

# REINTERPRETASI SUMBER HUKUM ISLAM: KAJIAN PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN

Daud Damsyik

STIT AL-AMIN Tangerang Selatan Banten  
Jl. Pesantren Ceger No.17 Jurang Mangu, Pondok Aren, 1522 - Banten  
E-mail: dauddamsyik@yahoo.com

**Abstract:** *Reinterpretation of Islamic Law Sources: a Study on FazlurRahman Thought.*

According to Rahman, allowing the two-dimensional text of Islamic law; legal reasoning and legal phenomena (*waqi'at*) in the nature and context of each, will obviously lead to a gap between the law and the legal reality that convicted. Therefore, by using his *ijtihad* Rahman considered to shift the perspective and interpretation (reinterpretation) of the Islamic law sources. Rahman distinguished historical Islam and normative Islam. Normative Islam is par excellence Islam stated in alquran and Sunnah while historical Islam is things understood and practiced by Muslims. Rahman often referred Historical Islam as the Islamic tradition or the tradition of the Muslims that allows revitalization.

**Keywords:** modernism, *qiyâs*, *istinbâth*

**Abstrak:** *Reinterpretasi Sumber Hukum Islam: Kajian Pemikiran Fazlur Rahman.* Menurut Rahman, membiarkan dua dimensi hukum Islam yakni teks dalil hukum dan fenomena hukum (*waqi'at*) dalam sifat dan konteksnya masing-masing, jelasakan menimbulkan kesenjangan atau perbedaan antara hukum dengan kenyataan hukum yang dihukumi; oleh karena itu Rahman dengan *ijtihadnya* menganggap perlu perubahan cara pandang dan penafsiran (reinterpretasi) atas sumber hukum Islam. Rahman membedakan antara Islam historis dan Islam normatif. Islam normatif adalah Islam *par excellence*, dalam kitab suci dan Sunnah Nabi sedang Islam historis adalah sebagaimana dipahami dan dipraktikkan kaum Muslim. Islam historis inilah yang sering disebut Rahman sebagai tradisi Islam atau tradisi kaum muslim yang memungkinkan dilakukannya *revitalisasi*.

**Kata Kunci:** modernisme, *qiyas*, *istinbâth*

## Pendahuluan

Ide pemikiran pembaharuan Fazlur Rahman tentang perlunya metodologi baru dalam memahami teks Alquran dimulai dengan penelitian historisnya mengenai evolusi perkembangan empat prinsip dasar (Alquran, Sunnah, *Ijtihad* dan *Ijma'*), yang diungkapkannya dalam buku *Islamic Methodology in History* (1965). Pandangan Fazlur Rahman ini dilatarbelakangi oleh pergumulannya dalam upaya-upaya pembaruan (hukum) Islam di Pakistan, yang kemudian mengantarkannya pada agenda yang lebih penting lagi; yaitu

perumusan kembali penafsiran Alquran. Dalam kajian historisnya, Fazlur Rahman menemukan adanya hubungan organis antara sunnah ideal Nabi Saw. dan aktifitas *ijtihad-ijma'*. Bagi Fazlur Rahman, sunnah kaum Muslim awal merupakan hasil *ijtihad* personal, melalui instrumen *qiyâs*, terhadap sunnah ideal Nabi Saw. yang kemudian menjelma menjadi *ijma* atau sunnah yang hidup.

Akan tetapi, persoalannya terletak pada kemampuan kaum Muslim untuk mengkonsepsi Alquran secara benar. Fazlur Rahman menegaskan: “..bukan hanya kembali

kepada Alquran dan sunnah sebagaimana yang dilakukan pada masa lalu, tetapi suatu pemahaman terhadap keduanya yang akan memberikan pimpinan kepada kita dewasa ini. Kembali ke masa lampau secara sederhana, tentu saja kembali keliling kubur. Dan ketika kita kembali kepada generasi Muslim awal, pasti kita temui pemahaman yang hidup terhadap Alquran dan sunnah.<sup>1</sup>

### Fazlur Rahman dan Neo Modernisme

Fazlur Rahman merampungkan studi doktoralnya di Oxford dengan disertasi "*Ibn Sina*" dan meraih gelar Doktor bidang filsafat. Rahman mengajar di *Institute of Islamic Studies, Mc Gill University* Canada, dan sempat mengajar beberapa tahun di *Durham University* Inggris. Di Mc Gill ia menjabat sebagai *Associate of Philosophy*. Pada saat itulah ia bersahabat akrab dengan seorang orientalis kenamaan W.C Smith Direktur *Institute of Islamic Studies Mc Gill University*. Di Awal dekade 1960-an, Rahman kemabli ke negeri asalnya Pakistan dan menjabat selama beberapa waktu sebagai salah seorang *staff senior* pada *Institute of Islamic Research* di Pakistan. Di samping menjabat sebagai Direktur Lembaga Riset Islam, Rahman pada tahun 1964 juga ditunjuk sebagai anggota dewan penasehat Ideologi Islam Pemerintah Pakistan.<sup>2</sup>

Lembaga Riset yang dikelola Rahman dibentuk dengan tugas menafsirkan Islam dalam term-term (istilah) rasional dan ilmiah untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan suatu masyarakat modern yang progresif. Sementara *Dewan Penasehat Ideologi Islam* antara lain bertugas untuk meninjau hukum, baik yang telah ada maupun yang akan dibuat, dengan tujuan menyelaraskan serta merujuk pada Alquran dan Sunnah, kemudian mengajukan rekomendasi-rekomendasi kepada pemerintah pusat dan provinsi-provinsi tentang bagai-

mana seharusnya kaum Muslimin Pakistan dapat menjadi Muslim yang baik. Di samping kajian yang bertalian dengan sejarah *religio filosofis Islam*, Rahman juga memberikan perhatian terhadap modernisme Islam, meskipun dalam tulisan-tulisannya pada waktu itu mengidentifikasi dirinya sebagai modernis, namun ia juga cukup kritis terhadap pemikiran keagamaan para modernis pendahulunya, apalagi terhadap kalangan tradisionalis dan fundamentalis. Baik ketika ia sebagai Direktur Lembaga Riset ataupun sebagai Anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam, juga ketika ia hijrah ke Chicago.

Rahman sependapat dengan Gibb, bahwa semangat melakukan kajian modernisme adalah sebuah keharusan bagi seorang pemikir pembaru. Karena prinsip esensial dalam modernisme adalah bentuk protes terhadap hak untuk mengkaji secara bebas sumber-sumber Islam dan menerapkan pemikiran modern dalam penafsiran mereka, tanpa menghiraukan kontruksi-kontruksi ajaran yang telah dirumuskan dan diwariskan oleh para ulama serta para fukaha terdahulu.<sup>3</sup> Menurut Rahman tantangan sebenarnya yang telah dan masih harus dihadapi oleh masyarakat Islam adalah dalam bidang lembaga-lembaga dan etika-etika *an sich*. Pada level yang umum masalah itu telah dikemukakan, baik oleh pengamat-pengamat Barat maupun sebagian besar kaum Muslimin modernis dalam batasan-batasan suatu konflik antara akal dan tradisi atau antara akal dan agama yang ditradisionalkan.<sup>4</sup>

Kemunculan gerakan neo modernis setelah modernis dan tradisionalis adalah merupakan koreksi atas gerakan-gerakan sebelumnya; sekaligus menjembatani antara arus modernisme dan tradisionalisme. Sikap modernis menentang pemikiran tradisionalis telah mengurangi inspirasi-inspirasi intelektual yang merupakan landasan pembentukan Islam historis, akan tetapi kaum

<sup>1</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Delhi: Adam Publisher and Distributors, 1994), h.143

<sup>2</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1990), h. 84.

<sup>3</sup> H.A.R Gibb, *Aliran-aliran Modern dalam Islam*, (Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1995), h. 97.

<sup>4</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka, 1984), h.314.

tradisionalis juga terlalu apriori terhadap ide-ide baru serta terlalu berorientasi kepada masa lampau Neo Modernisme—yang dibidani Rahman—mengembangkan sikap kritisnya terhadap Barat maupun warisan-warisan kesejarahan sendiri. Jika keduanya dikaji secara objektif, maka tugas utama yang paling mendasar adalah mengembangkan suatu metodologi yang tepat dan logis untuk mempelajari Alquran guna mendapatkan petunjuknya. Dan metodologi inilah yang menjadi ciri pembeda Neo Modernisme dan modernisme klasik.

Neo modernisme memandang bahwa, kegagalan memahami Alquran tidak hanya pada bidang hukum dan teologi, akan tetapi juga pada bidang sufisme. Sehingga dibutuhkan suatu metodologi Alquran yang mampu mengakomodir seluruh kandungan Islam normatif yang mereview, mengkritik dan memperbaiki Islam historis. Berdasarkan atas metodologi yang ditawarkannya itu, Rahman mencoba membuat sistematisasi sebagai berikut: (i) Upaya perumusan pandangan dunia (*weltanschauung*) yang setia kepada matriks Alquran dan dapat dimengerti kaum Muslim kontemporer. (ii) Upaya sistematisasi etika Alquran yang merupakan penghubung antara teologi dan hukum. (iii) Upaya reformasi hukum dan pranata Islam modern yang ditarik dari etika Alquran dengan mempertimbangkan secara cermat situasi kekinian. Rahman berharap dengan usaha-usaha seperti ini kaum Muslimin dapat menyelesaikan krisis yang dihadapinya dan menurutnya hal tersebut memiliki implikasi yang serius terhadap masa depan Islam dan umatnya.<sup>5</sup>

Sebagai seorang Neomodernis, metodologi tafsir Rahman adalah meletakkan ayat-ayat Alquran dalam suatu setting sosiologisnya, yaitu dalam lingkungan Nabi bergerak dan bekerja, serta pentingnya membuat *distingsi* antara tujuan atau 'ideal moral' Alquran dengan ketentuan 'legal sfesifik'nya telah dirintisnya pada periode ini.

