahman terhadap al-Qur'an.

Bab IV: Pada bab ini berisikan penutup yang meliputi kesimpulan dari penulisan skripsi ini beserta saran-saran.

BAB II

KAJIAN UMUM TEORI DOUBLE MOVEMENT FAZLUR RAHMAN

A. Biografi Fazlur Rahman

Fazlur Rahman adalah seorang ilmuwan Islam yang berasal dari India Britania, suatu daerah yang kini menjadi bagian dari Pakistan. Fazlur Rahman lahir di Pakistan, Ahad, 21 September 1919 (26 Dzulhijjah 1337), di sebuah daerah yang bernama Hazara.³² Sebuah daerah yang telah melahirkan pemikir-pemikir hebat, seperti Syah Waliyullah al-Dahlawi (w. 1768), Sayyid Khan (w. 1898), Amir Ali (w. 1928) dan M. Iqbal (w. 1938). Fazlur Rahman merupakan nama lengkapnya yang tidak diembeli dengan nama keluarga seperti lazimnya digunakan di wilayah timur. Sementara nama keluarganya adalah malak.³³ Fazlur Rahman lahir ketika situasi politik diwarnai dengan terjadinya perdebatan publik di antara tiga kelompok, di antaranya kelompok modernis, tradisional, dan fundamentalis. Dimana ketiga kelompok tersebut saling membenarkan pendapat mereka masing-masing. perbedaan ini semakin menanjak ketika Pakistan didirikan dan dinyatakan berpisah dari India dan menjadi sebuah negara pada 14 Agustus 1947.³⁴

Fazlur Rahman dibesarkan dalam suatu keluarga dengan sebuah tradisi keagamaan mazhab Hanafi yang kuat. Fazlur Rahman mengakui bahwasanya ia telah terbiasa menjalankan ritual-ritual agama, seperti salat dan puasa secara teratur sejak masa kecilnya dan tidak pernah meninggalkannya. Pemahaman yang cukup kuat ini dapat ditelusuri dari ayahnya yang bernama Maulana Shihab ad-Din dan ibunya Bilqis Rahman. Ayah dari Fazlur Rahman adalah seorang ulama kenamaan lulusan Dar al-Ulum, Deoband. Maulana Shihab ad-Din sendiri adalah seorang ulama modern, meskipun terdidik dalam pola pemikiran Islam tradisional.³⁵ Maulana Shihab ad-Din belajar dengan beberapa tokoh terkemuka, di antaranya Maulana Mahmud Hasan (w.1920) yang lebih dikenal dengan Syekh al-Hind, dan seorang Fakih ternama Maulana Rasyid Ahmad Gangohi (w. 1905).³⁶

Orang tua Fazlur Rahman sangat berpengaruh terhadap awal mula pendidikannya. Fazlur Rahman mendapatkan pelajaran agama dari ayahnya yang merupakan seorang ulama. Sedangkan dari ibunya, ia diajarkan tentang nilai-nilai kebenaran, kasih sayang, ketabahan dan cinta.³⁷ Fazlur Rahman berada dalam keluarga yang sangat

³² M. Hasbi Amirudin, *Konsep Negara Islam Menurut Rahman*, (Yogyakarta: UII Pers, 2000), h. 9.

³³ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, h. 19.

³⁴ Mawardi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman (Teori Double Movement) dalam Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), h. 60-61.

³⁵ Hana Widayani, "Neomodernisme Islam Dalam Perspektif Fazlur Rahman", dalam *Jurnal El Afkar Pemikiran Keislaman*, Vol 9. No. 1. Tahun 2020. h. 4.

³⁶ Fazlur Rahman, *Gelombang perubahan dalam Islam*, disunting oleh Ebrahim Moosa, (Jakarta: PT Raja Grafindo persada, 2001), h. 1.

³⁷ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Rahman*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 79.

religius. Mereka tidak pernah meninggalkan ibadah-ibadah keislaman seperti salat, puasa, dan lainnya. Ketika berumur 10 tahun, Fazlur Rahman telah menyelesaikan hafalan Al-Qur'annya.³⁸ Dengan bimbingan ayahnya, Fazlur Rahman juga mempelajari beberapa bahasa dan beberapa ilmu, seperti bahasa Arab, Persia, ilmu retorika, sastra, logika, filsafat, kalam, fikih, hadis, dan tafsir.³⁹

Pada tahun 1933, keluarga Rahman pindah ke wilayah Barat Laut Pakistan tepatnya di Lahore, yang terkenal dengan sebutan “Kota Taman dan Perguruan Tinggi”. Di kota ini Rahman menempuh pendidikannya dan masuk ke sebuah sekolah modern, sementara di rumah tetap mendapat pengajaran dari ayahnya. Ketika Fazlur Rahman berumur 14 tahun Fazlur Rahman sudah mulai mempelajari fiqih, filsafat, bahasa Arab, ilmu kalam, hadist, tafsir dan mantiq dengan bimbingan ayahnya.⁴⁰ Pemikiran yang didapatkan Fazlur Rahman juga banyak dipengaruhi oleh pola pemikiran dari kalangan modernis dan sedikit tokoh-tokoh liberal Pakistan sebagaimana yang diajarkan oleh Syah Waliyullah ad-Dahlawi, Sayyid Ahmad Khan (w. 1898), Sayyid Amir Ali (w. 1928) dan Muhammad Iqbal (w. 1938), pada masa ini umat Islam di India sedang bergejolak dan berjuang membentuk negara sendiri yang bebas dari India, yaitu suatu negara yang berlandaskan ajaran Islam.⁴¹

Setelah menyelesaikan Pendidikan menengahnya, Fazlur Rahman melanjutkan pendidikannya di Departemen Ketimuran Punjab Pada tahun 1940, Fazlur Rahman menyelesaikan studinya pada program *Bachelor of Art*. Dua tahun kemudian ia meraih gelar Master dalam bahasa Arab. Kedua gelar ini diperolehnya dari Universitas Punjab, Lahore pada tahun 1943.⁴² Ketika Fazlur Rahman ingin melanjutkan studi S3, muncul kebimbangan dalam diri Fazlur Rahman antara ingin melanjutkan studi di negaranya sendiri, yang menurutnya kurang adanya kurikulum yang memadai atau melanjutkan jenjang pendidikannya ke Barat, yang dimana pada masa itu masih dianggap menjadi suatu hal beresiko karena dunia barat populer dengan kritisismenya dan dianggap hal kurang etis serta sangat beresiko besar bagi pemikiran dan juga bagi Fazlur Rahman. Pada akhirnya Fazlur Rahman memilih untuk melanjutkan jenjang pendidikannya ke Barat, *Oxford University* pada tahun 1948.⁴³

Fazlur Rahman yang telah dibekali dengan beberapa bahasa khususnya bahasa Arab yang memudahkannya untuk membaca teks-teks Arab yang baru maupun teks yang sangat kuno.⁴⁴ Penguasaan bahasa yang dimiliki oleh Fazlur Rahman membantunya untuk memperluas wawasan keilmuannya, khususnya pada studi keislaman yang dikaji oleh para orientalis dalam bahasa mereka. Fazlur Rahman menyelesaikan studi dalam jangka waktu 3 tahun. Disertasi mengenai psikologi Ibnu

³⁸ Fazlur Rahman, *Cita-Cita Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 3.

³⁹ Mawardi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman (Teori Double Movement) dalam Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin, h. 62.

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Cita-Cita Islam*, h. 4.

⁴¹ Hana Widayani, “Neomodernisme Islam Dalam Perspektif Fazlur Rahman”, dalam *Jurnal El Afkar*, h. 6.

⁴² Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 13.

⁴³ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Rahman*, h. 81.

⁴⁴ Nurcholish Madjid, “Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika Al-Qur'an”, dalam *Majalah Islamika*, (Bandung: Mizan, 1993), No. 2, h. 23-24.

Sina (w. 1037) yang ditulis oleh Fazlur Rahman berjudul *Avicienna's Psychology* yang merupakan sub bahasan dalam *kitāb Al-Najat* karya Ibn Sina (w. 428/1037). Disertasi tersebut ditulis oleh Fazlur Rahman di bawah bimbingan prof. Simon Van Den Bergh (w. 1907) dan H. A. R. Gibb (w. 1971).⁴⁵ Keseriusan Fazlur Rahman dalam dunia keislaman terbukti dimana Fazlur Rahman menerjemahkan karya populer dari Ibnu Sina (w. 1037), yaitu *kitāb Al-Najat* yang diterjemahkan kedalam bahasa Inggris dengan judul *Avicienna's Psychology*, kitab ini merupakan ringkasan terhadap karya Ibnu Sina, yaitu kitab *Al-Syifa'*, kemudian terjemahan tersebut diterbitkan oleh *Oxford University Press*, kemudian Fazlur Rahman juga menyunting beberapa karya lain dari Ibnu Sina. Hal inilah yang mengangkat reputasi Fazlur Rahman dalam kajian filsafat sehingga ia dikenal oleh kalangan sarjana-sarjana ketimuran sebagai pakar yang ahli tentang Ibnu Sina (w. 1037).⁴⁶

Setelah merampungkan gelar doktoralnya di *Oxford University* dalam bidang filsafat, Fazlur Rahman tidak langsung ke tanah kelahirannya, Pakistan melainkan menyempatkan diri untuk mengajar beberapa saat di *Burham University*, Inggris. Fazlur Rahman mengajar mata kuliah tentang Persia dan filsafat Islam. Kemudian ia juga menjabat sebagai *Associate Professor of Philosophy* di *Institute Islamic Studies, McGill University, Montreal*, Kanada dalam bidang filsafat.⁴⁷ Selain mengajar Fazlur Rahman juga tetap melanjutkan penelitiannya dan berhasil merampungkan penelitiannya yang menjadi karya orisinalnya, yaitu *Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy*. Buku ini merupakan sebuah kajian historis tentang doktrin kenabian yang digagas oleh pemikir Islam, seperti Al-Farabi (w. 951), dan Ibnu Sina (w. 1037) dan sampai melacak pada penerimaan ortodoksi dalam pemikiran relegius filosofisnya Ibnu Hazm (w. 1064), Al-Ghazali (w. 1111), Ibnu Taimiyah (w. 1328), dan Ibnu Khaldun (w. 1406). Karya tersebut sengaja ditulis oleh Fazlur Rahman, karena merupakan titik sentral yang sama-sama dihadapi oleh arus pemikiran Islam tradisonal dan helenis serta untuk menjelaskan nasib helenisme dalam Islam.⁴⁸

Pada tahun 1960, ketika Rahman masih berada di Eropa, ia mendapatkan surat dari pemerintah karena diminta kembali ke Pakistan oleh Ayyub Khan (w. 1974), Presiden Pakistan pada saat itu meminta Fazlur Rahman untuk berpartisipasi dalam membangun Pakistan yang lebih baik. Pada akhirnya ia menerima tawaran tersebut. Pemikiran Rahman cenderung lebih dekat dengan pemikiran modern daripada dengan kaum konservatif (tradisionalis). Berhubungan dengan itu, Fazlur Rahman diminta oleh Presiden Ayyub Khan untuk menjadi pemimpin di Lembaga Riset Islam (*Islamic Research Institute*) pada tahun 1962. Kemudian pada tahun 1964 ia diminta untuk menjadi anggota *Advisory Council of Islamic Ideology* (Dewan Penasihat Ideologi

⁴⁵ Ummu Mawaddah & Siti Karomah, "Relevansi Pemikiran Fazlur Rahman Terhadap Pendidikan Modern di Indonesia", dalam *Jurnal Al-Thaqriah* vol. 3. no. 1, 2018, h. 18.

⁴⁶ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, h. 22.

⁴⁷ Husein Alyafie, "Fazlur Rahman Dan Metode Ijtihadnya: Telaah Sekitar Pembaruan Hukum Islam", dalam *Jurnal Hunafa*, vol. 6, no. 1, April 2009, h. 33.

⁴⁸ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Rahman*, h. 83.

Islam).⁴⁹ Hal inilah menjadi jalan dan peluang bagi Fazlur Rahman untuk terlibat secara intens dalam memberikan definisi “Islam” bagi negaranya yang baru beberapa tahun terlepas dari penjajahan Inggris dan ikut memberi jawaban-jawaban yang dibutuhkan kaum muslimin pada saat itu. Tetapi dilain sisi, Fazlur Rahman juga telah dihadapkan pada perselisihan-perselisihan tentang Islam di negaranya, yang terdiri dari kubu Tradisionalis, Sekularis, Fundamentalis, serta kalangan Modernis sendiri.⁵⁰

Dalam perjalanan karirnya menjadi pejabat pemerintahan, Fazlur Rahman banyak mendapatkan tekanan dan penolakan dari kaum tradisionalis. Mereka berpandangan bahwasanya hanya ulama saja yang berwenang dalam menafsirkan hukum. Karena itulah, hukum fiqih harus dilaksanakan pemerintah menurut nasihat para ulama. Mereka menghendaki hukum fikih yang dihasilkan dalam sejarah Islam oleh para ulama melalui deduksi dari Al-Qur’an dan Sunnah Nabi yang harus diterapkan di Pakistan. Sedangkan kaum sekularis juga menghendaki Pakistan menjadi negara yang sekuler modern, yang menggunakan konstitusi parlementer modern tanpa menggunakan prinsip-prinsip Islam sebagai rujukan dalam bernegara. Meskipun kelompok sekularisme jumlahnya minoritas, namun perannya dalam perdebatan konstitusional tidak dapat diremehkan. Posisi kaum sekularis ini berada antara kaum tradisionalis dan fundamentalis di satu pihak, serta kaum modernis di pihak lain. Perbedaan pendapat di antara mereka berlanjut ketika merumuskan undang-undang oleh majelis konstituante.

Permasalahan sering memuncak, dan tidak jarang menimbulkan berbagai teror dan aksi fisik, sehingga mengancam kedaulatan negara. Di saat kondisi tersebut Fazlur Rahman hadir dengan mengemukakan gagasannya dimana, gagasan yang dia sampaikan bagaimana cara membentuk negara Pakistan yang baru saja merdeka dari negara India. Inilah yang menjadi polemik dari gagasan Fazlur Rahman yang diperdebatkan oleh beberapa kaum di Pakistan. Kelompok tradisionalis beranggapan bahwasanya konsep negara Islam didasarkan atas teori politik tradisionalis Islam yakni sistem ke Khalifahan dan Imamah. Sedangkan Kaum modern juga merumuskan bahwasanya konsep negara Islam dalam bingkai ideologi modern. Sedangkan kaum fundamentalis merumuskan konsep negara Islam dengan “Kerajaan Tuhan”. Fazlur Rahman hadir dengan gagasan atau metodologi yang sistematis dibandingkan kaum modernis, sehingga ia dikenal sebagai pelopor neo-modernis. Gagasan-gagasan pembaruan tersebut lebih condong kepada pemikiran modernis sehingga selalu ditentang oleh ulama tradisionalis dan fundamentalis di Pakistan yang mengakibatkan kontroversi-kontroversi yang tidak berkesudahan.⁵¹

Kaum tradisionalis dan fundamentalis menganggap jabatan yang diamanahkan kepada Fazlur Rahman tidak pantas diemban olehnya. Menurut mereka hanya seorang ‘*alim*’ yang berhak atas jabatan itu, mereka beranggapan seorang ‘*alim*’ adalah

⁴⁹ Isnaini Fauziatun Nisya, “Fazlur Rahman Sebagai Tokoh Pembaharu Dalam Islam”, *Skripsi Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya*, 2019, h. 24.

⁴⁹ Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 16.

⁵⁰ Isnaini Fauziatun Nisya, “Fazlur Rahman Sebagai Tokoh Pembaharu Dalam Islam”, *Skripsi Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya*, 2019, h. 27.

⁵¹ Sa’adullah Assa’idi, *Pemahaman Tematik Al-Qur’an Menurut Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2013), h. 47.

seseorang yang didik dengan cara tradisional. Sedangkan Fazlur Rahman dianggap bukan seorang alim karena terkontaminasi dan telah dianggap berdosa karena belajar di barat di sarang orientalis.⁵²

Di antara karya Fazlur Rahman yang dihasilkan pada masa menjabat di Pakistan, pertama adalah *Islamic Methodology in History* (1965). Dalam buku tersebut pertama, Fazlur Rahman memaparkan dan membuktikan adanya eksistensi sunnah Nabi. Hal ini sengaja dilakukan oleh Fazlur Rahman untuk menyangkal pendapat para orientalis (Barat) yang menolak adanya sunnah Nabi Muhammad yang sudah ada pada awal mula hadinya Islam. Kemudian Fazlur Rahman juga ingin memperlihatkan hubungan antara *Sunnah Nabi, Hadith, Ijma', dan Ijtihad*. Kemudian dalam bab selanjutnya Fazlur Rahman mengembangkan adanya *Sunnah* dan *Hadith*, serta memaparkan perkembangan-perkembangan Post-Formatif dalam Islam dan *Ijtihad* pada abad-abad kemudian serta perubahan Sosial dan Sunnah di masa lampau.⁵³

Setelah menerbitkan buku *Islamic Methodology in History* (1965), Fazlur Rahman Kembali menerbitkan sebuah buku yang berjudul *Islam*. Dalam isi buku tersebut membahas mengenai Nabi Muhammad dan Wahyu serta perjuangan dan strateginya, kemudian bab-bab selanjutnya dibahas tentang perkembangan dan asal usul tradisi dan sampai pada perkembangan yang terjadi pada teologi, syariah, filsafat, tasawuf, dan sekte-sekte serta perkembangan pemikiran pra modern dan modernisme dan diakhiri dengan membahas warisan dan prospek. Buku kedua ini hampir mirip dengan dari sisi kajiannya karena membahas kajian historis khususnya pada pembahasan Nabi Muhammad, Al-Qur'an, serta warisan dan prospeknya. Pada awal pembahasan dalam buku tersebut, dijelaskan mengenai awal Nabi Muhammad dan wahyu. Fazlur Rahman berpandangan mengenai pandangan ahli sejarah modern yang mengemukakan dugaannya bahwasanya Nabi Muhammad menerima wahyu dalam keadaan menderita penyakit epilepsi. Menanggapi hal tersebut Fazlur Rahman berpendapat, sebagaimana yang dikutip di bawah ini:

*“Jika kita periksa secara seksama teori penyakit epilepsi ini menghadapi sanggahan yang menurut kami akan mengubah pandangan tersebut. Pertama, kondisi ini timbul setelah karir kenabian Nabi Muhammad mulai, yaitu setelah Nabi berumur 40 tahun, setelah kondisi tidak ada rekam jejak di dalam kehidupan Nabi bahwasanya pernah terdampak penyakit epilepsi. Kedua, dalam hadis atau sebuah tradisi Islam menjelaskan bahwa kondisi ini hanya terjadi bersama-sama dalam pengalaman penerimaan wahyu dan tak pernah terjadi secara terpisah dan yang terakhir ialah hampir tidak dapat dipercaya bahwa suatu penyakit yang jelas seperti epilepsi tidak dapat diketahui dengan jelas dan pasti oleh suatu masyarakat yang sudah maju seperti masyarakat Makkah dan Madinah waktu itu.”*⁵⁴

⁵² Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Rahman*, h. 14.

⁵³ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyudin, (Bandung: Pustaka, 1995), h. 4-5.

⁵⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, h. 6.

Gagasan-gagasan Fazlur Rahman mengundang pergolakan di kalangan tradisional dan fundamentalis, dan dianggap menyesatkan serta menimbulkan kegaduhan nasional yang menyebabkan massa memprotes dan mengadakan demonstrasi di beberapa provinsi yang disertai dengan tindak kerusuhan. Perjuangan spektakuler Fazlur Rahman juga diabdikan dalam sebuah artikelnya berjudul “*Some Islamic Issue in the Ayyub Khan Era*”. Sayangnya Pakistan belum siap menerima dan bersikap secara berhati-hati atas gagasan-gagasan yang diungkapkan oleh Fazlur Rahman. Puncaknya terjadi pada awal September tahun 1968, sampai kepala dari Fazlur Rahman ditawarkan sebagai hadiah dan di tempel di poster di berbagai tempat di Lahore, Pakistan.⁵⁵ Sementara itu, menurut L. Esposito bahwa terjadinya proses demonstrasi yang dilakukan oleh massa di Pakistan, bukan semata-mata karena gagasan-gagasan yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman, melainkan juga ditujukan terhadap pemerintahan sultan Ayyub Khan.⁵⁶

Sejak saat itu, Fazlur Rahman merasakan bahwa negaranya tidak lagi memberikan ruang yang aman dan toleran terhadap pemikiran keagamaannya, maka Fazlur Rahman memutuskan untuk mengajukan surat pengunduran dirinya selaku Direktur Lembaga Riset Islam pada 5 September 1986. Pengunduran diri Fazlur Rahman kemudian diekspos di berbagai media massa Pakistan.⁵⁷ Fazlur Rahman memutuskan untuk meninggalkan negaranya dan hijrah ke Barat, yaitu Chicago.

Beberapa gagasan dari Fazlur Rahman ketika menjabat di Pakistan yang menimbulkan kontroversi di antaranya tentang penyembelihan hewan secara mekanisme, konsep riba dan bunga bank serta zakat sebagai pajak dan lain-lain. Dengan demikian, inilah ide-ide yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman. Hal ini tampaknya sengaja dilakukan oleh Fazlur Rahman mengingat Pakistan baru menghadapi krisis dan tantangan modernitas, yang harus di atasi dengan pembaruan, dimana menurut Fazlur Rahman, bahwa suatu pembaharuan yang hendak dilakukan tanpa disertai adanya kemajuan pendidikan, maka hasilnya akan menjadi sia-sia.⁵⁸

Fazlur Rahman memutuskan untuk meninggalkan negaranya dan hijrah ke Barat, yaitu Chicago pada tahun 1970-an. Fazlur Rahman menjabat sebagai guru besar kajian Islam dan berbagai aspeknya pada *Departement of Near Eastern Languages and Civilization, University of Chicago*. Mata kuliah yang di ajarkan oleh Fazlur Rahman meliputi pemahaman Al-Qur’an, filsafat Islam, tasawuf, hukum Islam, pemikiran politik Islam, modernisme Islam, kajian tentang Al-Ghazali (w. 1111), Ibnu Taimiyah (w. 1328), Syeh Wali Allah (w. 1762), dan Muhammad Iqbal (w. 1938). Fazlur Rahman juga sering diminta oleh berbagai pusat studi terkemuka di Barat untuk memberi kuliah dan juga berpartisipasi dalam seminar-seminar internasional dengan kajian keislaman, seperti halnya memberikan ceramah yang membahas tentang sikap Islam terhadap Yahudi di *University of Connecticut in*

⁵⁵Alparslan Acikgenc, “Pemikir Kebangkitan dan Pembaharuan Islam Kontemporer”, terj. Sukardji Dkk dalam Jurnal *al-Qalam: Bidang Keagamaan dan Kemasyarakatan*, (STAIN sultan Maulana Hasanuddin: Banten, 2001) vol. XVII, no. 90-91, h. 8.

⁵⁶John L. Esposito, *Islam dan Perubahan Politik-Sosial di Negara Sedang Berkembang*, Pent. Wardah Hafiz, (Yogyakarta: PLP2M, 1985), h. 286.

⁵⁷ Nailis Sa’adah, “Tabarruj Dalam Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman”, *Skripsi* pada UIN Walisongo Semarang, 2019, h. 52.

⁵⁸ Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 20.

Storrs, .⁵⁹ Fazlur Rahman juga menyampaikan presentasi dalam sebuah seminar di universitas PBB. Fazlur Rahman bersama Sherif Mardin (w. 2017 H) dari Istanbul dan pernah juga berkunjung ke Indonesia memenuhi undangan untuk membantu meninjau dan memberikan saran terhadap pelaksanaan sistem pendidikan Institut Agama Islam Negeri (IAIN).⁶⁰

Setelah kepindahannya ke Chicago, Fazlur Rahman menyusun pemikiran-pemikirannya tentang pembaharuan dalam Islam. Pada tahun 1986 Fazlur Rahman dianugerahi *Harold H. Swift Distinguished service professor* di Chicago.⁶¹ Selama kurang lebih delapan belas tahun di Chicago mendedikasikan ilmu dan hidupnya untuk kemajuan Islam di Barat, Fazlur Rahman wafat ketika berumur 69 tahun, pada tanggal 26 Juli 1988 di Illinois, akibat serangan jantung.⁶²

Terkenalnya dunia Barat yang menjunjung tinggi kebebasan berpikir, sehingga membuat Fazlur Rahman lebih banyak menulis karya-karya intelektualnya, baik berupa buku maupun artikel-artikel. Tidak kurang 11 buku, 19 artikel dalam buku yang berbeda dan 49 artikel dalam jurnal ilmiah internasional, 20 tema dalam empat ensiklopedia, dan 16 tinjauan atau timbangan buku yang dimuat di berbagai jurnal yang berhasil dituliskannya.⁶³

Berikut adalah rincian dari karya Fazlur Rahman dalam bentuk buku yang dimuat dari beberapa bahasa:

1. *Avicenna's Psychology* (Oxford: Oxford University Press, 1952)
Buku ini merupakan hasil disertasi Fazlur Rahman yang diterbitkan Oxford University Press.⁶⁴ Disertasi ini merupakan kritik terhadap kitab an-Najat, sebuah kitab yang berasal dari bagian kitab as-Syifa.
2. *Avicenna's De Anima* (London: Oxford University Press, 1952).⁶⁵
Pada tahun 1959 buku *Avicenna's Psychology* disunting kembali oleh Fazlur Rahman dengan judul *Avicenna's De Anima*.
3. *Prophecy in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979)
Buku ini merupakan karya yang dihasilkan Fazlur Rahman ketika ia mengajar *McGill University, Montreal*, Kanada. Buku ini merupakan sebuah kajian historis tentang doktrin kenabian yang digagas oleh pemikir Islam,

⁵⁹ Sibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazali dan Fazlur Rahman Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*, (Yogyakarta: Islamika, 2004), hal 54.

⁶⁰ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Rahman*, h. 105.

⁶¹ Ummu Mawaddah & Siti Karomah, "Relevansi Pemikiran Fazlur Rahman Terhadap Pendidikan Modern di Indonesia", h. 19.

⁶² Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 21

⁶³ Alparslan Acikgenc, "Pemikir Kebangkitan dan Pembaharuan Islam Kontemporer", h. 211.

⁶⁴ Abdul Sani, *Lintas Sejarah Pemikiran Perkembangan Modern dalam Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), h. 256-257.

⁶⁵ Isnaini Fauziatun Nisya, "Fazlur Rahman Sebagai Tokoh Pembaharu Dalam Islam", *Skripsi*, h. 29.

seperti Al-Farabi, dan Ibnu Sina dan sampai melacak pada penerimaan ortodoksi dalam pemikiran relegius filosofisnya Ibnu Hazm, Al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, Kalam Shahrastani dan Ibnu Khaldun. dan diterjemahkan oleh Muhammad Ahsin ke dalam bahasa Indonesia dengan judul kontroversi kenabian: Antara Filsafat dan Ortodoksi.⁶⁶

4. *Islamic Methodology in History (Karachi: Islamic Research Institue, 1965)*
 Dalam buku tersebut pertama, Fazlur Rahman memaparkan dan membuktikan adanya eksistensi sunnah Nabi. Hal ini sengaja dilakukan oleh Fazlur Rahman untuk menyangkal pendapat para orientalis (Barat) yang menolak adanya sunnah Nabi Muhammad yang sudah ada pada awal mula hadinya Islam. Kemudian Fazlur Rahman juga ingin memperlihatkan hubungan antara *Sunnah Nabi, Hadis, Ijma'*, dan *Ijtihad*. Buku ini diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin ke dalam Bahasa Indonesia dengan judul *Membuka Pintu Ijtihad*.⁶⁷
5. *Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1979)*
 Dalam isi buku tersebut membahas mengenai Nabi Muhammad dan Wahyu serta perjuangan dan strateginya, kemudian bab-bab selanjutnya dibahas tentang perkembangan dan asal usul tradisi dan sampai pada perkembangan yang terjadi pada teologi, syariah, filsafat, tasawuf, dan sekte-sekte serta perkembangan pemikiran pra modern dan modernisme dan diakhiri dengan membahas warisan dan prospek.⁶⁸
6. *Philosophy of Mulla Shadra, (Albany: State University of New York Press, 1975)*
 Buku pertama yang ditulis oleh Fazlur Rahman untuk menolak pandangan sarjana Barat yang keliru menilai tradisi filsafat Islam itu tidak ada lagi. selain itu, ia juga ingin memperkenalkan pemikiran Mulla Shadra, seorang Syiah yang berhasil menambahkan ajaran-ajaran Imam Syiah dua belas ke dalam campuran Peripatesisme, Akbarisme, dan Iluminasionisme⁶⁹. Dalam buku ini Fazlur Rahman juga mencoba memberikan penilaian secara kritis dan analitis terhadap karya monumental Mulla Shadra, al-Asfar al-Arbahy.⁷⁰
7. *Major Themes ef the Qur'an (Chicago: Biblioteca Islamica, 1979)*
 Buku ini membahas tema-tema pokok dalam Al-Qur'an yangdibagi menjadi delapan tema, yaitu tentang Tuhan, manusia sebagai individu, manusia

⁶⁶ Isnaini Fauziatun Nisya, "Fazlur Rahman Sebagai Tokoh Pembaharu Dalam Islam", *Skripsi*, h. 29.

⁶⁷ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, Terj. Anas Mahyudin, (Bandung: Pustaka, 1995), h ix.

⁶⁸ Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 19.

⁶⁹ Isnaini Fauziatun Nisya, "Fazlur Rahman Sebagai Tokoh Pembaharu Dalam Islam", *Skripsi*, h. 31.

