

KONSEP HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN DAN IMPILIKASINYA TERHADAP EKSISTENSI HUKUM ISLAM

Oleh: Sucipto *

Abstrak

Abad ke-19 merupakan awal kegelisahan akademik dan kebangkitan di dunia Islam. Keinginan untuk bangkit yang sering disebut dengan ledakan modernitas ini ditandai oleh kesadaran diri dunia Islam atas kelemahannya vis a vis Barat yang telah mengalami kebangkitan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Kelemahan dan keterbelakangan dunia Islam ini membangkitkan kesadaran diri untuk melakukan introspeksi diri terhadap kesalahan yang mereka lakukan selama ini dan berusaha mengembalikan kejayaan Islam yang pernah diraih pada masa awal Dinasti Abbasiyah yang sering disebut dengan "The Golden Age of Islam". Fazlur Rahman, sang Neomodernis, adalah salah satu dari sekian pemikir muslim yang sadar akan keadaan tersebut. Dengan pendekatan kritis dan dialektis ia berusaha membangkitkan kembali kejayaan Islam yang pernah diraih. Ia berusaha mendekonstruksi pensakralan tradisi Islam dan merespons tantangan modernitas tanpa larut pada pemikiran Barat. Ia juga mengajukan konsep pembedaan antara Sunnah dan Hadis sebagai metode dalam pengkajian Sunnah Nabi, dan double movement sebagai metode penafsiran Al-Qur'an. Metodologi yang diajukan Rahman ini membawa implikasi terhadap eksistensi Hukum Islam, yakni terjadinya rasionalisasi Hukum Islam.

Key words: hermeneutika, sunnah, double movement, dan hukum Islam

A. Pendahuluan

Perkembangan pembaharuan di dunia Islam, paling tidak, dapat dipetakan ke dalam empat gerakan. *Pertama*, Gerakan Revivalisme Pramodernis, yang muncul di Arabia (Wahabiah), India (Syah Wali Allah), dan Afrika (Sanusiah dan Fulaniyah) pada abad 18 dan 19 Masehi. Gerakan ini dikenal sebagai gerakan yang bersih dari sentuhan Barat. *Kedua*, Gerakan Modernisme Klasik yang muncul pada abad 19 dan awal abad 20 di bawah pengaruh ide-ide Barat.¹ *Ketiga*, Gerakan Neorevivalisme yang mendasarkan dirinya pada basis pemikiran modernisme klasik. Seperti Modernisme Klasik, gerakan ini percaya bahwa Islam mencakup segala aspek kehidupan manusia, baik individual maupun kolektif. Namun, karena usahanya untuk membedakan diri dari Barat, maka Neorevivalisme merupakan reaksi terhadap Modernisme Klasik. *Keempat*, gerakan Neomodernisme. Gerakan ini tidak menjaga jarak dengan Barat, tetapi mengembangkan sikap kritis terhadap Barat maupun warisan-warisan kesejarahannya sendiri secara obyektif.² Fazlur Rahman (selanjutnya Rahman) menyebut dirinya sebagai juru bicara gerakan terakhir ini.

Dalam gerakannya, Rahman menggunakan pendekatan kritis dan dialektis. Rahman ingin secara kritis mempelajari tradisi Islam dan bagaimana tradisi itu dibentuk, yakni oleh lingkungan di mana al-Qur'an diwahyukan dan perkembangan-perkembangannya yang terjadi. Dalam bentangan pemikiran keislaman, Rahman menyadari bahwa pendekatan tersebut niscaya untuk dilakukan karena gagalnya tradisi menghadapi tantangan modernitas dewasa ini. Dalam konteks ini, Rahman menyusun dua agenda besar dalam gerakannya, yaitu mengkritisi cara pemahaman umat Islam terhadap hadits dan kemudian menyusun sistematika pemahaman terhadap al-Qur'an secara lebih komprehensif.

Bagaimanakah elaborasi pendekatan yang diajukan Rahman tersebut? Makalah ini mencoba untuk menuangkan dan memaparkannya, sebagai pengantar diskusi dalam diskursus pemikiran Hukum Islam.

B. Sketsa Biografi dan Setting Sosio-Historis

* Penulis adalah Staf Pengajar Pada Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung

¹Pembaharuannya dalam diskursus ijtihad seperti terwujud dalam pemikiran tentang hubungan antara akal dan wahyu, pembaharuan sosial, politik dan bentuk-bentuk pemerintahan yang representatif. Gerakan ini berusaha menciptakan kaitan erat antara pranata-pranata Barat dan tradisi Islam melalui sumber-sumber utama Hukum Islam, al-Qur'an dan Sunnah.

²Taufik Adnan Amal (penyunting), *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, Mizan, Bandung:, 1993, hlm. 17-20.