### Metodologi Penafsiran dan Gerakan Ganda (*Double Movement*) Fazlur Rahman

Konsep Fazlur Rahman mengenai Alquran secara sederhana adalah bahwa Alquran secara keseluruhannya adalah kalam Allah, dan dalam pengertian biasa, juga seluruhnya adalah perkataan Muhammad. Alquran adalah respon ilahi, melalui ingatan dan pikiran Nabi, terhadap situasi moral-sosial Arab pada masa Nabi, khususnya kepada masalah-masalah masyarakat dagang Makkah pada waktu itu. Karenanya, semangat atau *elan vital* Alquran adalah semangat moral, yang mana ia menekankan monoteisme dan keadilan sosial. Hukum moral adalah abadi, ia adalah hukum Allah. Alquran terutama sekali adalah sebuah prinsip-prinsip dan seruan-seruan keagamaan serta moral, bukan sebuah dokumen legal. Karenanya, keabadian kandungan legal spesifik Alquran terletak pada prinsip-prinsip moral yang mendasarinya, bukan pada ketentuan-ketentuan harfiahnya. Alquran merupakan suatu ajaran yang koheren dan kohesif. Perhatian utama Alquran adalah perilaku manusia. Karenanya ia lebih berorientasi pada aksi moral ketimbang spekulasi intelektual. Alquran itu laksana puncak gunung es yang terapung: sembilan sepersepuluh darinya terendam di bawah permukaan air sejarah dan hanya sepersepuluh darinya yang tampak ke permukaan.<sup>6</sup>

Dalam perumusan metodologi penafsiran, Rahman menitikberatkan pada pemahaman aspek hukum atau sosial ajaran-ajaran Alquran. Hal ini nampak dalam pernyataannya bahwa "kandungan syari'ah mesti menjadi sasaran pemeriksaan yang segar dalam sinaran bukti Alquran", di samping penekanan yang tegas pada pembedaan antara sasaran dan tujuan-tujuan

<sup>5</sup> Jurnal HIMMAH, "Neo Modernisme Islam," No. 20 (Nov-Des, 1998), h. 22.

<sup>6</sup> Fazlur Rahman, *Interpreting the Alquran*, sebagaimana dikutip dalam Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, h. 158.

Alquran atau “ideal moral” dari ketentuan legal spesifiknya. Bukankah Alquran adalah suatu ajaran yang berkepentingan terutama untuk menghasilkan sikap moral yang benar bagi tindakan manusia, baik politik, agama, sosial dan sebagainya, karena itu Alquran mengutamakan semua penekanan moral dan faktor-faktor psikologis, yang melahirkan kerangka berpikir yang benar bagi tindakan.<sup>7</sup> Rumusan Rahman, seperti dalam kepentingan umum (*mashlahah*), Ia berangkat dari evaluasi kritis atas pandangan-pandangan Syaikh Zaki Yamani. Ia mengatakan walaupun Syaikh Yamani sangat menakutkan dalam orientasinya yang liberal dan pernyataan-penyataannya yang sangat umum, namun contoh-contoh aktual yang dikutipnya dari hukum Islam klasiktidak memadai bagi kandungan generalisasi yang dibuatnya.<sup>8</sup> Sebagai contoh pada term *illah* dan *hikmah* (tujuan), di satu sisi Rahman setuju dengan pernyataan Yamani, bahwa *illah* dan *hikmah* dalam bidang sosial, keduanya identik. Tetapi ia tidak setuju jika term sosial diartikan sebagai *sekuler* dan *komersial*.

Berpijak dari tinjauan evaluatifnya terhadap pandangan-pandangan Yamani tersebut, Ia memandang perlunya perumusan kembali metodologi untuk memperoleh prinsip-prinsip hukum Islam dari Alquran dan sunnah. Metodologi yang ditawarkan-nya terdiri dari dua gerakan ganda pemikiran yuristik atau dikenal dengan *double movement*. Pertama, dari yang khusus (*partikular*) kepada yang umum (*general*) dan kedua, dari yang umum kepada yang khusus.<sup>9</sup> Sebagaimana ditulis dalam artikelnya “Towards” Ia menjelaskan sebagai berikut:

“Gerakan pertama melibatkan pemahaman terhadap prinsip-prinsip Alquran dimana

*sunnah merupakan bagian organisnya. Sektor sosial perintah-perintah Alquran memiliki suatu latar belakang situasional, sebagaimana pewahyuan Alquran sendiri yang memiliki latar belakang religio-sosial yang amat konkret dalam poleteisme dan disequilibrium sosial-ekonomik masyarakat Mekkah pada awal Islam, perintah-perintah Alquran muncul tidak dalam suatu kevakuman, tetapi selalu turun sebagai solusi terhadap masalah-masalah aktual. Latar belakang situasional ini yang disebut “sebab-sebab pewahyuan (sy’aan nuzul)” direkam dalam tafsir-tafsir Alquran. Alquran juga biasanya menyebutkan, bagi secara eksplisit maupun implisit, alasan-alasan bagi suatu pernyataan yang berisi putusan-putusan atau prinsip-prinsip moral atau legal. Pemahaman terhadap alasan-alasan ini adalah sangat penting bagi suatu pemahaman terhadap pernyataan-pernyataan legal atau quasi legal Alquran. Alasan-alasan ini adalah hikmah yang merupakan esensi ajaran Alquran terhadap masyarakat. Suatu kajian mendalam terhadap “sebab-sebab pewahyuan” akan mampu mengidentifikasi dan memahami setepat mungkin bukan hanya tujuan tersebut tetapi juga hubungan antara pernyataan-pernyataan legal atau quasi legal. Juga tujuan dan sasaran yang berkelindan dengannya yang harus dikandung atau dipenuhi oleh pernyataan tersebut. Karena itu berbagai tujuan dan prinsip Alquran harus dipadukan untuk menghasilkan suatu teori sosio-moral (yakni etika Alquran) yang padu dan komprehensif, yang didasarkan secara tepat pada Alquran dan rekannya; sunnah”.*

Sedangkan dalam gerakan pemikiran yuristik yang kedua, Rahman mengemukakan: “Gerakan kedua pemikiran yuristik adalah metode berpikir dari yang umum kepada yang khusus. Kumpulan prinsip yang diperoleh dari Alquran lewat cara yang tertera di atas (yakni dalam gerakan pemikiran yuristik pertama—pen) harus diterapkan terhadap masyarakat Muslim dalam konteks dewasa ini. Sebagaimana dengan latar belakang ajaran Alquran yang harus dikaji untuk memperoleh prinsip-prinsip tentang penerapan hukum terhadap situasi tersebut... jenis penelitian sosiologis terhadap situasi kontemporer ini

<sup>7</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung:Pustaka, 1995), h. 354.

<sup>8</sup> Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif: Neo Modernisme Islam*, (Bandung: Mizan, 1994), h.57.

<sup>9</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, h. 195.

akan memberi indikasi yang tepat tentang bagaimana prinsip-prinsip yang diperoleh dari Alquran dan sunnah harus ditubuhkan dalam legislasi kontemporer.<sup>10</sup>

Dari uraian di atas jelaslah, bahwa gerakan ganda (*double movement*) yang ditawarkan Rahman lebih tertuju pada penafsiran hukum atau ajaran sosial Alquran, diawali dari penafsiran terhadap aspek metafisis yang menjadi basis bagi ajaran-ajaran sosialnya. Mengenai proses dari dua gerakan ganda tersebut, Rahman dalam “*Islam and Modernity*”, menguraikan:

“Yang pertama dari dua gerakan (atau gerakan ganda –pen) yang disebutkan diatas... terdiri dari atas dua langkah. Langkah pertama, seseorang harus memahami arti atau makna suatu pernyataan tertentu dengan mempelajari situasi atau problem historis di mana pernyataan tersebut merupakan jawabannya. Tentu saja sebelum mempelajari teks-teks spesifik dalam sinaran situasi spesifiknya; suatu kajian umum mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat istiadat, pranata-pranata, bahkan kehidupan secara menyeluruh di Arabia pada saat kehadiran Islam... harus dilakukan. Jadi langkah pertama gerakan ini, merupakan upaya untuk memahami Alquran secara utuh, maupun dalam batasan-batasan ajaran spesifiknya yang merupakan respon terhadap situasi spesifiknya. Langkah kedua, adalah menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan sosial-moral umum, yang dapat disarikan dari teks-teks spesifik Alquran dalam sinaran latar belakang historis dan *rationes legis* yang sering dinyatakan. Benar, langkah pertama –memahami makna teks-teks Alquran—itu sendiri menyiratkan arti langkah kedua dan akan membawa kepadanya. Sementara gerakan pertama dimulai dari hal-hal spesifik dalam Alquran ke penggalan dan sistematisasi prinsi-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan-tujuan jangka panjangnya, maka gerakan kedua harus dilakukan dari pandang-

an umum ini ke pandangan spesifik yang harus diformulasikan dan direalisasikan sekarang. Maksudnya, yang umum itu harus ditubuhkan ke dalam konteks sosio historis konkret dewasa ini. Hal ini sekali lagi membutuhkan kajian cermat terhadap situasi dewasa ini dan analisis terhadap berbagai unsur komponennya, sehingga kita dapat menilai situasi sekarang dan mengubahnya sesuai yang diperlukan, serta mendeterminasi prioritas-prioritas baru untuk mengimplementasikan nilai-nilai Alquran secara segar. Hingga kita mampu sampai taraf mencapai moment kedua gerakan ganda ini dengan berhasil, maka perintah-perintah Alquran akan menjadi hidup efektif kembali...<sup>11</sup>