⁷⁰ Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 21.

sebagai anggota masyarakat, alam semesta, kenabian, wahyu, eskatologi, setan dan kejahatan, serta lahirnya masyarakat Muslim.⁷¹

8. *Letters of Ahmad Sirhindi (Karachi: Iqbal Academy, 1968)*⁷²
9. *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982)*
Buku ini ditulis oleh Fazlur Rahman dalam mengupayakan pembaharuan dalam pendidikan Islam. Upaya yang dilakukan ialah menerima pendidikan sekuler modern yang berkembang di Barat dan mencoba meinglismisasinya. Buku ini juga diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Taufik Adnan Amal dengan judul Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual.⁷³
10. *Health and Medicine in Islamic Tradition (New York: The Cross Road Publishing Co, 1987)*
Buku ini merupakan usahanya untuk menggambarkan Islam bukan hanya sebagai dogma agama saja, akan tetapi juga memiliki konsep kesehatan dan pemeliharanya. Buku ini menampilkan suatu diskusi komprehensif tentang bagaimana keseimbangan antara kesehatan dan moral-etis mengekspresikan Islam yang ideal dan memberdayakan dinamika sebagai satu integritas dan totalitas.⁷⁴
11. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism (Oxford: Oneworld Publications, 2000)*
Buku ini membahas tentang pandangan-pandangan fundamentalis Islam yang meliputi sekte-sekte awal Islam dan pembentukan ortodoksi Sunni, perkembangan *irja'*, pembaharuan awal abad pertengahan yang mengambil tokoh al-Ghazali, Pembaharuan akhir abad pertengahan yang menampilkan Ibn Taimiyyah dan pembaharu di India dengan mengetengahkan pemikiran Ahmad Syirhindi dan Syah Wali Allah. Buku ini menjelaskan awal tokoh Islam dan menegaskan kembali wajah Islam sebagai keyakinan yang dinamis yang akar-akarnya tidak terletak pada wajah tradisi, melainkan terletak dalam penafsiran, inovasi, dan reformasi yang berkesinambungan.⁷⁵ Karya ini sebenarnya tak sempat dirampungkan oleh Fazlur Rahman. Akhirnya karya ini bisa terealisasi lewat tangan editor Ebrahim Moosa. Dan

⁷¹ Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 21

⁷² Alparslan Acikgenc, "Pemikir Kebangkitan dan Pembaharuan Islam Kontemporer", h. 212

⁷³ Isnaini Fauziatun Nisya, "Fazlur Rahman Sebagai Tokoh Pembaharu Dalam Islam", *Skripsi*, h. 32.

⁷⁴ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, h. 31.

⁷⁵ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, h. 32.

diterjemahkan oleh Aam Fahmia ke dalam bahasa Indonesia dengan judul Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi Fundamentalisme Islam.⁷⁶

Adapun rincian dari karya Fazlur Rahman dalam bentuk artikel dalam buku berjumlah 19:

1. "Ibn Sina" dalam M.M Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, (2 jilid), Otto Harrassowitz, 1963: 480-506.
2. "Controversy Over Muslim Family Laws," dalam Donald Eugene Smith, *South Asian Politics and Religion*, Princeton University Press, Princeton, 1966: 414-427.
3. "A Muslim Response to Christian Particularity and the Faith of Islam", dalam Donald G. Dawe ve John B. Carman, ed, *Christian Faith in a Religiously Plural World*, New York: Orbis Book, Maryknoll, 1978: 69-79.
4. "Functional Interdependence of Law and Theology", dalam G.E van Grunbeaum, *Theology and Law*, Second Giorgio Levi Della Vida Conference, Otto Harrassowitz, Wisbaden, 1971: 89-97.
5. "Avicenna and Orthodox Islam: An Interpretive Note on the Composition of His System", dalam Wolfson, *Jubilee Volume on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday*, 2 vol., American Academy for Jewish Research,Jerusalem, 1965: 667-676.
6. "Approaches to Islam in Religious Studies: A Review". dalam Richard C. Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tuscon: University of Arizona Press, 1985: 189-202.
7. "Law in Ethics in Islam", dalam R. Hovannisian, ed., *Ethics in Islam: Ninth Georgia Levi Della Vida Conferences*, 1983, in Honor of Fazlur Rahman, California: Undena Publications, 1985: 3-15.
8. "Some Islamic Issues in the Ayub Khan's Era", dalam Donald P. Little, ed., *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niryaz Berkes*, Leiden: I.J. Brill, 1976: 284-302.
9. "Personal Statements", dalam Philip L. Berman, ed, *Courage of Conviction: Prominent Contemporaries Discuss Their Beliefs and How They put them into Actions*, New York: Ballentine Books, 1985: 153-159.
10. "Iqbal, the visionary; Jinnah, the technician; Pakistan, the reality", dalam C.M. Nairn, ed., *Iqbal, Jinnah and Pakistan*, Syracuse University Press, 1979: 1-9.
11. "Roots of Islamic Neo-fundamentalism", dalam Philip H. Staddard, ed., *Change in the Muslim World*, Syracuse: Syracuse University Press, 1981: 23-35.

⁷⁶ Isnaini Fauziatun Nisya, "Fazlur Rahman Sebagai Tokoh Pembaharu Dalam Islam", *Skripsi*, h. 33.

12. "Islamic Studies and the Future of Islam", dalam Malcolm H. Kerr, ed, *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, Seventh Giorgio Della Vida Conference, California: Undena Publications, 1980: 125-133.
13. "Status of Women in the Qur'an", dalam Guity Nashat, ed., *Women and Revolution in Iran*, Boulder: Westview Press, 1983: 37-54.
14. "The Message and the Messenger", dalam Marjorie Kelly, ed., *Islam: The Religious and Political Life of a World Community*, New York: Preager Publication, 1984: 29-54.
15. "Islam; Callenges and Opportunities", dalam Alford T. Welch dan Piere caggia, *Islam: Past Influence and Present Callenge in Honor of W. Montgamery Watt*, Albany: State University of New York, 1979: 315-330.
16. "The Law of Rebellion in Islam", dalam Jill Raitt, ed., *Islam in the Modern World*, 1983 Paine Lectures in Religion, Columbia: University of Missouri-Columbia, 1983: 1-10.
17. "Revival and Reform in Islam", dalam P. M. Holt, *Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970: 632-656.
18. "The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation", dalam Hanna Paponek dan Gail Minault, ed., *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, Delhi: Chanakya Publication, 1982: 285-310.
19. "The Eternity of the World and the Heavenly Bodies", dalam G.F. Hourani, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany: State University of New York, 1975: 222-237.⁷⁷

Adapun rincian dari karya Fazlur Rahman dalam bentuk artikel dalam Jurnal berjumlah 49:

1. "Devine Revelation and the Prophet", dalam *Hamdard Islamicus*, 1978, vol. 1, no. 2, hh. 66-72.
2. "Economic Principles of Islam", dalam *Islamic Studies*, 1969, vol. 8, no. 1, hh. 1-8.
3. "Essence and Existence in Ibn Sina:the Myth and the Reality", dalam *Hamdard Islamicus*, 1981, vol.4, no.1, hh. 314.
4. "Dream, Imagination, and Alamal-Mithal", dalam *Islamic Studies*, 1964, vol.3, no.2, hh. 167-180.
5. "Evolution of Soviet policy toward Muslims in Rusia: 1917-1965", dalam *journal for the Institute for Muslim Minority Affairs*, 1979-80, vol.1-2, hh. 28-46

⁷⁷ Alparslan Acikgenc, "Pemikir Kebangkitan dan Pembaharuan Islam Kontemporer", h. 213.

6. "Implementation of Islamic Concept of State in the Pakistani Milieu", dalam *Islamic Studies*, 1967, vol.6, no.3, hh.205-224.
7. "Development of the Doctrine of Sama' in Islam up to Nizam al-Din (d.1325)", ini barangkali merupakan artikel yang belum lengkap dalam koleksi Fazlur Rahman yang terdapat di International Islamic University, Malaysia.
8. "Currents of Religious Thought in Pakistan", dalam *Islamic Studies*, 1968, vol.7, no. 1, hh. 1-7.
9. "Challenges of Modern Ideas and Social Values to Muslim Society", dalam *International Islamic. Colloquium*, University of Punjab, 1957-1958, hh. 94-96.
10. "A Survey of Modernization of Muslim Family Law", dalam *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1980, vol 11, hal. 451-465.
11. "Islam and the Constitutional Problem of Pakistan", dalam *Studia Islamica*, 1970, no.32, hh.275-287.
12. "Islam and Medicine: A General Overview", dalam *Perspective in Biology and Medicine*, 1984, vol.27, no. 4, hh. 585-597.
13. "Islam and Health", Some Theological, Historical and Sociological Perspective", dalam *Hamdard Islamicus*, 1982, vol.5, no. 4, hh. 75-88.
14. "Islam: Legacy and Contemporary Challenge", dalam *Islamic Studies*, 1980, vol.19, no. 4, hh.235-246.
15. "Iqbal's Idea of the Muslim", dalam *Islamic Studies*, 1963, vol 2, no. 4, hh. 439-445.
16. "Internal Religious Development in the Present Century Islam", dalam *Journal of World History*, 1954-55, no.2, hh. 862-879.
17. "Intellectus Acquisitus in Al-farabi", dalam *Geonarle Critico Della Filosofia Italiana*, 1953, no.7, hh.351-357.
18. "Modern Muslim thought", dalam *Muslim World*, 1955, no. 45, hh.16-25.
19. "Mir Damad's Concept of Huduth Dehri: A contribution to the Study of the God-World Relationship Theories in Safavid Iran," dalam *Journal of Near Eastern Studies*, 1980, vol.39, hh.139-151.
20. "Islamization of Knowledge", dalam *American journal of Islamic Social Sciences*, 1988, vol.5, hh. 3-11.
21. "Islamic. Modernism: Its Scope, Method, and Alternative", dalam *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1970, vol. 1, hh. 317-333.
22. "Islam's Attitude toward Judaism", dalam *The Muslim World*, vol 72, hh. 1-13.⁷⁸
23. "Islam and the Problem of Economic Justice", dalam *The Pakistan Economist*, 1974, no.24, hh.14-39.
24. "Islam in Pakistan", dalam *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 1985, vol.3, no.4, hh 34-61.
25. "Islam and the New Constitution of Pakistan". Dalam *Journal of Asian, and African Studies*, 1973, no.8, hh.190-204.

⁷⁸ Alparslan Acikgenc, "Pemikir Kebangkitan dan Pembaharuan Islam Kontemporer", h. 214.

26. "Muslim. Modernism in the Inda-Pakistan Sub-Continent", dalam *Bulletin of the Scoot of Oriental and African Studies*, 1958, vol.21, hh. 82-99.
27. "Modem Muslim in Islam", dalam *Colloquium Islamic Culture in Its relation to the Contemporary World*, Princeton University Press, Princeton, 1953, hh. 91-92.
28. "Muslim Indentity in American Environment: The Turkish Case" dalam *Islami Arastirmalar: Journal for Islamic Researrh*, vol.4, no.4, 1990.
29. "Muhammad Iqbal and Attaturk's Reform", dalam *Journal of Near Eastern Studies*, 1984, vol.43, hh. 157-162.
30. "Mulla Sadra's Theory of Knowledge", dalam *Philosophical Forum*, 1972, no. 4, hh. 141-152.
31. "Some Recent Books on the Qur'an Written by Western Authors", dalam *Journal of Religion*, 1967, vol.64, no.1, hh.73-95.
32. "Riba and Interest", dalam *Islamic Studies*, 1964, vol.3, no.1, 1-43.
33. "Palestine" and My Experience with the Young Faruqi", dalam *Islamic Horizonn*, Special Issue, 19886, hh.39-42.
34. "Some Reflection on the Reconstruction of Muslim Sociaty in Pakistan", dalam *Islamic Studies*, 1967, vol.6, no.1, hh. 103-120.
35. "Pre-Foundation of Muslim Community in Mecca", dalam *Studia Islamica*, no. 43, hh.5-24.
36. "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", dalam *Journal of Religious Ethichs*, 1983, vol. 170-185.
37. "The Qur'anic Concept of God, The Universe and Man", dalam *Islamic Studies*, 1967, vol.6, no.1, hh.1-9.
38. "The Impact of Modernity on Islam", dalam *Islamic Studies*, 1966, vol. V. no.2, hb.113-128.
39. "The Qur'anic Solution of Pakistani Educational Problem", dalam *Islamic Studies*, vol.6, no.4, hh. 315-326.⁷⁹
40. "The God-World Relationship in.Mulla Shadra", dalam *Yukaridaki Ayni Kitapta*, hh:238-253.
41. "The Principle of Shura and the Role of Ummah in Islam", dalam *American Journal of Islamic Studies*, 1984, no.1, hh.1-9.
42. "The Idiological Experience. of Pakistan", dalam *Islam in the Modern Age*, 1970, vol.2, no.4, hh.1-20.
43. "Existence in Avicienna", dalam *Medieval and Renaissance Studies*, 1958, no. 4, hh.1-6.
44. "The Religious Situation of Mecca from the Eve of Islam up to the Hijra", dalam *Islamic Studies*, 1977, vol. 16, no. 4, hh. 289-301.
45. "The Status of Individuals in Islam", dalam *Islamic Studies*, 1966, vol.5, no. 4, hh. 319-330.
46. "The Thinker of Crisis: Shah Waly Ullah", dalam *Pakistan Quarterfy*, 1956) vol.6, no.2, hh.44-48.

⁷⁹ Alparslan Acikgenc, "Pemikir Kebangkitan dan Pembaharuan Islam Kontemporer", h. 215.

47. "Toward a Reformulation of the Theory of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public Interest", dalam *New York University Journal of International Law and Politics*, vol. 12, no.2, hh.219-224.

Adapun rincian dari karya Fazlur Rahman dalam bentuk 20 tema dalam empat ensiklopedia:

1. "Andjuman", dalam H. A. R Gibb., et al., *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden: I.J. Brill, 1979.
2. "Bahmanyar", dalam H.A.R Gibb., et al., *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden: I.J. Brill, 1979.
3. "Arad", dalam H. A. R. Gibb., et al., *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden: I.J. Brill, 1979.
4. "Aql", dalam H. A. R Gibb., et al., *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden: J.J. Brill, 1979.
5. "Islam", dalam Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Co., 1987.
6. "Sources of Islamic Doctrines and Views", dalam Philip G. Goetz, ed., *Encyclopedia Britannica*, Fifteenth Edition, Chicago: Encyclopedia Britannica Inc., 1974.
7. "Mulla Sadra" dalam Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Co., 1987.
8. "Doctrines of the Qur'an", dalam Philip G. Goetz, ed, *Encyclopedia of Britannica*, Fifteenth Edition, Chicago: Encyclopedia of Britannica Inc., 1974.
9. "Baka' wa Fana", dalam H. A. R. Gibb., et al., *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden: I.J. Brill, 1979.
10. "Iqbal, Muhammad", dalam Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Co., 1987.
11. "Dhat", dalam H. A. R. Gibb., et al, *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden: I.J. Brill, 1979.
12. "Dhawk", dalam H. A. R. Gibb., et al., *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden: I.J. Brill, 1979.
13. "Basit wa Murakkab", dalam H. A. R. Gibb., et al., *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden: I.J. Brill, 1979.
14. "Fundamental Practices and fosti.tutions of Islam", dalam Philip G. Goetz, ed, *Encyclopedia of Britannica*, Fifteenth Edition, Chicago: Encyclopedia Britannica Inc., 197 4.
15. "Islamic Philosophy". Dalam Paul Edwards, ed., *Encyclopedia of Philosophy*, New York: The Macmillan Co., and The Free Press, 1967.
16. S.v. "The Legacy of Muhammad", dalam Philip G. Goetz, ed, *Encyclopedia Britannica*, Fifteenth Edition, Chicago: Encyclopedia Britannica Inc., 1974.

17. "Religion and the Arts", dalam Philip G. Goetz, ed, *Encyclopedia Britanica*, Fifteenth Edition, Chicago: Encyclopedia Britanica Inc., 1974.
18. "Theology and Secterianism", dalam Philip G. Goetz, ed, *Encyclopedia Britanica*, Fifteenth Edit.ion, Chicago: Encyclopedia Britanica Inc., 1974.
19. "Translating the Qur' an", dalam *Religion and literature*, 1988, vol. 20, hh. 23-30.
20. "Barahima", dalam H. A. R. Gibb., et al, *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden: I. J. Brill, 1979.⁸⁰

Adapun rincian dari karya Fazlur Rahman dalam bentuk 16 tinjauan atau timbangan buku yang dimuat di berbagai jurnal yang berhasil dituliskannya:

1. "Review of God and Man in the Koran: Semantic of the Koranic Weltanschauung", oleh Izutsu, dalam *Islamic Studies* 5, no.2, (1966) 221-224.
2. "Review of Ibn 'Abbad de Ronda (1333-1390): Letters of Direction Spintuelle", oleh Paul Nwiya, dalam *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 22 (1959) :584-585.
3. "Review of Averroes's Tahafut al-Tahafut", oleh Simon Van Den Berg, dalam *Biblioteca Orientalis*, 14, (1957): 105-106.
4. "Review of Ash-shafi'is Risalah: Basic Idea", oleh Khalil Samaa, dalam *Islamic Studies*, vol.1, no.2, (1961): 128-13.
5. "Review of faith and Belief" oleh Wilfred Cantwell Smith, dalam *Muslim World* 7 (1981): 73-74.
6. "Review of Psychologie d'Ibn Sina (Avicenna) d'aprea son Oeuvre as-Sifa", diterjemahkan dan di edit oleh Jan Bakos, dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 21 (1958): 407-409.
7. "Review of The Wisdom of the Throne", oleh James Winston Morris, dalam *Muslim World* 73, no. 1 (1983) 67.
8. "Review of Friends not Masters: A Political Autobiography", oleh Mohammad Ayyub Khan, dalam *Islamic Studies* 6, no.2 (1967): 197-199.
9. "Review of Materials on Muslim Education in the Middle Ages", oleh A.S. Tritton, dalam *Biblioteca Orientalis* 19 (1962) :181-182.
10. "Review of La Nation Creatrice de la Ma'rifa chez Ghazalli", oleh Farid Jebre, dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22 (1959): 362-364.
11. "Review of Islamic Jurisprudence Shafi'is Risalah", terjemahan dan editan Majid Khadduri, dalam *Islamic Studies* 1 (1962) :128-131.
12. "Review of Islamic Jurisprudence", oleh Kemal A. Faruki, dalam *Islamic Studies* 2, no. 2, (1963) 287-290.
13. "Review of L'Islam dans de Mirrair de Occident", oleh Jacques Waardenbweg, dalam *Islamic Studies* 5, no.3, (1966): 315-316.

⁸⁰ Alparslan Acikgenc, "Pemikir Kebangkitan dan Pembaharuan Islam Kontemporer", h. 217.

14. "Review of Inha' al-Sakan ila yuali'u l'la al-Sanan", oleh Zafar Ahmad al-Uthmani al-Tehanawi, dalam *Islamic Studies* 3, (1964) :538-539.
15. "Review of L'Imagination Creatice dan le Sufisme a 'Ibn 'Arabi", oleh Henry Corbin, dalam *Biblioteca Orientalis* 17 (1960) :271-273.⁸¹

B. Hermeneutika Double Movement

Dalam memahami hermeneutika Fazlur Rahman dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, perlu memahami bagaimana konsep Fazlur Rahman memandang Al-Qur'an, hadis, dan sunnah. Konsep Fazlur Rahman dalam memandang Al-Qur'an, sebagaimana dalam bukunya *Islam*. Yang *pertama*, bahwa "Al-Qur'an secara keseluruhan adalah kalam Allah dan dalam pengertian biasa, juga keseluruhannya merupakan kata-kata Nabi Muhammad. Jadi, Al-Qur'an murni kalam Ilahi, namun tentu saja, Ia sama-sama secara intim berkaitan dengan personalitas paling dalam Nabi Muhammad yang hubungannya dengan kalam Ilahi itu tidak dapat dipahami secara mekanis seperti hubungan sebuah rekaman. Kalam Ilahi mengalir melalui hati Nabi Muhammad.⁸² *Kedua*, Al-Qur'an merupakan ajaran yang koheren dan kohesif. Kepastian pemahaman tidaklah terdapat pada arti ayat-ayat individual Al-Qur'an dan kandungannya, tetapi terdapat pada Al-Qur'an secara keseluruhan, yakni sebagai satu kesatuan nilai-nilai atau prinsip-prinsip yang koheren dimana keseluruhan ajarannya bertumpu. *Ketiga*, landasan Al-Qur'an adalah moral, yang menekankan pada monoteisme dan keadilan sosial. menurut Fazlur Rahman Al-Qur'an merupakan buku prinsip dan seruan bukan sebuah dokumen hukum. Al-Qur'an adalah dokumen yang menyerukan kebajikan dan tanggungjawab moral yang kuat. *Keempat*, Al-Qur'an adalah dokumen untuk manusia. Kitab ini menamakan dirinya sebagai petunjuk bagi manusia (*hudān li al nās*), sebagai seruan untuk kembali ke jalan yang benar. Dengan demikian, Al-Qur'an tidak hanya bersifat deskriptif (penggambaran) akan tetapi juga bersifat preskriptif (memberi ketentuan).⁸³

Sedangkan Pandangan Fazlur Rahman tentang hadis atau sunnah menekankan bahwa hadis-hadis itu merupakan interpretasi yang kreatif terhadap sunnah Nabi Muhammad, dan karenanya harus dipandang sebagai penunjuk terhadap sunnah Nabi. Dengan demikian, Fazlur Rahman memberikan pembedaan yang tegas antara istilah sunnah dan hadis. Sunnah adalah teladan Nabi yang bersifat praktikal, sedang hadis adalah transmisi verbal (riwayat) dan laporan dari sunnah Nabi tersebut.⁸⁴ Dengan bahasa lain, sunnah adalah tradisi praktikal sedang hadis adalah tradisi verbal. Demikianlah pandangan dari Fazlur Rahman mengenai Al-Qur'an, hadis, dan sunnah Nabi Muhammad.

Fazlur Rahman merupakan salah seorang ilmuwan Muslim yang menjadi pionir dalam menggunakan pendekatan hermeneutika untuk menafsirkan Al-Qur'an secara

⁸¹Alparslan Acikgenc, "Pemikir Kebangkitan dan Pembaharuan Islam Kontemporer", dalam *Jurnal al-Qalam*, h. 218.

⁸²Fazlurrahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban* (Bandung: Mizan, 2017), h. 32.

⁸³ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, penerjemah Anas Mahyuddin, Cet II, (Bandung: Pustaka, 1996), h. 31-55.

⁸⁴ Umma Farida, *Studi Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Sunnah Dan Hadis* (STAIN: Kudus, 2013), dalam *Jurnal Addin*, Vol. 7, No. 2, h. 264.

kontekstual. Fazlur Rahman menggunakan pendekatan hermeneutika dalam menafsirkan pesan-pesan hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an dalam rangka menjawab tantangan di masa kontemporer. Secara umum, 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 sekadar pemahaman masa lalu yang dimengerti dan diaplikasikan secara kontekstual di masa sekarang, melainkan juga merupakan usaha menjembatani ruang pemisah antara masa lalu dan masa kini.⁸⁵ Hermeneutika dalam Islam selalu dipadankan dengan kata tafsir. Hermeneutika dalam menafsirkan Al-Qur'an, cenderung kontekstual dan selalu berupaya mengkontekstualisasikan makna ayat tertentu dengan mengambil prinsip-prinsip dan ide universalnya. Dengan demikian, jika terdapat ayat-ayat yang secara tekstual dianggap sudah tidak relevan dengan perkembangan zaman karena bersifat partikular dan kasuistik, maka para penafsir kontemporer berusaha menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan semangat zamannya. Sebagai contoh adalah ayat-ayat yang berbicara tentang, masalah sosial kemasyarakatan, perbudakan, warisan, poligami, ekonomi (zakat, pajak, bunga bank), dan pluralisme.⁸⁶

Hermeneutika *double movement* adalah salah satu dari berbagai terapan teori hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an yang dirumuskan oleh Fazlur Rahman.⁸⁷ Teori hermeneutika *double movement* atau gerak ganda merupakan pola kombinasi, yaitu, induksi dan deduksi. Penalaran pertama, berangkat dari hal khusus (partikular) menuju hal umum (general), kemudian penalaran kedua, berangkat dari hal umum menuju hal khusus, sehingga dikenal dengan dua gerakan yang disebut *double movement*. Ada juga yang berpendapat bahwa *double movement* itu sebuah metode dengan menggunakan pendekatan sosio-historis dan teori ini memiliki dua gerakan.⁸⁸ Secara sederhana, Fazlur Rahman menggambarkan bahwasanya hermeneutika *double movement* adalah sebuah metode dengannya memahami Al-Qur'an dari situasi masa sekarang ke masa Al-Qur'an diturunkan, dan kembali lagi masa kini.⁸⁹ Dengan demikian Fazlur Rahman berharap agar ayat Al-Qur'an pada masa lalu tetap eksis di masa sekarang.

Fazlur Rahman memperkenalkan produk pemikirannya, hermeneutika *double movement*, sebuah metode yang lahir diakibatkan oleh rasa kecewa Fazlur Rahman terhadap mufassir tradisionalisme (klasik) dalam menafsirkan Al-Qur'an. Akan tetapi, dalam menafsirkan Al-Qur'an, Fazlur Rahman tetap mengakomodasi penafsiran tradisional (klasik) dan penafsiran modern. Fazlur Rahman mengatakan bahwa penafsiran terdahulu tidak terbangun secara sistematis, sehingga menghasilkan

⁸⁵ Zaprul Khan, "Teori Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman", dalam Jurnal *Noura*, (Bangka Belitung: STAIN. 2017), Vol. 1 No. 1, h. 22-23.

⁸⁶ Riza Taufiqi Majid, "Riba Dalam Al-Quran (Studi Pemikiran Fazlurrahman dan Abdullah Saeed)", dalam Jurnal *Muslim Heritage*, Vol. 5, No. 1, 2020, h. 67.

⁸⁷ Ulya, "Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis" dalam jurnal *Ulul Albab* (Kudus: STAIN .2011) Vol 12, No.2, h. 117.

⁸⁸ Nailis Sa'adah, "Tabarruj Dalam Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman", *Skripsi*, h. 54.

⁸⁹ Fazlur Rahman, *Islam Dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 2000), h. 6.

penafsiran yang tidak memiliki konsepsi terhadap *weltanschauung* (pandangan dunia).⁹⁰ Namun yang ingin di aplikasikan oleh Fazlur Rahman dari Al-Qur'an di tengah-tengah kehidupan manusia adalah bukan terhadap makna literalnya saja, akan tetapi lebih pada konsepsi *weltanschauung* (pandangan dunianya). Pada dasarnya penafsiran terdahulu belum pernah melakukan usaha yang sistematis dalam memadupadankan makna Al-Qur'an untuk mewujudkan *weltanschauung* (pandangan dunia).⁹¹

Dengan metode *double movement*, Fazlur Rahman berharap agar membangun kesadaran dunia Islam akan tanggung jawab sejarahnya dengan fondasi moral yang kokoh berbasis Al-Qur'an sebagai sumber ajaran yang melahirkan nilai-nilai moral yang paling sempurna dan harus dipahami secara utuh dan padu. Pemahaman utuh dan padu ini harus dikerjakan melalui suatu metode yang dapat dipertanggungjawabkan secara agama dan Ilmu. Fazlur Rahman berpendapat bahwasanya tanpa suatu metode yang akurat dan benar, pemahaman Al-Qur'an bisa jadi menyesatkan, apalagi bila didekati secara atomistik.⁹² Nasaruddin Umar, ulama yang berkompeten dalam bidang tafsir khususnya yang berspektif gender, juga sependapat dengan pernyataan tersebut, ia menyatakan bahwa "ketidakmewadahnya metodologi penafsiran yang digunakan, tren metode tafsir *tahfili* atau *tajzi'i*, *ijmali*, dan *muqaran* ternyata dalam menafsirkan ayat ayat Al-Quran cenderung bersifat parsial, atomistik, dan tidak holistik, sehingga tidak dapat menangkap *weltanschauung* Al-Qur'an."⁹³

Dari metode hermeneutika *double movement* tersebut, Fazlur Rahman secara tegas memberikan perspektif yang membedakan antara legal spesifik Al-Qur'an yang memunculkan norma-norma, aturan, hukum-hukum akibat pemaknaan literal Al-Qur'an dengan ideal moral yakni ide dasar Al-Qur'an yang diturunkan sebagai rahmat bagi seluruh alam dengan mengedepankan nilai-nilai keadilan, persaudaraan, kesetaraan. Menurut Fazlur Rahman dalam memahami kandungan Al-Qur'an haruslah mengedepankan nilai-nilai moralitas. Nilai-nilai tersebut harus berdiri kokoh berdasar pada ideal moral Al-Qur'an. Nilai yang dimaksud adalah keadilan dan monoteisme.⁹⁴

Ideal moral Al-Qur'an yang dimaksud Fazlur 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 baik diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifiknya. Sebab, ideal moral bersifat umum. Pada tingkatan ini Al-Qur'an dianggap berlaku untuk setiap masa dan tempat (*ṣāliḥun fī kullī zamān wa makān.*). Al-Qur'an juga dipandang elastis dan fleksibel. Sedangkan

⁹⁰ Fazlur Rahman, "Menafsirkan Al-Qur'an", Inquiry, Mei 1986 dalam Taufik Adnan Amal, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 54.

⁹¹ Ulya, "Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis", h. 117.

⁹² Ulya, "Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis", h. 118.

⁹³ Nasaruddin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 286.

⁹⁴ Ulya, "Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis", h. 118

legal spesifiknya lebih bersifat khusus. Hukum yang terumus secara tekstual disesuaikan dengan kondisi masa dan tempat.⁹⁵

Dalam menggunakan metode ini, seorang mufassir diwajibkan untuk mengembalikan teks yang akan ditafsirkannya, lalu berbalik dari situasi sekarang ke masa lampau untuk melihat konteks sosio-historisnya dan menemukan prinsip-prinsip ideal moralnya kemudian di tarik ke situasi sekarang untuk melakukan kontekstualisasi nilai-nilainya. Produk dari penafsiran harus menghasilkan nilai-nilai ideal moral yang tidak lain adalah prinsip etis dari Al-Qur'an.⁹⁶ Dalam aplikasinya, metode ini tidak hanya menggunakan pengetahuan tentang sebab turnnya ayat (*asbāb al-nuzūl*) dan *nasakh*, akan tetapi juga mengenai sejarah sosial dan budaya pada masa kenabian dan masa sekarang. Menurut Fazlur Rahman, Al-Qur'an adalah respon terhadap kondisi moral sosial Arab pada masa Nabi.⁹⁷

Meskipun demikian, harus diketahui bahwasanya metode hermeneutika *double movement* hanya efektif diterapkan dalam ayat-ayat hukum, bukan pada ayat-ayat metafisik. Sebab, ketika mengkaji ayat-ayat yang berkaitan dengan hal-hal metafisik, seperti konsep Tuhan, setan, malaikat dan sebagainya, Fazlur Rahman tidak menggunakan metode hermeneutika *double movement*, akan 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 seperti ini, Fazlur Rahman cenderung mengabaikan kronologis turunya ayat.⁹⁸ Fazlur Rahman menerapkan metode *double movement* ini ketika menafsirkan ayat hukum, terutama ayat yang berbicara seputar hukum potong tangan bagi pencuri, riba, warisan bagi perempuan, poligami, perbudakan dan ayat memberikan kesan tidak kompromi terhadap gender dan tidak beradaptasi dengan perubahan sosial dewasa ini. Kemudian, Fazlur Rahman, dengan metode hermeneutiknya menafsirkan ayat-ayat ini secara kontekstual.⁹⁹ Dengan demikian, Paling tidak ada enam aspek untuk memahami pemikiran Fazlur Rahman dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan metode hermeneutikanya. Enam aspek di antaranya:¹⁰⁰

1. Pewahyuan dan konteks sosio-historis. Fazlur Rahman ingin menegaskan bahwasanya Al-Qur'an bukanlah merupakan "buku" yang dikirim dari dunia ketuhanan ke dunia manusia tanpa konteks historis dunia kemanusiaan. Fokus Al-Qur'an dan petunjuknya secara organis dikoneksikan dengan bahasa, budaya, politik, ekonomi dan kehidupan keberagaman masyarakat Arab.