Rahman dilahirkan pada tahun 1919, ketika anak benua Indo-Pakistan masih belum terpecah ke dalam dua negara merdeka, sebuah negara yang kini terletak di Barat Laut Pakistan. Anak benua ini terkenal dengan sederetan pemikir liberalnya, seperti Syah Wali Allah, Amir Ali, dan Sir Muhammad Iqbal. Dengan latar sosio-historis semacam ini, tidak mengherankan jika Rahman berkembang menjadi seorang pemikir liberal dan radikal dalam peta pembaharuan pemikiran Islam.

Rahman dibesarkan dalam sebuah keluarga dengan tradisi mazhab Hanafi, sebuah mazhab sunni yang bercorak rasionalistik dibandingkan dengan tiga mazhab lainnya. Meskipun dibesarkan di kalangan tradisionalis bermazhab Hanafi, Rahman--sejak umur belasan tahun--telah melepaskan diri dari lingkup pemikiran yang sempit di dalam batas-batas mazhab sunni dan mengembangkan pemikirannya secara bebas.

Ia memulai pendidikannya secara formal di Madrasah. Di samping itu, ia juga menerima pelajaran keagamaan dari ayahnya sendiri, seorang kyai yang berasal dari Doubun--sebuah madrasah tradisionalis paling bergengsi di anak Benua Indo-Pakistan--.³ Setelah menyelesaikan pendidikan menengahnya, Rahman meneruskan studinya di Departemen Ketimuran Universitas Punjab pada tahun 1942. Ia berhasil menyelesaikan pendidikan akademiknya di lembaga tersebut hingga mendapat gelar Master (MA) dalam bidang Sastra Arab. Kemudian ia melanjutkan studinya dalam program Ph. D. di Lahore.⁴ Akan tetapi, karena kekecewaannya atas mutu pendidikan Islam di India tersebut, ia memutuskan untuk melanjutkan studi doktoralnya di Inggris yakni Oxford University. Di universitas tersebut, selain mengikuti kuliah-kuliah formal, ia giat mempelajari bahasa-bahasa Barat (Inggris, Perancis, dan Jerman). Dengan keluasan pengetahuan bahasa yang dikuasainya, ia dapat memperdalam dan memperluas wawasan keilmuannya, khususnya dalam studi-studi Islam yang ditulis oleh para Orientalis dengan penuh kritis.⁵ Kemudian pada tahun 1950, Rahman berhasil merampungkan studi doktoralnya dengan mengajukan sebuah disertasi tentang Ibn Sina. Setelah mapan pengetahuannya dan diakui keilmuannya di tingkat Internasional, ia dipercaya untuk mengajar di Durham University Inggris, Mc Gill University Kanada sebagai *Assistant Professor of Philosophy*.

Menjelang kepulangannya ke Pakistan, rasa cemas atas dirinya sebagai seorang sarjana keislaman yang terdidik di Barat akan dikucilkan masih menghantui pikirannya. Namun demikian, pada tahun 60-an, Rahman memutuskan untuk kembali ke negara asalnya, Pakistan, dengan kesiapan menanggung segala resiko yang akan muncul. Tahun 1962, ia diangkat oleh Ayyub Khan sebagai direktur Lembaga Riset Islam dan anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam Pakistan. Dengan pendidikan formalnya di Barat, pengalaman mengajar di sarang Orientalisme ditambah dengan latar sosio-historis dan liberalisme Indo-Pakistan, Rahman dapat tumbuh dan kembali ke negeri asalnya sebagai seorang sarjana dan pemikir Modernis yang bebas dan radikal. Ia sangat kritis terhadap pemikiran keagamaan para modernis pendahulunya, dan juga terhadap kalangan Tradisionalis-Fundamentalis.⁶ Saat itu kontroversi antara kubu Modernis dengan Tradisionalis-Fundamentalis sangat menyemarak. Situasi demikian tampaknya kondusif bagi pengembangan pemikiran keagamaannya. Namun demikian, ternyata, realitasnya berbalik, Rahman yang mencoba memberikan kontribusi dan respons terhadap berbagai kontroversi tersebut tidak mendapat tanggapan yang positif. Bahkan justru menyebabkan kebencian kaum Tradisionalis-Fundamentalis. Akhirnya ia memutuskan untuk hijrah ke Chicago.⁷ Di tempat barunya itulah, Rahman dapat mengaktualisasikan segala kemampuan intelektualnya baik atas kajian normative maupun histories.

C. Neomodernisme dan Pembaharuan Pemikiran Islam

Dari paparan biografi di atas, terdapat beberapa hal yang harus dikaji lebih jauh, terutama yang menyangkut sebab-sebab andilnya Rahman dalam dialektika pembaharuan pemikiran keislaman dengan menawarkan sebuah gerbong Neomodernisme. Dalam gerbong tersebut Rahman mengagendakan dua program besar dalam rangka mengembangkan pikiran umat Islam, sekaligus menjaganya agar tetap mengacu pada ideal moral al-Qur'an dan substansi tradisi aktual Nabi.

