

PARAMEDIA

JURNAL KOMUNIKASI DAN INFORMASI KEAGAMAAN

**Metode Studi Ide Hukum Islam (Dari Teks Al-Qur'an dan
Al-Hadith Serta Contoh Aplikasinya)**

Abdullah Sadiq

**Metode Neo-Modernisme Islam (Kajian Singkat Atas
Pemikiran Pembaharuan Fazlur Rahman)**

Sulhawi Rubba

Memahami Islam dengan Filsafat Ikhwān al-Ṣafa'

Soeparno Hamid

**Psikologi Transpersonal : Sebuah Pendekatan Baru
Psikologi Spiritual**

Khodijah

Studi Agama dan Lintas Budaya

Nur Syam

Busana Wanita Karir Muslimah

Juwariyah Dahlan

**Investasi dan Pertumbuhan Ekonomi Perspektif
Ekonomi Islam**

Bambang Subandi

DAFTAR ISI

Editorial (i)

Pedoman Transliterasi (ii)

Daftar Isi (iii)

- **Metode Studi Ide Hukum Islam (Dari Teks Al-Qur'an dan Al-Ḥadīth Serta Contoh Aplikasinya)**
Abdullah Sadiq (108-124)
- **Metode Neo-Modernisme Islam (Kajian Singkat Atas Pemikiran Pembaharuan Fazlur Rahman)**
Sulhawi Rubba (125-139)
- **Memahami Islam dengan Filsafat Ikhwān al-Ṣafā'**
Soeparno Hamid (140-152)
- **Psikologi Transpersonal : Sebuah Pendekatan Baru Psikologi Spiritual**
Khodijah (153-163)
- **Studi Agama dan Lintas Budaya**
Nur Syam (164-175)
- **Busana Wanita Karir Muslimah**
Juwariyah Dahlan (176-194)
- **Investasi dan Pertumbuhan Ekonomi Perspektif Ekonomi Islam**
Bambang Subandi (195-205)

METODA NEO-MODERNISME ISLAM

**(Kajian Singkat Atas Pemikiran Pembaharuan Fazlur
Rahman)**

Sulhawi Rubba¹

Abstract: The Islamic values in al-Qur'an and socialized by the Prophet Muhammad in Mecca and Medina 14 centuries ago, are addressed to all human beings on the earth throughout the times. Thus, Islamic teaching is always appropriate anywhere, anytime, and to any social dynamics.

During 14 centuries, Islamic history mentioned several Moslem pioneers who reformulated Islamic values to be appropriate to their time and society. One of them is Fazlur Rahman, popular as the Father of Islamic Neo-Modernism. He recommended that a systematic method of interpreting al-Qur'an be reformulated. It consists of three steps: (1) formulation of the world views of al-Qur'an, (2) systematization of Qur'anic ethics, and (3) manifestation of Qur'anic ethics in contemporary contexts.

Kata Kunci: Neo-Modernisme, Pembaharuan, dan Fazlur Rahman.

¹ Penulis adalah Dosen Fakultas Dakwah Surabaya IAIN Sunan Ampel

Pendahuluan

Islam telah mengalami sejumlah pergerakan kebangkitan yang cukup besar dalam dua abad terakhir (abad ke-19 dan 20). Menurut Bassam Tibi, perkembangan kebangkitan Islam dapat dibagi menjadi tiga fase. Fase pertama adalah *revitalisasi* Islam (menghidupkan kembali Islam). Fase pertama itu oleh Tibi dibagi menjadi dua tipe, yaitu *varian kiliastik* kuno (kembali kepada Islam di masa Nabi) dan *varian modernistik*. Varian pertama menekankan pada upaya kembali kepada Ur-Islam-nya Nabi. Termasuk dalam kelompok ini adalah gerakan Wahabi di Saudi Arabia dan Sanusiah di Libya. Sedangkan varian kedua mengambil arah yang berbeda sama sekali, di mana *revitalisasi* Islam tidaklah dimaksudkan sebagai kembali secara romantis kepada Ur-Islam-nya Nabi, tetapi perlu juga menerima kultur saintik Eropa dan semua prestasinya, asalkan dapat diintegrasikan ke dalam Islam.

Fase kedua adalah fase *sekularisasi* atau *westernisasi* Islam, yakni fase pembuangan diri dari kultur aslinya dan proyeksi diri ke dalam kultur asing (Barat). Fase kedua ini terjadi ketika kelompok *varian modernistik* tidak dapat dikembangkan ke arah politik efektif, sehingga para cendekiawan muslim hasil dari *westernisasi* pendidikan yang norma-norma dan nilai-nilainya ter-Barat-kan mengambil alih kepemimpinan politik dunia Islam. Tetapi, ternyata ideologi-ideologi sekuler tidak mampu memenuhi janji-janjinya dan krisis peradaban terus berlanjut, sehingga timbullah *repolitisasi* atau *retrospeksi Islam*, yang merupakan fase ketiga dari kebangkitan Islam. Pada fase ketiga ini, Islam menawarkan dirinya sebagai penyelamat dalam membentuk identitas dan janji kemakmuran di masa depan.²

Repolitisasi Islam yang merupakan fase terakhir dalam pembagian Tibi di atas ternyata mendapat reaksi dari apa yang menamakan dirinya sebagai gerakan *neo-modernisme* Islam. *Neo-modernisme* Islam pada umumnya dikenal hanya sebagai *modernisme* Islam, karena memang gerakan yang pertama merupakan kelanjutan dari gerakan yang kedua. Barangkali disebabkan oleh pandangan umum tersebut, Tibi tidak menyebutkan *neo-modernisme* Islam dalam pembagiannya di atas. Peletak dasar bagi gerakan *neo-modernisme* Islam tersebut adalah Fazlur

²Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam*, Ter.. Judith von Sivers, (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988), 44-45.