Meskipun banyak keberatan-keberatan dan kritisisme atas proses—atau prosedur ijtihad—Rahman di atas, tetapi ia berhasil mengasimilasi dan mengelaborasi secara sistematis yuris Mâliki terkemuka Al-Syâthibi; tentang mendesaknya memahami Alquran sebagai suatu ajaran yang padu dan kohesif kedalam gerakan pertama rumusan metodologi sistematisnya, mengenai keberatan-keberatan dan kritisisme atas metodologi yang ditawarkan Rahman dielaborasi dalam beberapa karya intelektualnya. Tetapi memang proses semacam inilah yang merupakan makna sesungguhnya dari aplikasi prinsip-prinsip tersebut pada situasi yang baru. Pada faktanya, titik temu yang berhasil antara prinsip-prinsip normatif Islam dan penilaian terhadap situasi baru akan merupakan bukti konklusif, bahwa kedua tugas tersebut telah ditunaikan dewasa ini.<sup>12</sup>

Fazlur Rahman yakin bahwa dengan penerapan teori “*double movement*”nya ini di dalam penafsiran teks, ijtihad dapat dihidupkan kembali. Apabila hal ini dapat dilakukan, pesan-pesan Alquran dapat ‘hidup’ dan menjadi efektif sekali lagi. Gerakan ganda seperti yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman memang strategis dalam dalam upaya mengaitkan kerelevanan teks Alquran

<sup>10</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, h.196.

<sup>11</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, h.196.

<sup>12</sup> Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo Modernisme Islam*, h. 51.

pada konteks kekinian, terutama untuk merumuskan kembali hukum dari Alquran. Lebih lanjut, Fazlur Rahman memastikan perlunya pendekatan multidisipliner dalam mengkaji pesan-pesan Alquran, karena pesan Alquran sering kali kompleks sehingga rawan untuk ditafsirkan sewenang-wenang.<sup>13</sup>

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa metodologi Rahman adalah gerakan kembali ke akar spiritual Islam dengan pijakan *akar metode historis* yang kuat, dikenal dengan istilah "*Kembali kepada Alquran dan Sunnah*". Hal ini merupakan usaha untuk menyoroti prinsip-prinsip normatif Islam dari akar sepiritualnya secara sistematis dan menyeluruh, guna diinteraksikan dengan situasi kekinian yang konkret, seperti tercermin dalam gerakan kedua metodologi sistematis Rahman. Dalam artikelnya di "*Islamic Studies*", Rahman menjanjikan bahwa metodologi yang ditawarkannya itu, selain dapat mengatasi krisis pemikiran Islam pada periode modern, juga dapat mengakhiri ijtihad yang semena-mena dan liar, bahkan dengan operasionalnya Islam akan lebih sungguh-sungguh dan efektif menampilkan dirinya sendiri.<sup>14</sup>

Kritik Rahman sebenarnya berlatar belakang situasi dan kondisi masyarakat Islam abad ke-20 yang dalam berbagai aspek kehidupannya telah banyak mengalami perubahan. Perubahan adalah suatu hal yang riil dan manusiawi, sementara itu teks-teks Alquran dan Sunnah Nabi bersifat sebaliknya, yakni permanen. Membiarkan dua dimensi hukum Islam; yakni teks dalil hukum dan fenomena hukum (*waqî'at*) dalam sifat dan konteksnya masing-masing, jelas akan menimbulkan kesenjangan antara hukum dengan kenyataan hukum yang dihukumi; *Istinbâth al-hukm* menghasilkan hukum X, sedang *tathbîq al-hukm* menghendaki hukum Y.

<sup>13</sup> Lihat juga Farid Esack, *Alquran, Liberasi, Pluralisme, Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), h. 100.

<sup>14</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, h. 203.

Dalam dikotomi ini, visi alternative "*transformasi hukum Islam*" yakni perubahan hukum Islam pada tataran *tathbîq al-hukm* dengan tetap mempertahankan rumusan hukum hasil *istinbâth*, merupakan visi alternatif yang tidak konsekuen, visi alternatif yang konsekuen adalah "*reformasi hukum Islam*", yakni perubahan hukum Islam yang tidak hanya pada tataran *tathbîq* (penetapan hukum), tetapi juga perubahan hukum pada tataran *istinbâth* (pengambilan hukum). Untuk mendukung alternatif yang terakhir ini diperlukan rekonstruksi metodologi hukum Islam yang mencakup konseptualisasi dasar-dasar hukum Islam dan operasionalisasi konsep-konsep tersebut dalam rumusan metodik. Ke arah alternatif inilah pemikiran metodologi Rahman.<sup>15</sup>

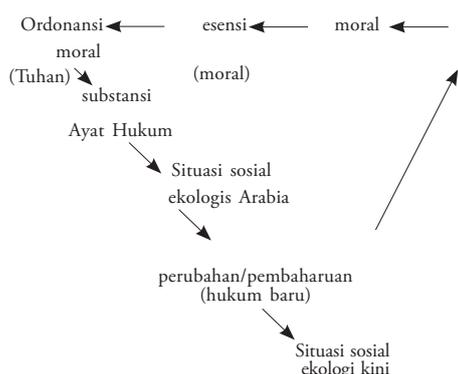
Konsep-konsep *ushûl fiqh* klasikpun tidak luput dari kritikan Rahman seperti fungsi *ushûl fiqh* dalam literatur klasik adalah sebagai sarana untuk merumuskan dalil-dalil hukum syar'i. Maka otomatis ketika menjadi metode *istinbâth al-hukm*, *ushûl fiqh* akan memahami dalil-dalil syar'i secara apriori tanpa mempertimbangkan latar belakang sosiologis dalil-dalil tersebut tanpa mengaitkan dengan kasus-kasus hukum (*al-waqî'at*) aktual. Maka pada dasarnya konsep-konsep *istinbâth al-hukm* merupakan *proses pemikiran induktif atas dalil-dalil syar'i*. Berbeda dengan konsep *tathbîq al-hukm* (penerapan hukum) yang bercorak *deduktif*, yakni penerapan dalil-dalil syar'i terhadap kasus-kasus tertentu.<sup>16</sup>

Contoh yang dianggap relevan misalnya pada kasus riba pada jaman Nabi dengan bunga bank, unsur-unsur motif, fungsi dan latar belakang sosiologi yang mengitari keduanya sebagai sebuah sistem menjadikan kasus ini berbeda. Dalam hal ini *tathbîq al-hukm* yang didasari peranan akal, nalar dan ijtihad amat diperlukan ketimbang sekedar *istinbâth* hukum.

<sup>15</sup> Ghufron Mas'adi, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Perkasa, 1997), h.113.

<sup>16</sup> Ghufron Mas'adi, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, h. 112.

Menurut Rahman semangat dasar ajaran Alquran adalah semangat moral, dimana ia menekankan ajaran monoteisme dan keadilan sosial. Hukum moral ini bersifat abadi, ia merupakan perintah Allah di mana manusia tidak mampu membuat atau memusnahkannya. Penyerahan diri terhadap hukum moral ini disebut Islam dan implementasinya disebut ibadah. Selanjutnya menurut Rahman, esensi ordonansi ilahiyah terletak pada muatan moralnya, sedang bahasa hukum Alquran (*letter of law*) merupakan substansi aturan hukum yang merupakan perpaduan (*a transaction*) antara esensi dan situasi sosial ekologis-aktual. Jadi kemungkinan berubah pada substansinya; karena adanya situasi sosial-ekologis yang baru, sedangkan *esensi ordonansi ilahiyah* tetap kekal adanya seperti tergambar dalam skema di bawah ini:<sup>17</sup>



Hal menarik dari pemikiran Rahman, adalah bahwa dasar hukum menurutnya adalah *prinsip-prinsip moral Alquran* yang mengandung *implikasi konsep hukum Islam* sebagai “semua hukum yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip moral Alquran. Sementara mayoritas berpendapat bahwa dasar hukum Islam adalah Alquran “*kitab Allah*”, sedangkan prinsip-prinsip moral yang identik dengan konsep *al-maslahat* dipandang sebagai tujuan (*maqâshid*) bukan sebagai dasar. Posisi pemikiran Rahman cenderung mempertegas dan mengembangkan term “*Alquran*” dan “*kitab Allah*” menjadi *prinsip-prinsip moral* yang lebih jelas. Keduanya punya implikasi

hukum yang berbeda, konsep ushul fiqh berorientasi *konservatif-tekstual* sedangkan pemikiran Rahman berorientasi progresif kontekstual.