³Dari ayahnya, Rahman sering mendapat pelajaran hadits, di samping syari'ah. Walaupun demikian, sejak umur belasan tahun, ia telah skeptis terhadap hadits. Dan sikap ini belakangan dikembangkan dan diartikulasikan secara sistematis olehnya dalam kebanyakan karya intelektualnya.

⁴Pada saat itu Rahman mempunyai hubungan akrab dengan Maududi. Ia diajak bergabung dengan Jamaat Islami, dengan syarat meninggalkan studinya. Akan tetapi, Rahman menolaknya, bahkan ia mengkritik Maududi dalam pemikiran keagamaan, khususnya setelah tamat program doktoralnya di Barat.

⁵Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Mizan, Bandung, 1994, hlm.79-81.

⁶*Ibid.*, hlm. 82-104.

⁷Lihat artikel Rahman, "Mengapa Saya Hengkang dari Pakistan" (Ihsan Ali Fauzi: Pen.) dalam *Jurnal Islamika* No. 2 Oktober-Desember 1993, hlm. 17.

Secara historis, arus pemikiran keislaman dikuasai oleh dua kecenderungan, yaitu *pertama*, kecenderungan mensakralkan teks serta tradisi, dan *kedua*, kecenderungan untuk mendekonstruksi pensakralan tersebut.⁸ Kecenderungan yang pertama berefek pada munculnya pembekuan, kejumudan, dan pureifikasi ajaran Islam. Oleh karena itu, pensakralan teks dan tradisi tersebut menyebabkan meredupnya cahaya dan dinamika wacana Islam, yang pada akhirnya semakin mengeras ketika terjadi intervensi ideologis dari penguasa yang memihak secara ekstrem pada suatu paham tertentu. Kondisi semacam ini yang diamati oleh Rahman di Pakistan, di samping datangnya paradigma baru pemikiran Barat yang mengkritik secara habis-habisan terhadap seluruh sendi ajaran Islam.

Realitas di atas mengusik kesadaran Rahman untuk memposisikan diri pada kecenderungan yang kedua. Rahman mulai mencoba mengkritik tradisi dan merespons tantangan modernitas tanpa larut pada pemikiran Barat. Namun demikian, Rahman tetap merujuk pada tradisi tanpa harus menjadi Tradisionalis. Bahkan Rahman memandang bahwa tanpa tradisi umat Islam tidak akan memahami sumber dari segala sumber hukum.⁹ Dari konsepsinya ini, Rahman secara ilmiah, paling tidak, mengkritisi tiga komunitas, *pertama*, kalangan Tradisionalis yang berupaya menghidupkan kembali warisan kehidupan keagamaannya, *kedua*, kalangan Fundamentalis, yang menampilkan Islam terikat secara literal pada akar spiritualnya dan antagonis dengan Barat, dan *ketiga*, kalangan Modernis yang menyuguhkan sebuah Islam bersandar pada akar spiritualitasnya, namun juga tampak kebarat-baratan.¹⁰

Dari ketiga komunitas di atas tampaknya Rahman berharap dapat menggabungkan kelompok yang pertama tanpa menjadi Tradisionalis dengan komunitas yang ketiga tanpa larut menjadi kebarat-baratan. Gabungan dari dua kelompok di atas dikenal dengan Neomodernisme.

Neomodernisme yang ditawarkan Rahman bertitik tolak pada ide pembaharuan pemikiran dan mencoba membongkar doktrin-doktrin Islam¹¹ dengan bersikap kritis terhadap Barat, juga warisan-warisan kesejarahannya sendiri secara obyektif. Oleh karena itu, Rahman menganggap bahwa suatu bentuk pengembangan pemikiran Islam yang tidak berakar dalam sejarah (pemikiran klasik) atau luput dari kemampuan menelusuri benang merah kesinambungannya dengan masa lalu adalah tidak autentik. Karenanya, akan tidak mampu mengembangkan dinamika internalnya serta tidak sanggup bertahan, yang akhirnya kehilangan energi apresiasinya dan dengan begitu terancam lekas padam.¹² Di samping itu mengabaikan sejarah masa lalu tidak saja mengisyaratkan akan penafian eksistensi sejarah itu sendiri, tetapi juga mengakibatkan pengingkaran diajukannya penanganan serius tentang eksistensi diri dan sistem keyakinan sendiri dalam kerangka sejarah masa kini.¹³

Kekhawatiran Rahman hanya satu, yakni bahwa suatu pengungkapan pikiran Islam tanpa akar sejarahnya akan mudah terbelokkan ke arah sekedar usaha pencarian legitimasi dan rasionalisasi keagamaan bagi suatu *expediency* (kegunaan) sosial, politik, dan ekonomi.