Rahman.³ Bagi tokoh ini, gerakan *repolitisasi* Islam yang dalam beberapa sumber disebut juga dengan *neo-revivalisme* atau *fundamentalisme* Islam dipandang tidak menawarkan alternatif apapun kecuali membedakan Islam dari Barat.⁴

Berbagai gerakan di atas menunjukkan bahwa kebangkitan Islam diinterpretasikan secara berbeda oleh para intelektual muslim. Meski demikian, menurut Abu Rabi' terdapat dua komponen pokok dalam setiap kebangkitan Islam, apapun bentuknya. Dua komponen dimaksud adalah westernisasi dan tradisi Islam.⁵ Perbedaan-perbedaan dalam memandang dua komponen tersebut menyebabkan perbedaan cara yang digunakan oleh suatu gerakan kebangkitan Islam dalam upaya mengatasi krisis peradaban dunia Islam dan mengembalikan kejayaannya. Oleh karena itu, tulisan ini akan memfokuskan pada pembahasan pandangan Rahman tentang westernisasi dan tradisi Islam, dan kemudian mengenai cara atau metoda yang digunakannya. Dengan dua fokus tersebut diharapkan dapat mengidentifikasi corak pemikiran Rahman pada khususnya dan gerakan *neo-modernisme* pada umumnya, yang membedakannya dari gerakan-gerakan kebangkitan Islam lainnya.

Riwayat Hidup Fazlur Rahman

Rahman dilahirkan pada 1919 di daerah yang kini terletak di Barat laut Pakistan. Ayahnya adalah seorang ulama ber-*madhhab* Hanafi, yang memperoleh pendidikan keagamaan di Deoband, suatu madrasah tradisional, ayah Rahman tidak bersikap seperti kebanyakan ulama tradisional yang paling bergengsi di anak benua Indo-Pakistan.⁶ Meskipun seorang ulama tradisional, ayah Rahman tidak bersikap seperti kebanyakan ulama tradisional pada masanya yang memandang pendidikan modern sebagai racun, baik bagi keimanan maupun moralitas. Sebaliknya, ayah Rahman

³Pada pembahasan selanjutnya, akan disebut Rahman saja.

⁴Pandangan Rahman secara singkat tetapi jelas mengenai gerakan *neo-modernisme* dapat dibaca artikelnnya, "Gerakan Pembaharuan dalam Islam di Tengah Tantangan Dewasa Ini", dalam *Perkembangan Modern dalam Islam*, ed. Harun Nasution dan Azyumardi Azra (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), 19-44.

⁵Ibrahim M. Abu Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, (Albany: State University New York Press, 1966), 11-12.

⁶Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, (Bandung: Mizan, 1993), 79-80.

berkeyakinan bahwa Islam harus memandang modernitas sebagai tantangan-tantangan maupun kesempatan-kesempatan.⁷

Sikap dan pandangan ayah yang demikian mempengaruhi Rahman dalam memilih pendidikan. Ketika pindah ke Lahore pada 1933, Rahman masuk ke sekolah modern, meskipun ayahnya harus mengajarkan mata pelajaran-mata pelajaran tradisional dalam kajian-kajian keislaman. Setelah mendapat gelar M. A. dari Universitas Punjab dalam bidang Sastra Arab pada 1942, Rahman melanjutkan studi ke Universitas Oxford, Inggris, pada 1946. Pilihannya ke Universitas Oxford dan bukan ke Universitas al-Azhar mengindikasikan orientasi modernistik Rahman.

Setelah merampungkan pendidikan di Universitas Oxford pada 1950, dengan gelar doktor filsafat (Ph. D/D. Phil), Rahman mengajar di Durham University, Inggris, selama beberapa tahun, kemudian di Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal Kanada. Di tempat berakhir itu, Rahman menjabat sebagai Associate Professor of Philosophy.⁸ Di sini, Rahman menjalin persahabatan dengan orientalis kenamaan, W. C. Smith, yang ketika itu menjabat Direktur Institute of Islamic Studies, McGill University. Selama menekuni karier awalnya itu, Rahman dihadapkan pada kenyataan bahwa selama ini sarjana-sarjana modern yang mengkaji pemikiran keagamaan kaum muslim kurang menarik perhatian terhadap asalah doktrin kenabian. Untuk itu, Rahman menulis sebuah karya isinil yang diberi judul *Prophecy in Islam Philosophy and Ortodoxy*, untuk mengisi kekosongan tersebut. Dalam kesempatan itu pula, Rahman menulis banyak artikel yang bertalian dengan sejarah pemikiran filosofis Islam. Tulisan-tulisan Rahman pada saat itu terfokus pada kajian historis dan mengabaikan kajian normatif, yang mungkin disebabkan oleh masih segarnya pengaruh Barat pada diri Rahman.⁹

Pada awal dekade 1960-an, Rahman kembali ke negeri asalnya, Pakistan, atas undangan presiden Ayyub Khan. Pada saat itu, presiden sedang merintis suatu lembaga riset yang diberi nama Institute of Islamic

⁷Fazlur Rahman, "Membangkitkan Kembali Visi al-Qur'an: Sebuah Catatan Otobiografis," *Al-Hikmah*, 6 (Juli-Oktober, 1992), 59.