## Sikap Fazlur Rahman Terhadap Alquran, Sunnah, Qiyas, dan Ijma

### 1. Alquran

Landasan semua pemikiran umat Islam tentang agama, sudah barang tentu adalah Alquran. Berbeda dengan *Bible*, Alquran bukanlah kumpulan beberapa buah kitab dari jaman yang berbeda dan dari banyak penulis yang tidak sejaman. Ia merupakan kitab khutbah yang disampaikan secara lisan oleh Muhammad di dalam kurun waktu 20 tahun terakhir masa hayatnya. Namun kesalahan besar jika kita menganggap sebagai *dogma theologik* yang diwariskan secara turun temurun, dari satu generasi berikutnya selama 1300 tahun. Sebaliknya ia merupakan keyakinan yang hidup dalam hati dan pemikiran setiap Muslim.<sup>18</sup>

Tidak hanya Alquran yang berarti “*bacaan*” akan tetapi teks Alquran sendiri pada beberapa tempat, diwahyukan verbal, dan bahkan hanya dalam makna dan ide-idenya saja. Alquran sendiri mempertahankan sifat *kelainan*, *objektifitas*, dan sifat *verbal wahyu*, tetapi pada waktu yang sama menolak *eksternalitasnya vis-a-vis* nabi. “Alquran telah membawanya kehatimu agar engkau menjadi salah seorang diantara mereka orang, yang memberi peringatan” (Q.s. al-Syuârâ [26]: 194), dan juga ...katakanlah: “barang siapa yang memusuhi Jibril maka Jibril itu telah menurunkan Alquran ke dalam hatimu dengan seijin Allah...(Q.s. al-Baqarah [2]: 7). Selanjutnya konsep Rahman tentang Alquran, berkisar kepada hakikat, fungsi, dan legislasinya, mengundang reaksi umat Islam di India Pakistan saat itu. Sebagaimana ungkapan beliau dalam “*Islam*”.

Bahwa, “Ortodoksi (dan sesungguhnya pemikiran jaman pertengahan) tidak me-

<sup>17</sup> Ghufron Mas’adi, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, h. 125.

<sup>18</sup> H.A.R Gibb, *Aliran-aliran Modern Dalam Islam*, (Jakarta: PT.Raja Grafindo Perkasa, 1995),, h.4.

miliki peralatan intelektual yang diperlukan untuk mengembangkan antara dogma kelainan dan sifat verbal wahyu disatu pihak dan hubungan intinya dengan perbuatan dan kepribadian religius Nabi di pihak lain. *Pemikiran ortodoks* tidak memiliki pemikiran intelektual untuk menatakan bahwa Alquran adalah firman Tuhan, dan dala arti kata biasa, juga seluruhnya adalah perkataan Muhammad. Alquran jelas mendukung kedua sifat ini, karena kalau ia menekankan bahwa Alquran telah turun ke dalam hati Muhammad, bagaimana ia bisa bersifat eksternal bagi Muhammad? Tentu saja, ini tidaklah perlu berarti bahwa Nabi tidak melihat figur yang diproyeksikan (Malaikat), sebagaimana dinyatakan oleh tradisi hadis, tetapi perlu dicatat bahwa Alquran tidak menyebutkan figur apapun dalam hubungan ini ... Ortodoksi, melalui hadis atau tradisi Nabi yang sebagian ditafsirkan dengan cocok, sebagian lagi dikarang saja, membuat wahyu Nabi sama sekali datang kepadanya melalui telinga dan bersifat *eksternal* terhadapnya dan memandang malaikat atau ruh yang datang ke dalam hati itu sebagai agen yang sama sekali eksternal.<sup>19</sup>

Sederhananya, adalah: ketika *persepsi intuitif moral* Muhammad mencapai puncak tertinggi melampaui dirinya sendiri, sehingga kesadarannya identik dengan hukum moral maka kalimat-kalimat wahyu diberikan bersamaan dengan datangnya inspirasi: Kondisi psikis inilah yang membedakan ucapan-ucapan Nabi Muhammad: Wahyu ataukah bukan wahyu (hadits). Jadi yang pertama dihasilkan dalam kondisi psikologis tertentu sedangkan yang kedua dihasilkan dalam kondisi biasa. Kondisi ini hanya Nabi yang mengetahui.

Sedangkan yang dimaksud dengan *legislasi* Alquran yang dalam terminologi Arab biasanya digunakan *tasyri* adalah pernyataan-pernyataan Alquran yang berkaitan dengan muatan hukum yang penting, namun pada dasarnya ia merupakan

kitab dokumen hukum. Karenanya legislasi Alquran dapat diamati dengan jelas menuju kepada *prinsip-prinsip* atau *seruan-seruan moral*; yakni menuju penciptaan keadilan sosial dan tidak untuk legislasi semata-mata. Kebijakan moral yang hendak dicapai Alquran tersebut maka semakin jelas jika dipandang dari konteks dan latar belakang sosiologis masyarakatnya ketika masa turun wahyu, dimana kehidupan mereka diwarnai dengan eksploitasi kelompok "*Masyarakat kelas satu*" terhadap "*Masyarakat kelas dua*".

Menurut Rahman legislasi Alquran terdiri dari dua unsur yaitu: prinsip umum dan legal mspesifik. Prinsip umum yang merupakan makna dan alasan dibalik ketebtuan legal spesifik, terkadang dinyatakan secara ekplisit meniringi ungkapan legal spesifik. Prinsip-prinsip umum tersebut dapat dipandang sebagai penjabaran dari prinsip dan seruan-seruan moral Alquran yang dipandang oleh Rahman sebagai ajaran dasar Alquran. Prinsip umum tersebut selanjutnya dijabarkan ke dalam *legal spesifiknya*.<sup>20</sup> legal spesifik ini merupakan kebutuhan mendesak untuk menjawab permasalahan aktual dalam hukum ketika *masa legislasi*. Maka kemudian jika terjadi perubahan, adalah pada *substansinya* disebabkan timbulnya paduan baru; antara *esensi* dengan *situasi sosial ekologis* yang baru, sedangkan *esensi ordonansi ilahiyah* tetap kekal adanya.

Rahman menambahkan, bahwa memahami Alquran dan meletakkannya kembali kedalam *konteks kesejarahan*, bukan berarti membatasi pesannya untuk masa dan tempat tertentu, justru meletakkan Alquran pada konteksnya; berarti usaha memahami Alquran sebagaimana mestinya.. Dengan demikian, keberatan yang terkadang mengungkapkan bahwa Alquran, lewat metode yang dikemukakannya ini, akan terbatas pada satu segmen masa dan tempat, secara mutlak tidak memiliki pijakan. Sebaliknya, tanpa usaha untuk memahami makna Alquran dalam kontekskeseluruhan,

<sup>19</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, h.33-34.

<sup>20</sup> Yang dimaksud *legal spesifik* Rahman adalah aturan-aturan hukum praktis yang terdapat dalam ayat-ayat ahkam.

maka tidak mungkin menangkap makna sesungguhnya.<sup>28</sup> Bahkan lebih jauh ia menatakan bersikeras mempertahankan implementasi harfiah ketentuan-ketentuan Alquran, dengan menutup mata terhadap perubahan sosial yang telah dan tengah terjadi secara gamblang di depan mata kita, sama saja dengan menghancurkan secara langsung tujuan-tujuan dan maksud-maksud moral sosial lainnya.

Pandangan Rahman tentang Alquran sebagai sumber hukum secara langsung menohok tradisi penafsiran hukum yang selama ini memperlakukan ayat-ayat individual secara harfiah atau sebagai “*proof text*”. Rahman sadar bahwa pandangannya tersebut mengguncang kaum Muslimin yang selama berabad-abad terbiasa memikirkan Alquran dengan satu cara yang terpilih-pilih (*discrete*), atomistis, serta secara total tidak terintegrasi.<sup>21</sup>

## 2. Tentang Sunnah dan Hadis

Untuk masuk pada kerangka pemikiran Rahman tentang sunnah Nabi sebagai dasar hukum, perlu diuraikan dahulu konsepnya para orientalis Barat dan konsep yang berkembang dalam kalangan *ushûl fiqh klasik tradisional*. Keduanya punya catatan sendiri dalam perjalanan intelektual Rahman ketika di Pakistan, juga ketika di Barat. Pandangan Rahman tentang sunnah juga dilatarbelakangi oleh konroversi yang berkepanjangan mengenai konsep Sunnah dan Hadits dianak benua India Pakistan dan kesatjanaan Barat seperti Ignaz Golziher, Snouck, Hurgronje, Morgoliout, serta Josep Schacht, pada umumnya mereka mempunyai pandangan yang berujung sama; yaitu “*Skeptisisme total*” terhadap Sunnah dan Hadis Nabi.<sup>22</sup>

Fazlur Rahman menyimpulkan bahwa hal-hal yang menyebabkan para sarjana tersebut menolak konsep sunnah Nabi, adalah sebagai berikut: ...karena mereka menemukan,

(i) bahwa sebagian dari kandungan dari sunnah merupakan kontinuitas langsung dari kebiasaan dan adat istiadat Arab dari masa sebelum Islam; (ii) bahwa jelas sekali sebagian kandungan sunnah adalah hasil pemikiran ahli hukum Islam, yang dengan ijtihad pribadi mereka telah menarik kesimpulan-kesimpulan dari sunnah atau praktek yang ada—yang terpenting dari semuanya—telah memasukkan unsur luar, terutama dari sumber-sumber Yahudi dan praktek-praktek pemerintahan di Bizantium dan Parsi, dan yang terakhir sekali, (iii) bahwa dikemudian hari ketika hadits berkembang menjadi sebuah gerakan yang besar dan berubah menjadi fenomena massal pada akhir abad kedua Hijriyah; seluruh kandungan sunnah pada saat itu dikatakan bersumber dari Nabi Muhammad sendiri dibawah perlindungan konsep “*Sunnah Nabi*”.<sup>23</sup>

Dalam beberapa karyanya Rahman mengemukakan pemikirannya mengenai *evolusi historis* sunnah Nabi menjadi sunnah yang hidup dan selanjutnya diformalisir menjadi hadits. Pada dasarnya konsep ini merupakan antitesis Rahman terhadap konsep para orientalis, sebagaimana ditulis Taufik Adnan Amal:

Dalam kajiannya mengenai evolusi sunnah dan hadits, Rahman memang mengkonfirmasi temuan-temuan teori-teori sarjana Barat tentang evolusi kedua konsep tersebut, tetapi ia tidak sepakat dengan teori mereka; bahwa konsep sunnah Nabi merupakan kreasi kaum Muslimin yang belakangan. Untuk mendukung pandangannya tentang eksistensi sunnah nabi ini, ia merujuk pernyataan-pernyataan Alquran yang menegaskan bahwa pada diri Muhammad terdapat *uswatun hasanah* (teladan yang baik atau yang harus diikuti) pernyataan-pernyataan ini dengan jelas menyiratkan arti bahwa kaum Muslimin sejak semula telah memandang perilaku Nabi sebagai suatu konsep.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, h. 162.