Sikap kritis tersebut Rahman tujukan pada kaum Modernis Islam Klasik. Rahman melihat agaknya kaum Modernis Islam Klasik, yang kebanyakan di berbagai negara terdiri dari mereka yang berlatar belakang sekuler, dalam pengungkapan pikiran mereka sebenarnya secara tak sadar terjerembab dalam kerangka dan persyaratan pemikiran Barat. Oleh karena itu, mereka tidak saja kurang kreatif, tetapi juga tidak jarang bersemangat apologetik. Kurangnya perspektif sejarah pemikiran masa lalu membuat modernisme klasik mandul dan menjadi tawanan tak berkulit dari lingkungan waktu dan tempat *immediate*-nya, yakni kekinian dan kesinian.¹⁴

Rahman juga mengkritisi pemikiran kaum Fundamentalis yang menampilkan Islam terikat secara literal pada akar spiritualnya. Dengan metode yang dikembangkannya, ia melihat bahwa kaum Fundamentalis gagal membedakan antara doktrin dengan tradisi yang islami¹⁵ yang murni historis. Bahkan tradisi diterimanya sebagai otoritas masa lampau yang tertutup dan tak bisa dipertanyakan. Oleh karenanya, menurut Rahman, harus dibedakan antara yang Islam

⁸Komaruddin Hidayat, "Arkoun dan Tradisi Hermeneutik" dalam *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme* (JH Mouleman:Penyunting), LkiS, Yogyakarta, 1996, hlm. 33.

⁹Ibrahim Ozdenir, "Tradisi Islam dalam Pandangan Fazlur Rahman", dalam *Jurnal Islamika*, No. 2 Oktober-Desember 1993, hlm. 22.

¹⁰Taufiq Adnan Amal, *Islam ...*, hlm. 65.

¹¹Greg Berton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, Paramadina, Pustaka Pelajar dan IKAPI, Jakarta, 1999, hlm. 446.

¹²Nurcholis Majid, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an", dalam *Jurnal Islamika, Op. Cip.*, hlm. 24.

¹³Dalam konteks di atas, Rahman tampaknya menjadi orang yang sangat teguh memegang adagium para ulama konvensional: "*al-Muhafadzah 'ala al-Qadim as-Shaleh wa al-Akhdz bi al-Jadid al-Aslah.*"

¹⁴Nurcholis Majid, "Fazlur Rahman ...", hlm. 25.

¹⁵Kriteria islamitas yang benar menurut Rahman adalah jika suatu doktrin ajaran atau institusi itu memancar dari totalitas ajaran al-Qur'an dan Sunnah, tetapi, jika kondisi ini belum tercapai, maka doktrin yang ada bukanlah doktrin Islam yang sesungguhnya dan karenanya masih merupakan tradisi kaum muslim.

Normatif dan Islam Historis. Perbedaan ini akan mampu memberi kontribusi bagi tradisi dalam menjawab tantangan modernitas.

1. Perbedaan Sunnah dengan Hadits

Dalam ajaran Islam, sumber hukum yang kedua adalah hadits. Akan tetapi, secara normatif, apakah hadits harus diterima begitu saja? Jawabnya, tentu tidak. Penolakan ini dapat dipahami dalam kerangka bahwa hadits berevolusi dan bergulir dengan singgungan dan keterkaitan sejarah. Sehingga, Rahman menganggap perlu adanya penelitian terhadap hadits sebagaimana Rahman menghadapi problem sosial yang harus ditepis secara tuntas.

Ada dua faktor yang melatarbelakangi dilakukannya penelitian hadits oleh Rahman, yaitu, *pertama*, secara akademik, adanya serangan kaum orientalis, dan *kedua*, mengentalnya pemahaman kaum Ortodoksi.¹⁶ Kegelisahan akademik yang menyentak Rahman adalah teori kaum orientalis yang menyatakan bahwa hadits tidak berasal dan berakar dari Nabi, karena hadits diciptakan pada abad ke III H. (Teori Projecting Back).¹⁷ Sudah pasti, teori tersebut menghancurkan sendi-sendi Islam, apalagi hadits disepakati sebagai pilar kedua ajaran Islam.

Sikap diplomatis yang ditawarkan oleh Rahman yaitu dengan menyatakan bahwa hadits dan sunnah berbeda. Landasan teori ini seakan menyatakan bahwa apa yang diungkapkan oleh para Orientalis memang benar, tetapi satu hal yang lepas dari pengamatan mereka yaitu sunnah. Sunnah ini yang tidak dipahami secara mendalam oleh mereka.

Rahman dengan tegas membedakan antara sunnah dengan hadits. Sunnah adalah tradisi Nabi yang hidup, sedangkan hadits adalah tradisi lisan Nabi yang sudah tertulis dengan melampaui berbagai problem sejarah.¹⁸ Oleh sebab itu, hadits merupakan *corpus* terbuka yang lentur dengan berbagai interpretasi atau bahkan distorsi.