⁸*Ibid*, 82-83; Baca pula Taufik Adnan Amal, "Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neomodernisme Islam Dewasa ini," dalam Fazlur Rahman, *Metoda dan Alternatif Neomodernisme Islam*, terj. Dan ed. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 13)

⁹Mengenai corak tulisan-tulisan awal Rahman tersebut, baca: Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, 122.

Research, yang tugas utamanya adalah “menafsirkan Islam dalam kerangka-kerangka yang rasional dan ilmiah untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan suatu masyarakat modern yang progresif.”¹⁰ Oleh Ayyub Khan, Rahman diangkat sebagai salah satu seorang staf senior di lembaga riset tersebut, dan kemudian pada 1962 diangkat sebagai direktornya. Di samping itu, pada 1964 Rahman diangkat sebagai anggota Advisory Council of Islamic Ideology Pemerintah Pakistan. Dewan yang dibentuk pada 1962 tersebut antara lain bertugas “Meninjau seluruh hukum, baik yang telah ada ataupun yang akan dibuat, dengan tujuan menyelaras-kannya dengan al-Qur’an dan *Sunnah*, serta mengajukan rekomendasi-rekomendasi kepada pemerintah pusat dan propinsi-propinsi tentang bagaimana seharusnya kaum muslim Pakistan dapat menjadi muslim yang baik.”¹¹

Posisi-posisi penting yang dijabat Rahman tersebut tidak boleh diremehkan perannya dalam perkembangan pemikiran keagamaannya. Keterlibatan Rahman secara intens dalam upaya-upaya untuk merumuskan kembali Islam dalam konteks masyarakat muslim kontemporer telah mengubah sosoknya dan corak tulisannya. Tulisan-tulisannya pada saat itu tidak hanya bercorak historis semata, tetapi juga intrepetatif dalam pengertian islami dan preskriptif. Corak baru tulisan Rahman tersebut dituangkan terutama dalam tiga journal yang diterbitkan Institute of Islamic Research, yaitu: *Dirasah Islamiyah* (berbahasa Arab), *Islamic Studies* (berbahasa Inggris), dan *Fikr-u Nazr* (berbahasa Urdu).

Pandangan-pandangan Rahman yang tertuang dalam tulisan-tulisannya tersebut hampir seluruhnya mendapat penolakan keras dari ulama tradisional dan fundamentalis di sana. Begitu kerasnya penolakan tersebut sampai-sampai kalangan mahasiswa, sopir taksi, dan tukang cukur di beberapa kota di Pakistan melakukan demonstrasi dan aksi mogok total pada awal September 1968.¹² Bahkan ada ancaman pembunuhan atas diri Rahman.

Beberapa pengamat berpendapat, penolakan itu sesungguhnya dialamatkan kepada rezim Ayyub Khan yang dipandang otoriter. Dengan

¹⁰ Ihsan Ali Fauzi, “Mempertimbangkan *Neo-modernisme*,” *Islamika*, 2 (Oktober-Desember 1993), 3; baca pula Amal, “Fazlur Rahman,” 13.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, 14-15. Baca pula, Amal, *Islam dan Modernitas*, 101.

kata lain, penolakan itu bersifat politis, bukan intelektual. Dalam hal ini, Rahman dijadikan tumbal.¹³

Apapun yang terjadi, yang jelas Rahman tidak tahan dengan suasana intelektual yang tidak sehat itu. Pada 1968, ia meninggalkan Pakistan dan menetap di Chicago, Amerika Serikat, hingga wafatnya pada 26 Juli 1988. Jabatan-jabatan yang ia pegang selama di Pakistan dilepaskannya. Dia mengundurkan diri dari jabatan Direktur Institute of Islamic Research pada 1968 dan dari keanggotaan Advisory Council of Islamic Ideology pada 1969. Di Chicago, ia mengabdikan pada University of Chicago, sejak 1970 ia diangkat sebagai Guru Besar Kajian Islam dalam berbagai aspeknya pada Departement of Near Eastern Languages and Civilization.

Pandangan Fazlur Rahman Mengenai Tradisi Islam dan Westernisasi

Semua umat Islam meyakini bahwa sumber utama bagi tradisi Islam adalah al-Qur'an dan al-Sunnah. Meski demikian, di kalangan pemikir muslim terdapat perbedaan pandangan mengenai tingkat otoritas normativitasnya. Misalnya, apakah yang mengikat umat Islam dari dua sumber tradisi Islam itu prinsip-prinsip umumnya saja, ataukah termasuk yang detail-detailnya. Perbedaan pandangan tersebut berimplikasi pada perbedaan dalam memandang tradisi Islam adalah dengan mengelaborasi pandangannya tentang al-Qur'an dan al-Sunnah.