⁹⁵ Abdullah Saeed, *Penafsiran Kontekstual Atas Al-Qur'an*, Terj. Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri, (Yogyakarta: Ladang Kata dan Hikmah Press, 2015), h. 103-104.

⁹⁶ Fazlur Rahman, *Islam Dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, (Bandung: Pustaka, 2000), h. 6.

⁹⁷ Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), h. 5.

⁹⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2010), h. 178.

⁹⁹ Rahmi & Novizal Wendry, "Double Movements Dalam Tafsir Al-Mishbah", dalam *Jurnal Al-Bayan*, (Padang: UIN, 2017), Vol. 4, No. 2, h. 137.

¹⁰⁰ Riza Taufiqi Majid, "Riba Dalam Al-Qur'an (Studi Pemikiran Fazlurrahman dan Abdullah Saeed)", h.68.

Tanpa koneksi Al-Qur'an dan dunia realitas, pewahyuan tidak akan bermakna dan tidak bisa memberikan petunjuk bagi manusia.

2. *The ideal and contingent. The ideal*, menurut Fazlur Rahman adalah tujuan Al-Qur'an yang menjadi orientasi kaum mukmin. Hal yang ideal mungkin saja belum tercapai pada masa pewahyuan. *The contingent* adalah sesuatu yang mungkin direalisasikan pada masa pewahyuan, berdasar batasan struktural dalam masyarakat dan kondisi saat itu.
3. Keadilan sosial sebagai tujuan primer. Menurut Fazlur Rahman, inti *legal ethic* Al-Qur'an adalah keadilan sosial.
4. Identifikasi prinsip moral, menurut Fazlur Rahman perilaku etis individu mendahului hukum. Basis etika Islam ialah takwa.
5. Kehati-hatian dalam penggunaan Hadis. Sunnah menurut Fazlur Rahman mencakup perkara yang ia sebut "*prophetic sunnah*" dan "*living sunnah*". *Prophetic sunnah* ialah tradisi ideal dari aktivitas yang dinisbatkan kepada Rasulullah SAW. Sementara *living sunnah* adalah *prophetic sunnah* yang secara kreatif dielaborasi dan ditafsirkan sesuai dengan tantangan yang dihadapi umat Islam pada era kontemporer.
6. *Linking the past and the present* (mengaitkan masa lalu dan masa sekarang), dengan mengaitkan masa lalu dan masa sekarang, Fazlur Rahman menawarkan suatu metode yang logis, kritis dan komprehensif yaitu hermeneutika *double movement* (gerak ganda interpretasi). Adapun yang dimaksud gerak ganda adalah dimulai dari situasi sekarang ke masa Al-Qur'an diturunkan dan kembali lagi ke masa kini.

Adapun mekanisme Metode *double movement* hasil pemikiran Fazlur Rahman terbagi menjadi dua gerakan. Yang pertama, berfokus pada pengkajian konteks moral sosial umat Islam di masa Nabi dan menemukan deskripsi yang komprehensif tentang dunia pada masa saat itu. Sedangkan yang kedua, mencoba memanfaatkan nilai dan prinsip yang umum dan sistematis itu untuk diterapkan ke dalam konteks pembaca Al-Qur'an terhadap situasi sekarang.¹⁰¹

1. Gerakan pertama

Gerakan pertama dalam proses penafsiran menggunakan metode *double movement* terdiri dari dua langkah, yaitu:

Langkah pertama, bahwasanya orang harus memahami arti dan makna dari sesuatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis dimana ayat al Quran tersebut merupakan jawabannya. Tentu saja sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam *settingan* situasi-situasi spesifiknya maka suatu kajian mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat istiadat, lembaga-lembaga, bahkan mengenai kehidupan di Arabia khususnya Makkah dan kejadian-kejadian penting seperti peperangan Persia-Byzantium harus dilaksanakan. menurut Fazlur Rahman, langkah pertama ini adalah memahami

¹⁰¹ Isnaini Fauziatun Nisya, "Fazlur Rahman Sebagai Tokoh Pembaharu Dalam Islam", *Skripsi*, h. 36.

makna Al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan disamping batas-batas ajaran-ajaran yang khusus yang merupakan respons terhadap situasi-situasi khusus.¹⁰²

Langkah kedua adalah dengan menggeneralisasi jawaban-jawaban tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral sosial umum yang dapat disaring dari ayat-ayat spesifik dengan *setting* latar belakang sosio-historis dan *rationes legis* (*illat* Hukum) yang sering dinyatakan. Menurut Fazlur Rahman dalam 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 koheren dengan yang lainnya. Hal ini karena ajaran Al-Qur'an tidak mengandung kontradiksi, akan tetapi kohesif, dan koheren secara keseluruhan.

2. Gerakan kedua

Gerakan kedua berfungsi sebagai pengoreksi hasil-hasil dari momen pertama, yakni hasil dari pemahaman dan penafsiran. Apabila hasil pemahaman pertama gagal dalam mengaplikasikan ke dalam kondisi sekarang, maka akan gagal juga dalam menilai situasi sekarang dengan tepat, dengan kata lain gagal dalam memahami isi Al-Qur'an. Menurut Fazlur Rahman tidak mungkin sesuatu yang dulu bisa dan benar-benar telah direalisasikan dalam tatanan spesifik di masa lampau tidak bisa direalisasikan dalam konteks sekarang, tentunya dengan mempertimbangkan perbedaan dalam hal-hal spesifik dalam situasi sekarang. Dalam hal ini, menurut Fazlur Rahman asalkan perubahan ini tidak melanggar prinsip-prinsip dan nilai-nilai umum yang berasal dari masa lampau dan situasi sekarang.¹⁰³ Upaya secara teknis yang dilakukan Fazlur Rahman inilah yang disebut olehnya sebagai Ijtihad.

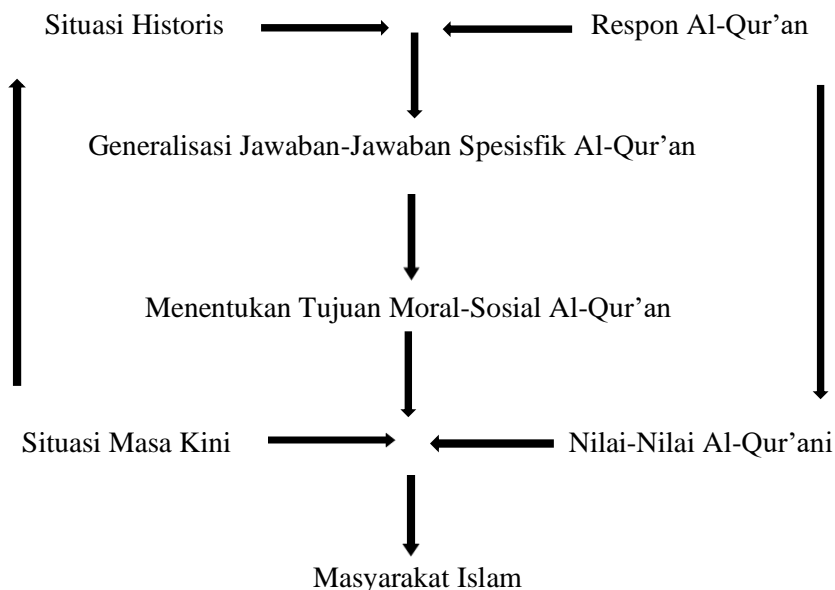
Dari kedua Gerakan di atas Fazlur Rahman ingin menawarkan bagaimana langkah-langkah awal untuk memahami makna di balik sebuah pernyataan tertentu dengan mempelajari permasalahan historis dalam pengaplikasiannya. Dengan kata lain, kita perlu memahami peristiwa yang menjadi sebab turunnya sebuah ayat Al-Qur'an (*asbāb al-nuzūl*). Kemudian yang harus dilakukan adalah mereneralisasi jawaban-jawaban yang spesifik. Dalam langkah ini Fazlur Rahman berusaha untuk menemukan ideal moral yang terdapat dalam ayat setelah itu melakukan kajian sosio-historis dan kemudian dapat menemukan eksistensinya dan menjadi sebuah teks yang hidup atau *weltanschauung* (pandangan dunia) dalam aturan umat Islam.¹⁰⁴

¹⁰² Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*...., h. 6-7.

¹⁰³ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*...., h. 8-9.

¹⁰⁴ Isnaini Fauziatun Nisya, "Fazlur Rahman Sebagai Tokoh Pembaharu Dalam Islam", *Skripsi*, h. 38.

Secara skematis, metode hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman tergambar seperti ini:



(skema penafsiran *double movement*).¹⁰⁵

Skema ini menjelaskan bahwa *double movement* (gerak ganda) dalam proses penafsiran Al-Qur'an dimulai dengan gerakan pertama yaitu dari situasi sekarang ke masa Al-Qur'an. Gerakan pertama ini meliputi dua hal: pertama, penafsir mengetahui makna ayat-ayat Al-Qur'an dalam konteks historisnya, baik yang bersifat mikro (latar belakang partikular yang menyebabkan lahirnya ayat-ayat tersebut) maupun yang bersifat makro (kondisi kultural, sosial, politik, ekonomi, dan religius dari masyarakat Arab sebagai penerima pertamanya). Kedua, menggeneralisasikan jawaban-jawaban yang spesifik partikular tersebut dalam bentuk ungkapan-ungkapan tentang tujuan sosial moral yang bersifat universal yang melandasi partikularitas jawaban tersebut.

Gerakan yang kedua berawal dari prinsip-prinsip yang digeneralisasikan dari teks ke realitas sosio-historis masa kini (kontemporer). Untuk melakukan gerakan yang kedua ini diperlukan kajian yang mendalam dan komprehensif dan analisis terhadap berbagai aspek yang ada dengan melibatkan beragam keilmuan modern, sehingga bisa dirumuskan penerapan yang efektif sesuai dengan kebutuhan dan permasalahan yang dihadapi.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Ulya, "Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis", dalam Jurnal *Ulul Albab*, h. 120.

¹⁰⁶ Elya Munfarida, "Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Menurut Fazlur Rahman", Jurnal *Komunika*, (Purwokerto: IAIN, 2015), Vol. 9, No. 2, h. 251.

Jika diperhatikan metode hermeneutika *double movement* (gerak ganda yang ditawarkan Fazlur Rahman tampaknya memiliki kesamaan dengan dua kaidah tafsir yang biasa digunakan oleh para mufassir, yakni pertama, *al ibrah bī umūm al-lafẓi lā bī khusūs as sabab*, dan yang kedua, *al ibrah bī khusūs as sabab lā bī umūm al-lafẓi*. Kedua kaidah ini bisa saja diadopsi Fazlur Rahman dalam metode penafsirannya.¹⁰⁷ Dari uraian di atas dapat disimpulkan, bahwa skema metode *double movement* Fazlur Rahman, yaitu merumuskan visi dari pesan dalam Al-Qur'an yang utuh kemudian menerapkan prinsip umum tersebut dalam kasus-kasus khusus yang muncul pada situasi sekarang, sehingga Al-Qur'an dapat dipahami secara koheren dan kohesif sehingga tetap eksis. Dengan demikian, metode yang di gagas oleh Fazlur Rahman memiliki keunggulan untuk memecahkan masalah kontemporer khususnya ayat sosial dan hukum yang terjadi di berbagai belahan dunia. Dengan dirumuskannya metode *double movement* oleh Fazlur Rahman, ia berharap penafsiran akan tetap relevan khususnya untuk masyarakat Islam.

¹⁰⁷ Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 38.

BAB III

PENAFSIRAN FAZLUR RAHMAN TERHADAP AL-QUR'AN

Mufassir sering menafsirkan Al-Qur'an untuk memenuhi kebutuhan kaum muslimin. Para Mufasir terdahulu telah melakukan penafsiran dengan menafsirkan Al-Qur'an ayat demi ayat, meskipun tak jarang dari penafsiran mereka melakukan rujukan silang dalam menafsirkan Al-Qur'an. Akan tetapi, dalam proses penafsirannya tidak dibangun secara sistematis dan bersifat parsial serta kurang mendetail, sehingga sulit untuk mendapat gambaran yang utuh mengenai pandangan Al-Qur'an terhadap suatu masalah tertentu.¹⁰⁸ Dengan menggunakan metode heurmentika double movement dalam menafsirkan Al-Qur'an, Fazlur Rahman menginginkan agar Al-Qur'an menjadi sebuah *weltanschauung* (pandangan dunia) yang kohesif dan memiliki arti bagi kehidupan secara keseluruhan. Fazlur Rahman dengan menggunakan metode yang disebutnya sebagai hermeneutika double movement mencoba untuk menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur'an. Fazlur Rahman juga dalam penafsirannya, menerapkan metode double movement ini ketika menafsirkan ayat hukum dan sosial, terutama ayat yang berbicara seputar hukum potong tangan bagi pencuri, riba, warisan bagi perempuan, poligami, perbudakan dan ayat memberikan kesan tidak kompromi terhadap gender dan tidak beradaptasi dengan perubahan sosial dewasa ini. Kemudian, Fazlur Rahman, dengan metode hermeneutiknya, menafsirkan ayat-ayat ini secara kontekstual.¹⁰⁹

Sebelum Penulis membahas contoh penafsiran Fazlur Rahman terkait ayat-ayat sosial dan hukum, maka perlu diketahui karakteristik dari penafsiran Fazlur Rahman. Adapun karakteristik penafsiran Fazlur Rahman dalam menafsirkan Al-Qur'an, antara lain:¹¹⁰

1. Penafsiran Fazlur Rahman tidak bersifat parsial, atomistik, ataupun harfiah seperti yang dilakukan oleh para mufassir klasik (tradisional, namun penafsirannya lebih bersifat koheren dan kohesif yang menghasilkan suatu *weltanschauung* (pandangan dunia) Al-Qur'an yang konkret.
2. Menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dalam berbagai surat ke dalam satu tema atau topik. Dalam ilmu tafsir disebut dengan *tafsīr mauḍū'i*.

¹⁰⁸ A. Fahrur Rozi & Niswatur Rokhmah, "Tafsir Klasik: Analisis Terhadap Kitab Tafsir Era Klasik", Dalam Jurnal *kaca*, (Surabaya: STAI Al-Fithrah. 2019), Vol. 9, No. 2, h. 38.

¹⁰⁹ Rahmi & Novizal Wendry, "Double Movements Dalam Tafsir Al-Mishbah", Dalam Jurnal *Al-Bayan*, (Padang: UIN. 2017), Vol. 4, No. 2, h. 137.

¹¹⁰ Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 58-59.

3. Fazlur Rahman dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an tidak mengikuti atau membenarkan salah satu bentuk penafsiran atau pendapat mazhab atau aliran-aliran tertentu.
4. Fazlur Rahman dalam menafsirkan Al-Qur'an lebih mentikberatkan sisi ideal moral dari pada legal spesifiknya, khususnya terhadap ayat-ayat sosial dan hukum.
5. Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, Fazlur Rahman menggunakan metode historis kronologis, historis-sosiologis, dan sintetik-logis, di samping juga menggunakan metode semantik.

Dengan demikian penulis akan menjabarkan contoh ayat-ayat sosial dengan menggunakan metode yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman. Adapun beberapa contoh penafsiran Fazlur Rahman terhadap ayat-ayat hukum dan sosial terkait masalah-masalah yang masih menjadi polemik di masa sekarang:

A. Masalah Poligami

Poligami sebuah fenomena dalam kehidupan yang terjadi di sekitar kita. Kata poligami sering terdengar namun tidak banyak masyarakat yang dapat menerima keadaan ini. Kata poligami sendiri berasal dari Yunani, yaitu *polus* atau *poly* berarti banyak dan *gamos* atau *gamein* berarti laki-laki, jadi arti dari poligami adalah laki-laki yang beristri lebih dari satu orang wanita dalam satu ikatan perkawinan.¹¹¹ Jadi secara bahasa, poligami merupakan suatu perkawinan yang banyak atau suatu perkawinan yang lebih dari seorang, seperti seorang suami memiliki dua istri atau lebih pada saat yang sama.¹¹² Sedangkan menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), kata Poligami memiliki arti “Sistem perkawinan yang salah satu pihak (laki-laki) memiliki atau mengawini beberapa lawan jenisnya dalam waktu yang bersamaan.”¹¹³

Menurut istilah yang dirumuskan Siti Musda Mulia, poligami merupakan sebuah ikatan perkawinan yang salah satu pihak, yaitu suami mengawini lebih dari satu istri dalam waktu yang sama. Laki-laki yang melakukan praktek ini disebut poligami.¹¹⁴ Selain poligami dikenal juga poliandri. Poliandri adalah perkawinan yang salah satu pihak, yaitu istri memiliki lebih dari satu suami pada waktu yang bersamaan.¹¹⁵

¹¹¹ Hasan Shadily, *Ensiklopedi Indonesia*, (Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve dan Elsevier Publishing Project, 1994), h. 2736.

¹¹² Reza Fitra Ardhian dkk, “Poligami Dalam Hukum Islam dan Hukum Positif Indonesia Serta Urgensi Pemberian Izin Poligami Di Pengadilan Agama”, Dalam *Jurnal Privat Law*, (Surakarta: Universitas Sebelas Maret. 2015), Vol. III, No. 2, h. 1.

¹¹³ Nur Fauziah, *Poligami Dalam Pandangan Ulama Yang Tidak Menikah*, Tesis pada Institut PTIQ Jakarta, 2016, h. 19.

¹¹⁴ Siti Musda Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004), h. 43.

¹¹⁵ Zunly Nadia, “Membaca Ayat Poligami bersama Fazlur Rahman”, dalam *Jurnal Studi Islam*, (Yogyakarta: STAISPA, 2017), Vol. 2, No. 1, h 212.

Sedangkan dalam istilah fikih, pologami disebut dengan *ta'addūd al-zawāj*, berarti seorang laki-laki (suami) yang memiliki perempuan (istri) lebih dari satu orang.¹¹⁶

Islam memperbolehkan poligami selama dapat berlaku adil terhadap semua istrinya, tetapi sekiranya tidak bisa berbuat adil, maka lebih baik seorang istri cukup (monogami), oleh karena itu poligami bukanlah sebuah kewajiban atau anjuran, akan tetapi hanya izin yang diberikan pada suatu kondisi tertentu. Beda halnya dengan poliandri, di mana seorang istri haram menikah dengan beberapa suami.¹¹⁷

Poligami suatu fenomena yang sampai saat ini menjadi polemik dikalangan masyarakat. Poligami dikampanyekan karena dianggap memiliki sandaran normatif yang tegas dan dipandang sebagai salah satu alternatif untuk menyelesaikan fenomena selingkuh dan prostitusi. Akan tetapi, yang kontra dengan praktik poligami menolak dengan berbagai macam argumentasi, baik yang bersifat normatif, psikologis bahkan selalu dikaitkan dengan ketidakadilan gender.¹¹⁸ Poligami dianggap menyakiti wanita dan hanya menguntungkan kaum lelaki saja. berbagai pandangan dari masyarakat terhadap poligami, ada yang pro dan ada juga yang kontra dengan poligami, terlebih dengan perempuan yang merasa dirugikan, karena praktik poligami berdampak pada kekerasan terhadap perempuan dan anak, sehingga poligami tidak dapat ditolerir karena lebih banyak merugikan kaum perempuan. Poligami adalah masalah yang serius dan karena itu wajar saja bila banyak kaum perempuan yang tidak setuju dengan praktiknya.¹¹⁹

Fenomena poligami bukanlah hal yang baru. Perdebatan soal poligami yang selama ini terjadi, telah menyita perhatian umat Islam, ironisnya Islam dianggap memonopoli dan melegalkan praktik poligami, karena poligami selalu dihubungkan dengan budaya Islam bahkan sunah nabi. Secara historis, praktik poligami sudah ada sejak zaman sebelum Islam. Banyak orang menggap praktik poligami ada setelah Islam datang. Akan tetapi, sejarahnya poligami merupakan hal yang biasa dilakukan oleh semua bangsa di Barat dan Timur. Bahkan kalau kita meninjau kembali pada kehidupan manusia zaman dulu, seorang lelaki bisa memiliki puluhan perempuan (istri) sekaligus. Dengan didukung legitimasi perbuatan raja-raja yang melegalkan pernikahan dengan lebih dari seorang istri, maka poligami menjadi suatu yang lumrah dalam kehidupan pada saat itu.¹²⁰

Dalam kitab suci agama Nasrani dan Yahudi, poligami merupakan hal yang diterima. Dalam kitab Talmud (perjanjian lama), bahwasanya Nabi beristri lebih dari seorang, kecuali Nabi Isa AS. Bahkan bangsa Arab mempraktikkan poligami tanpa batas. Pada masa jahiliyyah, bangsa Arab biasa kawin dengan beberapa perempuan,

¹¹⁶ Mardani, *Hukum keluarga Islam di Indonesia*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2016), h. 95.

¹¹⁷ A. Ja'far, "Larangan Muslimah Poliandri: Kajian Filosofis, Normatif Yuridis, Psikologis, dan Sosiologis", dalam *Jurnal Al-Adalah*, (Semarang: Universitas Diponegoro, 2012), Vol. X, No. 3, h. 326.

¹¹⁸ Lilik Nur Hidayat, "Pandangan Mufasir Klasik dan Modern Terkait Poligami", *Tesis* pada Institut PTIQ Jakarta, 2020, h. 2.

¹¹⁹ Siti Hikmah, "Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan", dalam *Jurnal Sawwa*, (Semarang: IAIN Walisongo, 2012), Vol. 7, No.2, h. 2.

¹²⁰ Sayyid Amir Ali, *The Spirit of Islam A History of Evolution and Ideals with a life a Prophet*, (India: Idarah Adabiyat), 1978, hal. 223.

dan menganggap mereka sebagai harta kekayaan, poligami itu seolah-olah bukan seperti perkawinan. Pada saat itu perempuan-perempuan itu dapat dapat dibawa, dimiliki, bahkan diperjualbelikan oleh laki-laki.¹²¹ Perubahan mulai terlihat dan terjadi dalam masyarakat Arab, ketika Rasulullah melakukan perubahan yang revolusioner terhadap praktik poligami para sahabat sesuai dengan petunjuk yang diberikan Allah SWT. Perubahan yang dilakukan Nabi adalah membatasi jumlah bilangan istri hanya sampai empat. Perubahan yang dibawa Islam sangat berdampak besar dalam mengangkat derajat perempuan saat itu.¹²²

Dalam agama Islam, poligami diartikan sebagai perkawinan seorang laki-laki dengan perempuan lebih dari seorang dengan batasan empat orang istri dalam waktu yang bersamaan dengan alasan, kondisi tertentu sebagaimana firman Allah SWT:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ
وَرُبْعَ ۚ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ۗ

“Jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.” (Q. S An-Nisa [4]: 3).

Pada umumnya mufasir berpendapat, ayat ini dikaitkan dengan masalah anak yatim, khususnya anak yatim perempuan dibawa perlindungan para walinya, yang para walinya dilarang melakukan penyelewangan terhadap harta anak yatim, sebagaimana yang disebutkan pada (QS. An-Nisa [4]: 2), agar tidak terjadi penyelewangan terhadap harta anak yatim, maka walinya boleh mengawini anak yatim tersebut.

Mengenai makna ayat ini, Imam Al-Thabari (w. 310 H) berkata: “Dulu, sebagian orang Quraisy menikahi sepuluh orang wanita atau kurang, kemudian apabila mereka mengalami kebangkrutan, mereka cenderung kepada harta anak yatim yang ada dalam pengasuhannya, kemudian mereka membelanjakan harta anak yatim itu, atau menikahi anak yatim itu. Oleh karena itu mereka dilarang untuk melakukan hal tersebut.”¹²³

Memang terdapat tiga riwayat *Asbāb al-Nuzūl*, salah satunya yang diriwayatkan Imam Bukhari (w. 256 H), Imam Muslim (w. 261 H), Imam Nasa’i (w. 303 H), Imam Baihaqi (w. 458 H) dan yang lainnya, meriwayatkan dari Urwah bin Zubair bahwa ia

¹²¹ Abdurrahman I Doi, *“Inilah Syari’ah Islam Terjemahan”*, Buku *The Islamic Law*, Usman Efendi AS dan Abdul Khaliq Lc, (Jakarta: Puataka Panji, 1990), h. 207.

¹²² Siti Musda Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, h. 47.

¹²³ Abu Ja’far Muhammad bin Jarir at-Tabari, *Tafsīr at-Ṭabārī: Jāmi’ al-Bayān ‘An Ta’wīl Ayi Al-Qur’ān*, Kairo: Markāz Al-Buhūts wa Ad-Dirāsāt Al-‘arabiyyah wa Al-Islāmiyyah, 2001, Jilid.VI, hal. 358.

bertanya kepada khaalahnya (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 sepertinya. Lalu sikap seperti ini dilarang bagi mereka dan mereka diperintahkan untuk menikahi wanita-wanita lainnya yang mereka senangi, dua, tiga atau empat.”¹²⁴

Adapun maksud ayat (QS. An-Nisa [4]: 3), Az-Zamakhshari (w. 538 H) menjelaskan dalam tafsir *al-Kasysyāf*: “Ketika ayat tentang anak-anak yatim turun termasuk ayat yang melarang memakan harta anak yatim, maka para pengampu anak yatim itu takut jika dirinya disebut sebagai pelaku kejahatan misalnya, karena zalim tidak memenuhi hak-hak anak yatim sehingga mereka terjebak dalam dosa. Tidak jarang laki-laki saat itu memiliki enam, delapan, dan sepuluh istri. Padahal, mereka tidak bisa memenuhi hak istri-istri mereka. Mereka pun tidak bisa bertindak adil di antara istri-istri mereka.”¹²⁵

Adapun Menurut Al-Thabari (w. 310 H) pendapat yang paling utama adalah pendapat yang menyatakan bahwa makna ayat tersebut adalah:

“Jika kalian takut tidak dapat berlaku adil kepada (hak-hak) perempuan anak yatim, maka kalian hendaknya juga merasa takut (untuk tidak dapat berlaku adil) pada kaum perempuan. Oleh karena itu, janganlah kalian menikahi mereka, kecuali kalian yakin bahwa tidak akan berbuat sewenang-wenang terhadap mereka, yakni menikahi mulai dari satu sampai empat saja. Tapi jika kalian tetap takut akan berlaku sewenang-wenang terhadap satu orang, maka janganlah kalian menikahnya, akan tetapi kalian harus (memelihara) budak yang kalian miliki. Sesungguhnya itu lebih dapat membuat kalian tidak berlaku sewenang-wenang kepada mereka.¹²⁶”

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa ayat ini turun sebagai teguran terhadap laki-laki (suami) yang berbuat tidak adil kepada perempuan-perempuan yatim yang mengambil hartanya secara zalim, dengan dalih pernikahan. selain itu ayat ini juga membahas tentang pembatasan terhadap jumlah wanita yang dipoligami, yang dalam sejarahnya pada masa itu tidak terbatas.

Dalam ayat ini juga menyebutkan bahwa dibolehkannya poligami dengan syarat berbuat adil *فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا*. Berbuat adil disini ada yang memberi pengertian

¹²⁴ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsīr Al-Munīr*, penerjemah Abdul hayyie Al-Kattani, (Jakarta: Gama Insani, 2013), jilid.II, h. 571.

¹²⁵ Mahmud bin'Umar Az-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf: Haqā'iq 'an Ghawamiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqawīl Fī Wujūh at-Ta'wīl*, (Riyadh: Maktābah Al-Abikan, 1998), jilid.II, h. 14-15.

¹²⁶ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Tafsīr at-Ṭabārī: Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Ayi Al-Qur'ān*, hal. 394.

bahwa keadilan terhadap istri-istri tersebut adalah melakukan persamaan di bidang materi, seperti rumah, nafkah, pakaian, dan lain-lain. Sedangkan dalam persoalan perasaan tidak wajib, karena tidak mungkin bisa dilakukan oleh manusia, demikian menurut penafsiran Al-Maraghi (w. 1371 H).¹²⁷

Pada umumnya para ulama klasik tidak pernah berbeda pendapat dalam hukum poligami (*ta'addūd al-zawāj*). Hingga abad ke-18 M (ke-13 H) tidak ada pro kontra mengenai bolehnya berpoligami, dan semuanya sepakat bahwa poligami itu mubah (boleh) dengan sebuah ketentuan. Sebab kebolehan berpoligami telah didasarkan pada dalil yang *qat'ī* (pasti).¹²⁸

Sementara Muhammad Abduh (w. 1905 H) dalam penafsirannya mencatat bahwasanya Islam memang memperbolehkan berpoligami, tetapi dituntut dengan syarat mutlak mampu berlaku adil terhadap istri-istrinya. Syarat mampu berbuat adil merupakan syarat yang sangat berat. Meskipun manusia (suami) sangat berusaha sangat keras untuk berbuat adil, manusia (suami) tidak akan mampu, khususnya dalam hal pembagian cinta dan hal-hal yang berhubungan dengan pelayanan batin.¹²⁹

Sedangkan menurut Fazlur Rahman terdapat sebuah kontradiksi antara diperbolehkannya berpoligami (QS. An-Nisa [4]: 3) dengan pernyataan keharusan suami berlaku adil, akan tetapi pernyataan Al-Qur'an bahwa "betapapun kalian mengingikannya, akan tetapi kalian tidak dapat berlaku adil kepada perempuan-perempuan tersebut" (QS. An-Nisa [4]: 129).¹³⁰ Dengan kata lain, berbuat adil disini adalah kondisi yang mustahil. Menurut Fazlur Rahman masalah poligami seharusnya dipahami dengan cara membedakan antara undang-undang legal dan perintah-perintah moral, sehingga apa yang menjadi tujuan dari Al-Qur'an diketahui dapat menyelesaikan persoalan-persoalan yang rumit yang di dalam kehidupan masyarakat.¹³¹ Kemudian yang menjadi pertanyaan bagaimana konsep penafsiran masalah poligami menurut Fazlur Rahman jika di reinterpretsasi ke masa kini, sebagaimana menurut pemikiran Fazlur Rahman sendiri.

Dalam penafsiran Fazlur Rahman, ia telah melakukan pertimbangan melihat di antara penafsiran tradisional dan penafsiran modernis pada saat itu. Menurut penafsiran yang tradisional bahwa izin berpoligami itu mempunyai kekuatan hukum (legal), sedangkan keharusan untuk berbuat adil kepada isteri-isteri penting, akan tetapi diserahkan kepada kesadaran suami (walaupun hukum Islam yang tradisional memberikan hak kepada perempuan untuk meminta pertolongan atau perceraian apabila terjadi kekerasan dalam keluarga yang dilakukan oleh suami). Sedangkan menurut penafsiran modernis menyatakan bahwa poligami itu mengutamakan keharusan untuk berbuat adil, sesuai yang terkandung dalam pernyataan Al-Qur'an, modernis mengatakan bahwa izin berpoligami itu hanya untuk waktu yang sementara.