Dalam Islam, hadits berevolusi dalam tiga periode, yaitu *pertama*, hadits *informal* (selama 23 tahun). Yang dimaksud *informal* adalah Nabi hidup dan memberi bimbingan langsung dalam praktek aktual kaum muslimin. *Kedua*, hadits *semi formal* (150-220), yakni, Nabi wafat dan masyarakat bangkit mempelajari kehidupan Nabi, namun tidak terhimpun dalam bentuk tertentu. Dan *ketiga*, hadits *formal* (221-300 H), yaitu, mulai paruh kedua abad kedua dan terjadi penafsiran secara bebas, walau juga diproyeksikan kepada Nabi.¹⁹ Berkait dengan tesis Rahman di atas, maka yang disebut sunnah adalah *hadits informal*, sedangkan yang disebut hadits adalah *hadits formal*. Dari sini juga dapat difahami bahwa yang dimaksud dengan hadits oleh para Orientalis adalah *hadits formal*. Dalam konteks ini, pembenaran Rahman terhadap serangan para orientalis dapat difahami karena dia masih konsisten dengan teorinya bahwa produk interpretasi masyarakat (*tabi'it tabi'in*) terhadap sunnah Nabi dapat mengakibatkan pembuatan hadits secara individu.

Begitu juga, penekanan Rahman pada penelitian matan daripada sanat hadits lebih banyak, karena diakibatkan oleh kondisi Karachi Pakistan yang sangat kental dengan paham ortodoksi, yang menurutnya perlu dibenahi. Kreteria keshahihan hadits, seperti yang dilakukan al-Ghazali, yang menekankan pada kesesuaiannya dengan al-Qur'an, tanpa adanya sikap kritis terhadap matan perlu dikaji ulang.

2. Tradisi Hermeneutika Rahman

Seluruh karya ilmiah Rahman dialirkan pada muara penyingkapan kandungan al-Qur'an. Karya-karya tersebut dapat dipandang sebagai saripati penyimpulan yang dibuatnya berdasarkan pengetahuan yang mendalam dan meluas tentang pemikiran Islam, di samping wawasan dan pengalamannya sebagai seorang yang hidup di dunia dan zaman modern.

Pikiran-pikiran Rahman yang selalu didasarkan pada al-Qur'an tersebut merupakan respons yang kritis terhadap pandangan-pandangan kaum Ortodoksi yang bergulir di Pakistan. Satu pikiran Rahman yang membuat heboh di Pakistan selama setahun adalah pikirannya yang menyatakan bahwa al-Qur'an secara keseluruhan adalah kalam Allah, dan

¹⁶Kaum ortodoks berawal dari sebuah kenyataan bahwa begitu perbedaan-perbedaan di bidang politik, teologi, dan hukum telah mengancam integritas kaum muslimin. Dari sini timbullah ide untuk mempertahankan persatuan, sebuah konsep yang tidak hanya tepat tapi juga dianggap saling berhubungan. Untuk merealisasikan ide itu, maka dimunculkan ide *as-Sunnah wa al-Jama'ah*. Kaum ortodoks ini secara tepatnya dipelopori oleh ahli hadits. Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Central of Islamic Research, Karachi, 1965, hlm 35.

¹⁷Lihat elaborasi sunnah dan hadits dalam Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press, Australia, 1997, hlm. 12-14.

¹⁸Dengan bahasa lain Ibrahim Ozdenir mencatat bahwa Rahman membedakan antara sunnah konseptual dengan sunnah literal. Bagi Rahman, sunnah yang memberikan prinsip-prinsip normative yang universal adalah sunnah konseptual. Pada sisi lainnya, sunnah literal memungkinkan kita untuk memahami *ratio legis* di balik prinsip-prinsip umum yang terkandung dalam sunnah konseptual tadi. Dengan demikian, yang mengikat kita (yang bersifat normative) adalah sunnah konseptual bukan sunnah literal.

¹⁹Fazlur Rahman, *Islamic ...*, hlm. 32.

dalam pengertian biasa, juga seluruhnya merupakan perkataan Muhammad.²⁰ Sebagai implikasinya, Rahman menolak doktrin tradisional tentang pewahyuan yang mekanis dan eksternal. Ia tidak setuju dengan pandangan Ortodoksi Islam yang menggambarkan proses pewahyuan kepada Nabi melalui telinga dan bersifat eksternal.²¹