Dalam kaitannya dengan al-Qur'an, di sini tidaklah berkepentingan untuk membahas teori Rahman tentang wahyu Qur'ani secara mendetail, yang pada 1968 telah menghebohkan Pakistan. Cukup disebutkan, bahwa al-Qur'an, bagi Rahman, adalah "Firman Allah sepenuhnya, dan dalam arti biasa juga seluruhnya perkataan Nabi Muhammad SAW,"¹⁴ yang berfungsi sebagai kitab petunjuk bagi manusia (*hudan li al-nās*). Sebagai petunjuk bagi manusia, al-Qur'an memiliki perhatian utama pada perilaku manusia. Oleh karena itu, tidak syah lagi bahwa ajaran substantif al-Qur'an adalah untuk ditindakkan di dunia ini, karena ajaran tersebut memberikan bimbingan bagi manusia dalam perilaku sosialnya di dunia ini.¹⁵

¹³Fauzi, "Mempertimbangkan," 3.

¹⁴Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago and London: The University of Chicago, 1979), 31.

¹⁵Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982), 14.

Dengan pandangan demikian, Rahman mengkritik gerakan-gerakan sufisme, yang berkembang pesat selama abad pertengahan. Bahkan Rahman menuduh gerakan-gerakan sufisme itulah yang merupakan sumber keruntuhan Islam abad pertengahan, karena telah menjadikan Tuhan sebagai perhatian utamanya, bukannya perilaku manusia. "Sumber keruntuhan Islam pertengahan yang akhir... adalah bahwa apa yang bersifat regulative, yakni Tuhan, telah dijadikan obyek yang eksklusif dan dengan demikian... pengalaman tersebut lalu menjadi tujuannya sendiri."¹⁶

Selanjutnya, Rahman berupaya membedakan antara ide keabadian dan karakter ilahiah al-Qur'an dari ide keabadian kandungan legal spesifiknya. Menurut Rahman, "Semangat dasar al-Qur'an adalah semangat moral, dari mana ia menekankan monotheisme serta keadilan sosial. Hukum moral adalah abadi. Ia adalah perintah Allah. Manusia tidak dapat membuat atau memusnahkan hukum moral. Manusia harus menyerahkan diri kepadanya. Penyerahan itu dinamakan *islam* dan implementasinya dalam kehidupan disebut *ibadah* atau pengabdian kepada Allah."¹⁷

Meskipun al-Qur'an merupakan sebuah kitab prinsip-prinsip dan seruan moral dan bukan sebuah dokumen hukum, tetapi dalam kenyataannya ia tidak memberi banyak prinsip-prinsip umum dari kasus-kasus spesifik dalam al-Qur'an. Dalam konteks itu, Rahman mengatakan:

"Apabila kita baca al-Qur'an, dalam kenyataannya ia tidak memberikan banyak prinsip-prinsip umum. Untuk sebagian besarnya, ia memberikan solusi dan keputusan terhadap isu-isu historis yang spesifik dan konkrit; tetapi, seperti yang telah saya katakan, ia memberikan, baik secara eksplisit maupun implicit, alasan-alasan di balik solusi-solusi dan keputusan-keputusan tersebut, yang dari situ seseorang dapat menyimpulkan prinsip-prinsip umum".¹⁸

Dengan demikian, Rahman memandang bahwa keabadian kandungan legal spesifik al-Qur'an terletak pada prinsip-prinsip moral atau nilai-nilai yang mendasarinya, bukan pada ketentuan-ketentuan harfiahnya. Dengan kata lain, legal spesifik al-Qur'an yang bertalian dengan konteks sosial bukanlah sebagai suatu hukum yang sudah jadi yang harus diterapkan secara langsung sepanjang masa. Keabadian otoritas al-Qur'an terletak pada prinsip-prinsip moralnya yang berada di balik ketentuan legal

¹⁶*Ibid.*

¹⁷Rahman, *Islam*, 32.

¹⁸Rahman, *Islam and Modernity*, 20.

spesifik yang merupakan respon terhadap situasi ekologis aktual Arabiah abad ke-7 M. Dari prinsip-prinsip moral itulah, suatu pranata Islam dapat dibangun sesuai dengan konteks kekinian-disinian.

Konsekwensi lebih lanjut dari pandangan di atas adalah bahwa al-Qur'an tidak dapat dipahami begitu saja tanpa memperhatikan konteks sosio-historisnya, yang merupakan latar belakang turunnya ayat al-Qur'an. Rahman mengatakan: "Bagian dari tugas untuk memahami pesan al-Qur'an sebagai suatu kesatuan adalah mempelajarinya dengan sebuah latar belakang." Kemudian ia menambahkan: "Latar belakang langsungnya adalah aktivitas Nabi sendiri dan perjuangannya selama kurang lebih dua puluh tiga tahun di bawah bimbingan al-Qur'an."¹⁹ Dalam khazanah Islam, aktivitas Nabi itu disebut dengan *Sunnah* atau *Hadith*.