<sup>22</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, h. 162.

<sup>23</sup> Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, h. 7.

<sup>24</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, h. 123.

Data historis lain yang dikutip Rahman adalah ayair al-Kumayt, penyair yang pro Hasyimi, pada masa abad pertama dan awal abad kedua, dalam salah satu syairnya yang termashur; "Berdasarkan kitab apa dan sunnah manakah engkau memandang cintaku kepada mereka suatu keaiban? Dalam konteks ini apakah arti daripada "Sunnah" kecuali sebagai "Sunnah nabi", tidak dapat diartikan lain, seperti "Sunnah Madinah" atau "Jalan tengah" dan istilah-istilah lainnya.<sup>24</sup> Untuk memperkuat argumennya, Rahman juga menyinggung kitab *al-Kharaj* di mana AbûYusuf, pengarang kitab tersebut, mengisahkan, bahwa Umar sebagai khalifah pernah mengangkat beberapa orang di negeri-negeri tertentu untuk mengajar Alquran dan sunnah Nabi, walaupun referensi itu paro abad kedua hijriyah, namun yang terpenting adalah kebenaran informasinya dan adanya pertalian yang logis antara Alquran dan kehidupan Muhammad.<sup>25</sup>

Selanjutnya konsep Fazlur Rahman mengenai sunnah Nabi adalah mengenai sifat otoritas sunnah Nabi, yang pada prinsipnya ia setuju dan menguatkan pemikiran mayoritas *ushûl fiqh*. Dalam literatur *ushûl al-fiqh* dan hadis pada umumnya ditegaskan dua otoritas sunnah Nabi: sebagai *bayân* Alquran dan sebagai *tasyri'*. Mereka pada umumnya merincikan otoritas *bayân* sunnah nabi antara lain dalam bentuk; semua bentuk *bayân* tadi merupakan *tafsir al-mubham, tafshîl al-mujmal, taqyîd al-muthlaq, takhsîns al-'am*. Semua bentuk *bayân* tadi merupakan otoritas nabi yang bersifat *intra-Alqurani*. Adapun otoritas sunnah sebagai *tasyri'*; yakni sebagai penentu hukum yang bersifat independen dalam kasus-kasus yang Alquran tidak menetapkan hukumnya, merupakan otoritas nabi yang bersifat *ekstra-Alqurani*.<sup>26</sup> Lebih jauh ia menambahkan, bahwa sunnah lebih cenderung sebagai konsep perilaku yang jika dipandang dari sisi Alquran ia merupakan upaya operasional, dan lebih mencerminkan

muatan situasional pada jamannya, kecuali yang menyangkut aspek keagamaan dan moral Islam.

### 3. Qiyas (analogi)

Dalam ilmu *ushûl al-fiqh*, qiyas biasanya diartikan atau dirumuskan sebagai; kiat untuk menetapkan hukum yang kasusnya tidak terdapat dalam nas dengan cara menyamakan dengan kasus yang terdapat dalam nas, dikarenakan kesamaan illat hukum.<sup>27</sup> Ada atau tidak adanya hukum dalam kasus baru sangat tergantung pada ada atau tidaknya illat pada kasus tersebut.<sup>28</sup>

Qiyas menurut Rahman adalah pengambilan kesimpulan dari suatu prinsip tertentu yang terkandung dalam suatu preseden hingga sebuah kasus yang baru dapat disamakan dengan preseden tersebut dengan kekuatan suatu sifat esensial umum yang disebut '*illah* (alasan). '*Illat al-Hukm (ratio legis)* disebut juga sebagai alasan dibalik hukum. Ketika suatu kasus baru muncul yang tidak tercakup dalam Alquran dan sunnah, atau ketika situasi berubah, maka kasus yang paling dekat dengan yang terjadi dipertimbangkan, dipilih dari teks kitab suci dan *ratio legis*; disarikan dari hukum yang tersurat.<sup>29</sup>

Rahman memberikan contoh dalam kasus konsumsi alkohol, *ratio legis* mengakibatkan perselisihan dikalangan orang-orang sehingga mengalihkan kewajiban mereka yang utama, mengingat Allah, dan sebagainya. Maka ketika *ratio legis*nya (*'illah*)nya kelihatan, hukumpun harus dirumuskan sesuai dengan *ratio legis* yang semula. Kemudian menurut Rahman lagi, bahwa timbulnya prinsip-prinsip hukum seperti *mashlahah* dan *istihsan* adalah usaha para fukaha untuk memperbaiki cakupan qiyas yang dianggap terlalu sempit.

<sup>27</sup> Definisi Abdul Wahab Khalaf, ialah: menyamakan suatu kasus yang tidak terdapat hukumnya dalam nash, dengan kasus yang terdapat hukumnya dalam nash, karena adanya persamaan illat dalam kedua hukum tersebut.

<sup>28</sup> Fathurahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), Cet.ke-1, h.94

<sup>29</sup> Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif: Neomodernisme Islam*, h. 62.

<sup>24</sup> Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, h. 10.

<sup>26</sup> Ghufrân Mas'adi, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, h.135.

Para fukaha sendiri mendapat kritikan Rahman, seperti: anggapan mereka bahwa *istihsan* sebagai prinsip yang lebih tinggi, *mashlahah* didefinisikan sebagai kepentingan umum, demikian pula prinsip keterpaksaan (*dharûrah*) dirumuskan untuk menciptakan fasilitas bagi otoritas pemerintahan guna menjalankan kewajiban yang dianggap penting bagi kepentingan masyarakat. Jika fukaha telah mengeluarkan prinsip-prinsip sistematis lewat pencarian ‘*illat al-hukm*’ dari aturan-aturan Alquran dan telah mensistematisasikan secara *hierarkis* dalam terma-terma yang lebih umum dan khusus, maka mereka pasti telah bisa memasukkan prinsip yang lebih rendah ke prinsip yang lebih tinggi. Tetapi, menurut Rahman, jangankan melakukan aktivitas yang ini, mereka telah mengupayakan prinsip-prinsip *istihsan*, *mashlahah* dan *dhârurrah* yang pada hakikatnya tidak berhubungan dengan prinsip apapun di dalam Alquran atau sunnah Nabi.<sup>30</sup>

Walaupun demikian, menurut Rahman perkembangan pendapat pribadi (*ra’y*) menjadi qiyas adalah sebuah mata rantai dalam proses mengamankan keseragaman dan solidifikasi yang secara logis berakhir dalam ijma.

#### 4. Ijma (konsensus)

Mayoritas ahli *ushûl al-fiqh* setelah al-Syâfi’î mengartikan ijma, sebagai “kesepakatan ulama atau mujtahid mengenai suatu hukum Islam”, misalnya Syairozi (476 H) mengartikan ijma sebagai kesepakatan ulama mengenai hukum suatu peristiwa. Dan al-Ghazâli (W 505H) mengartikan sebagai kesepakatan umat Muḥammad mengenai urusan tertentu agama Islam.<sup>31</sup>

Pada kelanjutannya Rahman mengkritik definisi yang dikembangkan tokoh-tokoh *ushûl fiqh* di atas. Ia menganggap itu hanyalah usaha al-Syâfi’î (476H) sebagai

upaya tabilisasi dalam menekan keragaman praktek-praktek yang disepakati pada masa sebelumnya. Komentar Rahman tentang usaha tersebut ialah: “sebuah prinsip stabilisasi tanpa prinsip perkembangan dengan sendirinya akan menjadi alat penindas yang sadis, maka berkembanglah teori *infallibilitas ijma*, dimana konsep awal *otoritas pragmatis* dan *konsensus komunitas* dalam batas-batas kebenaran. Sebuah hadits diedarkan, bahwa Nabi mengatakan: ‘umat tidak akan bersepakat dalam kekeliruan’. Dengan demikian ijma menjadi suatu *mekanisme tradisional*”.<sup>32</sup>

Dari pernyataan di atas yang ingin ditingkapkan Rahman adalah, adanya pergeseran konsep ijma yang pada awalnya merupakan kesepakatan (konsensus) masyarakat. Gagasan Rahman tentang ijma yang merupakan cermin konsesus masyarakat ini adalah bersifat dinamis dan berorientasi kedepan. Ia menegaskan bahwa ijma masyarakat tidak pernah menjadi monolitik, tetapi selalu mengijinkan bentuk-bentuk perbedaan pendapat. Lebih penting lagi, prinsip ijma ini diberi otoritas berlebihan dan mutlak dijadikan argumen yang final dan konklusif atas segala sesuatu oleh wakil-wakil dari aliran hukum yang awal. Hal tersebut tidak berarti menafikan perbedaan-perbedaan pendapat, yang kesemuanya dikumpulkan ke dalam ijma. Ijmalah yang menentukan bagaimana sunnah sekarang ini dan penafsiran atas Alquran yang benar, karena dalam analisa final baik Alquran maupun sunnah ditentukan melalui ijma.