Di samping kontribusi pemikiran yang fenomenal tersebut, Rahman melihat bahwa kaum muslimin (khususnya kaum Ortodoks), belum pernah membicarakan secara adil masalah-masalah mendasar mengenai metode dan cara penafsiran al-Qur'an. Terdapat kesalahan umum dalam memahami pokok-pokok keterpaduan al-Qur'an dan kesalahan ini berpasangan dengan ketegaran praktis untuk berpegang pada ayat-ayat al-Qur'an secara terpisah-pisah. Menurutnya, untuk memahami pesan konprehensif al-Qur'an, konteks kesejarahannya mesti diperhatikan.²² Rahman menekankan pentingnya memahami kondisi aktual masyarakat Arab ketika al-Qur'an diturunkan, terutama dalam rangka menafsirkan pernyataan legal dan kondisi sosio-ekonomiknya. Aplikasi pendekatan historis ini, membuat Rahman menekankan pentingnya perbedaan antara tujuan atau ideal moral al-Qur'an dengan ketentuan legal spesifiknya. Ideal moral al-Qur'an yang dituju oleh al-Qur'an lebih pantas diaplikasikan ketimbang ketentuan legal spesifiknya.²³ Keberhasilan dari proses perbedaan ini, pada akhirnya, mewujud pada penciptaan pandangan dunia al-Qur'an yang terbuka, terpadu, dan universal.

Teori-teori tersebut dijadikan dasar oleh Rahman untuk memformulasikan metodologi tafsir (al-Qur'an) barunya, yang secara sistematis tersusun sebagai berikut:

- a. Menemukan makna teks al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan historis secara serius dan jujur. Secara sosio-historis, al-Qur'an harus dipelajari dalam tatanan kronologisnya. Diawali dengan pemeriksaan terhadap bagian-bagian wahyu yang paling awal. Kajian ini akan memberikan suatu persepsi yang cukup akurat tentang gerakan dasar dari gerakan Islam, sebagaimana dibedakan dari ketetapan-ketetapan dan pranata-pranata yang dibangun belakangan. Dengan begitu, seorang penafsir telah mengikuti bentangan karier dan perjuangan Muhammad. Oleh karena itu, metode ini tidak hanya menyelamatkan kita dari ekstravagansa dan artificial penafsiran kalangan modernis, tetapi juga dapat menunjukkan secara jelas makna keseluruhan dari pesan al-Qur'an.
- b. Membedakan antara ketetapan legal spesifik al-Qur'an dengan ideal moral al-Qur'an. Rahman mengharapkan hukum-hukum yang akan dibentuk dapat mengabdikan kepadanya, tidak pada legal spesifiknya. Rahman menyadari bahwa hal ini dihadapkan pada subyektifitas, tetapi menurutnya ini dapat direduksi seminimum mungkin dengan menggunakan al-Qur'an itu sendiri. Satu hal yang terlalu sering diabaikan oleh kalangan non muslim maupun kalangan muslim sendiri, bahwa al-Qur'an biasanya memberikan alasan bagi pernyataan legal spesifiknya.
- c. Memahami sasaran (tujuan) atau ideal moral al-Qur'an dengan tetap memberi perhatian sepenuhnya terhadap latar sosiologisnya, yakni lingkungan di saat al-Qur'an diturunkan.²⁴

Secara aplikatif, proses penafsiran yang ditawarkan oleh Rahman dalam rumusan definitive metodologi tafsirnya tersebut diaplikasikan dengan menggunakan dua gerakan yang dikenal dengan *Double Movement*-nya (gerakan ganda). Gerakan yang *pertama*, dimulai dengan menafsirkan ayat-ayat yang spesifik dalam al-Qur'an, kemudian, menggali dan mensistematisir prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan jangka panjangnya. Gerakan yang *kedua*, memformulasikan dan merealisasikan pandangan (prinsip-prinsip) umum tersebut ke dalam pandangan spesifik di masa sekarang.²⁵

Dengan demikian pada gerakan yang pertama dapat dilakukan dua langkah, *pertama*, memahami arti dan makna teks spesifik dengan mempelajari situasi histories dan kondisi kehidupan secara keseluruhan yang terjadi di Arab dan sekitar Makkah pada saat kehadiran Islam. Dan *kedua*, mengeneralisasikan jawaban spesifik dan menyatakannya sebagai pernyataan yang memiliki tujuan moral-sosial (*Social Moral*) umum. Pada gerakan kedua berarti menumbuhkan prinsip-prinsip umum tersebut dalam konteks sosio-historis yang kongkrit dewasa

²⁰Rahman merujuk sumber asal rujukannya ini dalam pemikiran Syakh Wali Allah dan Iqbal. Menurut Syah Wali Allah bahkan beranggapan bahwa kata-kata, ungkapan, dan gaya bahasa al-Qur'an telah ada dalam pikiran Nabi sebelum beliau diangkat menjadi Nabi. Sementara Iqbal mengemukakan bahwa kata-kata muncul dengan ide-ide tanpa terkontrol secara sadar oleh Nabi sebagai penerima wahyu. Lihat Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Kitab Bhawan New Delhi, 1981, hlm. 20.

²¹Taufik Adnan Amal, *Islam ...*, hlm. 165-166.

²²*Ibid.*, hlm. 158.

²³Fazlur Rahman, *Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1979, hlm. 231.

²⁴Taufik Adnan Amal, *Metode ...*, hlm. 24.