Para ahli ilmu *Hadith* berbeda pendapat mengenai pengertian dua term tersebut. Sebagian menyamakannya, tetapi sebagian yang lain membedakannya. Rahman yang mengkaji evolusi kedua term tersebut memperoleh kesimpulan bahwa dua term itu berbeda, meskipun dalam masa tertentu keduanya memiliki substansi yang sama.

Menurut Rahman, *Hadith* yang harfiah berarti ceriter, penuturan atau laporan adalah sebuah narasi yang biasa sangat singkat dan bertujuan memberikan informasi tentang apa yang dikatakan, disetujui atau tidak disetujui oleh Nabi, juga informasi yang sam amengenai para sahabat senior, terutama empat *al-Khulafa' al-Rashidun*. Komponen yang tidak dapat dipisahkan dari *Hadith* adalah *matn* (teks) dan *isnad* (mata rantai transmisi).²⁰ Sedangkan *Sunnah* yang secara harfiah berarti "jalan yang dilalui" adalah konsep perilaku, baik fisik maupun mental, yang secara aktual terjadi berulang-ulang, karena mengandung nilai-nilai yang normatif atau patut diteladani. Dengan kata lain, *Sunnah* adalah tradisi yang hidup dan diam (non-verbal).²¹ Dalam arti demikian, *Hadith* merupakan refleksi verbal dari 'Sunnah yang hidup' itu.

Sebagai konsep perilaku yang mengandung nilai normatif, *Sunnah* berarti perilaku Nabi. Menurut Rahman, kandungan *Sunnah* yang bersum-

¹⁹Fazlur Rahman, "Menafsirkan al-Qur'an," dalam *Metoda dan Alternatif Neomodernisme Islam*, ed. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1993), 55.

²⁰Rahman, *Islam*, 53-54.

²¹Baca: Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1984). 1-2.

ber dari Nabi tidak banyak jumlahnya dan tidak dimaksudkan untuk bersifat spesifik secara mutlak. Adat istiadat pra-Islam tetap dibiarkan oleh Nabi dilanjutkan oleh umat Islam pada saat itu setelah modifikasi-modifikasi tertentu. Rahman menjelaskan:

Gambaran biografi Nabi secara keseluruhan - jika pandangan kita menembus penggambaran yang diberikan oleh (literature) hukum abad pertengahan yang banyak sekali - sudah tentu tidak memberikan kesan kuat bahwa Nabi adalah seorang ahli hukum yang mengatur secara rapi semua detail kehidupan manusia, dari administrasi hingga bersuci. Sesungguhnya, bukti-bukti memberi kesan kuat bahwa Nabi pada dasarnya adalah seorang reformis moral manusia dan bahwa, di samping keputusan-keputusan yang kadang kala bersifat *ad hoc*, beliau jarang membuat legilasi umum sebagai suatu cara memajukan jaran IslamNabi adalah seorang yang sangat berkepentingan untuk menggerakkan sejarah dan membentuknya sesuai dengan pola yang dikehendaki Tuhan. Dengan demikian, baik wahyu atau amal perbuatan Nabi tidak dapat terlepas dari situasi historis aktual yang terjadi pada masa itu dan tidak dapat hanya mementingkan generalisasi-generalisasi yang bersifat abstrak. Allah berfirman dan Nabi bertindak sesuai dengan konteks historis tertentu, meskipun tentunya tidak hanya untuk itu... Dalam satu hal dapat disimpulkan secara apriori bahwa Nabi, yang hingga wafatnya senantiasa sibuk melakukan perjuangan moral dan politik yang sangat berat melawan orang-orang Mekkah dan bangsa Arab serta mengorganisir Negara ummahnya, hampir tidak memiliki waktu untuk menetapkan peraturan-peraturan hidup secara mendetail. Sesungguhnya, umat Islam tetap melakukan kesibukan mereka seperti biasa dan melakukan transaksi mereka sehari-hari, menyelesaikan bisnis di antara mereka sesuai dengan akal pikiran dan berdasarkan adat istiadat mereka yang tetap dibiarkan utuh oleh Nabi sesudah adanya modifikasi-modifikasi tertentu. Hanya di dalam kasus-kasus yang akut sajalah Nabi diminta memberikan keputusan dan dalam kasus-kasus tertentu al-Qur'an terpaksa menengahinya. Kebanyakan di antara kasus-kasus itu bersifat *ad hoc* dan diselesaikan secara informal di dalam suatu cara yang *ad hoc* pula.²²

Tetapi sebagai konsep perilaku yang berkelanjutan, *Sunnah* meliputi juga kandungan aktual perilaku setiap generasi sesudah Nabi, sepanjang perilaku tersebut dinyatakan meneladani perilaku Nabi. Meskipun demikian, *Sunnah* dalam pengertian kedua itu sebagian besarnya adalah produk dari umat Islam itu sendiri.²³ Karena itu,

²²Rahman, *Islamic Methodology*, 10-11.

²³*Ibid*, 6.

kandungan *Sunnah* yang demikian pasti mengalami perubahan dan penambahan bersamaan dengan perkembangan masyarakat.