Ijma tidak hanya bersifat regional, tetapi melalui perbedaan-perbedaan lokal ini menjadi “*opinio generalis*”, inilah yang menjelaskan proses pencapaian ijma ini sangat demokrasi, tetapi di dalam waktu bersamaan sebuah gerakan yang kuat telah memperoleh momentum untuk menciptakan standarisasi dan keseragaman opini di seluruh dunia Islam. Opini publik ini ditindak lanjuti dengan upaya *taqniin*, yakni penetapan

<sup>30</sup> Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif, Neo Modernisme Islam*, h. 62.

<sup>31</sup> Ghufrân Mas’adi, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, h. 145.

<sup>32</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, h. 106.

hukum Islam menjadi perundang-undang oleh penguasa (badan legislatifnya) yang terdiri dari wakil-wakil rakyat.<sup>33</sup>

Sebenarnya ijma berkembang dari sunnah Nabi, sebagai usaha beliau dalam menjaga kesatuan umat, disamping menggalakkan dan mengupayakan kesatuan pemikiran dan tujuan, di dalam istilah Alquran disebut "syûra" (Q.s.al-Syuârâ [42]: 38), merujuk kepada aktifitas khas Alqurani inilah yang dijadikan *basis legalitas ijma* oleh Rahman. Tampaknya pandangan Rahman tentang ijma dan *taqnîn* adalah dua lembaga syura yang saling berkaitan terutama dalam kaitan hukum. Ijma merupakan proses dan produk syura masyarakat, sedang *taqnîn* merupakan proses syura lembaga legislatif yang sedang mengolah produk ijma masyarakat menjadi yuridis, yakni undang-undang.<sup>34</sup>

### Tentang Ijtihad Yang Masih Terbuka

Fazlur Rahman menarik garis yang membedakan antara sunnah ideal Nabi Saw. di satu sisi, dengan sunnah hidup kaum Muslim awal atau ijma' sahabat di sisi lain. Dengan demikian, ijma' pada asalnya tidaklah statis, melainkan berkembang secara demokratis, kreatif dan berorientasi ke depan. Namun demikian, karena keberhasilan gerakan penulisan hadis secara besar-besaran menggantikan proses sunnah-ijtihad-ijma' tersebut, proses ijtihad-ijma' terjungkirbalikkan menjadi ijma'-ijtihad. Akibatnya, ijma' yang tadinya berorientasi ke depan menjadi statis dan mundur ke belakang: mengunci rapat kesepakatan-kesepakatan masa lampau. Puncak dari proses *reififikasi* (proses pembendaan, pembakuan) ini adalah tertutupnya pintu ijtihad, sekitar abad ke empat Hijrah atau sepuluh masehi. Dari hasil kajian historisnya ini, Fazlur Rahman kemudian menolak doktrin tertutupnya pintu ijtihad, ataupun pemilahannya ke dalam *ijtihâd muthlaq*, *ijtihâd fi al-masâil*, dan *ijtihâd fi al-madzhab*. Fazlur Rahman

mengkritik doktrin ini, menurutnya "ijtihad bukanlah hak *privilege* eksklusif golongan tertentu dalam masyarakat Muslim." Hasilnya adalah satu kesimpulan Fazlur Rahman bahwa ijtihad baik secara teoritis maupun secara praktis senantiasa terbuka dan tidak pernah tertutup.<sup>35</sup>

Perubahan-perubahan pemikiran di kalangan ulama hukum Islam, karena perubahan jaman dan tempat, seringkali tidak dapat dihindarkan. Contoh termasyhur yang disebut-sebut dalam buku-buku fikih adalah perbedaan fikih al-Syâfi'î ketika ia di Irak dan ketika ia di Syam. Ibn Qayyim pernah mengungkapkan, bahwa syari'at, dasar dan landasannya adalah hikmah (*kebijaksanaan*) dan terwujudnya kemaslahatan umat manusia di dunia dan di akherat. Karena fatwa berubah dan berbeda sesuai dengan perubahan jaman, tempat, situasi, niat, dan adat istiadat.<sup>36</sup>

Ungkapan Ibn Qayyim di atas selaras dengan pernyataan Ibn Khaldun, bahwa "Hal-ikhwal alam dan umat manusia, adat kebiasaan dan peradaban mereka tidaklah selamanya pada satu gerak dan jalan (*minhaj*) yang tetap". Fenomena ini nampaknya sulit untuk dibantah, karena ia mengangkut watak alam yang diciptakan Allah. Oleh karena kemaslahatan manusia menjadi dasar setiap macam hukum, maka cukup logis jika perubahan hukum disebabkan berubahnya jaman.<sup>37</sup>

Pernyataan-pernyataan tokoh-tokoh di atas disadari Rahman, ketika masyarakat mengalami kemajuan, maka saat itu mereka sedang mengalami metamorfosis dan menuntut adanya proses transformasi agar mampu menghadapi dan meresponi dengan kreatif realitas dan benturan dasyhat dewasa ini. Rahman juga mengakui tuntutan-tuntutan

<sup>33</sup> Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, h. 28.

<sup>34</sup> Ghufrân Mas'adi, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, h. 146.

<sup>35</sup> Lebih jelas tentang konsep ijtihad; Lihat Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Masyuddin (Bandung: Pustaka, 1995), h. 28.

<sup>36</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1996), h. 197.

<sup>37</sup> Amîr Nuruddin, *Ijtihad Umar bin Khatâb; Studi Tentang Perubahan Hukum Dalam Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1991), h. 167.

sarjana Barat terhadap sarjana-sarjana Muslim, untuk menyajikan Alquran sebagai mana mestinya. Akan tetapi, menurut Rahman, problematika ahli-ahli Muslim saat ini adalah: (i) mereka kurang menghayati relevansi Alquran untuk masa sekarang, dan oleh karena itu mereka tidak dapat menyajikan Alquran untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan umat manusia masa kini. (ii) mereka khawatir jika penyajian Alquran yang seperti di atas di dalam berbagai hal akan menyimpang dari pendapat-pendapat yang telah diterima secara tradisional. Memang penyimpangan ini tidak dapat dihindarkan, menurutnya risiko ini harus kita hadapi dengan ketulusan hati dan persepsi.<sup>38</sup>

Secara garis besarnya, sebenarnya pada masa kini kita sedang mengalami kemandegan intelektual, maka sebagai konsekuensinya kita mengambil dua langkah ekstrim yaitu: (i) sikap *laissez-faire* terhadap kekuatan-kekuatan baru tersebut yang membuat kita terhanyut dan (ii) sikap melarikan diri ke masa lampau yang secara emosional mungkin lebih memuaskan, namun sesungguhnya lebih berbahaya dari sikap pertama.<sup>39</sup>

Tetapi untungnya, menurut Rahman, kita punya garis-garis kebijaksanaan yang kuat dan yang bersumber dari sejarah masa lampau umat Muslim, ketika ajaran Alquran dan sunnah Nabi (*warisan ideal dari aktifitas Nabi*) disempurnakan dan ditafsirkan secara kreatif menjadi “sunnah yang hidup” untuk menghadapi faktor-faktor dan benturan baru.<sup>40</sup>

Analisa Rahman tentang kondisi masyarakat Islam dewasa ini, didasari atas tinjauan komprehensif dia selama melakukan studinya, baik ketika di Pakistan ataupun setelah pindah ke Barat yakni Oxford University, ia selalu mengadakan studi atas materi-materi yang terkandung dalam sumber hukum Islam secara konstruktif dan mengedepankan norma-norma kritisisme

historis yang kerap disinggung ketika berbicara tentang pesan-pesan moral Alquran. Pada saat ia kembali ke Pakistan, awal tahun 60-an, di sana ia menemukan tanah airnya menjadi ajang kontroversi yang akut antara kubu modernis dan tradisional-fundamentalis sehingga gagasan-gagasan Rahman baik selaku Direktur Lembaga Riset Islam ataupun sebagai anggota lembaga Anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam, yang pada faktanya mewakili sudut pandang modernis, selalu mendapat tantangan keras dari kalangan ulama tradisional dan fundamentalis Pakistan. Ide-idenya tentang sunnah dan hadits, riba dan bunga bank, zakat, fatwa tentang halalnya binatang disembelih secara mekanis, dan sebagainya telah menimbulkan kontroversi-kontroversi yang berkepanjangan serta berskala nasional di Pakistan.<sup>41</sup>

Ada beberapa faktor yang menyebabkan kontroversi dan oposan-oposan terhadap Rahman yaitu (i) Ketidaksenangan para ulama atas penunjukan Rahman, yang terdidik Barat, sebagai Direktur Lembaga Riset Islam, (ii) Kolaborasi Rahman dan Rezim Ayyub Khan yang tidak menguntungkannya, (iii) Ide pembaharuan Rahman dinilai tidak “umum” serta menyudutkan kalangan tradisional-kontroversi dan fundamentalis Pakistan.<sup>42</sup> Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kontroversi-kontroversi yang berkenaan dengan Rahman lebih bersifat politis ketimbang akademis.