²⁵Fazlur Rahman, *Islamic Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, The University of Chicago, Chicago, hlm. 5-7.

ini. Kalau dua gerakan ini dapat diterapkan secara benar dan berhasil, menurut pengakuan Rahman, perintah-perintah al-Qur'an menjadi hidup dan efektif kembali.

Namun demikian, walau metode tafsir yang ditawarkan oleh Rahman memiliki bentuk baru, tetapi semua unsurnya adalah tradisional. Aspek kebaruannya hanya terletak pada pengembangan unsur-unsurnya dan penolakan bangunan keagamaan tradisional yang dihasilkan oleh Islam Historis, khususnya setelah periode generasi pertama muslim, dan konsekuensinya, rekonstruksi tradisi Islam secara total dan tuntas urgen dilakukan.

D. Implikasinya terhadap Hukum Islam (Fiqh) dan Metodologinya (Ushul Fiqh)

Karena al-Qur'an dan as-Sunnah merupakan sumber utama hukum Islam, maka konsep-konsep Rahman seperti yang dielaborasi sebelumnya mempunyai implikasi yang jauh dalam persoalan hukum Islam, dan bahkan terhadap metodologinya. Dalam analisa penulis, paling tidak, konsep-konsep Rahman mempunyai implikasi sebagai berikut:

1. Rasionalisasi Hukum Islam (Fiqh)

Berkaitan dengan pemikiran Rahman di atas, maka upaya rasionalisasi hukum Islam dapat dilakukan yaitu dengan mengkaji ulang tradisi Islam (yang mandul dan tertutup) dengan cara merombak kembali asal-usul keseluruhan tradisi Islam dan menemukan tujuan dan sasaran substansial yang terdapat dalam teks hukum spesifik. Oleh karena itu, yang perlu ditegaskan adalah perbedaan yang mendasar antara syari'ah yang bersifat ideal moral dengan hukum Islam (Fiqh) yang bersifat legal formal.²⁶ Dengan demikian dapat dibatasi secara riil dan efektif antara substansi hukum yang bersifat moral dan yang murni hukum. Perbedaan dan pembatasan tersebut dapat merubah anggapan bahwa hukum tidak berubah.

2. Dinamisasi Konsep dan Aplikasi Ijtihad-Ijma'

Aktifitas Ijtihad-Ijma' merupakan warisan kaum muslimin awal. Aktifitas ini mempunyai hubungan yang organik²⁷ dengan Sunnah Nabi. Hubungan organik ini tampak dalam praksisnya bahwa kaum muslim awal merupakan hasil aktifitas ijtihad personal, melalui instrument qiyas, terhadap sunnah yang hidup. Ijma' ini, selanjutnya, mengalami proses yang semakin meluas secara berkelanjutan. Oleh karena itu, Ijma' tidaklah statis, tetapi berkembang secara kreatif dan dinamis serta berorientasi ke masa depan, demikian pula Ijtihad.²⁸ Oleh sebab itu, hubungan organik Ijtihad-Ijma' harus diwujudkan saat ini. Kalau hubungan ini dapat diwujudkan, Rahman yakin Hukum Islam dapat merespons tantangan zaman.

3. Aplikasi Metode Qiyas Secara Luas

Proses menemukan prinsip-prinsip umum dari teks-teks legal spesifik al-Qur'an, yang dikonsepsikan Rahman, dapat dilakukan dengan metode qiyas. Dalam metode tersebut, ide pokoknya, yaitu bahwa yang mendasari setiap aturan legal spesifik al-Qur'an dan as-Sunnah adalah suatu prinsip umum. Aturan hukum spesifik tersebut disebut *al-hukm*, sedangkan prinsip umumnya disebut *'illat al-hukm* yaitu alasan di balik hukum (*Ratio Legis*). Oleh karena itu, ketika suatu kasus muncul, yang tidak tercakup oleh al-Qur'an dan as-Sunnah, maka kasus yang dipertimbangkan dipilih dari teks kitab suci dan prinsip umumnya disarikan dari hukum yang tersurat tersebut, dengan cara melacak *'illat* hukum dan menatanya secara sistematis sehingga qiyas berisi totalitas dari ajaran al-Qur'an. Dengan demikian, jika pemikiran Rahman dilakukan secara konsisten, maka penerapan ushul fiqh yang dapat diterapkan secara luas adalah *metode qiyas*.

4. Berkembangnya Dua Gerakan Pemikiran Yuristik

Produk pensarian aturan legal spesifik al-Qur'an dan as-Sunnah yang menghasilkan prinsip umum al-Qur'an (ideal moral) dan perbedaannya dengan yang murni hukum, kemudian, dijadikan instrumen untuk menjawab problem kekinian, memiliki konsekuensi logis pada diaplikasikannya dua gerakan pemikiran yuristik. Yakni, *pertama*, dari yang khusus kepada yang umum, dan *kedua*, dari yang umum kepada yang khusus.²⁹ Pada gerakan pertama,

²⁶Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam*, Lesiska dan Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1996, hlm. 63.