Selama hidup Nabi, *Hadīth* umumnya hanya dipergunakan dalam kasus-kasus informal, karena satu-satunya peranan *Hadīth* sebagai penunjuk praktek aktual umat Islam telah terpenuhi oleh Nabi sendiri. Setelah Nabi wafat, *Hadīth* memiliki status semi-formal, karena hal yang wajar jika generasi yang sedang bangkit tersebut mempelajari kehidupan Nabi. Meskipun demikian, *Sunnah* dan *Hadīth* ada bersama-sama dan keduanya diarahkan kepada dan memperoleh normativitasnya dari beliau.²⁴ Tetapi, dalam perkembangan berikutnya, *Hadīth* menjadi disiplin formal. Formalisasi *Hadīth* itu dipicu oleh karena sejak akhir abad pertama hijriyah '*Sunnah yang hidup*' yang merupakan hasil dari proses penafsiran bebas berkembang pesat di berbagai daerah dalam imperium Islam dan menimbulkan perbedaan yang sangat besar dalam praktek hukum, sehingga mengancam kekacauan struktur ideologi religius umat Islam.

Dalam perkembangan terakhir tersebut, *Hadīth* terlepas dari *Sunnah* dan merusak hubungan organisi antara *Sunnah*, *ijtihād* dan *ijmā'*. Sebab, ternyata yang dihasilkan adalah *Hadīth* bukanlah formalisasi tertentu, tetapi suatu ketetapan yang bersifat mutlak, dan tentu saja ini berbeda dengan '*Sunnah yang hidup*' yang berkelanjutan.²⁵ Oleh karena itu, Rahman mengajak melakukan reevaluasi terhadap aneka ragam unsur di dalam *Hadīth* dan reinterpretasi yang sempurna terhadap unsur-unsur tersebut sesuai dengan kondisi-kondisi moral sosial yang sudah berubah pada saat ini, sehingga *Hadīth* dapat menjadi '*Sunnah yang hidup*.'

Atas dasar sifat dan kandungan dua sumber pokok tradisi Islam tersebut, Rahman mengajak perlunya melakukan kritik atas seluruh tradisi Islam. Bagi Rahman, tradisi bukanlah kumpulan warisan masa lampau yang statis dan tidak berubah, melainkan proses yang dinamis dan harus berubah, yang harus diarahkan sejalan dengan prinsip-prinsip yang diturunkan dari al-Qur'an dan *Sunnah*. Inilah yang dimaksud oleh Rahman sebagai tradisi Islam: "Bahwa suatu doktrin atau pranata adalah islami asli sepanjang ia bersumber dari ajaran total al-Qur'an dan *Sunnah* dan dengan demikian dapat diterapkan secara berhasil pada situasi yang layak atau memenuhi suatu kebutuhan."²⁶

²⁴Rahman, *Islam*, 56.

²⁵Baca: Rahman, *Islamic Methodology*, 75.

²⁶Rahman, *Islam and Modernity*, 22-23.

Kritik Rahman tersebut bukanlah berarti ia menolak sama sekali atas tradisi Islam, yang telah dimapankan oleh sebagian besar umat Islam, bahkan dianggap suci. Jika kita mengkaji semua pikiran Rahman, tampak bahwa ia hendak membedakan antara yang Islami dan yang murni historis. Artinya, ia mengkritik tradisi dalam rangka memisahkan islamistis tradisi dari aspek historisitasnya. Bahkan, jika kita mengkaji metodologi tafsir sistematisnya, tampak bahwa Rahman memandang penting tradisi, meskipun tidak menjadikannya sebagai seorang tradisionalis.

Sikap kritis tersebut juga harus diarahkan kepada Barat. Bagi Rahman, tidak semua yang datang dari dunia Barat pasti jelek, sehingga harus ditolak secara membabi buta. Demikian pula sebaliknya, tidak semua yang datang dari dunia Islam pasti baik, sehingga harus diterima begitu saja. Kedua dunia itu sesungguhnya memiliki kelebihan di samping juga kelemahan. Oleh karena itu, diperlukan sikap kritis, baik terhadap Barat maupun terhadap warisan kesejarahan Islam sendiri. Dengan sikap kritis tersebut, kelangsungan hidup Islam sebagai suatu doktrin dan praktek di dunia dewasa ini dapat terjaga.²⁷

Metoda Pembaharuan Fazlur Rahman

Pandangan Rahman tentang tradisi Islam dan westernisme di atas pada intinya sama dengan kaum modernis. Meski demikian, Rahman tidak mau mengulangi kegagalan kaum modernis dalam mengatasi kemunduran umat Islam. Menurut Rahman, meskipun kaum modernis telah benar dalam semangatnya, tetapi mereka memiliki dua kelemahan mendasar yang menyebabkan timbulnya *westernisme* dan kemudian *neo-revivalisme* atau *fundamentalisme*. Dua kelemahan dimaksud adalah: *Pertama*, kaum modernisme tidak menguraikan secara tuntas metode yang secara semi eksplisit terletak dalam menangani masalah-masalah khusus dan implikasi-implikasi dari prinsip dasarnya. Mungkin karena perannya selaku reformis terhadap masyarakat muslim dan sekaligus sebagai kontroversialis-apologetik terhadap Barat, sehingga hal itu menghalanginya untuk melakukan interpretasi sistematis dan menyeluruh terhadap Islam, serta menyebabkan menangani secara *ad hoc* beberapa masalah penting di Barat, misalnya demokrasi dan status wanita. *Kedua*, masalah-masalah *ad hoc* yang dipilih para modernis pada hakekatnya telah menjadi masalah di dan bagi Barat. Meskipun para modernis ikhlas menerima masalah-