¹²⁷ Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 63.

¹²⁸ Madiha Dzakiyyah Chairunnisa dkk, "Poligami dalam Perspektif Tafsir Modern Al-Manar", dalam *Jurnal Istimbath* (IAID: Ciamis, 2020), Vol. 15, No. 1, h.34

¹²⁹ Supiatul Aini & Abdurrahman, "Rasionalitas Perintah Ayat Poligami: Kajian Pemikiran Tafsir Muhammad Abduh", dalam *Jurnal Al-Irfani: Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, 2021, Vol. 2, No. 2, h. 41.

¹³⁰ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, h. 69.

¹³¹ Zunly Nadia, "Membaca Ayat Poligami bersama Fazlur Rahman", dalam *Jurnal Studi Islam*, h. 212.

Dengan kedua pertimbangan tersebut, Fazlur Rahman berpendapat bahwasanya izin poligami itu hukum (legal), tetapi sanksi-sanksi yang dikenakan atas poligami untuk mencapai ideal moral yang harus diperjuangkan masyarakat, yakni monogami. Namun konsep poligami menurut Fazlur Rahman tidak dapat dihilangkan begitu saja dalam masyarakat.¹³²

Fazlur Rahman dalam penafsirannya bukan menolak ayat secara mutlak. Akan tetapi, Fazlur Rahman mencoba untuk memberikan model penafsiran baru, yang bukan hanya berfokus kepada teks tersebut, tapi lebih melihat latar belakang tentang sejarah turunnya ayat, agar dapat melihat pesan yang tersembunyi pada teks tersebut. Di mana ayat tersebut pada dasarnya diperuntukkan untuk meminimalisir ketidakadilan bagi kaum atau kelompok yang terbatas dikarenakan faktor kemiskinan, kaum perempuan yang ditinggal mati oleh ayahnya (anak yatim), para janda yang memiliki anak, dan perempuan-perempuan yang berstatus budak. Fazlur Rahman juga dalam mengambil sikap tidak membolehkan poligami, karena melihat dampak sosiologis yang berimplikasi terhadap pengikisan jati diri sehingga merosotnya moral ekonomi, moral sosiologis, dan moral religiusnya. Meskipun, konteks ayat tersebut berbicara tentang aspek tersebut. Sederhananya poligami boleh dilakukan jika dapat memenuhi aspek atau syarat-syarat yang di jelaskan pada ayat tersebut. Adapun jika poligami tidak memenuhi aspek atau syarat-syarat tersebut maka, poligami tidak boleh dilakukan secara umum.¹³³

Sejalan dengan Fazlur Rahman, M. Syahrur (w. 1440 H) seorang pemikir Islam kontemporer, mengatakan bahwa spirit Al-Qur'an pada ayat poligami tersebut tidaklah terletak pada poligami sebagai suatu sistem pernikahan, akan tetapi bagaimana poligami dapat mengatasi problem kemanusiaan (keadilan) yang dalam hal ini adalah berupa problem terkait anak-anak yatim yang perlu penanganan. Sehingga, seandainya pelaksanaan poligami tersebut tidak berfungsi memecahkan masalah-masalah sosial, maka pelaksanaan poligami tersebut telah keluar dari spirit Al-Qur'an.¹³⁴

Dalam hal ini bagaimana penafsiran konteks poligami dalam masyarakat dimasa kini. Menurut Fazlur Rahman kebijakan poligami yang ada di dalam Al-Qur'an merupakan kebijakan yang bersifat sangat kontekstual dan bertujuan untuk mencapai ideal moral (kondisi ideal dalam masyarakat) yang harus diperjuangkan pada saat itu, sehingga konteks poligami pada masyarakat saat ini pasti sangat berbeda dengan kondisi masyarakat Arab pada masa itu, sehingga seharusnya memberikan penafsiran yang berbeda pula. Kasus yang sama diperlihatkan pada hukum terkait masalah perbudakan, dimana institusi perbudakan tidak serta merta dihapuskan begitu saja di dalam Al-Qur'an, tetapi Al-Qur'an sangat menyarankan dan menggalakkan pembebasan budak. Dalam konteks pada masa kini dimana perbudakan manusia sudah dihapuskan atas nama HAM maka tentu saja hukum dan institusi perbudakan

¹³² Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, h. 70.

¹³³ Burhanuddin, "Poligami Perspektif Hermeneutika Fazlur Rahman", dalam *Jurnal As-Sabiqun: Pendidikan Islam Anak Usia Dini*, Vol. 1, No. 2, 2019, h. 86.

¹³⁴ Zunly Nadia, "Membaca Ayat Poligami bersama Fazlur Rahman", dalam *Jurnal Studi Islam*, h. 221.

menjadi hal yang dilarang pada saat ini.¹³⁵ Dengan demikian dimana zaman sekarang kesadaran tentang HAM, dan posisi perempuan dan laki-laki yang sudah berbeda dengan masyarakat Arab masa itu, maka ketentuan poligami bisa dikaji ulang. Praktik poligami sering ditafsirkan secara semena-mena oleh para pelaku poligami, sehingga tujuan kemanusiaan yang menjadi landasan awal poligami tidak tercapai bahkan menimbulkan mudarat ketimbang maslahatnya. Mulai dari tindak kekerasan baik fisik maupun mental yang diterima istri dan juga anak-anak, hingga terlantarnya istri dan anak-anak. selain itu banyak praktik poligami yang terjadi di masyarakat seringkali dilakukan tanpa sepengetahuan istri pertama, melakukan hal yang melanggar hukum seperti, memalsukan identitas dan lain sebagainya, sehingga praktik poligami banyak merugikan dan menimbulkan pendertiaan di tengah masyarakat.¹³⁶

Sebagaimana hasil penelitian Siti Hikmah “Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan”, dijelaskan bahwa berdasarkan data dari 106 kasus poligami yang didampingi oleh LBH APIK Indonesia tahun 2001-2005, poligami memperlihatkan bentuk-bentuk masalah kekerasan terhadap istri-istri dan anak-anak mereka, mulai dari, penganiayaan fisik, tekanan psikis, ancaman dan teror serta pengabaian hak seksual istri, penelantaran istri dan anak-anak.¹³⁷ Sebagaimana dapat dilihat dalam tabel 1 sebagai berikut:

Tabel. 1
Dampak Poligami Terhadap Istri Pertama

No	Jenis Dampak	Jumlah Variasi Dampak
1	Tidak diberi nafkah	37
2	Tekanan psikis	21
3	Penganiayaan fisik	7
4	Diceraikan oleh suaminya	6
5	Ditелantarkan/Ditinggalkan suami	23
6	Pisah ranjang	11
7	Mendapat teror dari istri kedua	2
	Jumlah	107

Catatan: ada istri yang menerima jenis dampak lebih dari satu.
(Sumber: LBH APIK Jakarta, 2005)

Menurut penelitian Rifka Annisa WCC (*Women Crisis Center*), perempuan yang berumah tangga sangat rentan terhadap tindak kekerasan dari pasangan hidup yang

¹³⁵ Zunly Nadia, “Membaca Ayat Poligami bersama Fazlur Rahman”, dalam *Jurnal Studi Islam*, h. 222.

¹³⁶ Wely Dozan, “Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan: Kajian Lintasan Tafsir Dan Isu Gender”, dalam *Jurnal Marwah: Perempuan, Agama dan Gender*, 2019, Vol. 19, No. 2, h. 139.

¹³⁷ Siti Hikmah, “Fakta Poligami Sebagai bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan”, h. 15.

memiliki *affair* (perselingkuhan) dengan perempuan lain. Dan hal itu juga terjadi pada perkawinan yang tidak resmi.¹³⁸ Sebagaimana terlihat dalam tabel 2 dan tabel 3 tentang status korban kekerasan.

Tabel. 2
Presentase Kekerasan Terhadap Perempuan dari Pasangan Hidup yang Memiliki Hidup *Affair* dengan Perempuan Lain

No	Jenis Kekerasan Presentase	Jumlah
1	Kekerasan emosional	46,1
2	Kekerasan fisik	29,4
3	Kekerasan ekonomi	5,6
4	Kekerasan seksual	18,9

(Sumber: Rifka Annisa WCC (*Women Crisis Center*), 2001)

Tabel. 3

No	Status Korban	Jumlah
1	Dipoligami resmi	2,5
2	Dipoligami sirri	5,1
3	Korban selingkuh	36,3
4	Ditinggal pergi suami	2,5
5	Dicerai	4,2
6	Istri kedua	0,4
7	Dijadikan wanita idaman lain	0,4

Status Korban yang Mengalami Kekerasan

(Sumber: Rifka Annisa WCC (*Women Crisis Center*), 2001)

Dampak poligami pada tabel di atas merupakan bentuk kekerasan terhadap perempuan, bahkan dapat diartikan penindasan yang merugikan perempuan. Tidaklah

¹³⁸ Litbang Rifka Annisa WCC, *Laporan Data Kasus Tahun 2001*, (Yogyakarta: Rifka Annisa, 2001), h. 5-8.

mengerankan apabila sejumlah negara Islam seperti Turki dan Tunisia melarang dilakukannya praktek poligami ini, bahkan sampai memberi denda bahkan pidana.¹³⁹ Menurut Habib Ruqoyba, mantan Presiden Tunisia, bahwa “keluarga adalah tonggak masyarakat dan keluarga dapat berhasil dengan baik dengan dasar saling menghormati dan menghargai antar pasangan. menurutnya salah satu bentuk saling menghargai dan menghormati adalah dengan melaksanakan pernikahan monogami. Beliau menyadari bahwa keluarga memiliki peran penting sebagai tonggak masyarakat. Dengan menerapkan kebijakan larangan untuk melakukan praktik berpoligami beliau berusaha menyelamatkan masa depan anak-anak dan membiarkan mereka tumbuh dengan rasa aman, percaya diri serta tanpa konflik keluarga yang menimbulkan rasa trauma.¹⁴⁰

Melihat data tentang praktik poligami, 90% dari kasus poligami ini diawali dengan perselingkuhan. Lebih dari itu, poligami menjadi bentuk pelegalan terhadap kasus perselingkuhan yang dilakukan suami yang dibungkus dengan kedok agama. Sehingga sangat sedikit perbedaannya antara poligami dan perselingkuhan. Artinya poligami lebih banyak dilakukan atas dasar nafsu dan bukan atas dasar kemanusiaan, sebagaimana yang sering dijadikan para pelaku praktik poligami sebagai alasan untuk melakukan poligami.¹⁴¹

Dengan menggunakan metode penafsiran hermeneutik *double movement* (gerak ganda) yang ditawarkan Fazlur Rahman, mengacu kepada sejarah merupakan tahap metode untuk menghasilkan buah pemikiran berlandaskan ideal moral. Jika ditelisik lebih jauh, praktik poligami dengan menggunakan pendekatan yang ditawarkan Fazlur Rahman, banyak hal yang membutuhkan reinterpretasi makna, salah satunya mengenai praktik poligami. Dengan melihat sejarah mengenai praktik poligami di zaman jahiliah, ada hal yang membuat praktik itu sulit dihapuskan seperti yang telah dijabarkan di atas. Ayat yang turun (membahas praktik poligami) ditemui belum bersifat larangan, hal tersebut disebabkan oleh dinamika sosial, politik, dan ekonomi pada saat itu. Ketika ayat poligami di tarik ke zaman sekarang, maka ayat itu diartikan sebagai ayat yang bersifat perintah pelarangan praktik poligami, kecuali dalam konteks benar-benar untuk ingin menjaga anak yatim atau janda.

Di zaman sekarang praktik poligami masih menjadi polemik dikalangan *fuqahā* dan masyarakat umum, akan tetapi ada hal yang harus dipertimbangkan mengenai dampak negatif yang dihasilkan, seperti aspek mudarat yang berdampak negatif pada kestabilan moral setiap individu (perempuan), seperti halnya kekerasan dan keadilan. Melalui pertimbangan tersebut, keadilan yang merupakan ideal moral dari ayat terkait dapat dihasilkan. Selain itu, hal tersebut juga dipengaruhi oleh dinamika sosial, politik, ekonomi dan hukum yang berlaku di zaman sekarang. Dengan demikian, bukan berarti ayat (QS. An-Nisa [4]: 3) yang menyinggung masalah praktik poligami tidak berlaku lagi, bagaimana pun praktik poligami yang ada di dalam Al-Qur'an tetap

¹³⁹ Lilik Andaryuni, “Poligami Dalam Hukum Keluarga di Dunia Islam”, dalam Jurnal *Sipakelebbi*, 2013, Vol. 1, No. 1, h. 111.

¹⁴⁰ Siti Hikmah, “Fakta Poligami Sebagai bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan”, h. 17.

¹⁴¹ Mukhotib, *Menghapus Poligami Mewujudkan Keadilan*, (Jakarta: YKF Yogyakarta dan Ford Foundation, 2002), h. 4-5.

ada, akan tetapi terjadi reinterpretasi makna seiring pergeseran zaman. Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk yang bersifat fleksibel dapat ditarik kemana saja melintasi ruang dan waktu. Artinya, fleksibilitas Al-Qur'an selalu sejalan dengan kebutuhan dan permasalahan hidup yang dihadapi manusia. Sebagaimana tujuan Al-Qur'an, yaitu memperlihatkan dan memberikan solusi untuk menyelesaikan masalah-masalah kemanusiaan saat ini, maka metodologi penafsiran yang ditawarkan Fazlur Rahman menjadi suatu evolusi pembumian cita-cita moral Al-Qur'an, sehingga menjadi bukti bahwa Al-Qur'an *ṣāliḥun fī kulli zamān wa makān*, sehingga ideal moral yang ingin dicapai Fazlur Rahman dalam Al-Qur'an bisa tercapai.¹⁴² Dalam hal ini menurut Fazlur Rahman makna yang ingin disampaikan Al-Qur'an tujuan utamanya adalah monogami. Karena menurutnya poligami pada waktu itu adalah bersifat kasuistik (situasional) dan spesifik untuk penyelesaian suatu masalah.¹⁴³

B. Masalah Perbudakan

Praktik Perbudakan adalah fenomena lama yang telah ada disepanjang sejarah manusia. Dampak terjadinya praktik perbudakan mengakibatkan manusia cenderung "*homo homini lupus*" (Hasrat untuk menguasai sesamanya). Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), kata budak diartikan dengan hamba atau jongos.¹⁴⁴ Sedangkan secara istilah perbudakan diartikan sebagai sekelompok manusia yang diambil kebebasannya dalam bekerja oleh sekelompok manusia yang lainnya.¹⁴⁵ Sedangkan dalam bahasa Inggris, kata budak diartikan dengan kata *slave* yang awal mulanya dari kata *slav* dengan merujuk kepada bangsa Slavia, yang menetap di sebagian besar wilayah Eropa Timur yang banyak dijadikan budak oleh muslim Spanyol saat dikalahkan saat peperangan pada awal abad pertengahan (tawanan perang).¹⁴⁶ Dalam bahasa Arab, budak disebut dengan *al-rīqq* yang secara bahasa berarti lemah (*al-da'if*).¹⁴⁷ Kata budak berbeda dalam Islam dan Nasrani. Dalam Islam tidak diperbolehkan menyebut budaknya dengan kata hamba karena dengan kata hamba sendiri digunakan dalam Al-Qur'an maupun Hadis oleh Allah SWT. dan Rasul-Nya dalam banyak kesempatan. Sehingga dalam Islam budak laki-laki dipanggil '*abd*' dalam bahasa Arab sedangkan budak *amat* untuk budak perempuan, dan kata *sayyīd* atau *rabb* digunakan untuk memanggil pemiliknya atau tuannya. Budak disebut juga dengan kata *mamlūk*, dan budak perempuan dengan kata *fatayāt*.¹⁴⁸ Sedangkan di dalam Al-Qur'an kata budak terdapat beberapa term, seperti

¹⁴² Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 65

¹⁴³ Fahmi Ulyati, *Pemikiran Fazlur Rahman Dalam Q.S. An-Nisa [4]: 3 Tentang Poligami*, dalam *Jurnal syariat: Studi Al-Qur'an dan Hukum*, 2014, Vol. III, No. 1, h. 23.

¹⁴⁴ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 236.

¹⁴⁵ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, h. 236.

¹⁴⁶ Ericha Alfionita, "Perbudakan Dan Hak Asasi Manusia Dalam Al-Qur'an (Analisis Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman)", *Skripsi Institut Agama Islam Negeri Salatiga*, 2021, h. 66

¹⁴⁷ Kusroni, *Rekonstruksi Penafsiran Ayat-Ayat Perbudak (Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed)*, *Disertasi*, UIN Sunan Ampel Surabaya 2020, h. 31.

¹⁴⁸ Abdul Hakim Wahid, "Perbudakan dalam Pandangan Islam", dalam *Jurnal Nuansa*, 2015, Vol. VIII, No. 2, h. 143.

riqab, *abdun*, dan *malakat aymanukum*. Kata *riqāb* (*raqabah*) diartikan sebagai leher, kemudian dimaknai dengan orang yang diikat dengan tali. Sedangkan kata ‘*abdun*, diartikan sebagai hamba yang abdi. Kata *mā malakat aymānukum* sendiri berarti yang dimiliki oleh tangan kananmu (yang kamu miliki).¹⁴⁹

Dalam sejarahnya praktik perbudakan selalu diidentikkan dengan ajaran Islam, berbagai tuduhan orientalis Barat yang menganggap bahwa Islam adalah agama yang kejam yang melanggar HAM (Hak Asasi Manusia), karena perbudakan diakui dan dilegalkan di dalam Al-Qur’an.¹⁵⁰ Terbukti dengan adanya penjelasan tentang perbudakan, Dijelaskan dalam satu bab yang membahas tentang perbudakan dari dalam fiqh imam Syafi’i (w. 205 H) kitab *al-Umm* terdapat bab yang membahas tentang *al-‘Itq* dan *mukatab*. Dijelaskan juga dalam satu bab yang membahas tentang perbudakan dari dalam kitab fiqh Hanafi, karya imam Al-Shaybani (w. 189 H), seperti ditemukan dalam satu bab yang membahas tentang *wala’*. dalam fiqh Maliki dalam kitabnya imam Al-Qarafi (w. 684 H) misalnya, ada bab yang membahas tentang *al-‘Itq* dan bab tentang *ummahat al-Walad*. Dalam fiqh Hanbali di kitab Ibn Qudamah (w. 629) juga membahas tentang *al-‘Itq*. Dalam semua kitab yang dituliskan, memberikan kesan gambaran bahwa Islam melegalkan dan membenarkan praktik perbudakan.¹⁵¹ Dalam hal ini Islam dianggap memberikan stigma buruk, karena tidak memberikan penolakan tentang masalah praktik perbudakan.

Perbudakan adalah sebuah praktik yang sudah terjadi jauh sebelum Islam datang. Berdasarkan sejarah, praktek perbudakan dimulai sejak berkembangnya pertanian. Budak biasanya berasal dari kalangan penjajah atau orang yang tidak mampu melunasi hutangnya atau tawanan perang (kalah dari peperangan). Perbudakan awal mulanya muncul di wilayah Mesopotamia, yakni Babilonia, Sumeria, dan Chaldea, Asiria yakni kota yang perekonomiannya bergantung pada hasil pertanian. Pada zaman itu, orang mempercayai perbudakan adalah hal yang biasa dan wajar, dan bisa terjadi pada siapa saja dan kapan saja. Berbagai cara dalam mendapatkan budak, seperti menaklukkan bangsa lain dan mengubahnya menjadi budak, atau membelinya dari pedagang perbudakan.¹⁵²

Peperangan adalah salah satu hal yang membuat perbudakan menyebar dari satu negara ke negara lain. Peperangan adalah sumber perbudakan yang paling dominan. Sebelum Islam Datang perbudakan menyebar di antara orang Arab melalui perang terus menerus antar suku di Jazirah Arab. Perbudakan merupakan sebuah fenomena yang dilembagakan secara luas. Di jazirah Arab fenomena perbudakan begitu parah sehingga sulitnya bagi para budak yang ada, untuk terlepas dari belenggu perbudakan.¹⁵³

¹⁴⁹ Ericha Alfionita, “Perbudakan Dan Hak Asasi Manusia Dalam Al-Qur’an”, h. 97

¹⁵⁰ Abdul Hakim Wahid, “Perbudakan dalam Pandangan Islam”, dalam Jurnal *Nuansa*, h. 141

¹⁵¹ Abdul Hakim Wahid, “Perbudakan dalam Pandangan Islam”, dalam Jurnal *Nuansa*, h. 142

¹⁵² Abdul Fadhil, “Perbudakan dan Buruh Migran Di Timur Tengah”, dalam Jurnal *Thaqafiyat*, 2013, Vol. 14, No. 1, h. 163

¹⁵³ Abu Bakar Jabir Al-Jazairi, *Minhajul Muslim Konsep Hidup Ideal Dalam Hukum Islam*, Cet. Xix, (Jakarta: Darul Haq, 2009), h. 960.

Pada zaman jahiliyah, budak hasil peperangan dan penyergapan antar suku pada umumnya dibunuh atau di tangkap (tawanan perang). Apabila suku yang kalah tidak dapat menebus tawanan, baik itu laki-laki, perempuan dan anak-anak, maka tawanan tersebut akan menjadi budak atau diperjualbelikan. Di zaman jahiliyah, jual beli budak sudah dijadikan sebagai institusi sosial, yang sudah menjadi hal yang biasa dalam kehidupan sosial pada saat itu. Perbudakan seperti mata uang atau menjadi sebuah harta benda yang bisa dipergunakan oleh pemilik, tanpa ada seorang pun yang bisa menolak hal itu.¹⁵⁴ Situasi perbudakan yang terjadi masa jahiliyah sama persis dengan Romawi dan Yunani, budak diartikan sebagai hal yang sangat menguntungkan dalam aspek perekonomian. Banyak yang merasakan keuntungan dari penjualan budak.¹⁵⁵

Ketika Islam datang, perbudakan adalah masalah yang umum dan merupakan salah satu hal yang menopang aspek ekonomi dan sosial di Jazirah Arab bahkan seluruh dunia. Kenyataannya, praktik perbudakan tidak dapat dihapuskan pada saat itu, karena perbudakan dianggap sebagai realitas kehidupan sosial masyarakat dunia, dan apabila diakhiri akan menemukan perwalanan masyarakat.¹⁵⁶ Akan tetapi, seiring berjalannya waktu, perbudakan mulai dihilangkan secara bertahap. Hal ini dilakukan, karena ada beberapa faktor, seperti pada saat itu nabi Muhammad belum memiliki kekuatan politik yang kuat dan pada saat itu sistem perbudakan sudah menjadi akar dalam bermasyarakat, sehingga harus bijak dalam menghadapinya.¹⁵⁷ Oleh karena itu, dalam Al-Quran yang diwahyukan dalam periode Makkah yang terdapat dalam (QS. Al-Balad [90]), Al-Qur'an telah merancang pembebasan budak sebagai salah satu misi kenabian Muhammad, misi itu dijelaskan sebagai *Al-'Aqabah*, yaitu Jalan mendaki yang sulit dilalui meski Al-Qur'an menjadikan pembebasan praktik perbudakan sebagai salah satu misi kenabian nabi Muhammad. Kondisi sosial saat itu belum memungkinkan realisasi tujuan progresif untuk penghapusan praktik perbudakan.¹⁵⁸

Al-Qur'an adalah sumber ajaran agama Islam, terdapat 23 ayat secara eksplisit dalam Al-Quran yang membahas tentang budak dan beberapa ayat mengkaji upaya penghapusan praktik perbudakan. Salah satunya, sebagaimana firman Allah: (QS. Al-Balad [90]: 13):

فَأَنْتُمْ رِقَابٌ

“(Itulah upaya) melepaskan perbudakan.” (QS. Al-Balad [90]: 13).

Al-Qurtubi (w. 671 H) memaknai ayat ini “melepaskannya, yaitu membebaskannya dari tahanan. Dikatakan: *membebaskan dari perbudakan*. Dalam

¹⁵⁴ Agus Muhammad, “Pesan Moral Perbudakan Dalam Al-Quran”, Jurnal *Suhuf*, Vol. 4, No. 1, h. 43.

¹⁵⁵ Ahmad Sayuti Anshari Nasution, “Perbudakan dalam Hukum Islam”, dalam Jurnal *Ahkam*, Vol. XV, No. 1, 2015, h. 97.

¹⁵⁶ Ahmad Sayuti Anshari Nasution, “Perbudakan dalam Hukum Islam”, h. 95.

¹⁵⁷ Ericha Alfionita, “Perbudakan Dan Hak Asasi Manusia Dalam Al-Qur'an”, h. 73

¹⁵⁸ Zainul Umam, “Tafsir Emansipatoris (Telaah Metodologi Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Ayat-Ayat Perbudakan Di Dalam Al- Qur'an)”, *Skripsi Universitas Islam Negeri Surabaya*, 2015, h. 95.

hadis: “Dan membebaskan budak adalah dengan kamu bantu dia dalam menebus harganya.” Hadis ini dari Al-Barra. Kata فَكُّ berarti, melepaskan belenggu atau ikatan. Perbudakan merupakan belenggu, dan orang yang berada dalam belenggu dinamakan رَقَبَةً, yang berarti budak. Dengan kata lain budak bagaikan tahanan yang terikat lehernya. Sedangkan Al-Thabari (w. 310 H) memaknai ayat ini dengan mengutip beberapa riwayat mufasir generasi kedua ketika menjelaskan maksud ayat ini. Di antaranya Al-Hasan menceritakan, disebutkan kepada kami bahwa tidak seorang muslim pun yang melepaskan budak muslim dari perbudakan kecuali menjadi tebusannya dari api neraka.¹⁵⁹ Imam Al-Razy (w. 606 H) juga menafsirkan kata *Al-Fakk*; ia menyatakan bahwasanya memerdekakan budak bisa dalam bentuk pelepasan yang disepakati (*mukatāb*). Kedua, ia menyatakan *Al-Fakk* berarti memisahkan kedua hal yang melekat. Dengan demikian, memerdekakan budak berarti memisahkan sifat budak yang ada pada dirinya. Al-Razy juga mengatakan tentang kebiasaan orang Arab yang mengikat leher dan tangan budak yang mereka miliki. Ketiga, ia berkata bahwasanya imam Abu Hanifah (w. 150 H) berpandangan bahwasanya pembebasan budak lebih penting dibandingkan dengan bersedekah.¹⁶⁰ Inilah menjadi sebuah bukti bahwasanya ada upaya yang dilakukan Nabi Muhammad dalam penghapusan praktik perbudakan.

Dalam ayat lain tentang perbudakan, Ibn Katsir (w. 774 H) menjelaskan tentang term *mā malakat aymanukum*, sebagaimana firman Allah dalam (QS. Al-Nur [24]:33):

وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا

“Dan budak-budak yang kamu miliki yang menginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka” (QS. Al-Nur [24]:33).

Dalam term *mā malakat aymanukum*, Ibnu Katsir (w. 774 H) menafsirkannya sebagai penafsiran ini merupakan perintah dari Allah kepada para tuan (pemilik budak) apabila budak-budak mereka meminta *mukatābah* (budak yang membeli dirinya sendiri dari tuannya dengan cicilan dalam jangka waktu tertentu).¹⁶¹ Akan tetapi ada syarat ketika mereka meminta *mukatābah*, yang harus dipenuhi, budak memiliki jalan dan usaha untuk menebus dirinya dari tuannya. Sebagian besar ulama berpendapat bahwa perintah di sini maksudnya adalah bimbingan dan anjuran, bukan keharusan dan kewajiban. Si tuan memiliki hak pilih apabila budaknya meminta *mukatābah*, ia boleh memenuhinya dan ia boleh juga menolaknya. Sebagian ulama

¹⁵⁹ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsīr at-Ṭabārī: Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Ayi Al-Qur'ān*, Terj: Abdul Somad, dkk, Jilid 26, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), h. 638-639.

¹⁶⁰ Ericha Alfionita, “Perbudakan Dan Hak Asasi Manusia Dalam Al-Qur'an”, h. 123.

¹⁶¹ Ibnu Katsir, *Tafsīr Ibnu Kathīr*, Terj. M. Abdul Ghoffar E.M & Abu Ihsan al-Atsari, Jilid 6, Cet. I, (Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, 2004), h. 51.

lainnya berpendapat, wajib hukumnya atas si tuan apabila budaknya meminta *mukātabah* untuk memenuhinya berdasarkan zahir perintah tersebut. Adapun hadis Nabi Muhammad yang diriwayatkan oleh Abu Dawud (w. 275 H) yang dikutip oleh Ibnu Katsir. Bahwasanya Nabi Muhammad bersabda tentang firman Allah:

فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ط

“Jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka.” (QS. Al-Nur [24]:33).

Menurut Ibnu Katsir, yakni jika kalian tahu ia memiliki usaha dan janganlah engkau lepaskan begitu saja budakmu hingga ia bergantung kepada orang lain. Sebagian Ulama berpendapat bahwasanya, maksud ayat ini adalah sifat amanah.¹⁶² Dalam ayat ini sangat jelas, bagaimana upaya Islam memerdekakan dan memberikan keadilan terhadap praktik perbudakan.

Datangnya Islam memang tidak langsung memutuskan untuk mengharamkan praktik perbudakan, namun secara perlahan Islam melarang praktik perbudakan sejalan waktunya. Islam sendiri mempersempit lingkup praktik perbudakan seperti akibat tawanan perang dan warisan, serta secara luas menuju kebebasan dengan dengan sanksi dan kafarat.¹⁶³ Sederhana Islam telah mengadopsi dua metode dalam menghapus perbudakan. Pertama, mengurangi penyebab dari akar perbudakan. Kedua, membuka secara lebar semua pintu menuju penghapusan perbudakan.¹⁶⁴

Hukum perbudakan dalam Islam masih menjadi sebuah perbincangan dan polemik dalam masyarakat. Ada yang beranggapan bahwa perbudakan masih ada dan mempertahankannya, dan sebagian ada yang menganggap bahwa praktik perbudakan sudah tidak ada. Banyaknya ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang membahas tentang memerdekakan budak serta diringi dengan ajaran agama Islam yang telah mencabut segala macam bentuk perbudakan sampai ke akar-akarnya, dan membuka pintu selebar-lebarnya dalam memerdekakan budak. Sehingga, ayat-ayat yang membahas tentang praktik perbudakan seakan tidak lagi relevan.