²⁷Dalam catatan Rahman, hubungan organik tersebut menjadi rusak karena keberhasilan al-Syafi'iy mengkampanyekan hadits sebagai pengganti proses sunnah-ijtihad-ijma' menjadi ijma'-ijtihad. Ini mengakibatkan kesepakatan yang bersifat total, statis dan berorientasi ke belakang pada kesepakatan generasi muslim masa lampau.

²⁸Ijtihad dalam pandangan Rahman adalah upaya untuk memahami suatu teks atau preseden di masa lampau yang berisi aturan, dan untuk mengubah aturan tersebut dengan memperluas, mempersempit, dan memodifikasinya dalam cara sedemikian rupa, sehingga suatu situasi baru dapat dicakupkan di dalamnya dengan sebuah solusi baru. Dan hal ini dapat dilakukan oleh kaum terpelajar yang mempunyai wawasan yang luas. Oleh karena itu, bagi Rahman, secara teoritis maupun praktis, Ijtihad selalu terbuka. Lihat, Fazlur Rahman, *Islamic ...*, hlm. 171-172.

²⁹Taufik Adnan Amal, *Metode ...*, hlm. 49.

untuk mendapatkan prinsip-prinsip umum, maka sektor sosial dari perintah-perintah (aturan hukum spesifik) al-Qur'an, yang mempunyai latar belakang situasional, religio-sosial yang amat kongkrit dan disequilibrium sosio-ekonomis masyarakat Makkah pada awal Islam harus dikaji. Kemudian, prinsip-prinsip umum tersebut dijadikan pijakan untuk menjawab problematika yang muncul sekarang (gerakan kedua). Oleh sebab itu, konsep *Double Movement*-nya Rahman akan mendesak para ahli hukum untuk menggunakan dua gerakan pemikiran yuristik.

E. Penutup

Kegagalan umat Islam merespons tantangan modernitas, menurut Rahman, disebabkan oleh keterpakuannya pada masa lampau (tradisi). Tradisi dianggap sesuatu yang final dan tertutup bagi pengkajian. Sementara di depan dihadapkan pada menyeruaknya perkembangan zaman (science dan teknologi), yang notabene merupakan produk Barat. Oleh karena itu, Rahman mengajak (dengan konsepnya) umat Islam untuk kembali menengok sejarah masa lampau. Dalam ajakannya, Rahman terlihat ingin memperoleh secara outentik hakekat dan substansi ajaran Islam dengan merujuk pada kondisi obyektif masyarakat Arab dan sekitar Makkah pada saat Islam diturunkan.

Untuk tujuan tersebut, Rahman mulai menggulirkan konsepnya, yakni, *pertama*, membedakan sunnah dengan hadits, dan *kedua*, membatasinya secara transparans antara yang ideal moral (sunnah konseptual) dengan yang murni hukum (teks legal spesifik atau sunnah literal) al-Qur'an. Dalam merealisasikan pemikirannya, Rahman memformulasikan metodologi tafsir al-Qur'an dengan model gerakan ganda (*double movement*) sebagai bentuk aplikasinya.

Satu hal yang sangat ditekankan Rahman adalah keniscayaan melacak sejarah masa lalu (pendekatan histories) dan menangkap sosio-moral masyarakat. Pendekatan ini ditujukan dalam rangka mengetahui secara outentik substansi ajaran Islam. Dengan begitu, Islam terutama aspek hukumnya dapat diharapkan mampu menjawab tantangan modernitas.

DAFTAR PUSTAKA

- Fazlur Rahman, "Mengapa Saya Hengkang dari Pakistan" (Ihsan Ali Fauzi: Pen.) dalam Jurnal *Islamika* No. 2 Oktober-Desember 1993.
- Fazlur Rahman, *Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1979.
- Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Central of Islamic Research, Karachi, 1965.
- Fazlur Rahman, *Islamic Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, The University of Chicago, Chicago.
- Greg Berton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, Paramadina, Pustaka Pelajar dan IKAPI, Jakarta, 1999.
- Ibrahim Ozdenir, "Tradisi Islam dalam Pandangan Fazlur Rahman", dalam Jurnal *Islamika*, No. 2 Oktober-Desember 1993.
- Komaruddin Hidayat, "Arkoun dan Tradisi Hermeneutik" dalam *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme* (JH Mouleman:Penyunting), LKiS, Yogyakarta, 1996.
- Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam*, Lesiska dan Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1996.
- Nurcholis Majid, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an", dalam Jurnal *Islamika*, No. 2 Oktober-Desember 1993.
- Sir Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Kitab Bhavan New Delhi, 1981.
- Taufik Adnan Amal (penyunting), *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, Mizan, Bandung, 1993.
- Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Mizan, Bandung, 1994.
- Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press, Australia, 1997.