²⁷Baca: Rahman, "Gerakan Pembaharuan," 33.

masalah tersebut, cirri *ad hoc*-nya meninggalkan kesan kuat bahwa para modernis bersikap kebarat-baratan.²⁸

Atas dasar di atas, Rahman menyerukan perlunya perumusan metoda penafsiran al-Qur'an yang sistematis. Rahman mengatakan: "Tanpa mengalah kepada dunia Barat secara buta atau menegasinya secara buta pula, tugas mereka yang paling fundamental adalah mengembangkan suatu metodologi yang masuk akal untuk mempelajari al-Qur'an guna memperoleh arah yang tepat bagi masa depannya."²⁹ Untuk maksud tersebut, Rahman mengajukan metodologi tafsir sistematis yang terdiri dari tiga langkah, yaitu: (1) perumusan pandangan dunia al-Qur'an; (2) sistematisasi etika al-Qur'an; dan (3) penumbuhan etika al-Qur'an ke dalam konteks masa kini.

Perumusan Pandangan Dunia al-Qur'an

Perumusan pandangan dunia al-Qur'an menyangkut pemahaman tentang Tuhan, hubungan Tuhan dengan manusia dan alam, dan perannya dalam sejarah manusia dan masyarakat. Dengan kata lain, pandangan dunia al-Qur'an menyangkut permasalahan metafisis. Langkah itu diperlukan untuk menumbuhkan moralitas atau sistem nilai etika dalam rangka membimbing manusia dan menanamkan dalam dirinya kesadaran tanggung jawab moral,³⁰ sehingga penafsiran yang sewenang-wenang atas al-Qur'an dapat diminimalkan.

Dalam merumuskan pandangan dunia al-Qur'an, metoda yang digunakannya adalah metoda sintesis-logis, yakni mensistesiskan secara logis berbagai tema yang relevan dengan masalah-masalah metafisis. Metode itu pernah dipraktekkan oleh Rahman ketika menulis buku monumentalnya, *Major Theme of the Qur'an*. Dalam pendahuluan buku itu, Rahman mengatakan: "Prosedur yang kami pergunakan di sini untuk mensistesiskan berbagai tema lebih bersifat logis dari pada kronologis Kami berbuat demikian, karena tampaknya inilah cara yang sebaik-baiknya untuk memperoleh konsep yang sintesis tentang Tuhan."³¹ Namun, dalam hal ini, Rahman juga mengingatkan bahwa suatu pandangan dunia al-

²⁸*Ibid*, 34-35.

²⁹Rahman, "Gerakan Pembaharuan," 6.

³⁰Rahman, *Islam and Modernity*, 156.

³¹Fazlur Rahman, *Major Theme of the Qur'an*, (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989), xi.

Qur'an yang dipilih untuk masyarakat luas haruslah suatu pandangan dunia yang dapat memberikan ketentraman spiritual bagi hati dan memberikan kedamaian intelektual bagi pikiran.³² Oleh karena itu, jika pandangan dunia al-Qur'an yang dimiliki seseorang tidak mempunyai salah satu dari dua fungsi di atas, hal itu tidak boleh dimasyarakatkan karena akan merusak agama masyarakat saja.

Sistematisasi Etika al-Qur'an

Setelah pandangan dunia al-Qur'an dirumuskan, suatu usaha yang sistematis harus dilakukan untuk memerinci suatu etika yang didasarkan pada al-Qur'an sebelum mengambil hukum Islam dalam konteks kekinian. Pendekatan yang ditawarkan oleh Rahman dalam melakukan sistematisasi etika al-Qur'an adalah pendekatan historis-sosiologis. Hal itu dimaksudkan untuk melihat bagaimana tujuan-tujuan dan prinsip moral itu secara konkrit dimaksudkan dalam bentuk legislasi yang terdapat dalam al-Qur'an.³³ Dalam sistematisasi etika al-Qur'an yang berpendekatan historis-sosiologis, Rahman memberikan tiga prosedur kerja.³⁴

Pertama, seseorang harus memahami arti atau makna dari suatu pernyataan (teks al-Qur'an) dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya. Artinya, arti atau makna teks al-Qur'an harus dipelajari dalam tatanan kronologisnya. Tentu saja, sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam sinaran situasi-situasi spesifiknya, suatu kajian mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat istiadat, lembaga-lembaga, bahkan mengenai kehidupan bangsa Arab pada umumnya dan orang Makkah pada khususnya pada saat kehadiran Islam harus dilakukan.³⁵ Di sinilah letak signifikansi buku-buku sejarah, misalnya *sīrah*, *maghāzī*, *ṭabaqāt*, dan lain-lain.

Kedua, seseorang harus sudah siap untuk membedakan antara ketetapan-ketetapan legal al-Qur'an dan sasaran-sasaran serta tujuan-tujuan, di mana al-Qur'an diharapkan mengabdikan kepadanya.