Dalam perkembangannya, model praktik perbudakan sudah mulai berubah. Dengan berbagai eksploitasi. Perbudakan timbul dalam berbagai model dan bentuk yang berbeda. Seperti, model perbudakan kuno mengeksploitasi manusia dalam melaksanakan apa yang diinginkan tuannya.¹⁶⁵ Jika memperhatikan perbudakan di zaman jahiliyah, maka dapat mengambil beberapa karakteristik atau ciri khas pada saat itu, yaitu:

1. Merampas kehormatan
2. Memperjualbelikan manusia
3. Merampas kenyamanan dan kesejahteraan

¹⁶² Ibn katsir, *Tafsīr Ibnu Kathīr*, h. 52.

¹⁶³ Hamsah, “Perbudakan Sebelum Islam”, *Jurnal Suara Muhammadiyah*, Vol. 1, No. 98, h. 49.

¹⁶⁴ Abdul Wahid Wafie, *Kebebasan Dalam Islam*, Cet I, (Bandung: Sinar Baru Algensindi, 1994), h. 26

¹⁶⁵ Hamsah, “Perbudakan Sebelum Islam”, h. 48.

4. Merampas kebebasan
5. Merampas hak
6. Melakukan penyiksaan.

Jika enam karakteristik ini hadir dalam zaman sekarang, maka praktik perbudakan tetap eksis.

Di zaman modern enam karakteristik di atas ternyata masih eksis, hal tersebut dapat dilihat dalam pelaksanaan relasi majikan dan buruh. Perbudakan modern misalnya, eksploitasi samar-samar manusia, di balik aktivitasnya. Contoh eksploitasi manusia di zaman modern ialah TKW (Tenaga Kerja Wanita), karyawan, dan pembantu yang dilecehkan dan tidak di gaji. Meskipun dalam pelaksanaannya berbeda dengan zaman jahiliah, akan tetapi secara esensi memiliki maksud dan tujuan yang sama. Oleh karena itu, dapat dikatakan praktik perbudakan masih ada. Meskipun dalam sejarahnya Abraham Lincoln (w. 1865), presiden Amerika yang menjadi salah satu orang yang menggaungkan tentang pembebasan budak pada tanggal 31 Januari 1863 dan secara resmi praktik perdagangan perbudakan dihapuskan pada awal abad ke 19.¹⁶⁶

Dalam kenyataannya perbudakan masih dapat ditemukan di era modern (*modern slavery*). Dinamakan perbudakan modern karena konsepnya berbeda dengan konsep jahiliah. Dalam konsep perbudakan modern, masyarakat diminta bekerja dibawah tekanan, baik tekanan ekonomi, politik, sosial. Beberapa contoh di antaranya, yaitu:

1. manusia yang diperjualbelikan baik fisik maupun tenaganya.
2. mengemis, dan semacamnya.

Adapun konsep perbudakan modern yang di definisikan *International Labor Organization* (ILO), yaitu:

1. *Forced labour* (kerja paksa)
2. *Human trafficking* (perdagangan manusia),
3. Pekerja seks komersil dengan konsep yang tidak sama dengan zaman dulu.¹⁶⁷

Hal inilah yang menjadi bukti perbudakan masih tetap eksis dan ayat-ayat tentang perbudakan masih relevan pada zaman modern.

Di era Zaman modern ditandai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan perkembangan peradaban manusia. Perkembangan ditandai dengan maraknya perjuangan akan tegaknya kemanusiaan, kesetaraan, keadilan, serta hak asasi manusia. Meskipun praktik perbudakan sudah di hapuskan secara Internasional, akan tetapi pada hakikatnya di balik perkembangan tersebut, muncul praktik perbudakan modern (*modern slavery*) seperti yang disebutkan di atas. Menurut catatan Serikat Buruh Migran Indonesia (SBMI), sejak September 2014 hingga Juli 2020 terdapat 338 aduan terkait kerja paksa di laut yang dialami ABK Indonesia di kapal ikan asing. Pada 2020, jumlah pengaduan yang masuk sebanyak 104, meningkat dibanding tahun 2019 sebanyak 86 pengaduan. Berdasarkan catatan SBMI, jenis praktik perbudakan

¹⁶⁶ Ahmad Sayuti Anshari Nasution, "Perbudakan dalam Hukum Islam", h. 100.

¹⁶⁷ Rakhma Dewi jami'atul Khoiriyah, "Perbudakan Modern: Pandangan Konsep Riqab Sebagai Mustahiq Zakat Atas Eksploitasi Manusia di Zaman Modern", *Tesis IAIN Ponorogo*, 2017, h. 89.

terhadap ABK Indonesia ini di antaranya gaji tidak dibayar, tindak kekerasan hingga menyebabkan kematian, bahkan hingga pelarungan jenazah tanpa seizin keluarga mereka.¹⁶⁸ Sedangkan data laporan lima tahun Gugus Tugas Pencegahan dan Penanganan Tindak Pidana Perdagangan Orang (*human Trafficking*) dan dieksploitasi secara tenaga kerja serta seksual, 2015 – 2019 tercatat 2.648 korban yang teridentifikasi di Indonesia dan 88% di antaranya adalah perempuan. Mereka telah diperdagangkan di dalam negeri maupun lintas batas dengan berbagai alasan. Hal ini menjadi bukti nyata bahwasanya praktik perbudakan masih ada.¹⁶⁹ Sedangkan laporan data dari UNICEF, jumlah perempuan dan anak yang menjadi korban perdagangan orang di Indonesia mencapai 100.000 jiwa, 30% yang dijadikan pekerja prostitusi adalah anak-anak yang masih berusia di bawah delapan belas tahun.¹⁷⁰ Hal ini menjadi bukti nyata bahwasanya praktik perbudakan masih ada.

Dalam bukunya mengenai ayat-ayat perbudakan dengan konteks modern, Rasyid rida menguraikan bahwa perbudakan itu masih ada. Menurut Rasyid Rida perbudakan modern adalah sikap seseorang yang semena-mena terhadap hak orang lain dengan merampas kemerdekaannya dalam hukum ataupun ketidakadilan dalam berbagai bentuk, atau bersikap menghinakan dan merendahkan orang lain baik secara individu ataupun golongan,¹⁷¹ sebagai contoh bagaimana perlakuan orang Inggris memandang rendah serta menghina orang India.¹⁷²

Menurut Fazlur Rahman, praktik perbudakan pada zaman modern berbeda dengan kondisi masyarakat Arab pada masa itu, sehingga seharusnya memberikan penafsiran yang berbeda pula.¹⁷³ Sehubungan dengan praktik perbudakan Fazlur Rahman dalam penafsirannya menganggap bahwasanya praktik perbudakan sama dengan kasus poligami, ia mengatakan yang dibidik Al-Qur'an adalah pemerdekaan budak. Melepaskan belunggu di leher (*fakku raqabah*) tidak hanya dipuji sebagai suatu kebajikan, tetapi juga dinyatakan, bersama dengan memberi makan orang miskin dan anak-anak yatim, sebagai suatu “jalan naik” yang mutlak harus ditempuh bagi manusia (QS. Al-Balad [90]: 10-16). Fazlur Rahman menegaskan bahwasanya “ideal moral” pada ayat ini sesungguhnya ialah emansipasi budak, dan hukum-hukum tertentu pada masa itu.¹⁷⁴ Akan tetapi, pada waktu yang sama usaha moral dan hukum tetap beriringan dilakukan untuk memerdekakan budak, dan secara perlahan

¹⁶⁸ <https://www.greenpeace.org/static/planet4-indonesia-stateless/2022/05/f7f134d8-greenpeace-pembiaran-perbudakan-modern-asean-intervention-report-2022-bahasa-indonesia-v10-final.pdf/> diakses pada 7 Juli September 2022.

¹⁶⁹ <https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2021/12/7/2020/perbudakan-masih-ada-di-sekitar-kita.html/> diakses pada 7 Juli September 2022.

¹⁷⁰ Mohammad Fadil, “Pengaturan Hukum Internasional Tentang Larangan Perdagangan Perempuan Serta Implementasi di Indonesia,” *Jurnal Ilmu Hukum Legal Opinion*, Vol. 1, No. 5, 2013, h. 2.

¹⁷¹ Ayatullah Jazmi, “Al-Qur'an dan Wacana Perbudakan Dalam Konteks Modern (Studi Penafsiran Muhammad Rasyid Rida),” *Skripsi Universitas Islam Negeri Jakarta*, 2019, h. 78.

¹⁷² Ayatullah Jazmi, “Al-Qur'an dan Wacana Perbudakan....”, h. 56.

¹⁷³ Zunly Nadia, “Membaca Ayat Poligami bersama Fazlur Rahman”, h. 222.

¹⁷⁴ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, h. 190.

menciptakan suasana dan lingkungan yang bebas dari praktik perbudakan.¹⁷⁵ Sederhananya, bagi Fazlur Rahman bahwa tujuan Al-Qur'an adalah agar praktik perbudakan dihilangkan sama sekali dalam kehidupan sosial.¹⁷⁶

Menurut Fazlur Rahman, fenomena praktik perbudakan saat itu yang memiliki kedudukan tinggi pada aspek ekonomi di masyarakat Arab, sehingga mustahil untuk di hapuskan pada saat itu. Akan tetapi ia pun sangat menyarankan dan menggalakkan pembebasan budak, seperti praktik poligami. Di dalam Al-Qur'an, banyak ayat-ayat yang terdapat di dalam Al-Qur'an yang membahas tentang pembebasan budak, seperti (QS. Al-Balad [90]: 10-16), (QS. Al-Maidah [5]: 89), (Al-Mujadilah [58]: 3). Ketika menafsirkan (QS. Al-Nur [24]: 33):

وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۗ

“Dan budak-budak yang kamu miliki yang menginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka” (QS. Al-Nur [24]:33).

Fazlur Rahman mengatakan bahwa Al-Qur'an memerintahkan umat Islam untuk membolehkan para budak membebaskan dirinya dengan cara membeli atau menebus kebebasan mereka dengan harga sesuai kesepakatan dan dengan cara angsuran.

فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۗ, bila dipahami dengan benar, maksudnya adalah jika seorang budak tak mampu mencari penghidupan dan tidak bisa mandiri ketika dibebaskan, maka ia lebih baik tetap berada dalam perlindungan tuannya. Namun, para ahli hukum klasik menafsirkan ayat ini sebagai “saran” bukan sebagai perintah.¹⁷⁷ Dengan demikian, meski semangat legislasi Al-Qur'an mengarah kepada perwujudan nilai-nilai dasar kebebasan dan tanggung jawab, akan tetapi legislasi Al-Qur'an harus menerima kondisi sosial yang ada sebagai rujukan.¹⁷⁸

Fazlur Rahman menambahkan bahwa, hal demikian tampaknya merupakan prosedur biasa dalam proses legislasi Al-Qur'an. Secara umum, setiap pernyataan hukum atau semi-hukum disertai *ratio legis* yang menjelaskan mengapa suatu hukum diberlakukan. Untuk memahami *ratio legis* secara sempurna di antaranya. *Pertama*, sangat diperlukan memahami dan mempelajari terkait latar belakang sosio-historis. *Ratio Legis* merupakan inti atau substansi dari suatu perkara, sedang legislasi yang aktual merupakan proses perwujudan dari *ratio legis* sejauh ia bersesuaian dan benar dengan *ratio* tersebut. Jika tidak demikian, maka hukum tersebut harus diubah. Jika situasi berubah sedemikian rupa, sehingga gagal dalam merefleksikan *ratio legis*

¹⁷⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, Terj. M. Irsyad Rafsadie, (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), Cet. I, h. 44

¹⁷⁶ Heni Fatimah, “Pendekatan Historis Sosiologis Terhadap Ayat-Ayat Ahkam Dalam Studi Al-Qur'an Perspektif Fazlur Rahman”, dalam Jurnal *Hermeneutik*, Vol. 9, No. 1, 2015, h. 61.

¹⁷⁷ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, h. 70

¹⁷⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, h. 45.

tersebut, hukum harus diubah. Namun, menurut Fazlur Rahman para ahli fikih tradisional, meski mengakui adanya *ratio legis*, secara umum, mereka berhenti pada hukum yang tertulis dengan tetap menegaskan prinsip bahwa “meskipun suatu hukum muncul dari suatu situasi khusus, aplikasinya berlaku umum.”¹⁷⁹ Maksudnya adalah para ahli hukum dan dogma tradisional beranggapan bahwasanya perintah hukum Al-Qur’an dianggap berlaku kepada setiap masyarakat, terlepas apapun kondisinya, strukturnya dan dinamika di dalamnya. Hal ini berbeda dengan prinsip penafsiran yang diterapkan Fazlur Rahman ketika menetapkan perintah hukum Al-Qur’an, ia melihat kondisi, struktur, dan dinamika di dalamnya.

Fazlur Rahman menuturkan bahwa ketetapan hukum dan perubahan terpenting dalam Al-Qur’an adalah mengenai perempuan dan perbudakan. Al-Qur’an melakukan reformasi sosial untuk memperkuat lapisan masyarakat lemah, yaitu kaum, anak yatim, miskin, kaum budak, kaum perempuan, dan kalangan yang terjerat utang. Menurut Fazlur Rahman dalam upaya reformasi Al-Qur’an, harus dibedakan antara penegakan hukum (*law enforcement*) dan semangat moral (*moral spirit*). Dengan demikian, tujuan Al-Qur’an yang sebenarnya dapat dipahami, sehingga menjadi *problem solving* (memecahkan masalah) terkait masalah-masalah sosial yang rumit, seperti masalah perbudakan dan pemberdayaan perempuan.¹⁸⁰ Hal inilah yang menjadi dasar bahwasanya Al-Qur’an adalah kitab tentang prinsip dan seruan moral keagamaan, bukan dokumen hukum.¹⁸¹ Dengan kata lain, tujuan utama dari Al-Qur’an adalah menegakkan sebuah tata masyarakat yang adil berdasarkan etika dan dapat bertahan di muka bumi ini.¹⁸² Dengan demikian, pandangan Fazlur Rahman dapat menjadi *counter* (penangkal) terhadap tuduhan orientalis Barat, yang menganggap Al-Qur’an atau ajaran Islam sebagai pionir dalam melegalkan praktik perbudakan.

Praktik perbudakan adalah hal yang tidak sejalan dengan prinsip Al-Qur’an. Al-Qur’an menekankan persamaan dan menghapus setiap perbedaan di antara manusia, kecuali perbedaan karena kebajikan dan takwa. Sedangkan praktik perbudakan jauh dari persamaan, bahkan selalu pada poros perbedaan, baik secara ekonomi, sosial, politik, suku, ras, dan bangsa. Fazlur Rahman menegaskan bahwasanya penegakan HAM mutlak diperlukan, dikarenakan pada hakikatnya hak asasi manusia (HAM) ialah hakikat persamaan di antara seluruh suku, ras dan bangsa.¹⁸³

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ
 إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di

¹⁷⁹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur’an*, h. 70

¹⁸⁰ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur’an*, h. 68.

¹⁸¹ Fazlur Rahman, *Islam*, h. 45.

¹⁸² Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur’an*, h. 54

¹⁸³ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur’an*, h.65

antara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.” (QS. Al-Hujurat[49]:13).

Dalam ayat ini menekankan indahnya perbedaan, dikarenakan di dalam sebuah perbedaan terdapat persamaan. Hak asasi manusia (HAM) yang paling mendasar adalah sebuah kesamaan di hadapan Tuhan, karena perbedaannya hanya terletak hanya pada ketaqwaan. Ayat ini membuat Fazlur Rahman bersemangat mengungkapkan keseimbangan masyarakat yang setara, dan berkeinginan menghapus setiap kesenjangan dan menjaga nilai-nilai keadilan dalam kehidupan. Meskipun dalam ayat ini menceritakan tentang perbedaan yang alamiah, akan tetapi Fazlur Rahman tetap menyinggung berbagai aspek perbedaan yang sebetulnya merupakan hasil dari ulah manusia, seperti aspek politik dan ekonomi, adanya kaum menengah keatas dan menengah kebawah, adanya batas antara orang memiliki kekuasaan dengan rakyat.¹⁸⁴ Oleh karena itu, Fazlur Rahman mengungkapkan untuk mengimbangi sumber-sumber diskriminasi di antara manusia, manusia harus secara terus menerus mengingatkan dirinya sendiri, bahwa kita semua adalah anak-anak nabi Adam yang diciptakan dari debu (tanah).¹⁸⁵ Menurut Fazlur Rahman, tepat ketika para ahli hukum Islam menunjukkan empat macam kebebasan yang harus dihormati oleh negara, yaitu kebebasan atau hak untuk hidup atau hak asasi manusia (HAM), kebebasan untuk beragama, kebebasan mencari pendapatan dan memiliki kekayaan, serta kebebasan menjaga harga dirinya. Fazlur Rahman menyatakan bahwa pelanggaran terhadap keempat hak yang dimiliki warga negara merupakan sikap membuat kerusakan di muka bumi dan masyarakat yang bertolak dari hak-hak tersebut akan menemukan kehancurannya.¹⁸⁶ Dengan demikian, yang ingin di tekankan oleh Fazlur Rahman adalah kebebasan. Kebebasan yang harus dihormati bukan berarti bebas sebebas-bebasnya, akan tetapi point penting dari sebuah kebebasan adalah bisa saling menghormati kebebasan yang dimiliki orang lain.¹⁸⁷

Praktik Perbudakan di zaman modern telah dihapuskan secara internasional, karena tidak sesuai dengan nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan. Pembacaan ayat-ayat perbudakan dengan paradigma penafsiran klasik tanpa diaktualisasikan dengan paradigma modern akan mengakibatkan pemahaman yang keliru atas Al-Qur'an, serta tidak mampu menjawab tantangan dan problematika kontemporer. Dengan demikian, dengan menggunakan penafsiran Fazlur Rahman yang digolongkan sebagai penafsir era kontemporer, ayat-ayat Al-Qur'an tentang praktik perbudakan dapat diaplikasikan pada masa sekarang terhadap orang-orang yang terampas haknya atau orang yang tertindas yang memiliki esensi yang sama dengan praktik perbudakan zaman jahiliah. Oleh karenanya, segala tindakan memperbudak manusia dalam segala

¹⁸⁴ Ericha Alfionita, “Perbudakan Dan Hak Asasi Manusia Dalam Al-Qur'an”, h. 138

¹⁸⁵ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, h.67.

¹⁸⁶ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, h.68.

¹⁸⁷ Asep Saepul Milah Romli, “Pesan Al-Qur'an Tentang Akhlak (Analisis Hermeneutis Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Q.S. Al-Hujurat Ayat 11-13)”, dalam Jurnal *Diyaa Al-Afkaar* Vol. 5, No. 2, 2017, h. 472.

bentuk dan modelnya yang terjadi di zaman sekarang, sangat bertentangan dengan nilai-nilai Islam dan hak asasi manusia (HAM).

Dengan demikian, pembacaan terhadap ayat-ayat budak harus memakai dua paradigma yang telah ditawarkan oleh Fazlur Rahman, yaitu membedakan antara penegakan hukum (*law enforcement*) dan semangat moral (*moral sprit*). Dengan paradigma tersebut kita bisa membaca ayat-ayat tentang perbudakan, bahwa meskipun secara tekstual melegalkan perbudakan namun secara kontekstual, sebenarnya semangat moral yang ingin disampaikan Al-Qur'an adalah penghentian praktik-praktik perbudakan. Sederhanya, penafsiran klasik terkait praktik perbudakan di zaman sekarang tidak lagi relevan untuk diterapkan, karena dinamika realitas sosial, ekonomi dan politik tidak mendukung eksistensi praktik perbudakan, sehingga dilakukannya reinterpretasi terhadap ayat-ayat perbudakan tersebut.

Dengan menggunakan metode penafsiran hermeneutik *double movement* (gerak ganda) yang ditawarkan Fazlur Rahman, mengacu kepada sejarah merupakan tahap metode untuk menghasilkan buah pemikiran berlandaskan ideal moral. Jika ditelisik lebih jauh, praktik perbudakan dengan menggunakan pendekatan yang ditawarkan Fazlur Rahman, banyak hal yang membutuhkan reinterpretasi makna, salah satunya mengenai praktik perbudakan. Dengan melihat sejarah mengenai praktik perbudakan di zaman jahiliyah, ada hal yang membuat praktik itu sulit dihapuskan seperti yang telah dijabarkan di atas. Ayat yang turun pada periode Makkah (membahas praktik perbudakan) masih bersifat anjuran, hal tersebut disebabkan oleh dinamika sosial, politik, dan ekonomi pada saat itu. Ketika ayat perbudakan di tarik ke zaman sekarang, maka ayat itu diartikan sebagai ayat yang bersifat perintah penghapusan atau pelarangan praktik perbudakan.

Di zaman sekarang ditemukan praktik baru yang secara esensi terlihat sama dengan praktik perbudakan pada zaman jahiliyah, yaitu praktik perbudakan modern (*slave modern*). Praktik perbudakan menimbulkan dampak negatif yang dihasilkan, seperti aspek mudarat yang berdampak negatif terhadap aspek moral (/keadilan dan hak asasi manusia) setiap individu bahkan pada kestabilan negara. Keadilan yang merupakan ideal moral dari ayat terkait dapat dapat dihasilkan. Dengan demikian, praktik di zaman sekarang tidak relevan lagi bukan berarti ayat-ayat yang menyinggung masalah praktik perbudakan tidak berlaku lagi, bagaimana pun praktik perbudakan tetap ada di dalam Al-Qur'an, akan tetapi terjadi reinterpretasi makna seiring pergeseran zaman. Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk yang bersifat fleksibel dapat ditarik kemana saja melintasi ruang dan waktu. Artinya, fleksibilitas Al-Qur'an selalu sejalan dengan kebutuhan dan permasalahan hidup yang dihadapi manusia. sebagaimana tujuan Al-Qur'an, yaitu memperlihatkan dan memberikan solusi untuk menyelesaikan masalah-masalah kemanusiaan saat ini, maka metodologi penafsiran yang ditawarkan Fazlur Rahman menjadi suatu evolusi pembumian cita-cita moral Al-Qur'an, sehingga menjadi bukti bahwa Al-Qur'an *ṣāliḥun fī kullī zamān wa makān*, sehingga ideal moral yang ingin dicapai Fazlur Rahman dalam Al-Qur'an bisa tercapai.¹⁸⁸

¹⁸⁸ Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 65

C. Masalah Riba & Bunga Bank

Fenomena Praktik riba, baik dalam perkembangan pemikiran Islam maupun dalam peradaban Islam adalah permasalahan yang pelik dan sering terjadi pada masyarakat. Hal ini disebabkan perbuatan riba yang sangat erat kaitannya dengan transaksi dalam bidang perekonomian (*mu'amālah*) yang dilakukan oleh manusia dalam aktivitas sehari-hari.¹⁸⁹ Secara leksikal, kata riba berarti tambah dan tumbuh. Riba adalah segala sesuatu yang tumbuh dan bertambah.¹⁹⁰ Kata riba dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), riba diartikan dengan “lintah darat: pelepas uang, rente, bunga uang”.¹⁹¹ Sedangkan dalam bahasa Inggris, kata riba diartikan *Usury* dengan arti tambahan uang atas modal yang didapatkan dengan cara yang dilarang oleh syara', baik dengan jumlah tambahan yang banyak ataupun dengan jumlah tambahan sedikit.¹⁹² Kata riba sendiri berasal dari bahasa Arab, kata riba secara etimologis berarti tambahan (*al-ziyādah*), berkembang (*an-numuw*), membesar (*al-'uluw*) dan meningkat (*al-irtifā*).

Pokok kata riba adalah *ar-ribā*, dalam Al-Qur'an disebut dengan kata *rabba*. Kata riba disebut sebanyak dua puluh dan secara eksplisit digunakan delapan kali. Akar kata riba dalam Al-Qur'an memiliki arti tumbuh, mengembang, mengasuh, menyuburkan, menjadi besar dan banyak, dan kadang juga digunakan dalam arti dataran tinggi. Dengan demikian kata riba secara umum memiliki term, yakni bertambah, dalam arti kualitas maupun kuantitas.¹⁹³

Sedangkan menurut istilah, riba adalah pengambilan tambahan dari modal atau harta pokok secara *bātil*. Secara *bātil* maksudnya adalah pengambilan tambahan dari modal pokok itu tanpa disertai kompensasi yang dapat dibenarkan oleh hukum syariah. Ada beberapa pendapat dalam menjelaskan riba, namun secara umum terdapat benang merah yang menegaskan bahwa riba adalah pengambilan tambahan, baik dalam transaksi jual-beli maupun pinjam meminjam secara *bātil* atau bertentangan dengan prinsip *mu'amālah* dalam Islam.¹⁹⁴

Dalam sejarahnya, praktik riba telah dikenal dan digunakan dalam transaksi perekonomian oleh masyarakat Arab sebelum datangnya Islam. Akan tetapi, praktik riba yang berlaku pada saat itu merupakan tambahan dalam bentuk uang, akibat penundaan pelunasan hutang. Dengan demikian, praktik riba dapat diartikan sebagai pengambilan tambahan dalam transaksi jual beli maupun hutang piutang secara *bātil* atau bertentangan dengan kaidah syariat Islam. Praktik riba tidak hanya dikenal dalam agama Islam saja, akan tetapi agama lain kenal dengan praktik riba dan juga

¹⁸⁹ Sapriadi dkk, “Riba Perspektif Sejarah Dan Religiusitas”, dalam *Jurnal Al-Ahkam: Hukum Pidana Islam*, Vol.2, No. 2, 2020, h. 114.

¹⁹⁰ Rukman Abdul Rahman Said, “Konsep Al-Quran Tentang Riba”, dalam *Jurnal al-Asas*, Vol. V No. 2, 2020, h. 15.

¹⁹¹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 1304.

¹⁹² Wasilul Choir, “Riba Dalam Perspektif Islam dan Sejarah”, dalam *Jurnal Iqtishadia*, Vol. 1, No. 1, 2014, h. 101

¹⁹³ Riza Taufiqi Majid, “Riba Dalam Al-Quran (Studi Pemikiran Fazlurrahman dan Abdullah Saeed)”, *Tesis Institut Agama Islam Negeri Ponorogo*, 2019, h. 74.

¹⁹⁴ Riza Taufiqi Majid, “Riba Dalam Al-Qur'an (Studi Pemikiran Fazlurrahman Dan Abdullah Saeed)”, h. 88.

pelarangan atas perbuatan pengambil riba. Pelarangan riba telah ada jauh sebelum agama Islam datang.¹⁹⁵

Praktik riba muncul tidak hanya pada masa sebelum Islam atau masa jahiliyah, namun praktik riba telah menjadi persoalan yang serius pada masa Yunani dan Romawi. Hanya saja di kalangan kedua dinasti tersebut riba menjadi pasang surut sesuai dengan keinginan penguasa pada waktu itu. Pada masa Yunani, peminjaman uang sangat dilarang. Hal ini berdasar pada beberapa pernyataan Aristoteles (w. 322 SM), di antaranya adalah “bunga uang tidaklah adil”. Aristoteles sangat membenci dengan pembungan uang. Plato adalah salah satu tokoh yang juga membenci pembungan uang. Plato menyebutkan bunga menyebabkan perpecahan dan mengeksploitasi orang miskin. Pada masa Romawi kuno, yaitu sekitar abad V SM hingga IV SM, terdapat undang-undang yang membenarkan pengambilan riba dan pengambilan riba tersebut tidak boleh melebihi batas yang ditentukan oleh undang-undang, yaitu tidak melebihi batas maksimal (*maximum legal rate*). Pada masa Genucia (342 SM) kegiatan pengambilan riba atau bunga tidak diperbolehkan, tetapi pada masa Unciara (88 SM) praktik pengambilan bunga tersebut diperbolehkan kembali seperti semula. Kerajaan Romawi adalah kerajaan pertama yang menerapkan peraturan untuk melindungi para peminjam.¹⁹⁶

Permasalahan mengenai kedudukan riba dalam jual-beli maupun hutang-piutang sebenarnya tidak hanya dalam ajaran Islam saja. Tetapi agama diluar Islam seperti Yahudi dan Kristen juga mempunyai masalah dengan riba. Pada agama Yahudi, praktik riba diharamkan seperti yang termaktub dalam kitab sucinya, menurut kitab suci agama Yahudi yang disebutkan dalam Perjanjian Lama (kitab *leviticus*)

Pada pasal 35 ayat 7 menyatakan, bahwa: pasal 35 ayat 7 menyatakan: “*Janganlah engkau mengambil bunga uang atau riba darinya, melainkan engkau harus takut akan Tuhanmu, supaya saudaramu bisa hidup di antaramu. Janganlah engkau memberi uangmu kepadanya dengan meminta bunga, juga makananmu janganlah kau berikan dengan meminta riba*”. Dalam ayat lain dalam pasal 36 disebutkan, bahwa: “*Supaya ia dapat hidup di antaramu janganlah engkau mengambil bunga uang atau riba dari padanya, melainkan engkau harus takut akan Allahmu, supaya saudaramu dapat hidup di antaramu*”. Akan tetapi, pasal ini hanya berlaku kepada sesama bangsa Yahudi, dan inilah yang menyebabkan bangsa Yahudi terkenal memakan riba dari pihak selain kaumnya. Berbeda halnya dengan pandangan agama Nasrani, umat Nasrani memandang riba haram dilakukan bagi semua orang, baik dari kalangan Nasrani maupun selain Nasrani. Dalam perjanjian lama kitab Deutoronomy pasal 23, pasal 19 disebutkan: “*Janganlah engkau membungakan uang terhadap saudaramu baik uang maupun bahan makanan atau apapun yang dapat dibungakan*”. Kemudian dalam perjanjian baru di dalam Injil Lukas ayat 34 disebutkan: “*Jika kamu menghutangi kepada orang yang engkau harapkan imbalannya, maka di mana sebenarnya kehormatan kamu. Tetapi berbuatlah kebaikan dan berikanlah pinjaman dengan tidak mengharap kembalinya, karena pahala kamu sangat banyak*”.

Praktik riba (peminjaman disertai bunga uang) dilarang geraja sampai abad ke-13. Pada akhir abad ke-13, muncul beberapa faktor yang melatarbelakangi berkurangnya

¹⁹⁵ Sapriadi dkk, “Riba Perspektif Sejarah Dan Religiusitas”, h. 117.