Beberapa ide pemikiran Rahman dalam bidang hukum Islam yang menimbulkan banyak kontroversi dan tanggapan, di antaranya:

## **Tentang Ordonansi Hukum Kekeluargaan**

### **Poligami**

Ayat Alquran (QS 4:3) memang menganjurkan poligami dengan syarat sang suami

<sup>38</sup> Fazlur Rahman, *Tema Pokok-pokok Alquran*, (Bandung:Pustaka, 1983), h. 11.

<sup>39</sup> Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, (Bandung: Pustaka, 1995), h. 268.

<sup>40</sup> Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, h. 296.

<sup>41</sup> Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo Modernisme Islam*, h. 123-124.

<sup>42</sup> Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo Modernisme Islam*, h. 15.

mampu berlaku adil. Menurut Rahman frase “berlaku adil” dalam ayat tersebut mustahil dipenuhi suami, seperti disebutkan dalam (QS. An-Nisâ [4]: 149)

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ  
فَلَا تَعْمِلُوا كُلَّ الْمِئَلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ  
تَصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

*Artinya: Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, Karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

Rahman tidak sepakat, jika frase tersebut—berlaku adil—berarti keadilan dan persamaan dalam perlakuan lahiriah dan materi seperti yang diajukan para ulama. Karena itu ketika Alquran mengatakan bahwa, adalah mustahil untuk berlaku adil diantara istri-istri, maka secara jelas kitab suci itu menyatakan mustahil mencintai lebih dari seseorang wanita dengan cara yang sama. Menurutnya, masalah poligami sudah menjadi semacam endemik dalam struktur masyarakat Arab pada saat itu, maka Alquran dengan bijaksana menerima *status quo* tersebut dengan disertai langkah-langkah perbaikan melalui sejumlah rancangan hukum. Tetapi bersamaan dengan itu Alquran juga mengemukakan rancangan moral, yang mana masyarakat secara gradual dianjurkan menuju ke arah tersebut, yakni monogami.<sup>43</sup>

Ketika datang ke Indonesia secara singkat Rahman menegaskan pendapatnya “beberapa negara Muslim termasuk indonesia, telah melarang praktek poligami yang tidak disertai dengan izin istri pertamanya. Saya

senang hak-hak indonesia dilindungi, Islam memang tidak melarang poligami akan tetapi juga tidak memudahkannya. Apah mudah berbuat adil kepada banyak istri?!”. (Tempo, 24 Agustus 1984, h.78)

### Hak istri Untuk Bercerai

Fazlur Rahman menolak pemahaman ulama Pakistan, yang memandang bahwa cerai merupakan hak monopoli kaum laki-laki. Ayat Alquran (QS. an-Nisâ [4]: 24), yang berkenaan dengan masalah ini;

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ  
بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

*Artinya: Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh Karena Allah Telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan Karena mereka (laki-laki) Telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka.*

Menurut Rahman, ayat di atas yang dijadikan dasar oleh kebanyakan mereka—ulama Pakistan—harus dipahami berdasarkan kenyataan (kondisi aktual) masyarakat ketika Alquran diwahyukan. Ketika itu masyarakat Arab didominasi oleh laki-laki, menurutnya anggapan ulama tentang monopoli kaum laki-laki atas hak cerai sama sekali tidak bersumber dari Alquran, dan bahwa ketentuan ordonasi mengenai hak cerai kaum wanita adalah positif.<sup>44</sup>

### Hukum Waris

Menurut Rahman, jika seorang kakek wafat dan hanya meninggalkan seorang anak lelaki dan cucu dari lelaki yang lainnya yang telah wafat, maka cucu yatim itu memperoleh bagian warisan yang sama dengan pamannya, karena ia menempati kedudukan ayahnya selaku penerima warisan.<sup>45</sup> Hal tersebut selaras dengan Alquran (QS. An-Nisâ [4]:

<sup>44</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, h. 91.

<sup>45</sup> Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer Dalam Pandangan Aliran Neo Modernisme Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 78.

<sup>43</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, h. 90.

2) tentang kesejahteraan anak-anak yatim dan kaum fakir pada umumnya.

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَيْرَ  
بِالْطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ  
حُوبًا كَبِيرًا

*Artinya: Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar.*

### Tentang Riba dan Bunga Bank

Pada tahun 1962, Pemerintah Pakistan mengajukan rancangan anggaran belanja kepada Sidang Majelis Nasional, tetapi rancangan tersebut ditolak karena didasarkan pada bunga bank yang dipandang oleh para ulama tidak Islami. Fazlur Rahman—ketika diminta menelitinya—menyimpulkan, bahwa sistem ekonomi bisa saja disusun berdasarkan bank yang bebas dari bunga, tetapi kondisi Pakistan pada saat itu belum memungkinkan kontruksi idealis tersebut. “Selama masyarakat kita (Pakistan –pen) belum direkonstruksi berdasarkan pola Islam, maka merupakan langkah bunuh diri bagi kesejahteraan ekonomi masyarakat dan sistem finansial negara, bukan bertentangan dengan spirit dan tujuan Alquran dan sunnah (jika) bunga bank dihapuskan.”<sup>46</sup> Larangan riba Alquran sangat berkaitan dengan penegakan kesejahteraan masyarakat. Tetapi dari larangan ini, para yuris Islam masa pertengahan menetapkan bahwa segala jenis bunga adalah riba dan hukumnya haram. Hingga sekarang ini mayoritas Muslim masa berpendapat demikian, walaupun di dunia modern, peran bank dalam konteks “ekonomi pembangunan” sudah sangat berubah.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, h. 180.

<sup>47</sup> Ghufon Mas’adi, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*,

### Penyembelihan Secara Mekanis

Pada tahun 1967, Rahman diminta fatwanya oleh Komisararis Pakistan di London, mengenai upaya mendirikan usaha penyembelihan binatang secara mekanis. Jawaban Rahman sangat singkat, bahwa tidak ada bahayanya dalam penyembelihan secara mekanis; maksudnya hukum sembelihan mekanis tersebut halal.<sup>48</sup>

Hal di atas menjadi kontroversi yang hangat dan melebar, permasalahan wajib tidaknya penyebutan “basmalah” ketika menyembelih. Rahman mengirimkan surat pembelaannya ke harian *Pakistan Times* dan dipublikasikan pada tanggal 25 Desember 1967; isinya ia merujuk pandangan mazhab Syâfi’i bahwa dalam situasi tidak ada kecurigaan bahwa penyembelihan binatang akan mendedikasikan sembelihannya kepada selain Allah, maka penyebutan “basmalah” ketika menyembelih tidak dibutuhkan. Berbeda dengan mazhab Hanâfi yang mewajibkan formula tersebut dalam setiap penyembelihan.<sup>49</sup>

### Antara Zakat dan Pajak

Pada awal 1966, Rahman menyarankan pemerintah Pakistan lewat Dewan Penasehat Ideologi Islam, bahwa struktur perpajakan sebaiknya dirasionalkan dan diefisienkan dengan menerapkan kembali “zakat” dan memperluas cakupannya kepada sektor investasi kekayaan, sehingga dapat memotivasi para pembayar pajak dan meminimalkan pengelakan pembayaran pajak. Saran Rahman ini didasarkan pada penafsirannya terhadap rincian distribusi zakat dalam Q.s. al-Tawbah [9]: 60, yang menurutnya mencakup seluruh aktifitas negara.

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ  
عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَدَمِينَ

(Jakarta: PT.Raja Grafindo Perkasa, 1997) Cet. Ke-1, h. 113.

<sup>48</sup> Ghufon Mas’adi, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, h. 183.

<sup>49</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, h. 99.

وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ  
وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

*Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.*

Oleh karena itu umat Islam perlu memperbaiki lembaga zakat dengan sistem pajak, di mana hal ini telah diperkenalkan dalam konstitusi ke-2 Pakistan 1963, dan beberapa negara Muslim Timur Tengah telah membentuk badan-badan pengelolaan zakat.<sup>50</sup>

### Hukum Potong Tangan

Para penafsir modern berpendapat, bahwa frase potong tangan (*qath'u al-yad*) menurut mereka haruslah dipahami secara metaforis, yakni dengan mengupayakan agar masyarakat tidak memungkinkan melakukan pencurian atau dengan mendorong terciptanya kemakmuran masyarakat secara merata.

Secara sosiologi hukum potong tangan telah eksis pada beberapa suku Arab sebelum Islam. Dalam hal ini Alquran mengadopsi praktek tersebut. Dalam praktek pencurian terkandung dua unsur yakni pengambilan harta orang lain secara tidak sah dan pelanggaran terhadap hak-hak kebendaan seseorang. Karena itulah pencurian tidak saja dipandang sebagai pelecehan kehormatan. Dalam masyarakat urban yang sudah maju, di mana terjadi pergantian nilai-nilai, pencurian lebih dipandang sebagai kejahatan ekonomi; tindakan perampasan aset ekonomi atau fasilitas secara tidak sah.