³²Baca, Rahman, *Islam dan Modernitas*, 155.

³³ Mengenai hal itu, baca Rahman, "Gerakan Pembaharuan," 36.

³⁴Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Methode and Alternative," *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1 (1970),329.

³⁵Rahman, *Islam and Modernity*, 6.

Ketiga, sasaran-sasaran al-Qur'an harus dipahami dan ditetapkan, dengan tetap memberi perhatian sepenuhnya terhadap latar belakang sosiologisnya, yakni di mana Nabi bergerak dan bekerja. Hal itu dilakukan dengan menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan dari sasaran-sasaran moral sosial dan *ratio legis* yang sering dinyatakan. Selama proses ini, Rahman mengingatkan bahwa "Perhatian harus diberikan kepada arah ajaran al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan sehingga setiap arti tertentu yang dipahami, setiap hukum yang dinyatakan dan setiap tujuan yang dirumuskan koheren dengan yang lainnya."³⁶

Penumbuhan Etika al-Qur'an ke dalam Konteks Masa Kini

Langkah terakhir dari metodologi tafsir sistematis Rahman adalah penumbuhan etika al-Qur'an ke dalam konteks konkrit sosio-historis masa sekarang ini. Proses dari langkah ini terdiri dari suatu gerakan ganda, yakni dari situasi sekarang ke masa al-Qur'an diturunkan, dan kembali ke masa kini.³⁷ Situasi-situasi sekarang harus dikaji dan dianalisis secara cermat dan sadar untuk dibawa ke masa al-Qur'an diturunkan sehingga diketahui persamaan dan perbedaannya dengan situasi perundang-undangan al-Qur'an. Dari pengkajian dan analisis tersebut, penafsir dapat menilai situasi sekarang dan mengubah kondisi sekarang sejauh yang diperlukan, dan menentukan prioritas-prioritas baru untuk dapat melaksanakan nilai-nilai al-Qur'an secara baru pula. Selama proses itu, etika al-Qur'an yang telah dirumuskannya harus mengontrol dan mengarahkannya, sejumlah perubahan itu menjadi tidak ada gunanya.

Keseluruhan dari metode yang ditawarkan Rahman tersebut, jika dioperasionalkan secara benar, akan mampu mengembangkan sistem penjelasan secara organik, yang menghubungkan antara al-Qur'an, tradisi, dan tuntutan modernitas. Dengan begitu, Rahman dalam tingkat tertentu telah menawarkan suatu alternatif pembaharuan Islam tanpa harus menjadi terbaratkan atau anti Barat. Ini barangkali kekuatan utama dari metode yang ditawarkan Rahman. Sayangnya, metode itu merupakan proyek besar yang masih dalam taraf wacana. Rahman sendiri telah berpulang sebelum dia menghasilkan apa yang menjadi obsesinya, yakni merumuskan etika al-Qur'an. Padahal itu penting untuk dijadikan landasan

³⁶*Ibid.*

³⁷*Ibid.*

dalam menghadapi perubahan-perubahan yang terus berlangsung. Bagaimana mungkin menumbuhkan etika al-Qur'an ke dalam konteks masa kini, padahal etikanya saja belum terumuskan. Orang-orang sesudah Rahman pun sampai sekarang belum mampu atau mungkin belum mampu menghasilkannya, sehingga operasionalisasi metode tersebut masih jauh dari harapan.

Penutup

Rahman adalah seorang modernis yang menilai bahwa tradisi Islam terdapat unsur-unsur yang bersifat normative (yang benar-benar Islami) dan yang bersifat historis. Perbedaan antara dua hal tersebut sangat penting dalam rangka melakukan pembaharuan Islam. Untuk itu, harus dilakukan dekonstruksi terhadap tradisi Islam, sehingga unsur-unsur yang benar-benar Islami tidak tertimbun oleh unsur-unsur yang bersifat historis.

Dalam melakukan dekonstruksi terhadap tradisi Islam, Rahman mengajak umat untuk bersikap terbuka dan dengan menggunakan metode yang tepat. Umat Islam tidak boleh bersikap antipati terhadap unsur-unsur asing, termasuk kebudayaan Barat. Berbagai hasil dari aktivitas intelektual manusia, darimanapun asalnya, harus dikaji secara kritis dan obyektif, dan jika mungkin diintegrasikan ke dalam Islam.

Sedangkan dalam kaitannya dengan metode yang tepat, Rahman menawarkan metode tafsir al-Quran yang sistematis. Metodenya terdiri dari tiga langkah, yakni perumusan pandangan dunia al-Quran, sistematisasi etika al-Quran dan penumbuhan etika al-Quran ke dalam konteks masa kini. Dalam langkah pertama, pendekatan yang digunakannya adalah pendekatan sistesis logis. Sedangkan dalam langkah kedua dan ketiga, pendekatannya adalah sosiologis historis. Inti dari metode tafsir al-Quran yang sistematis terdiri dari suatu gerakan ganda, yakni membawa situasi sekarang kemasa al-Quran diturunkan dan kembali kemasa ini lagi. Metode ini dinilai Rahman sebagai metode yang obyektif dalam medekonstruksi tradisi Islam tanpa terjebak dalam arus westernisasi atau anti Barat.