¹⁹⁶ Wasilul Choir, “Riba Dalam Perspektif Islam dan Sejarah”, h. 103.

pengaruh gereja. Faktor konservatif dan bertambah meluasnya pengaruh mazhab yang menyebabkan praktik riba (peminjaman disertai bunga uang) kembali di terima masyarakat. Para saudagar berusaha mengilangkan dogma gereja untuk menjustifikasi keuntungan yang dilarang oleh gereja. Beberapa tokoh gereja ada yang beranggapan bahwa keuntungan yang diberikan sebagai kelangsungan organisasi, imbalan administrasi, dan dibolehkan karena bukan keuntungan yang berasal dari hutang piutang. Martin Luther tokoh gerakan Protestan, ia mengatakan keuntungan semacam itu baik banyak atau sedikit, jika harganya mahal dari harga tunai, maka tetap dikatakan sebagai riba.¹⁹⁷

Pada masa jahiliyah sebelum Islam datang, praktik riba telah menjamur dalam masyarakat Arab. Praktik riba disebabkan karena kehidupannya bergantung kepada berdagang. Hal tersebut dilatarbelakangi oleh masyarakat Arab yang materialis dan didukung oleh sifat yang individualistis. Pada masa jahiliyah yang mereka pikirkan adalah bisa mendapat keuntungan sebanyak-banyaknya, sehingga membuat praktik riba sangat berpotensi dan menemukan momentumnya pada saat itu.¹⁹⁸ Pada masa jahiliyah, praktik riba mempunyai beberapa bentuk aplikatif. Beberapa riwayat menceritakan riba jahiliyah, yaitu:

1. Bentuk pertama

Riba dalam bentuk pinjaman, yaitu yang digambarkan dalam satu kaidah pada masa jahiliyah: *“tangguhkan hutangku, aku akan menambahkannya”*. Maksudnya adalah jika ada seseorang memiliki hutang, tetapi ia tidak dapat membayarnya dengan waktu yang telah ditentukan, maka ia berkata: *“tangguhkan hutangku, aku akan memberikan tambahan”*. Penambahan itu bisa dengan cara melipat gandakan uang atau menambahkan umur sapi jika pinjaman tersebut berupa binatang. Dan seterusnya.¹⁹⁹

Menurut Qatadah, yang dimaksud riba pada masa jahiliyah adalah seorang laki-laki menjual barang sampai pada waktu yang ditentukan. Ketika tenggang waktunya habis dan barang tersebut tidak berada di sisi pemilikinya, maka ia harus membayar tambahan dan boleh menambah tenggatnya. Abu Bakar al-Jashshash (w.370) berkata: “seperti dimaklumi, riba di masa jahiliyah hanyalah sebuah pinjaman dengan rentang waktu, disertai tambahan tertentu”. Tambahan itu adalah ganti dari rentang waktu. Menurut Mujahid (w. 104 H), menjelaskan tentang riba yang dilarang oleh Allah SWT, “di zaman Jahiliyah, mereka menjual suatu barang yang diutang dalam waktu tertentu. Kemudian ketika datang masa penagihan, ia tidak membayarnya pada waktu yang telah ditentukan itu, maka karena penundaannya itu, mereka sepakat menambahkan harga pada barang yang menjadi objek akad”.²⁰⁰

¹⁹⁷ Wasilul Choir, “Riba Dalam Perspektif Islam dan Sejarah”, h. 104.

¹⁹⁸ M. Syafi Antonio, *Bank Syariah: Dari Teori ke Praktek*. (Jakarta: Gema Insani, 2001), h. 29

¹⁹⁹ Abdullah Al-Mushlih dan Shalah As-Shawi, *Fikih Ekonomi Keuangan Islam, Fikih Ekonomi Keuangan Islam*, (Jakarta: Darul Haq, 2004), h. 350.

²⁰⁰ Megawati, “Riba Menurut Ulama Klasik Dan Kontemporer”, *Tesis Institut Ptiq Jakarta*, 2020, h. 31

2. Bentuk Kedua

Riba dalam bentuk pinjaman dengan pembayaran tertunda, tetapi dengan syarat harus dibayar dengan bunga. Al-Jashshash menyatakan, “riba yang dikenal dan biasa dilakukan oleh masyarakat Arab adalah berbentuk pinjaman uang dirham atau dinar yang dibayar secara tertunda dengan bunganya, dengan jumlah sesuai dengan jumlah hutang dan sesuai dengan kesepakatan bersama”.²⁰¹

3. Bentuk Ketiga

Riba dalam bentuk pinjaman berjangka dan berbunga dengan syarat dibayar perbulan. Ibnu Hajar al-Haitami menyatakan, “*ribā nasīhah* adalah riba yang masyhur di masa jahiliyah. Karena biasanya, seseorang meminjamkan uang kepada orang lain dengan pembayaran tertunda, dengan syarat ia mengambil sebagian uangnya setiap bulan sementara jumlah uang yang dihutang tetap sampai tiba waktu yang telah ditetapkan pembayaran. Kalau tidak mampu melunasinya, maka diundur dan ia harus menambah jumlah yang harus dibayar.”²⁰²

Terdapat pandangan dari sebagian ulama bahwa yang dimaksud riba pada zaman jahiliyah adalah termasuk pada *ribā nasīhah*, atau disebut sebagai *ribā qard*. Riba jenis inilah yang tercantum dalam Al-Quran, sedangkan yang tercantum dalam hadis adalah *ribā buyū’* (*ribā faḍl*). Namun ada juga ulama yang berpendapat dalam *sīrah*, bahwa *ribā qard* termasuk dalam riba jahiliyah atau dalam tafsir disebut *ribā nasīhah*. Dengan demikian, bahwa riba jahiliyah, *ribā qard*, dan *ribā nasīhah* memiliki makna yang serupa.²⁰³

Menurut pendapat mayoritas *Fuqahā* Malikiyyah, Hanabilah, dan Hanafiyyah, bentuk riba pada zaman Jahiliyah terbagi menjadi dua jenis, yaitu *ribā faḍl* dan *ribā nasīhah*. *ribā faḍl* artinya bertambah, sementara *ribā nasīhah* adalah tempo atau penangguhan. Dengan demikian *ribā faḍl* adalah menjual sesuatu dengan alat tukar sejenis dengan adanya penambahan salah satunya tanpa ada tenggat waktu, seperti menjual satu kilo gandum dengan dua kilo gandum, dalil keharaman ini adalah hadis dari Ubadah bin ash-Shamit ra dalam hadis yang diriwayatkan Muslim. Sedangkan *ribā nasīhah* adalah penambahan pada harta sebagai kompensasi bertambahnya tempo pembayaran, bukan pada akad pertukaran, misalnya seorang yang menjual barang dagangan kepada orang lain dengan pembayaran kredit jika sudah sampai jatuh tempo dan pembeli belum melunasi pembayaran, maka ia terkena penambahan harga sebagai kompensasi penguluran waktu. Demikian ini telah dipraktekkan pada zaman jahiliyah, yakni seorang yang telah habis masa pembayaran hutangnya dan belum dapat membayar hutangnya, maka ia wajib membayar beberapa kali lipat dengan diberikan beberapa waktu lagi.²⁰⁴

²⁰¹ Abdullah Al-Mushlih dan Shalah as-Shawi, *Fikih Ekonomi Keuangan Islam*, (Jakarta: Darul Haq, 2004), h. 35

²⁰² Wasilul Choir, “Riba Dalam Perspektif Islam dan Sejarah”, h. 105-106.

²⁰³ Megawati, “Riba Menurut Ulama Klasik Dan Kontemporer”, h. 32.

²⁰⁴ Megawati, “Riba Menurut Ulama Klasik Dan Kontemporer”, h. 33.

Menurut At-Thabari dinyatakan bahwa praktik riba pada masa jahiliyah dijelaskan dalam berbagai riwayat salahsatunya adalah:

Dari Ibn Zaid bahwa ayahnya berkata “riba pada masa jahiliyah adalah dalam pelipat-gandaan dan umur (hewan). Seseorang yang berhutang bila tiba masa pembayaran ditemui oleh debitor dan berkata bahwa “bayarlah atau kamu tambahkan untukku”. Maka apabila debitor (penghutang) memiliki sesuatu untuk membayar hutangnya, maka ia membayarnya. Namun jika tidak, maka ia harus menjadikan hutangnya apabila seekor hewan maka dibayar dengan seekor hewan yang lebih tua usianya. Apabila hewan itu berusia satu tahun dan memasuki tahun kedua (*bintu makhad*) maka dibayar kemudian dengan hewan yang berusia dua tahun dan memasuki tahun ketiga (*bintu labun*). Apabila dibayar kemudian maka hewan itu harus berusia tiga tahun memasuki tahun keempat (*hiqqah*). Jika dibayar kemudian maka bertambah lagi usia hewan itu menjadi hewan berusia lima tahun (*jaz’ah*). demikian seterusnya.²⁰⁵

Ketika menafsirkan *Alladhīna ya’ kulūna* menurut At-Thabari adalah *alladhīna yurbūna* (yang menambahkan/melipatgandakan), oleh karena itu pelaku riba disebut *murabi* disebabkan melipatgandakan harta (pinjaman) atau menambah harta itu disebabkan karena penangguhan pembayaran.²⁰⁶ Sedangkan menurut Al-Qurthubi dalam menafsirkan (QS. Al-Baqarah [2]: 275-277). Ayat-ayat tersebut mengandung tentang hukum riba dan kebolehnya jual-beli serta ancaman bagi yang menghalalkan praktik riba. Dalam penafsirannya Al-Qurthubi menjelaskan ayat tersebut dengan 38 masalah di antaranya adalah:

Menurut Al-Qurthubi kata *Alladhīna ya’ kulūna* adalah *ya’ khudzūna*. kata “mengambil” diibaratkan dengan “memakan” karena pengambilan dimaksudkan memang untuk makan. Beliau juga menyatakan bahwa kata “riba menurut bahasa adalah *az-ziyādah* mutlaqan (penambahan secara mutlak)”. sedangkan dalam (QS. An-Nisa [4]: 161). bahwa yang dimaksud bukan riba *shar’i*, akan tetapi yang dimaksud adalah harta haram sebagaimana juga dijelaskan dalam (QS. Ali ‘Imran [3]: 42) bahwa mereka gemar memakan harta haram dari *ar-rasyā* (suap-menyuap). Dan dalam (QS. Ali ‘Imran [3]: 75), bahwa tidak ada dosa bagi kami terhadap harta orang-orang *ummī*. Dan oleh karena itu masuk dalam kategori didalamnya adalah pelarangan dari tiap harta yang haram dari usaha apa saja.²⁰⁷

Kemudian beliau menjelaskan bahwa “riba” yang dikenal dalam *syarā’* ada dua jenis yaitu *tahrīm an-nasā wa tafāḍul fī al-uqūd*. Pengharaman karena sebab penangguhan dan kelebihan dalam nilai dan dalam tukar-menukar jenis makanan dan itu kebanyakan dilakukan oleh masyarakat Arab dari perkataan kepada pihak peminjam: *ataqdhī am turbī* (kamu lunasi piutangmu atau kamu tambahkan). Dan demikian ini disepakati keharamannya. Dalam penjelasan selanjutnya bahwa kebanyakan jual-beli yang diharamkan karena makna tambahan baik kepada harta itu

²⁰⁵ Megawati, “Riba Menurut Ulama Klasik Dan Kontemporer”, h. 47, Lihat Juga Abu Jafar Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Tafsīr at-Ṭabārī: Jāmi’ al-Bayān ‘An Ta’wīl Ayi Al-Qur’ān*. (Cairo: Maktabah Taufiqiyah, 2004), jilid 4, hal. 93.

²⁰⁶ Abu Jafar Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Tafsīr At-Ṭabārī*, Terj. Ahsan, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), Jilid 4, h. 724.

²⁰⁷ Abu Jafar Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Tafsīr At-Ṭabārī*, h. 768-769.

atau terhadap manfaat yang didapatkan dari mengakhirkannya. Dan riba jual-beli yang terdapat tambahan (riba) didalamnya adalah seperti jual-beli buah kurma yang belum matang, jual-beli pada saat panggilan pelaksanaan sholat jum'at dan lain sebagainya.²⁰⁸ Demikianlah penjelasan dan bentuk-bentuk praktik riba yang diharamkan pada masa jahiliyah.

Dengan membudayanya praktik riba di zaman jahiliyah, hal tersebut membuat nabi Muhammad mengalami kesulitan untuk langsung menghapuskan praktik yang telah mengakar dalam kehidupan ekonomi masyarakat, maka dari itu Islam tidak secara radikal menghapus praktik riba tersebut. Maka dari itu dalam melarang praktik riba, Al-Qur'an pun diwahyukan secara berangsur-angsur. Dengan demikian pelarangan praktik riba seperti halnya pelarangan *khamar*, praktik poligami dan praktik perbudakan yang melalui beberapa tahapan. Adapun tahapan terhadap pelarangan praktik riba dalam Al-Qur'an, sebagai berikut:

1. Tahap Pertama

Tahap pertama terdapat dalam (QS. Ar-Rum [30]: 39).

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ ۖ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضَعِفُونَ

“Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar dia bertambah pada harta manusia, maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya)”. (QS. Ar-Rum [30]: 39).

Ayat ini turun di Makkah, dalam ayat ini Allah SWT menuturkan dua di antara macam-macam pemberian. Salah satunya adalah baik dan diterima di sisi Allah sedangkan yang satunya lagi adalah buruk dan dibenci di sisi-Nya. Adapun pemberian yang buruk dan dibenci adalah riba (pemberian dengan maksud supaya mendapatkan imbalan balik yang lebih banyak). Sedangkan pemberian yang baik adalah zakat.²⁰⁹ Menurut Qatadah bahwa riba pada masa jahiliyah adalah ketika seseorang menjual sampai waktu tertentu. Jika waktunya tiba dan pemilik belum bisa membayar, harganya ditambah (berlipat ganda) dan diakhirkannya Pembayarannya.²¹⁰ Akan tetapi, dalam ayat ini belum secara tegas mengatakan bahwa praktik riba itu hukumnya haram. Ayat ini lebih menjelaskan tentang penolakan anggapan bahwa pinjaman riba yang pada dasarnya seolah-olah menolong orang-orang yang memerlukan sebagai suatu perbuatan *taqarrub* kepada Allah SWT. Sederhanya ayat ini memberikan penekanan bahwa praktik riba

²⁰⁸ Megawati, “Riba Menurut Ulama Klasik Dan Kontemporer”, h. 49.

²⁰⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir Munir, Akidah, Syariah, Manhaj*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, Jilid 11, (Jakarta: Gema Insani, 2011), Cet I, h. 115.

²¹⁰ Abu Jafar Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Tafsir At-Ṭabarī*, h. 725.

mengurangi rezeki, sebaliknya kedermawanan akan melipatgandakan rezeki.²¹¹ Menurut At-Thabari dalam menafsirkan (QS. Ar-Rum [30]: 39), ia memilih pendapat ahli takwil, bahwasanya ayat ini ditujukan khusus kepada Nabi Muhammad, artinya boleh dilakukan oleh orang lain. Praktik riba ini dikatakan sebagai jenis riba yang halal.²¹² Hal senada juga ditafsirkan Al-Qurthubi, ia menyatakan bahwa riba dalam ayat ini adalah riba yang halal. Al-Qurthubi membagi riba menjadi dua macam, yang pertama riba halal dan yang kedua adalah riba haram. adapun yang dimaksud riba halal adalah yang dihadiahkan, dengan harapan ia mendapat balasan yang lebih baik. Yang demikian itu tidak dapat pahala dan tidak dapat dosa. Seperti ayat di atas.²¹³

2. Tahapan Kedua

Tahap kedua terdapat dalam (QS. An-Nisa [4]: 161).

وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ هُوَ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ۗ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ
مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

“Disebabkan mereka memakan riba, padahal sesungguhnya mereka telah dilarang daripadanya, dan karena mereka memakan harta benda orang dengan jalan yang batil. Kami telah menyediakan untuk orang-orang yang kafir di antara mereka itu siksa yang pedih”. (QS. An-Nisa [4]: 161).

Ayat ini turun di Madinah, dalam ayat ini Allah SWT. menjelaskan praktik riba adalah perbuatan zalim dan batil. Ayat ini menjelaskan bahwa riba diharamkan bagi bangsa Yahudi. Namun mereka melanggar hal tersebut, hal ini merupakan salah satu penyebab kemurkaan Allah SWT. dan siksaan terhadap mereka pada ayat selanjutnya. Dalam ayat ini Allah SWT. sudah mengisyaratkan bahwa praktik riba itu dilarang dan diharamkan bagi orang Yahudi, tetapi belum ditemukan nash secara mutlak yang menjelaskan bahwa riba itu haram bagi kaum muslimin pada waktu itu. Ketika itu orang-orang yahudi biasa melakukan perbuatan-perbuatan dosa besar. Mereka mengharamkan apa yang dihalalkan dan menghalalkan apa yang diharamkan. Sebagian budaya yang diharamkan adalah riba. Hanya orang berimanlah yang tidak mau melakukannya seperti Tsa'labah bin Sa'yah dan Abdillah bin Salam. Sehubungan dengan itu maka Allah menurunkan (QS. An-Nisa [4]: 161-162). sebagai kabar bahwa perbuatan mereka salah dan berita gembira bagi mereka yang beriman (HR. Ibnu Abi Hatim dari Muhammad Bin

²¹¹ Rukman Abdul Rahman Said, “Konsep Al-Qur'an Tentang Riba”, h. 15.

²¹² Abu Jafar Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Tafsīr At-Ṭabarī*, Terj. Ahsan, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), Jilid 2 hal. 675.

²¹³ Rukman Abdul Rahman Said, “Konsep Al-Quran Tentang Riba”, h. 10.

Abdillah Bin Yazid al-Muqri dari Sofyan bin Uyainah dari Amr dari Ibnu Abbas).²¹⁴

3. Tahapan Ketiga

Tahapan kedua terdapat dalam (QS. Ali ‘Imran [3]: 130).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan”. (QS. Ali ‘Imran [3]: 130).

Ayat ini turun di Madinah dan merupakan larangan secara tegas, akan tetapi masih bersifat parsial, belum larangan secara total (belum tuntas). Dalam ayat ini Allah menegaskan secara eksplisit tentang pengharaman riba bagi orang Islam. Dalam ayat ini, keharaman riba dikaitkan dengan suatu tambahan yang berlipat ganda. Fenomena yang banyak dilakukan pada masa itu adalah tambahan yang sangat tinggi (riba berlipat ganda). Hal ini dapat dilihat dari *asbābun al-nuzūl* dalam ayat ini, disebut dalam satu riwayat dari Atha disebutkan bahwa, banu Tsaqif mengambil riba dari banu Mughirah. ketika sampai pada waktu pembayaran datang utusan dari bani Tsaqif datang untuk menagih hutang. Kalau peminjam tidak membayar, ia disuruh menunda dengan syarat menambah sejumlah tambahan.²¹⁵ ketika ayat ini turun praktik riba masih diperbolehkan. kebolehan nya adalah selagi tidak terdapat unsur zalim yang lahir akibat melakukan perkara bathil berupa penindasan dan semacamnya. Aspek kemanusiaan menjadi pertimbangan utama. praktik riba pada orang fakir adalah dilarang.²¹⁶ Ayat tersebut juga memerintahkan kaum muslimin untuk menjauhkan diri dari riba, jika menginginkan kebahagiaan.²¹⁷ Menurut At-Thabari dalam penafsirannya, bahwa Allah SWT. menjelaskan kepada orang beriman, janganlah kalian melakukan praktik riba yang berlipat ganda seperti yang kalian lakukan seperti zaman jahiliyah.²¹⁸ Menurut Al-Qurthubi mengenai ayat ini, bahwa Mujahid berkata, Mereka biasa menjual barang dagangan sampai jatuh tempo tertentu. Apabila jatuh tempo barang belum dilunasi maka mereka menambah harga barang dagangan

²¹⁴ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Tafsir Ayat-ayat Hukum dalam Al-Quran*, terj. Saleh Mahfoed, (Jakarta: Pustaka Al-Azhar. 2000), hal. 97.

²¹⁵ Abdul Ghofur, “Konsep Riba Dalam Al-Qur’an”, dalam Jurnal *Economica*, Vol. VII, No. 1, 2016, h. 11

²¹⁶ Samsuddin, “Tafsir Fiqhy Ayat riba (Sebuah Pendekatan Tafsir Perspektif Nilai-Nilai Keadilan Sosio-Ekonomi Perbankan)”, *Tesis* UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019, h. 63.

²¹⁷ Riza Taufiqi Majid, “Riba Dalam Al-Quran (Studi Pemikiran Fazlurrahman dan Abdullah Saeed)”, h. 76.

²¹⁸ Abu Jafar Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Tafsir At-Tabari*, Jilid 5, h. 860

tersebut dan memberikan tempo lagi. Al-Qurthubi juga menambahkan bahwa Allah memerintakan meninggalkan riba dipraktikkan masyarakat mereka.²¹⁹

4. Tahapan Keempat

Tahapan keempat terdapat dalam (QS. Al-Baqarah [2]: 278-279).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ، فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَئِمَّ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَّا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkanlah sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba) maka ketahuilah, bahwa Allah dan rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu, kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya”. (QS. Al-Baqarah [2]: 278-279).

Ayat-ayat yang turun pada tahap keempat turun di Madinah, dalam ayat ini Allah SWT. menegaskan haramnya riba secara total, tidak lagi membedakan banyak atau sedikit. Ayat ini juga merupakan tahapan terakhir turun tentang diharamkannya praktik riba dan merupakan larangan tegas secara keseluruhan. Demikian menurut Al-Shabuniy. Ayat-ayat ini mengecam keras terhadap pelaku praktik riba. Ayat ini juga membuat perbedaan yang jelas antara riba dan perdagangan, dan meminta kaum muslimin untuk menghapuskan semua riba, memerintahkan mereka untuk hanya mengambil uang pokok dan meninggalkannya, meskipun ini merupakan satu kerugian dan beban berat bagi yang meminjamkannya.²²⁰

Dengan demikian, menurut Al-Shabuniy (w. 2021) dan Al-Maraghiy (w. 1945 H), tahap-tahap pembicaraan Al-Qur’an tentang riba mirip dengan tahapan pembicaraan tentang khumar, yang pada tahap pertama sekedar menggambarkan adanya unsur negatif di dalamnya, yaitu QS. Al-Rum [30]: 39), dengan menggambarkan sebagai “tidak bertambah di sisi Allah”. Kemudian disusul dengan isyarat tentang keharamannya (QS. Al-Nisa [4]: 161). Selanjutnya pada tahap ketiga secara eksplisit dinyatakan keharaman salah satu bentuknya, yaitu “tambahan yang sangat tinggi” (Q.S. Ali ‘Imran [3]: 130). Dan pada tahap terakhir baru diharamkan secara total dalam berbagai bentuknya (QS. Al-Baqarah [2]: 278).²²¹

²¹⁹ Imam Al-Qurtubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), Jilid 4, h. 500.

²²⁰ Rukman Abdul Rahman Said, “Konsep Al-Qur’an Tentang Riba”, h. 15.

²²¹ Rukman Abdul Rahman Said, “Konsep Al-Qur’an Tentang Riba”, h. 16

Setelah melihat bentuk dan tahapan praktik riba, bagaimana Allah SWT. menurunkan ayat demi ayat agar tidak memberikan kesan bahwa agama Islam tidak secara radikal dalam memberikan sebuah larangan, akan tetapi melewati tahapan, bahkan dengan tahapan tersebut membuktikan agama Islam membimbing manusia secara mudah dan lemah-lembut untuk mengalihkan kebiasaan orang-orang terdahulu yang telah mengakar terhadap praktik riba yang mereka pakai dalam perekonomian (perdagangan) mereka.

Pada dasarnya para ulama membagi riba menjadi dua macam, yaitu riba akibat hutang-piutang yang telah dijelaskan keharamannya oleh Al-Qur'an, dan riba jual-beli yang dijelaskan boleh dan tidaknya dalam bertransaksi dalam hadis.

1. Riba akibat hutang-piutang disebut dengan *ribā qard*, yaitu suatu manfaat atau kelebihan tertentu yang disyaratkan kepada yang berhutang. Kedua, riba jahiliyah, yaitu hutang yang dibayar lebih dari jumlah pokok, karena si peminjam tidak membayar hutangnya pada waktu yang telah ditentukan.²²²
2. Riba akibat jual-beli disebut dengan *ribā faḍl*, yaitu pertukaran antar barang sejenis dengan kadar atau takaran yang berbeda dan barang yang dipertukarkan termasuk dalam jenis barang ribawi, dalam hadis Ubadah bin Shamit disebutkan bahwa Rasulullah bersabda:

الدَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ
وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ مِثْلًا مِثْلًا سَوَاءً بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اِخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ
فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ

“Emas harus dibayar dengan emas, perak dengan perak, biji gandum dengan biji gandum, gandum dengan gandum, kurma dengan kurma, garam dengan garam, barang dengan barang yang sejenis, dan sepadan, dan tangan harus dengan tangan, apabila jenisnya tidak sama, maka juallah sesuka hatimu, apabila dibayar kontan”.²²³

Maksud dari hadis ini adalah seseorang menukar barang berupa emas harus dengan emas juga yang sepadan dan beratnya juga harus sama, perak dengan perak dan harus diberikan secara langsung. *Ribā nasi’ah* yaitu penangguhan atas penerimaan atau penyerahan jenis barang ribawi yang diperlukan dengan jenis barang ribawi yang lain. *Ribā nasi’ah* terjadi karena adanya perubahan, perbedaan, dan tambahan antara yang diserahkan saat ini dan yang diserahkan kemudian.²²⁴

²²² Muhammad Syafi’i Antonio, *Bank Syariah bagi Bankir dan Praktisi Keuangan*, cet. I, (Jakarta: Tazkia Institute, 1999), hlm. 77-78.

²²³ Imam An-Nawawi, *Syarah Shahih Muslim*, (Jakarta: Darus Sunnah, 2009), jilid 7, h. 772.

²²⁴ Wasilul Choir, “Riba Dalam Perspektif Islam dan Sejarah”, h. 108.

Ribā nasī'ah, menurut jumhur ulama itu jelas keharamannya dan riba inilah yang digambarkan dalam Al-Qur'an.²²⁵

Pendapat yang sama dikemukakan Rasyid Ridha, Ia mengatakan: Bahwa sesuatu yang diharamkan itu, adakalanya haram karena dasarnya memang haram, seperti *Ribā nasī'ah*, dan adakalanya berubah menjadi haram karena bisa mengantarkan pada keharaman (*shad ad-dharī'ah*), seperti *Ribā fādī*. Rasyid Ridha berpandangan, bahwa sesuatu yang diharamkan, karena asalnya memang haram, tidak dibolehkan kecuali dalam keadaan darurat, seperti makan daging babi, bangkai dan meminum minuman keras (memabukkan/alkohol). Sedangkan yang diharamkan, karena *shad ad-dharī'ah*, bisa dimubahkan karena adanya kebutuhan dan kepentingan mendesak. Karenanya, Rashid Ridha berpandangan, bahwa adanya kebutuhan saja bisa mengantarkan pada kebolehan jenis *Ribā fādī* ini.²²⁶

Pendapat yang juga dikemukakan Rashid Ridha ditolak sebagian ulama, pendapat ini ditolak karena melihat lafadz “البيع” atau “الربا” sama-sama menggunakan *Al at-Ta'rif* (alif lam pengenal), sehingga memiliki arti secara umum. Dengan demikian, segala praktik jual-beli dihalalkan oleh Allah, dan segala praktik riba diharamkan oleh Allah.²²⁷

Berdasarkan uraian di atas, dapat dikatakan bahwa perspektif ulama klasik mengenai praktik riba jahiliyah memiliki tiga unsur dalam penerapannya, yaitu:²²⁸

1. Tambahan atas modal (pinjaman).
2. Tambahan menjadi syarat dalam transaksi.
3. Ketentuan banyaknya tambahan ditentukan dengan penundaan waktu (tempo) pembayaran.

Dengan demikian, polarisasi praktik riba pada zaman jahiliyah memiliki dua macam riba, empat bentuk aplikatif, dan empat tahapan sampai pada tahapan pengharaman. Pengharaman itu juga karena praktik riba adalah satu cara untuk mencapai keuntungan yang sebesar-besarnya tanpa menghiraukan orang lain dan dianggap praktik yang batil. Praktik riba pada saat itu didorong dengan kondisi masyarakat Arab yang bersifat individualis dan materialis. Hal itu disebabkan oleh kecintaan masyarakat Arab atas materi dan rasa tidak peduli kepada masyarakat miskin yang terlukis dalam Al-Qur'an seperti At-Takasur, Al-Maun, Al-Humazah dan lain-lain.²²⁹ Hal inilah yang mendasari eksisnya praktik riba di zaman jahiliyah, sehingga berpengaruh pada aspek ekonomi yang lebih menitikberatkan keuntungan sebelah pihak (orang kaya).

²²⁵ Riza Taufiqi Majid, “Riba Dalam Al-Quran (Studi Pemikiran Fazlurrahman dan Abdullah Saeed)”, h. 98.

²²⁶ Megawati, “Riba Menurut Ulama Klasik Dan Kontemporer”, h. 56, lihat Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Qur'an al-Hakim*, (Mesir: Dar al-Manar, 1376 H), Jilid IV, hal. 125.

²²⁷ M. Ahmad ad-Da'ur, *Riba dan Bunga Bank*, (Bogor: Al-Azhar Press, 2004), h. 54.

²²⁸ Riza Taufiqi Majid, “Riba Dalam Al-Quran (Studi Pemikiran Fazlurrahman dan Abdullah Saeed)”, h. 93.

²²⁹ Muhammad Zuhri, *Riba Dalam Al-Quran Dan Masalah Perbankan (Sebuah Tilikan Antisipatif)*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997), h. 46.

Ditinjau dari perkembangan zaman, ekonomi adalah salah satu penilaian suatu Negara disebut Negara yang maju atau negara yang miskin. Dalam perkembangannya ekonomi suatu negara ditopang oleh industri perbankan. Jika industri perbankan mengalami pertumbuhan yang signifikan secara berkesinambungan dalam waktu yang cukup lama, berarti perekonomian negara tersebut membaik dan menjadi negara maju. Hal tersebut berbeda jika dilihat dari sudut pandang Islam, dikatakan maju ketika rakyatnya makmur dan sejahtera. Namun di zaman sekarang, hal tersebut tidak dapat dihindari, perekonomian selalu mengacu kepada industri perbankan sebagai lembaga keuangan dan media intermediasi antara pemilik uang (dana) dengan defisit dana. Perbankan memobilisasi dana dari masyarakat untuk ditempatkan di banknya dan menyalurkan kembali dalam bentuk kredit serta memberikan jasa-jasa perbankan.²³⁰

Menurut sebagian ahli sejarah, munculnya perbankan sudah dikenal sejak kurang lebih 2500 tahun SM di Mesir, Yunani, dan kemudian oleh bangsa Romawi. Pada abad pertengahan, perbankan modern muncul di Italia yang dikuasai oleh beberapa keluarga untuk membiayai kepausan dan perdagangan wol. Setelah abad ke-18 dan abad ke-19 masehi perbankan berkembang sangat pesat di beberapa negara di seluruh dunia.²³¹ Kata bank sendiri berasal dari bahasa Italia dan Perancis, *banco* dan *banque* yang memiliki arti meja makan/kursi/peti mati. Hal ini didasari oleh praktik petugas perbankan di Italia yang menggunakan meja makan untuk menyimpan berbagai mata uang saat melakukan transaksi, yang memiliki kaca di setiap sisi.²³² Pada saat itu penukar uang (*money changer*) melakukan transaksi di *banco* yang terdapat di pelabuhan yang menjadi pusat para pengembara dan wisatawan datang dan pergi. Aktivitas tersebut yang menjadi acuan para ahli ekonom dan mengaitkan kata *banco*, sehingga lembaga keuangan tersebut dikenal dengan nama “bank”. Dengan mengacu dengan sejarah yang di uraikan ahli ekonom, dapat dikatakan bank disini berfungsi sebagai penukaran uang antar bangsa yang berbeda-beda mata uangnya.²³³

Dalam sejarahnya Islam pada zaman Rasulullah sebenarnya telah mengenal praktik dan fungsi perbankan antara lain kegiatan *muāmalah* seperti titipan harta, meminjamkan untuk keperluan konsumsi, meminjamkan untuk keperluan bisnis, serta melakukan pengiriman uang, yang dilakukan dengan akad yang ditentukan oleh syariat pada zaman Rasulullah. Masyarakat Makkah pada saat itu menitipkan harta mereka kepada Rasulullah yang dikenal dengan julukan *al-Amīn*.²³⁴

Dalam pandangan Islam, bank disebut dengan istilah *maṣrif* dalam *mu’jam al wasīf*, bahwa kata *as-ṣarraf* adalah orang yang menukar mata uang dengan mata uang, atau seseorang yang menjaga sebuah tempat penyimpanan uang, dan memiliki tugas untuk mengelola harta tersebut, sedangkan kata *maṣrif* adalah tempat penukaran uang.