### Kesaksian Wanita

Rahman menolak pemahaman ulama tradisional, bahwa nilai kesaksian wanita adalah separuh harga kesaksian laki-laki sebagai hukum yang mutlak dan tidak dapat diganggu-gugat. Ayat yang menjadi legitimasi *statement* di atas adalah Q.s. al-Baqarah [2]: 282:

وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ

*"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). jika tak ada dua orang lelaki, Maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa Maka yang seorang mengingatkannya."*

Ayat ini oleh para ahli hukum dijadikan sebagai dasar hukum persaksian serta diterapkan secara harfiah dan ketat. Sehingga dalam kasus ini diputuskan bahwa dua orang wanita dinilai sebanding dengan sumpah seorang lelaki. Padahal gagasan Alquran yang pokok adalah persamaan dan keadilan.<sup>51</sup>

### Penutup

Rahman, sebagai intelektual Islam modern, tidak hanya mengembangkan pemikiran hukum Islam tetapi juga mengenai aspek pemikiran Islam yang lainnya: teologi dan filsafat, namun pemikirannya dibidang hukum lebih dominan. Ia menjadikan teologi nasional sebagai pembangun konsep-konsep metodologinya dan menjadikan filsafat sebagai media pendorong berpikir kritis sekaligus sebagai media penghubung kesenjangan hasil pemikirannya dari ketentuan teks-teks hukum (*Alquran dan sunnah*). Dalam visi filosofisnya, *esensi legislasi* Alquran terletak pada ajaran dasar dan prinsip-prinsip umum yang merupakan tujuan dari nilai-nilai

<sup>50</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, h. 97.

<sup>51</sup> Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Alquran; Sebuah Kerangka Konsepsi*, (Bandung: Mizan, 1994), cet. ke-4, h. 25.

moral-sosial Alquran. Kearah inilah konsep metodologi Rahman mengenai Alquran, proses pewahyuan, hakikat dan legislasinya.

Krisis Islam modern, baginya, berurat-akar dalam sikap klasik kaum Muslim yang sepanjang sejarahnya telah keliru dalam memandang sumber-sumber Islam sebagai satu ensiklopedi yang terdiri atas bagian-bagian yang terisolasi dan terpilah-pilah karena langkanya pengembangan pemahaman historis terhadap akal spiritual Islam. Oleh karena itu, Rahman mengajak kaum Muslim untuk kembali sekali lagi dengan setepat mungkin kepada akar-akar spiritual mereka.

Dari hal evaluasinya ini, ia mulai mengelaborasi dan mensistematisasikan gagasan-gagasannya, terutama dekade 60-an, dengan mengasimilasikan berbagai elemen kedalamnya dan berakhir dalam perumusan suatu metodologi tafsir sistematis dan komprehensif. Dengan metodologi inilah, yang dijadikan sebagai ciri pembeda antara neo modernismenya dengan gerakan-gerakan pembaharuan lainnya, Rahman mengemukakan cetak biru transformasi Islam secara intelektual ke dalam situasi konkret dewasa ini; Islam harus menjelma kembali menjadi suatu kekuatan yang kreatif dan vital, memainkan perannya kembali. Apalagi dalam posisinya sebagai Direktur *Lembaga Riset Islam* dan *Anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam Pakistan* diawal tahun 60-an, ia tertantang untuk bisa memecahkan problem-problem konkret yang dihadapi kaum Muslim di negara Islam Modern itu.

Akan tetapi, sistem pemikiran orisinal ini memiliki sejumlah konsekuensi dan implikasi serius terhadap warisan-warisan kesejarahan Islam. Disamping telah memandulkan peran tradisi historis atau warisan keagamaan Islam, implikasi pemikiran Rahman terletak pada asumsi dan pendekatannya yang secara langsung menggugat tradisi penafsiran kaum Muslim, maupun di bidang hukum maupun di bidang lainnya, yang selama ini mendekati Alquran dan hadis secara *terisolasi dan selektif*, serta memperlakukannya sebagai *proof text* atau dalil keagamaan yang berharga

mati. Rahman memang seorang rasionalis dalam pendekatannya, tetapi sebagaimana disimpulkan oleh Ahmad Syafi'i Maarif, ia juga merupakan seorang sarjana yang sangat "*Alquran oriented*".

Bagi Rahman kemajuan kaum Muslim dicapai bukan dengan meninggalkan Islam, tetapi harus bermula dari tujuan-tujuan atau nilai-nilai yang diletakan Islam. Memang Islam yang ditampilkan kentara bercorak rasional dan kontemporer; namun ia memiliki basis yang kokoh dalam akar-akar spiritual Islam. Tiga bidang utama yang sering menjadi pergaulan pemikiran Rahman, ialah: (i) upaya perumusan pandangan dunia atau teologi yang setia terhadap matriks Alquran dan dapat dipahami oleh kaum Muslim kontemporer. (ii) upaya perumusan etika Alquran yang merupakan mata rantai penghubung esensial antara teologi dan hukum. (iii) upaya reformasi hukum-hukum dan pranata-pranata Islam modern yang ditarik dari etika Alquran dengan mempertimbangkan situasi ekologis masa kini. Pada point ketiga ini tampak usaha Rahman dalam pembaharuan hukum Islam, merupakan kelanjutan dari sebuah proses kesinambungan pemikiran klasik dan sumbangan pemikiran hukum Islam yang dilontarkannya.

Rahman terlebih dahulu menandakan perlunya dibedakan antara Islam historis dan Islam normatif. Islam normatif adalah Islam *par excellence*, dalam kitab suci dan Sunnah Nabi sedang Islam historis adalah sebagaimana dipahami dan dipraktikkan kaum Muslim. Islam historis inilah yang sering disebut Rahman sebagai tradisi Islam atau tradisi kaum Muslim yang memungkinkan dilakukannya *revitalisasi*.

Bagi Rahman kaitan keduanya (Alquran dan sunnah nabi) dinamis dan dialektis. Dalam praktik ijtihad kaum Muslim awal, kitab suci dan sunnah nabi adalah data objektif, yang subjektif adalah pemahaman mereka. Di sini keragaman hasil ijtihad diakui, keragaman itu kemudian mengkristal dan memunculkan *opinio publica* yang secara sosial diakui ada relevansinya; kristalisasi

inilah yang disebut Ijma'. Dengan metodologi ijtihad seperti itu Islam jelas mengakui harkat manusia, konteks lingkungan juga ditoleransi. Ijma' juga bukanlah praktek eratianisasi Islam, dimana suatu otoritas memaksakan paham keIslaman tertentu.

Dari keseluruhan konsep metodologinya dapat disimpulkan bahwa tidak ada otoritas hukum yang bersifat mutlak dan abadi melainkan prinsip moral-sosial Islam. Konsep-konsep metodologi ini selanjutnya dijabarkan secara operasional dalam rumusan metodis yang terdiri dari dua gerakan: Pertama, gerakan merumuskan prinsip-prinsip umum Alquran, dan kedua, adalah gerakan penerapan prinsip-prinsip umum tersebut dalam situasi konkret aktual sekarang ini.

Sedangkan secara keseluruhan, sikap Rahman terhadap tradisi Islam dapat disimpulkan sebagai berikut: Pertama, deskripsi dan rekonstruksi terhadap sebuah tradisi tidak pernah cukup baginya. Ia selalu berusaha untuk masuk kedalam inti pemikiran yang didiskusikannya; pertama untuk menjadikannya sebagai miliknya sendiri, dan kemudian mengekspresikannya ke dalam rangka melihat relevansinya. Pada dirinya tidak ada sesuatu yang bebas nilai (*value free*) atau tanpa komitmen (*non-commited*) dalam studi tentang tradisi Islam. Kedua, Rahman selalu berterus terang dengan apa yang dikemukakannya dalam tradisi Islam. Ia tidak lari dari kalangan orientalis; bahkan bergaul disarang mereka, untuk mengecamkan dengan argumen-argumen yang juga otoritatif. Rahman juga membela warisan Islam dari kritik-kritik yang muncul lantaran kebodohan dan ketidakadilan. Contoh terbaiknya adalah pembelaannya terhadap *otentitas sunnah* dan hadits dari serangan beberapa orientalis. Dengan begitu ia juga menaikkan signifikansi tradisi Islam.

### Pustaka Acuan

Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1990

- \_\_\_\_\_, dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Alquran: Sebuah Kerangka Konsepsi*, Bandung: Mizan, 1994
- Azhar, Muhammad, *Fiqh kontemporer dalam Pandangan Aliran Neo Modernisme Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Djamil, FathuRahman, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997
- Esack, Farid, *Alquran, Liberasi, Pluralisme, Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000
- Gibb, H.A.R, *Aliran-aliran Modern Dalam Islam*, Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1995
- Nuruddin, Amiur, *Ijtihad Umar bin Khattab: Studi Tentang Perubahan Hukum Dalam Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 1991.
- Fazlur, Rahman, *Islamic Methodology in History*, Delhi: Adam Publisher and Distributors, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Tema Pokok-pokok Alquran*, Bandung: Pustaka, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1979, Second edition. Atau Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Bandung: Pustaka, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Masyuddin, Bandung: Pustaka, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Membuka Pintu Ijtihad*, Bandung: Pustaka, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Metode dan Alternatif Neo Modernisme Islam*, Bandung; Mizan, 1994.
- Jurnal HIMMAH, *Neo Modernisme Islam*, No.20, Nov-Des, 1998.
- Mas'adi, Ghufron A, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam; Pemikiran Fazlur Rahman*, Jakarta: PT.Raja Grafindo Perkasa, 1997.
- Nasution, Harun, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, 1996.