²³⁰ Nurhadi, “Bunga Bank Antara Halal dan Haram”, Jurnal *Nur El-Islam*, Vol. , No.2, 2017, h. 50.

²³¹ M. Ali Hasan, *Berbagai Macam Transaksi dalam Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), h. 181.

²³² M. Sayyid Thanthawi, *Bunga Bank Halal?*, Terj. Abdul Rouf, (Jakarta: Keira Publishing, 2019), h.159.

²³³ Muhammad Zuhri, *Riba Dalam Al-Quran Dan Masalah Perbankan (Sebuah Tilikan Antisipatif)*, h. 142-143.

²³⁴ M. Sayyid Thanthawi, *Bunga Bank Halal?*, h. 159.

Dengan demikian, sebagian negara menggunakan term *maṣrif* dalam menyebutkan bank. Meskipun negara Islam yang lain lebih populer menggunakan term bank. Akan tetapi, kedua term tersebut memiliki makna yang sama.²³⁵

Perbankan dalam praktiknya selalu diidentikkan dengan masalah uang dan bunga. Dalam praktiknya, pembungaan uang banyak dilakukan oleh instansi, seperti bank, koperasi, pasar modal, asuransi, pegadaian, dan lembaga keuangan lainnya, termasuk juga oleh individu.²³⁶ Dalam perkembangannya, sistem bunga kelihatannya semakin mapan dalam dunia perbankan maupun dari segi perekonomian modern. Dalam pandangan ilmu ekonomi, bunga itu timbul dari sejumlah uang pokoknya, yang lazim disebut dengan istilah kapital atau modal berupa uang, dan bunga itu juga dapat disebut dengan istilah “rente” juga dikenal dengan *interest*. Menurut Goedhart, “bunga” atau “rente” itu adalah perbedaan nilai, tergantung pada perbedaan waktu yang berdasarkan atas perhitungan ekonomi.²³⁷ Bunga adalah uang yang dibayar atau tambahan untuk penggunaan modal. Jumlah tersebut misalnya dinyatakan dengan satu tingkat atau persentase modal yang berkaitan dengan itu dan dinamakan suku bunga modal.²³⁸

Bunga dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) diartikan sebagai imbalan jasa untuk pengguna uang atau (modal) yang dibayar pada waktu yang disetujui, pada umumnya dinyatakan sebagai persentase dari modal. Sedangkan dalam bahasa Inggris, bunga adalah terjemahan dari *interest* yang berarti *money charged for borrowing money or paid to somebody who invests money*. Dalam bahasa Inggris, makna bunga merujuk pada dua kata, yakni *usury* dan *interest*. *Usury* adalah perbuatan yang mengenakan bunga yang melebihi (berlipat ganda) suku bunga yang sah. Sedangkan *interest* adalah suku bunga yang sudah sah yang telah dikenakan atas peminjaman uang. Sedangkan dalam perekonomian Arab, kata bunga bukan disebut riba, bunga bank diterjemahkan menjadi *thamarah al-māl* atau *al-istithmār*.²³⁹

Dalam pandangan bank konvensional, bunga dikatakan diartikan sebagai balas jasa yang diberikan oleh bank berdasarkan prinsip konvensional kepada nasabah yang membeli atau menjual produknya atau harga yang harus dibayar kepada nasabah (yang memiliki simpanan) dengan yang harus dibayar nasabah pada bank (nasabah yang memperoleh pinjaman).²⁴⁰ Dengan demikian, terdapat perbedaan makna antara riba dan bunga bank dari uraian di atas. Sistem riba adalah menggandakan uang tetapi lebih cenderung untuk keperluan pribadi seperti yang terjadi di zaman jahiliyah

²³⁵ Muhammad Zuhri, *Riba Dalam Al-Quran Dan Masalah Perbankan (Sebuah Tilikan Antisipatif)*, h. 159.

²³⁶ Wirdiyaningsih, *Bank Dan Asuransi Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2005), h. 36.

²³⁷ Muhammad Setiawan, “Bunga Bank (Perbandingan Pemikiran Yusuf Qardhawi Dan Abdullah Saeed)”, *Skripsi* pada IAIN Bengkulu, 2021, h. 13

²³⁸ Abdurrohman Kasdi, “Analisis Bank Dalam Pandangan Fiqih”, dalam *Jurnal Iqtishadia*, Vol.6, No. 2, 2013, h. 320.

²³⁹ Umar Faruq Thariq, “Bunga Bank dalam Perspektif Tafsir Maudhu’i”, dalam *Jurnal Iqtishodiyah*, Vol. III, No. I, 2017. h. 103.

²⁴⁰ Siah Khosiyah, *Fiqh Muamalah Perbandingan*, (Bandung: Pustaka Setia, 2014), h. 179.

(memperkaya diri). Sedangkan sistem yang terdapat pada bunga bank membantu masyarakat, seperti bank konvensional yang sah menurut hukum (legal).²⁴¹

Dalam praktiknya, bunga bank masih menjadi masalah kontroversial di dalam kehidupan masyarakat modern. Terjadi pro-kontra bunga bank yang diterapkan oleh lembaga keuangan konvensional dalam transaksinya yang dianggap melakukan praktik riba. Dengan melihat pengertian dan penafsiran riba itu sendiri terdapat *ikhtilāf*, ada yang menyatakan bahwa bunga itu termasuk riba dan ada juga yang menyatakan bahwa bunga tidak termasuk dalam praktik riba. Akan tetapi, Para ulama klasik, baik ulama salaf (mazhab empat), maupun kontemporer semua sepakat akan keharaman riba.²⁴² Dengan demikian, dapat dipahami bahwasanya *ikhtilāf* yang terjadi antara ulama bukan terhadap riba, melainkan pendapat soal hukum bunga bank.

Mengenai *ikhtilāf* yang terjadi di kalangan ulama, ditemui pendapat yang beragam. Mulai dari yang mengharamkan sampai yang membolehkan, tentu dengan sudut pandang yang berbeda. Dalam pengharaman bunga bank, Ulama yang mengharamkan bunga bank sebagai riba berdasarkan pada dalil Al-Qur'an, yakni:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan”. (QS. Ali ‘Imran [3]: 130).

Kata *ad’āfan muḍā’afatan* adalah pokok pembahasan sekaligus pemberian batasan terhadap ayat lain yang menyinggung soal riba. Kata *ad’āfan muḍā’afatan* secara bahasa adalah berlipat ganda (riba yang berlipat ganda).²⁴³ Sedangkan menurut ulama yang mengharamkan bunga bank, kata *ad’āfan muḍā’afatan* bukan merupakan syarat pembatasan boleh atau tidaknya riba. Menurut Al-Qurthubi kata *ad’āfan muḍā’afatan* bermakna riba dalam bentuk menggandakan hutang yang biasa dilakukan masyarakat Arab. Biasanya penagih hutang berkata “Apakah kamu akan melunasi hutang atau hutangmu akan dikembangkan atau dilipatgandakan (maksudnya nilai pelunasannya ditambah tinggi, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam surah-Al Baqarah”, menurut Al-Qurthubi kata *muḍā’afatan* menunjukkan adanya penggadaian pertahun.²⁴⁴ Dengan demikian, Dengan demikian, Al-Qurthubi (w. 671 H), juga mengharamkan semua jenis riba. Adapun penyebutan kata *ad’āfan muḍā’afatan*, selain memberitahu tentang perilaku masyarakat Arab sebelum Islam, juga menunjukkan betapa kejinya perbuatan *ribā nasi’ah* tersebut.²⁴⁵ Hal senada juga dikatakan Al-Syaukani dan Al-Jashshash yang dimaksud di dalam (QS. Ali ‘Imran [3]: 130). bukanlah pembatasan boleh atau tidaknya riba. Ayat ini hanya memberikan

²⁴¹ Nurhadi, “Bunga Bank Antara Halal dan Haram”, h. 64.

²⁴² Muhammad Setiawan, “Bunga Bank (Perbandingan Pemikiran Yusuf Qardhawi Dan Abdullah Saeed)”, h. 14.

²⁴³ Abu Jafar Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Tafsir At-Thabari*, Jilid 5, h. 862.

²⁴⁴ Imam Al-Qurthubi *Tafsir Al-Qurthubi*, h. 500.

²⁴⁵ Nurhadi, “Bunga Bank Antara Halal dan Haram”, h. 6

informasi tentang budaya di zaman jahiliyah yang suka menarik riba secara berlipat-lipat. Apabila telah sampai tempo pembayaran hutang, namun orang yang berhutang (debitur) masih belum bisa melunasi, maka yang berhutang (debitur) bersedia melipatgandakan hutangnya demi kerelaan pemberi hutang (kreditur). menurut Sayyid Qutb jika hutangnya belum dibayar dalam jangka tiga tahun, maka hutangnya akan menjadi 3 kali lipat.²⁴⁶ Dengan demikian, semua bentuk riba, baik sedikit maupun banyak, hukumnya tetap haram. Adapun mengenai keterkaitan antara riba dan bunga bank, hal tersebut telah dijelaskan dalam forum yang dihadiri para pakar dalam bidang ekonomi, hukum, dan fiqih di mesir salah satunya Yusuf Qordhowi. Dalam forum tersebut ijtihad yang dihasilkan menyatakan bahwa bunga bank hukumnya haram.²⁴⁷ Hal ini didasari karena mereka mengatakan bahwa bunga bank itu termasuk *ribā nasī'ah* yang dilarang oleh Islam. Oleh karena itu, umat Islam tidak boleh bermuamalah dengan bank yang memakai sistem bunga, kecuali dalam keadaan darurat (terpaksa).

Kemudian penafsiran yang membolehkan bunga bank bisa dilihat dari penafsiran At-Thabari. Penafsirannya terkait kata *ad'āfan muḍā'afatan* berbeda dengan beberapa penafsiran yang diuraikan di atas.

Dalam sebuah riwayat yang dikutip At-Thabari dalam kitabnya, bahwa Muhammad bin Amr menceritakan kepada kami, ia berkata: Abu Ashim menceritakan kepada kami dari Isa, dari Ibnu Abi Najih, dari Mujahid, tentang firman Allah يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً, maksudnya adalah riba jahiliyah.²⁴⁸ Kata *ad'āfan muḍā'afatan* ditafsirkan At-thabari sebagai syarat riba (berlipat ganda merupakan syarat haram). Dengan demikian, apabila ada penambahan yang tidak berlipat ganda maka hukumnya tidak dilarang, seperti penambahan dalam jual beli, baik itu dibayar atau ditanggihkan. Maka riba yang haram, menurut At-Thabari adalah riba yang dipraktikan di masa Jahiliyyah (*ad'āfan muḍā'afatan*), sedangkan riba jenis lain tidak diharamkan.²⁴⁹ Pendapat ini juga disampaikan oleh beberapa mufassir, seperti Al-Maraghi, dan Rasyid Ridha.²⁵⁰

Sedangkan Lajnah Bahsul Masa'il Nahdhatul Ulama memutuskan masalah pembungaan bank dan bank melalui beberapa kali musyawarah. Menurut Lajnah, hukum pembungaan uang dan bank sama seperti hukum gadai. Terdapat tiga pendapat ulama sehubungan dengan masalah ini. Para anggota yang bermusyawarah berbeda pendapat mengenai masalah bunga bank dan bank konvensional. Terdapat tiga pendapat yang telah dihasilkan mengenai hukum bunga bank, di antaranya:²⁵¹

²⁴⁶ Umar Faruq Thariq, "Bunga Bank dalam Perspektif Tafsir Maudhu'i", dalam Jurnal *Iqtishodiyah*, h. 108.

²⁴⁷ Yusuf Qordhowi, *Bunga Bank adalah Riba*, Ter. Daud Rasyid, (Jakarta: Robbani Press, 2021), h. 46.

²⁴⁸ Abu Jafar Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Tafsir At-Thabari*, Jilid 5, h. 861.

²⁴⁹ Abdul Ghofur, "Konsep Riba Dalam Al-Qur'an", h. 16.

²⁵⁰ Khoirul Hadi, *Riba Bunga Bank Dalam Pandangan Abdullah Saeed*, dalam Jurnal *Rasail*, Vol. 1, No. 2, 2014, h. 209.

²⁵¹ Abdurrohman Kasdi, "Analisis Bank Dalam Pandangan Fiqih", h. 331.

1. Bunga bank adalah riba dan hukumnya haram. Pendapat ini memiliki beberapa varian, antara lain:
 - a. Bunga itu sama dengan riba dan hukumnya haram. Akan tetapi boleh dipungut sementara belum beroperasinya sistem perbankan yang Islami (tanpa bunga).
 - b. Bunga itu sama dengan riba, hukumnya haram. Akan tetapi boleh dipungut sebab adanya kebutuhan yang kuat (hajah rajihah).
 - c. Bunga itu dengan segala jenisnya sama dengan riba sehingga hukumnya haram.

2. Bunga bank tidak sama dengan riba dan hukumnya *mūbah* (boleh). Sebab tidak ada syarat pada waktu akad, sementara adat yang berlaku, tidak dapat begitu saja dijadikan syarat. Pendapat kedua ini juga dengan beberapa variasi, antara lain:
 - a. Bunga yang diterima dari deposito yang dipertaruhkan ke bank hukumnya boleh.
 - b. Bunga bank tidak haram, kalau bank itu menetapkan tarif bunganya terlebih dahulu secara umum.
 - c. Bunga yang diperoleh dari bank tabungan giro tidak sama dengan riba, hukumnya halal.
 - d. Bunga konsumtif sama dengan riba, hukumnya haram, dan bunga produktif tidak sama dengan riba, hukumnya halal.

3. Bunga bank hukumnya *shubhat* (diragukan tentang halal atau haramnya). Sebab para ahli hukum berselisih pendapat tentangnya. Sebab para ahli berbeda pandangan mengenai hal tersebut.

Berdasarkan beberapa pandangan di atas, dapat disimpulkan bahwa praktik riba pada dasarnya haram. Namun ada beberapa pihak yang secara frontal mengatakan bahwasanya riba mutlak haram, seperti yang dinyatakan Al-Qurtubi, Al-Jashshash, Al-Syaukani dan lain-lain. Sementara jika ditarik ke zaman modern, ternyata ada satu praktik yang diduga mempunyai kemiripan dengan praktik riba di zaman jahiliyah. Praktik itu adalah transaksi yang dilakukan di bank konvensional. Jika membahas tentang riba dan bunga bank ditemukan berbagai pandangan yang bersifat kontradiktif, ada yang berpandangan bahwa keduanya sama dan ada yang berpendapat keduanya memiliki perbedaan. Dalam hal ini, penulis akan lebih menitikberatkan pada pandangan yang membedakan antara riba dan bunga bank menurut Fazlur Rahman.

Salah satu tokoh pemikir Islam yang membedakan antara riba dan bunga bank adalah Fazlur Rahman. Hal tersebut dilatarbelakangi, karena riba dan bunga bank di Pakistan saat itu menjadi masalah yang kontroversial. Pada saat itu, Fazlur Rahman diminta pandangannya tentang hukum bunga oleh pemerintah Pakistan pada tahun 1962. Ketika pemerintah Pakistan mengajukan anggaran belanja kepada Majelis Nasional, anggaran tersebut ditolak karena dianggap tidak memiliki sistem ajaran Islam sebab didasarkan pada bunga bank yang dilarang dalam ajaran agama Islam dan

dinilai tidak konstitusional. Fazlur Rahman akhirnya melakukan penelitian tentang hakikat riba yang dilarang dalam Al-Qur'an dan mencermati alasan-alasan yang melatarbelakangi keharaman riba tersebut.²⁵²

Dari kejadian tersebut, Fazlur Rahman menyimpulkan bahwa suatu sistem ekonomi sebenarnya dapat disusun dengan menghapuskan bunga bank, akan tetapi keadaan masyarakat Pakistan saat itu tidak memungkinkan bagi konstruksi idealis tersebut. Fazlur Rahman menyatakan, selama masyarakat Pakistan belum direkonstruksi berdasarkan pola Islam, maka pelarangan terhadap bunga bank merupakan langkah bunuh diri sebagai upaya untuk mewujudkan kesejahteraan ekonomi masyarakat dan sistem finansial negara.²⁵³

Dalam uraian di atas terkait masalah hukum riba, Fazlur Rahman, sependapat dengan para mufassir yang membolehkan bunga bank, Fazlur Rahman berpandangan bahwa dikatakan riba itu haram ketika terjadi eksploitasi. Dalam memahami ayat-ayat riba, Fazlur Rahman memaknai ayat tersebut melihat pada aspek moral dari legal formalnya. Sehingga Fazlur Rahman melihat bahwa hukum bunga bank menjadi fleksibel dan relatif.²⁵⁴ Sebab menurut kelompok modernis yang menjadi pertimbangan rasional pelarangan riba pada masa jahiliah sebelum Islam terletak pada aspek moral, yaitu adanya ketidakadilan (aniaya dan eksploitasi) terhadap kaum fakir miskin.²⁵⁵

Fazlur Rahman menyatakan “Tidaklah mengejutkan sama sekali bahwa riba dilaknat ketika ayat turun dalam pewahyuan masalah riba, ketiadaan penghukuman awal seperti ini bukan hanya menjadi hal mengejutkan, akan tetapi juga bertentangan dengan kebijaksanaan Al-Qur'an. Ayat-ayat Al-Qur'an periode Makkah penuh dengan pengaduan ketidakadilan ekonomi pada masyarakat Makkah saat itu, sifat kikir para orang kaya, dan praktik-praktik perdagangan yang tidak etis seperti berlaku curang dalam timbangan dan ukuran, dan lain-lain. Bagaimana mungkin, bahwa Al-Qur'an gagal mengutuk kejahatan ekonomi seperti riba.”²⁵⁶

Dari pernyataan di atas, Fazlur Rahman ingin menegaskan bahwa larangan riba dalam Al-Qur'an menekankan aspek moral daripada menekankan aspek legal formal pelarangan riba sebagaimana dipahami dalam fikih. Karena menurutnya, ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang hukum dapat dilihat dari dua dimensi. Dimensi “legal formal” yaitu gambaran tentang kasus-kasus melalui pengamatan *asbāb al-nuzūl* dengan hukum yang harus dijalankan, dan “sasaran yang hendak dicapai” yang

²⁵² Riza Taufiqi Majid, “Riba Dalam Al-Qur'an (Studi Pemikiran Fazlurrahman Dan Abdullah Saeed)”, h. 97.

²⁵³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS, 2010), hlm. 283. Lihat Fazlur Rahman, “Riba dan Interest”, dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol 3, No. 1, 1984, hlm. 40-41.

²⁵⁴ Ahmad Dakhoir & Jefry Tarantang, *Hukum Bunga Bank (Pendekatan Fikih Wasathiyah Iqtishadiyah)*, (Yogyakarta: K-Media, 2019), h. 52.

²⁵⁵ Ahmad Dakhoir & Jefry Tarantang, *Hukum Bunga Bank (Pendekatan Fikih Wasathiyah Iqtishadiyah)*, h. 52.

²⁵⁶ Riza Taufiqi Majid, “Riba Dalam Al-Qur'an (Studi Pemikiran Fazlurrahman Dan Abdullah Saeed)”, h. 110, Lihat Fazlur Rahman, “Riba and interest”, *Jurnal Islamic studies*, vol. 3, 1964, h. 3.

bermuara pada ideal moral suatu hukum.²⁵⁷ Menurut Fazlur Rahman sebab dilarangnya riba karena menimbulkan ketidakadilan, sebagaimana dalam Al-Quran diungkapkan “*lā tazlimūna wa lā tuẓlamūna*” (kamu tidak menganiaya dan tidak pula kamu teraniaya).²⁵⁸

Menurut Fazlur Rahman, riba merupakan hal yang jelas dilarang dalam Al-Qur’an. Akan tetapi, Fazlur Rahman berpandangan larangan riba tersebut harus dipahami dalam konteks umum masyarakat Arab ketika ayat tersebut turun ke nabi Muhammad. Dengan metodenya, Fazlur Rahman mengumpulkan ayat-ayat yang berbicara tentang riba. Kemudian melakukan pendekatan sosio-historis, dan melacak bagaimana situasi sosio-historis masyarakat Arab ketika itu. Kemudian melalui metode hermeneutika *double movement* (gerak ganda) Fazlur Rahman berupaya memahami ayat-ayat Al-Qur’an dalam konteksnya, serta mereinterpretasikannya ke situasi masa kini, khususnya kondisi yang dihadapi oleh Pakistan.²⁵⁹

Fazlur Rahman dalam jurnalnya menuliskan, bahwa istilah riba pertama kali diketahui melalui wahyu yang diturunkan kepada nabi Muhammad pada masa awal risalah kenabian di Makkah, kemungkinan besar pada tahun IV atau V Hijriah (614/615), atau mungkin dikenal pada masa awal-awal hijriah. hal ini berdasarkan fakta yang terdapat dalam Al-Quran. Disebutkan dalam (QS. Ar-Rum [30]: 39), Di sini Fazlur Rahman menegaskan bahwa pernyataan-pernyataan dalam Al-Quran, bahwa setiap harta kekayaan yang di keluarkan untuk kepentingan masyarakat akan dibayar Allah berlipat ganda.²⁶⁰ kemudian Kemudian Islam datang dengan mendominasi setelah hijrah nabi Muhammad ke Madinah, maka larangan riba di ikuti surat Madaniah, (QS. Ali ‘Imran [3]: 130) dan (QS. Al-Baqarah [2]: 270-280).²⁶¹

Menurut Fazlur Rahman, Al-Qur’an dalam menyatakan hukum haramnya riba selalu menampilkan nilai-nilai moral. Pada (QS. Ar-Rum [30]: 39) secara tegas mempertentangkan riba dengan zakat. Pada saat ayat ini turun riba belum dilarang dan sebagian telah membayar zakat. Pada ayat ini, Allah mengingatkan bahwa zakatlah yang melipatgandakan harta, bukan riba. Dengan zakat maka akan menampilkan sikap saling tolong menolong terhadap sesama muslim. Pada (QS. An-Nisa’ [4]: 160-161), walaupun surat ini tidak menyatakan keharaman riba pada kaum muslim, tetapi riba merupakan tindakan zalim yang bertentangan dengan moral dan menyejajarkan pelaku riba dengan orang yang durhaka kepada para nabi. Pada (QS. Ali ‘Imran [3]: 130), mempertegas (QS. Ar-Rum [30]: 39), bahwa riba yang berlipat ganda diharamkan dan memerintahkan membayar zakat. Pada (QS. Al-Baqarah [2]: 275-280), menegaskan keharaman riba dan ancaman bagi pelaku riba serta menegaskan

²⁵⁷ Riza Taufiqi Majid, “Riba Dalam Al-Qur’an (Studi Pemikiran Fazlurrahman Dan Abdullah Saeed)”, h. 111.

²⁵⁸ Ahmad Nurhidayat, “Perbandingan Konsep Riba Dan Bunga Bank (Menurut Ibnu Qayyim Al Jauziyyah Dan Fazlur Rahman)”, *Skripsi IAIN Bengkulu*, 2019, h. 66. Lihat, 5 Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), h. 73

²⁵⁹ Riza Taufiqi Majid, “Riba Dalam Al-Qur’an (Studi Pemikiran Fazlurrahman Dan Abdullah Saeed)”, h. 98

²⁶⁰ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur’an*, h. 59.

²⁶¹ Fazlur Rahman, “Riba and interest”, dalam *Jurnal Islamic studies*, vol. 3, 1964, h. 3, Lihat, Ahmad Nurhidayat, “Perbandingan Konsep Riba Dan Bunga Bank (Menurut Ibnu Qayyim Al Jauziyyah Dan Fazlur Rahman)”, *skripsi IAIN Bengkulu*, 2019, h. 56.

riba melumpuhkan sendi-sendi ekonomi sedangkan sadaqahlah yang menguatkan ekonomi.²⁶²

Fazlur Rahman mengkategorikan bahwa, (QS. Ali ‘Imran [3]: 130), menempati pusat dalam ayat-ayat Al-Qur’an yang membahas tentang masalah riba. (QS. Ar-Rum [30]: 39) adalah pendahuluan. Dan (QS. Al-Baqarah [2]: 270-280) menempati urutan yang terakhir, jika menguji surat secara urutan kronologi riba. Dari kronologi tersebut Fazlur Rahman menyimpulkan:²⁶³

1. Praktik riba yang berprinsip berlipat ganda dalam transaksinya, maka Al-Qur’an menolak untuk mengakui riba sebagai bisnis transaksi.
2. Riba dalam Islam datang dengan memakai sistem yang prinsipnya berlipat ganda.
3. Mengizinkan untung secara komersial, Al-Qur’an mendukung spirit koperasi (kerja sama) sebagai lawan hutang secara berlebihan.

Dalam penafsirannya Fazlur Rahman berpandangan riba yang dilarang dalam Al-Quran adalah praktik riba yang berlipat ganda (*ad’āfan muḍā’afatan*) pada (QS. Ali Imran [3]: 130). Pada saat itu, masyarakat Arab melakukan praktik-praktik ekonomi yang bersifat eksploitatif dan tidak etis, seperti mengurangi timbangan dan praktik riba yang berlipat ganda. Sehingga, mengakibatkan masyarakat yang secara ekonomi sudah lemah (miskin) menjadi sangat tertekan sehingga menjadi korban eksploitasi orang-orang kaya yang meminjamkan uangnya. Dengan kata lain, ideal moral dari ayat tersebut adalah larangan melakukan eksploitasi terhadap kaum ekonomi lemah. Dengan demikian, selagi bank tidak menerapkan tambahan yang berlipat ganda (eksploitatif) maka hal itu dapat dibenarkan. Jika dilihat peran dari perbankan selama ini, transaksinya sudah berusaha mencegah terjadinya riba dalam masyarakat. Hal ini dapat dilihat dengan metode yang diterapkan perbankan dengan cara mengajak masyarakat untuk berinvestasi, pinjaman dengan jaminan atau angsuran, dan mengajarkan kepada masyarakat mengelola keuangan mereka dengan cara yang baik dan aman. Dalam transaksi memberi pinjaman, perbankan akan memberikan syarat bagi debitur (peminjam). Perbankan tidak akan memberikan pinjaman sebelum memastikan apakah nasabah mampu melunasinya atau melihat kondisi debitur (peminjam) layak menerima pinjaman.²⁶⁴

Menurut Fazlur Rahman bunga bank dipandang dengan *maṣlahah mursalah*, dimana bentuk permasalahan manusia dalam zaman modern ini adalah destruksi mental yang dekat dengan semangat riba. Oleh karena itu bagi Fazlur Rahman perhatian destruksi mental akan lebih berguna dari pada sesuatu yang mengarah pada tindakan pelarangan atas riba.²⁶⁵ Kemudian Fazlur Rahman berpandangan bahwa bunga bank sendiri merupakan bagian dari perbankan dalam ekonomi modern, sehingga tingkat bunga menduduki hal yang sama penting seperti harga dan

²⁶² Muhammad Zuhri, *Riba Dalam Al-Quran Dan Masalah Perbankan (Sebuah Tilikan Antisipatif)*, h. 74-85.

²⁶³ Fazlur Rahman, “Riba and interest”, h. 27.

²⁶⁴ Megawati, “Riba Menurut Ulama Klasik Dan Kontemporer”, h. 120.

²⁶⁵ Fazlur Rahman, “Riba and interest”, h. 36.

mekanisme harga.²⁶⁶ Dengan kata lain, kedudukan bank konvensional yang menerapkan bunga bank sangat penting terhadap ekonomi suatu negara.

Di zaman modern, perbankan telah menjadi sarana yang sangat penting bagi masyarakat. Perbankan telah menjadi kebutuhan masyarakat modern yang sangat mempercayakan uangnya untuk diinvestasikan atau sebagai lembaga untuk memperoleh pembiayaan. Bank adalah salah satu lembaga yang memiliki fungsi yang sangat penting dalam meningkatkan pertumbuhan ekonomi di suatu negara. Hal ini berarti perbankan mempunyai kewajiban mewujudkan kesejahteraan sosial ekonomi serta mendorong terciptanya stabilitas sosial politik nasional.²⁶⁷

Dilihat dari esensi perbankan di zaman modern yang dinilai mengandung praktik riba, ternyata mengandung masalah yang memberi kemudahan bagi masyarakat dalam menginvestasikan hartanya. Dalam konsep perbankan ternyata mengandung nilai-nilai moral yang dijadikan sebagai landasan normatif. Jika dikontekstualisasi riba di zaman sekarang tidak bisa dikatakan bahwa bunga sama dengan riba. Riba adalah perkara yang tidak ada manfaatnya sedikitpun serta menimbulkan *mudarat* atau bahaya yang sangat jelas bagi pelakunya terutama pihak debitur (peminjam). Sedangkan bunga bank memberikan manfaat seperti yang diuraikan di atas. Jika melihat konteks riba pada masa Jahiliyah dengan sekarang telah jauh berbeda, serta ayat Al-Qur'an yang melarang riba merupakan praktik riba yang dipraktikkan saat itu. Oleh karena itu, ditemukan adanya disfungsi berlakunya ayat riba di zaman jahiliyah dan zaman sekarang. Hal tersebut dapat dilihat dari esensi dari riba dan bunga bank yang memiliki perbedaan. Baik, dari perbedaan moralitas maupun perbedaan dari segi fungsi dan masalah yang dihasilkan.²⁶⁸ Dengan demikian, riba (bunga bank) ketika dikontekstualisasikan ke zaman sekarang berarti penambahan harta seorang dengan batil dan tidak dibenarkan syariat Islam. Baik penambahan itu melalui transaksi pinjaman ataupun jual beli. Oleh karena itu, masyarakat harus lebih objektif ketika menilai riba dengan bunga bank. Masyarakat seharusnya mewaspadai bentuk-bentuk, lain, seperti transaksi pinjaman dan jual beli, serta transaksi yang mengandung unsur yang dilarang syariat yang telah diuraikan di atas.

Dalam hal ini, Fazlur Rahman tidak hanya memberikan penafsirannya masalah bunga bank, akan tetapi juga memberikan solusi. Hal tersebut dilihat dari sisi pandangan moral dari praktik tersebut, bahwasanya riba bisa dihilangkan dengan cara saling tolong menolong antar sesama muslim dalam bentuk sedekah. Hal ini hanya dapat direalisasikan dengan adanya kerjasama pemerintah dan masyarakat untuk mencapai ekonomi bebas riba dan bunga karena tanpa adanya solusi untuk menghilangkan bunga bank, maka bunga bank akan semakin berkembang dan berlipat ganda.²⁶⁹ Jika melihat pandangan Fazlur Rahman mengenai sedekah, hal tersebut akan

²⁶⁶ Rina Rosia, "Disparatis Riba dan Bunga Bank: Perspektif Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman", dalam *Jurnal An-Nisbah: Ekonomi Syari'ah*, Vol. 7, No. 2, 2020, h. 411.

²⁶⁷ Rismayanti Nasrum, "Preferensi Masyarakat Dalam Memilih Bank Konvensional dan Bank Syariah di Kecamatan Belopa Kabupaten Luwu (Studi Komparatif)", *Skripsi IAIN Palopo*, 2019, h. 24.

²⁶⁸ Megawati, "Riba Menurut Ulama Klasik Dan Kontemporer", h. 56.

²⁶⁹ Fazlur Rahman, "Riba and interest", h. 30.

sulit untuk direalisasikan mengingat praktik bunga bank telah mengakar kuat terhadap ekonomi suatu negara pada zaman sekarang. Di lain sisi, bunga bank memiliki hal positif didalamnya berupa aspek moral yang bermanfaat dalam kehidupan ekonomi masyarakat. Melihat adanya berbagai pandangan mengenai praktik bunga bank tersebut mengakibatkan sulitnya menemukan satu kesimpulan. Hal tersebut disebabkan karena masing-masing pandangan memiliki landasan yang kuat, baik pandangan yang mengharamkan maupun yang membolehkan. Pandangan Fazlur Rahman disini membolehkan praktik bunga bank dengan melihat aspek maslahat yang terkandung di dalamnya. Setelah mencermati pandangan Fazlur Rahman tersebut, aspek maslahat yang menjadi landasan dibolehkannya bunga bank ternyata dapat dijadikan landasan yang kuat mengingat mengakarnya praktik bunga bank di kehidupan ekonomi masyarakat. Dengan menghilangkan unsur eksploitasi yang menjadi dasar diharamkannya riba dan bunga bank seyogyanya dapat diwujudkan, karena unsur eksploitasi hanya menambah pundi-pundi keuntungan sepihak dan merugikan pihak yang lain. Apabila unsur eksploitasi telah dihilangkan dari bunga bank, maka sejatinya unsur riba dalam bunga bank yang selama ini diharamkan juga dapat dihilangkan.

Praktik bunga bank yang tidak bersifat eksploitatif dapat terwujud dan terlaksana dengan bekerjasama dengan pemerintah. Pemerintah harus senantiasa memberikan perlindungan kepada masyarakat dari tindakan eksploitatif melalui perbaikan regulasi perbankan dan otoritas keuangan juga agar senantiasa melakukan koreksi dan evaluasi regulasi perbankan tersebut menuju aturan yang lebih baik, menuju peningkatan stabilitas ekonomi. Sehingga kebijakan moneter yang awalnya hanya fokus menjaga stabilitas perekonomian mampu mendorong tercapainya kesejahteraan umum.²⁷⁰

Dengan menggunakan metode penafsiran hermeneutik *double movement* (gerak ganda) yang ditawarkan Fazlur Rahman, mengacu kepada sejarah merupakan tahap metode untuk menghasilkan buah pemikiran berlandaskan ideal moral. Jika ditelisik lebih jauh, praktik riba dengan menggunakan pendekatan yang ditawarkan Fazlur Rahman, banyak hal yang membutuhkan reinterpretasi makna, salah satunya mengenai praktik riba. Dengan melihat sejarah mengenai praktik riba di zaman jahiliyah, ada hal yang membuat praktik itu sulit dihapuskan seperti yang telah dijabarkan di atas. Akan tetapi, untuk sampai kepada tahap pengharaman riba, terdapat empat tahap yang harus dilalui (QS. Ar-Rum [30]: 39, QS. An-Nisa [4]: 160-161, QS. Ali Imran [3]: 130, Al-Baqarah [2]: 275-280). Ayat yang turun pada periode Makkah (membahas praktik riba) ditemui belum bersifat larangan, hal tersebut disebabkan oleh dinamika sosial, politik, dan ekonomi pada saat itu. Oleh karena itu, pada tahapan yang ketiga dan keempat pelarangan riba (berlipat ganda) mutlak diharamkan, hal tersebut dihasilkan dengan melihat kondisi praktik pada zaman jahiliyah yang bersifat eksploitatif. Ketika ayat riba di tarik ke zaman sekarang, maka ayat itu diartikan sebagai ayat yang bersifat perintah penghapusan praktik riba.

Di zaman sekarang ditemukan praktik baru yang secara esensi terlihat sama, tetapi mempunyai sifat dan pola yang berbeda dengan praktik riba yaitu praktik bunga bank. Praktik bunga bank masih menjadi polemik dikalangan *fuqahā*, akan tetapi ada hal yang harus dipertimbangkan mengenai dampak positif yang dihasilkan, seperti aspek

²⁷⁰ Megawati, "Riba Menurut Ulama Klasik Dan Kontemporer", h. 156.

masalah yang berdampak positif pada kestabilan negara. Melalui pertimbangan tersebut, keadilan yang merupakan ideal moral dari ayat terkait dapat dihasilkan. Selain itu, hal tersebut juga dipengaruhi oleh dinamika sosial, politik, ekonomi dan hukum yang berlaku di zaman sekarang. Dengan demikian, bukan berarti ayat-ayat yang menyinggung masalah praktik riba tidak berlaku lagi, bagaimana pun praktik riba yang ada di dalam Al-Qur'an tetap haram, akan tetapi terjadi reinterpretasi makna seiring pergeseran zaman. Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk yang bersifat fleksibel dapat ditarik kemana saja melintasi ruang dan waktu. Artinya, fleksibilitas Al-Qur'an selalu sejalan dengan kebutuhan dan permasalahan hidup yang dihadapi manusia. sebagaimana tujuan Al-Qur'an, yaitu memperlihatkan dan memberikan solusi untuk menyelesaikan masalah-masalah kemanusiaan saat ini, maka metodologi penafsiran yang ditawarkan Fazlur Rahman menjadi suatu evolusi pembumian cita-cita moral Al-Qur'an, sehingga menjadi bukti bahwa Al-Qur'an *ṣāliḥun fī kulli zamān wa makān*, sehingga ideal moral yang ingin dicapai Fazlur Rahman dalam Al-Qur'an bisa tercapai.²⁷¹

²⁷¹ Jazim Hamidi dkk, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, h. 65

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, Fazlur Rahman menggunakan metode Metode hermeutika *double movement* (gerak ganda). Dengan teori *double movement* yang Fazlur Rahman bangun, ia ingin menggambarkan dan mengungkapkan maksud dari ayat Al-Qur'an dengan dua langkah, yaitu upaya membaca Al-Qur'an sebagai teks masa lalu dengan menelusuri sosio-historis untuk mencari legal spesifik dan ideal moral, lalu kembali ke situasi kini untuk melakukan kontekstualisasi terhadap pesan-pesan umum (moral) Al-Qur'an yang ingin diaplikasikan ke masa sekarang. Dengan demikian Fazlur Rahman berharap agar ayat-ayat sosial hukum di dalam Al-Qur'an pada masa lalu tetap eksis di masa sekarang (*ṣāliḥun fī kulli zamān wa makān*).

Metode hermeutika *double movement* (gerak ganda) adalah metode penafsiran yang diterapkan oleh Fazlur Rahman untuk menyelesaikan masalah-masalah kontemporer. Berbagai permasalahan yang dibahas oleh Fazlur Rahman terkait masalah sosial dan hukum, diantaranya, seperti, poligami, perbudakan, riba dan bunga bank. *Pertama*, poligami. Ketika Fazlur Rahman membahas poligami, ia berpandangan bahwa makna yang ingin disampaikan Al-Qur'an memiliki tujuan utama yaitu monogami. Menurutnya, banyak hal yang harus dipertimbangkan untuk menjaga eksistensi poligami (keadilan; materi, perasaan dan lain-lain) yang pada zaman ini sangat sulit untuk dicapai dan dipertahankan. Karena sulitnya mencapai keadilan yang merupakan ideal moral dari pembahasan ini, maka Fazlur Rahman berpandangan bahwa monogami adalah titik akhir yang ingin dicapai Al-Qur'an.

Kedua, perbudakan. Ketika Fazlur Rahman membahas praktik perbudakan, ia berpandangan bahwa praktik perbudakan memiliki esensi yang sama dengan praktik poligami. Bahwa pandangan yang ingin disampaikan Al-Qur'an memiliki tujuan utama yaitu emansipasi budak, dengan kata lain semangat moral (ideal moral) yang ingin disampaikan Al-Qur'an adalah penghentian praktik-praktik perbudakan. Menurutnya ideal moral dari pembahasan ini adalah keadilan atas diskriminasi dari individu maupun kelompok. Maka Fazlur Rahman berpandangan bahwa emansipasi budak adalah titik akhir yang ingin dicapai Al-Qur'an.

Ketiga, riba dan bunga bank. Ketika Fazlur Rahman membahas riba dan bunga bank, ia berpandangan bahwa praktik riba dan bunga bank berbeda. Menurut Fazlur Rahman Riba adalah perkara yang tidak ada manfaatnya sedikitpun serta menimbulkan *mudarat* atau bahaya yang sangat jelas bagi pelakunya terutama pihak debitur (peminjam). Sedangkan bunga bank dipandang dengan *maṣlaḥah mursalah* yang berdampak positif pada kestabilan negeri dan individu. Menurutnya ideal moral dari pembahasan ini adalah larangan melakukan eksploitasi terhadap kaum ekonomi lemah.

B. Saran

Penelitian ini tentu jauh dari kesempurnaan. Kesimpulan yang dihasilkan juga masih bisa diperdebatkan. Kritik, saran dan masukan akan sangat dibutuhkan perbaikan dalam penelitian.

Penulis berharap kepada seluruh akademisi lebih membahas mengenai pemikiran dan metodologi yang ditawarkan Fazlur Rahman yang telah diwariskan kepada dunia Islam. Penulis juga berharap ada kajian yang lebih mendalam atas kajian ini. Sehingga kajian tentang masalah-masalah kontemporer yang menggunakan metode *double movement* sebagai pisau analisis bisa menjawab, memudahkan, dan memuaskan pembaca.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Supiatul Aini, "Rasionalitas Perintah Ayat Poligami: Kajian Pemikiran Tafsir Muhammad Abduh", dalam Jurnal *Al-Irfani: Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2, No. 2, h. 41, 2021.
- Abdurrohman Kasdi, "Analisis Bank Dalam Pandangan Fiqih", dalam Jurnal *Iqtishadia*, Vol.6, No. 2. 2013.
- Acikgenc, Alparslan. "Pemikir Kebangkitan dan Pembaharuan Islam Kontemporer", dalam Jurnal *al-Qalam*, vol. XVII, no. 90-91, ttp.
- Ad-Da'ur, M. Ahmad, *Riba dan Bunga Bank*, Bogor: Al-Azhar Press, 2004.
- Alfionita, Ericha, "Perbudakan Dan Hak Asasi Manusia Dalam Al-Qur'an (Analisis Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman)", *Skripsi* Institut Agama Islam Negeri Salatiga, 2021.
- Ali, Sayyid Amir, *The Spirit of Islam A History of Evolution and Ideals with a life a Prophet*, India: Idarah Adabiyat, 1978.
- Al-Jazairi, Syaikh Abu Bakar Jabir. *Minhajul Muslim Konsep Hidup Ideal Dalam Hukum Islam*. Cet. Xix, Jakarta: Darul Haq, 2009.
- Al-Qattan, Manna'. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, terj. Cet.1. Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 2005.
- Alyafie, Husein. "Fazlur Rahman Dan Metode Ijtihadnya: Telaah Sekitar Pembaruan Hukum Islam", dalam Jurnal *Hunafa*, vol. 6, no. 1, 2009.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Tafsir Munir, Akidah, Syariah, Manhaj*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, Cet I, Jilid 11. Jakarta: Gema Insani, 2011.
- Amal, Taufik Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Rahman*. Bandung: Mizan. 1996.
- Amal, Taufik Adnan. *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*. Bandung: Mizan, 1994.
- Amirudin, M. Hasbi. *Konsep Negara Islam Menurut Rahman*. Yogyakarta: UII Pers. 2000.
- Andaryuni, Lilik. "Poligami Dalam Hukum Keluarga di Dunia Islam", dalam Jurnal *Sipakelebbi*, Vol. 1, No, 1, 2013.
- An-Nawawi, Imam, *Syarah Shahih Muslim* jilid 7. Jakarta: Darus Sunnah, 2009.
- Annisa WCC, Litbang Rifka. *Laporan Data Kasus Tahun 2001*. Yogyakarta: Rifka Annisa, 2001.
- Antonio, M. Syafi, *Bank Syariah: Dari Teori ke Praktek*. Jakarta: Gema Insani, 2001.

- Antonio, Muhammad Syafi'i. *Bank Syariah bagi Bankir dan Praktisi Keuangan*. Cet. I. Jakarta: Tazkia Institute, 1999.
- Ardhian, Reza Fitra dkk, "Poligami Dalam Hukum Islam dan Hukum Positif Indonesia Serta Urgensi Pemberian Izin Poligami di Pengadilan Agama", dalam *Jurnal Privat Law*, (Surakarta: Universitas Sebelas Maret), Vol. III, No. 2, 2015.
- Ash-Shabuni, Muhammad Ali. *Tafsir Ayat-ayat Hukum dalam Al-Quran*. Terj. Saleh Mahfoed. Jakarta: Pustaka Al-Azhar. 2000.
- Asra, Amarudin dkk, "Tafsir Ayat-Ayat hukum Tentang Nikah Beda Agama". dalam *Jurnal Syahadah*, Vol. V. No. 1, 2017.
- Assa'idi, Sa'adullah. *Pemahaman Tematik Al-Qur'an Menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar. 2013.
- As-Shawi, Abdullah Al-Mushlih dan Shalah, *Fikih Ekonomi Keuangan Islam*. Jakarta: Darul Haq, 2004.
- Ath-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. *Tafsīr at-Ṭabārī: Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Ayi Al-Qur'ān*. Terj: Abdul Somad, dkk, Jilid 26. Jakarta: Pustaka Azzam. 2007.
- At-Tabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir at-Tabari. *Tafsīr at-Ṭabārī: Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Ayi Al-Qur'ān*. Kairo: Markāz Al-Buhūts wa Ad-Dirāsāt Al-'arabiyyah wa Al-Islāmiyyah. Jilid.VI. 2001.
- Al-Zuhaily Wahbah, *Tafsīr Al-Munīr*, penerjemah Abdul hayyie Al-Kattani, jilid. II. Jakarta: Gama Insani. 2013
- Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2002.
- Burhanuddin, "Poligami Perspektif Hermeneutika Fazlur Rahman", dalam *Jurnal As-Sabiqun: Pendidikan Islam Anak Usia Dini*, Vol. 1, No. 2, 2019
- Choir, Wasilul, "Riba Dalam Perspektif Islam dan Sejarah", dalam *Jurnal Iqtishadia*, Vol. 1, No. 1. 2014.
- Danial, "Corak Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Modern, dalam *Jurnal Hikmah*", Vol. XV, No. 2, 2019.
- Dapartemen Pendidikan Nasional. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Doi, Abdurrahman I, "Inilah Syari'ah Islam Terjemahan", *Buku The Islamic Law*, Usman Efendi AS dan Abdul Khaliq Lc, Jakarta: Puataka Panji, 1990.

- Dozan, Wely. “Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan: Kajian Lintasan Tafsir Dan Isu Gender”, dalam *Jurnal Marwah: Perempuan, Agama dan Gender*, Vol. 19, No. 2, 2019.
- Fadhil, Abdul, “Perbudakan dan Buruh Migran di Timur Tengah”, dalam jurnal *Thaqafiyat*, Vol. 14, No. 1, 2013.
- Fadil, Mohammad, “Pengaturan Hukum Internasional Tentang Larangan Perdagangan Perempuan Serta Implementasi di Indonesia,” *Jurnal Ilmu Hukum Legal Opinion*, Vol. 1, No. 5, 2013.
- Fahmi Ulyati, Pemikiran Fazlur Rahman Dalam Q.S. An-Nisa [4]: 3 Tentang Poligami, dalam *Jurnal syariat: Studi Al-Qur'an dan Hukum*, Vol. III, No. 1, 2014.
- Farida, Umma, Studi Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Sunnah Dan (Hadis STAIN: Kudus), dalam *Jurnal Addin*, Vol. 7, No. 2, 2013.
- Fatimah, Heni, “Pendekatan Historis Sosiologis Terhadap Ayat-Ayat Ahkam Dalam Studi Al-Qur'an Perspektif Fazlur Rahman”, dalam *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 9, No. 1, 2015.
- Fauziah, Nur, Poligami Dalam Pandangan Ulama Yang Tidak Menikah, *Tesis* pada Institut PTIQ Jakarta, 2016.
- Ghofur, Abdul, “Konsep Riba Dalam Al-Qur'an”, dalam *Jurnal Economica*, Vol. VII, No. 1, 2016.
- Hadi, Khoirul. Riba Bunga Bank Dalam Pandangan Abdullah Saeed, dalam *Jurnal Rasail*, Vol. 1, No. 2, 2014.
- Hamidi, Jazim dkk. *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*. Malang: UB Press. 2015.
- Hamsah, “Perbudakan Sebelum Islam”, *Jurnal Suara Muhammadiyah*, Vol. 1, No. 98, 2011.
- Harahap, Syahrin. *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*. Medan: Istiqomah Mulya Press. 2006.
- Hasan, M. Ali. *Berbagai Macam Transaksi dalam Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004.
- Hidayat, Lilik Nur, “Pandangan Mufasir Klasik dan Modern Terkait Poligami”, *Tesis* pada Institut PTIQ Jakarta, 2020.
- Hikmah, Siti, “Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan”, dalam *Jurnal Sawwa*, (Semarang: IAIN Walisongo), Vol. 7, No.2, 2012.
- Islah dkk. *Pedoman Penulisan Skripsi Jurusan Ilmu Al-Quran Dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Dan Dakwah IAIN Surakarta*. Surakarta: Penerbit Sopia. 2016.

- Ja'far, A, "Larangan Muslimah Poliandri: Kajian Filosofis, Normatif Yuridis, Psikologis, dan Sosiologis", *Jurnal Al-'Adalah*, (Semarang: Universitas Diponegoro), Vol. X, No. 3. 2012.
- Jazmi, Ayatullah, "Al-Qur'an dan Wacana Perbudakan Dalam Konteks Modern (Studi Penafsiran Muhammad Rasyid Rida)", *Skripsi Universitas Islam Negeri Jakarta*, 2019.
- Katsir, Ibnu, *Tafsīr Ibnu Kathīr*. Terj. M. Abdul Ghoffar E.M & Abu Ihsan al-Atsari. Jilid 6. Cet. I. Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, 2004.
- Khoiriyah, Rakhma Dewi jami'atul, "Perbudakan Modern: Pandangan Konsep Riqab Sebagai Mustahiq Zakat Atas Eksploitasi Manusia di Zaman Modern", *Tesis IAIN Ponorogo*, 2017.
- Khosiyah, Siah. *Fiqh Muamalah Perbandingan*. Bandung: Pustaka Setia, 2014.
- Kusroni, Rekonstruksi Penafsiran Ayat-Ayat Perbudak (Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed), *Disertasi*, UIN Sunan Ampel Surabaya 2020.
- L. Esposito, John. *Islam dan Perubahan Politik-Sosial di Negara Sedang Berkembang*. Pent. Wardah Hafiz. Yogyakarta: PLP2M, 1985.
- Madiha Dzakiyyah Chairunnisa dkk, "Poligami dalam Perspektif Tafsir Modern Al-Manar", (Ciamis: IAID, 2020), dalam *Jurnal Istimbath*, Vol. 15, No. 1.
- Madjid, Nurcholis. "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an", dalam *Majalah Islamika*, Bandung: Mizan, 1993.
- Mahmud bin 'Umar Az-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf: Haqā'iq 'an Ghawamiq at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqawīl Fī Wujūh at-Ta'wīl*, (Riyadh: Maktābah Al-Abīkan, 1998), jilid.II, h. 14-15.
- Majid, Riza Taufiqi, "Riba Dalam Al-Quran (Studi Pemikiran Fazlurrahman dan Abdullah Saeed)", *Tesis* pada Institut Agama Islam Negeri Ponorogo, 2019.
- Mardani. *Hukum keluarga Islam di Indonesia*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2016.
- Masyhuri. "Merajut Sejarah Perkembangan Tafsir Masa Klasik". dalam *Jurnal Hermeneutik*. 2014.
- Mawaddah, Ummu & Siti Karomah, "Relevansi Pemikiran Fazlur Rahman Terhadap Pendidikan Modern di Indonesia", *Jurnal Al-Thaqiah* vol. 3. no. 1, 2018.
- Mawardi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman (Teori Double Movement) dalam Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2010.
- Megawati, "Riba Menurut Ulama Klasik Dan Kontemporer", *Tesis* pada Institut Ptiq Jakarta, 2020.

- Muhammad, Agus, “Pesan Moral Perbudakan Dalam Al-Quran”, dalam Jurnal *Suhuf*, Vol. 4, No. 1. 2020.
- Mukhotib. *Menghapus Poligami Mewujudkan Keadilan*. Jakarta: YKF Yogyakarta dan Ford Foundation. 2002.
- Mulia, Siti Musda. *Islam Menggugat Poligami*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama. 2004.
- Munfarida, Elya. “Metodologi Penafsiran al-Qur’an Menurut Fazlur Rahman”, dalam Jurnal *Komunika*. (Purwokerto: IAIN), Vol. 9, No. 2, 2015.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Nasrum, Rismayanti, “Preferensi Masyarakat Dalam Memilih Bank Konvensional dan Bank Syariah di Kecamatan Belopa Kabupaten Luwu (Studi Komparatif)”, *Skripsi IAIN Palopo*, 2019.
- Nasution, Ahmad Sayuti Anshari, “Perbudakan dalam Hukum Islam”, dalam Jurnal *Ahkam*, Vol. XV, No. 1, 2015.
- Nazir, M. *Metode Penelitian*. Jakarta: PT. Ghalia Indonesia 2003.
- Nisya, Isnaini Fauziah. *Fazlur Rahman Sebagai Tokoh Pembaharu Dalam Islam (1919 – 1988 M/1337 – 1408 H)*. *Skripsi*, Mahasiswi Jurusan Sejarah Peradaban Islam Fakultas Adab Dan Humaniora Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2019.
- Nurhadi, “Bunga Bank Antara Halal dan Haram”, dalam Jurnal *Nur El-Islam*, Vol. 1, No.2, 2017.
- Nurhidayat, Ahmad, “Perbandingan Konsep Riba Dan Bunga Bank (Menurut Ibnu Qayyim Al Jauziyyah Dan Fazlur Rahman)”, *skripsi IAIN Bengkulu*, 2019.
- Qordhowi, Yusuf. *Bunga Bank adalah Riba*. Ter. Daud Rasyid. Jakarta: Robbani Press. 2021.
- Rahman, Fazlur “Riba dan Interest”, dalam Jurnal *Islamic Studies*, Vol 3, No. 1, 1984
- Rahman, Fazlur. *Cita-Cita Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2000.
- Rahman, Fazlur. *Gelombang perubahan dalam Islam*. Terj. Jakarta: PT Raja Grafindo persada. 2001.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas*, Terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 2005.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, Terj. Bandung: Mizan Pustaka, 2017
- Rahman, Fazlur. *Membuka Pintu Ijtihad*. terj. Anas Mahyudin. Bandung: Pustaka. 1995.

- Rahman, Fazlur *Tema Pokok Al-Qur'an*. penerjemah Anas Mahyuddin. Cet II. Bandung: Pustaka, 1996.
- Rahmi & Novizal Wendry, “Double Movements Dalam Tafsir Al-Mishbah”, dalam *Jurnal Al-Bayan*, (Padang: UIN), Vol. 4 No. 2. 2017.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsir Al-Qur'an al-Hakim*, jilid 7. Mesir: Dar al-Manar, 1376 H.
- Rokhmah, A. Fahrur Rozi & Niswatur. “Tafsir Klasik: Analisis Terhadap Kitab Tafsir Era Klasik”, dalam *Jurnal kaca*, (Surabaya: STAI Al-Fithrah), Vol. 9, No. 2, 2019.
- Romli, Asep Saepul Milah, “Pesan Al-Qur'an Tentang Akhlak (Analisis Hermeneutis Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Q.S. Al-Hujurat Ayat 11-13)”, dalam *Jurnal Diyaa Al-Afkaar* Vol. 5, No. 2. 2017.
- Rosia, Rina, “Disparatis Riba dan Bunga Bank: Perspektif Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman”, dalam *Jurnal An-Nisbah: Ekonomi Syari'ah*, Vol. 7, No. 2, 2020.
- Rusmana, Dadan dan Yayan Rahtikawati. *Tafsir Ayat-Ayat Sosial Budaya*. Lingkar Selatan: Pustaka Setia. 2014.
- Sa'adah, Nailis. *Tabarruj Dalam Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman*, (skripsi. mahasiswi Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang, 2019).
- Saeed, Abdullah. *Penafsiran Kontekstual Atas Al-Qur'an*. terj. Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri. Yogyakarta: Ladang Kata dan Hikmah Press. 2015.
- Said, Rukman Abdul Rahman, “Konsep Al-Quran Tentang Riba”, dalam *Jurnal al-Asas*, Vol. V No. 2, 2020.
- Saleh, Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir al-Qur'an kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jambi: Sultan Thaha Press. 2007
- Samsuddin, “Tafsir Fiqhy Ayat riba (Sebuah Pendekatan Tafsir Perspektif Nilai-Nilai Keadilan Sosio-Ekonomi Perbankan)”, *Tesis* pada UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019.
- Sani, Abdul. *Lintas Sejarah Pemikiran Perkembangan Modern dalam Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.
- Sapriadi dkk, “Riba Perspektif Sejarah Dan Religiusitas”, dalam *Jurnal Al-Ahkam: Hukum Pidana Islam*, Vol.2, No. 2, 2020.
- Sari, Dewi Martina. *Neomodernisme Dalam Pandangan Fazlur Rahman*. (Skripsi. Mahasiswi Jurusan Aqidah Dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin Adab Dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Bengkulu, 2021.

- Setiawan, Muhammad, “Bunga Bank (Perbandingan Pemikiran Yusuf Qardhawi Dan Abdullah Saeed)”, *Skripsi* Iain Bengkulu, 2021.
- Shadily, Hasan. *Ensiklopedi Indonesia*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve dan Elsevier Publishing Project. 1994.
- Shihab, M Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan. 1992.
- Sibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazali dan Fazlur Rahman Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*. Yogyakarta: Islamika. 2004.
- Sulthoni, Yachya. *Aktualisasi Teks Al-Quran Likulli Az Zaman Wa Al Makan Pendekatan Double Movement Fazlurrahman*. *Skripsi*. Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ponorogo, 2018.
- Tarantang, Ahmad Dakhoir & Jefry. *Hukum Bunga Bank (Pendekatan Fikih Wasathiyah Iqtishadiyah)*. Yogyakarta: K-Media, 2019.
- Thanthawi, M. Sayyid. *Bunga Bank Halal?*. Terj. Abdul Rouf. Jakarta: Keira Publishing. 2019.
- Ulya, “Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis”, dalam Jurnal *Ulul Albab* (Kudus: STAIN). Vol 12, No.2, 2011.
- Umam, Zainul, “Tafsir Emansipatoris (Telaah Metodologi Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Ayat-Ayat Perbudakan Di Dalam Al- Qur'an)”, *Skripsi* Universitas Islam Negeri Surabaya, 2015.
- Umar Faruq Thariq, “Bunga Bank dalam Perspektif Tafsir Maudhu’i”, dalam Jurnal *Iqtishodiyah*, Vol. III, No. I. 2017.
- Umar, Nasaruddin. *Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif al Quran*. Jakarta: Paramadina. 1999.
- Wafie, Abdul Wahid, *Kebebasan Dalam Islam*, Cet I, (Bandung: Sinar Baru Algensindi, 1994.
- Wahid, Abdul Hakim, “Perbudakan dalam Pandangan Islam”, dalam Jurnal *Nuansa*, Vol. VIII, No. 2, 2015.
- Wendry, Rahmi & Novizal, “Double Movements Dalam Tafsir Al-Mishbah”, dalam Jurnal *Al-Bayan*, (Padang: UIN), Vol. 4, No. 2, 2017.
- Widayani, Hana. “Neomodernisme Islam Dalam Perspektif Fazlur Rahman”, dalam Jurnal *El Afkar Pemikiran Keislaman*, Vol 9. No. 1, 2020.
- Wirdiyarningsih, *Bank Dan Asuransi Islam Di Indonesia*, Jakarta: Kencana. 2005.
- Zaprulkhan, “Teori Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman”, dalam Jurnal *Noura*, (Bangka Belitung: STAIN), Vol. 1 No. 1, 2017.

Zuhri, Muhammad. *Riba Dalam Al-Quran Dan Masalah Perbankan (Sebuah Tilikan Antisipatif)*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997.

Zulaiha, Eni. “Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya”, dalam *Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. II. No.1, 2017.

Zulyadin, “Metodologi Tafsir Kontemporer (Studi Komparasi Atas Pemikiran Fazlur Rahman Dan Muhammad Syahrur)”, dalam *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. I. No. 2, 2018.

Zunly Nadia, “Membaca Ayat Poligami bersama Fazlur Rahman”, *Jurnal Studi Islam*, (Yogyakarta: STAISPA), Vol. 2, No. 1, 2017.

<https://www.greenpeace.org/static/planet4-indonesiastateless/2022/05/f7f134d8-greenpeace-pembiaran-perbudakan-modern-asean-intervention-report-2022-bahasa-indonesia-v10-final.pdf>/ diakses pada 7 Juli September 2022.

<https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2021/12/7/2020/perbudakan-masih-ada-di-sekitar-kita.html>/ diakses pada 7 Juli September 2022.