

BAB IV

KARAKTER INTELEKTUAL DAN PEMIKIRAN FAZLURRAHMAN

A. Perjalanan Hidup Fazlurrahman dan Peranannya dalam Membentuk Karakter Intelektual

Fazlurrahman adalah salah seorang pemikir Muslim yang cukup serius dan produktif. Ia dilahirkan pada 1919, ketika anak benua Indo-Pakistan masih belum terpecah ke dalam dua negara merdeka, di daerah yang kini terletak di Barat laut Pakistan. Anak benua ini memang terkenal dengan gerakan modernisme Islam yang dimulai oleh Sir Sayyid Ahmad Khan. Untuk memodernisasi umat Islam di sana, Sir Sayyid mendirikan perguruan tinggi Islam yang diberi nama "Mohammedan Anglo-Oriental College (MAOC) di Aligarh. "Pena lebih tajam dari pedang." "Aligarh tidaklah pernah kering dalam melahirkan impian Sir Sayyid untuk mencetak pemimpin-pemimpin Muslim," demikian komentar Mukti Ali.¹⁰⁹ Dari Aligarh ini mengalir pemimpin-pemimpin modernis Muslim yang cukup berpengaruh sehingga mempercepat proses modernisasi di wilayah ini. Karena itu, di benua ini terkenal dengan sederetan pemikir modernis Muslim, seperti Sayyid Amir Ali, Muhammad Ali, Iqbal, dan lain-lain.

Ayah Fazlurrahman adalah seorang ulama bermadzhab Hanafi yang memperoleh pendidikan keagamaan di Deoband di wilayah utara India, yaitu sebuah madrasah tradisional paling

¹⁰⁹ Mukti Ali, Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan (Bandung: Mizan, 1993), hal. 173.

bergengsi di anak benua Indo Pakistan.¹¹⁰ Walaupun demikian tidak seperti kebanyakan ulama tradisional pada masanya yang memandang pendidikan modern sebagai racun, baik bagi keimanan maupun moralitas, ayah Fazlurrahman berkeyakinan bahwa Islam harus memandang modernitas sebagai tantangan-tantangan maupun kesempatan-kesempatan.¹¹¹ Oleh karena itu, Fazlurrahman tumbuh sebagai seorang religius yang liberal.

Pada tahun 1933, Fazlurrahman pindah dari tanah kelahirannya ke Lahore, yang saat itu disebut "kota taman dan perguruan tinggi". Di kota inilah Fazlurrahman masuk ke sebuah sekolah modern. Sementara itu, ayahnya mengajarkan matapelajaran-matapelajaran tradisional dalam kajian-kajian keislaman. Tetapi alam pikiran tradisional tersebut tidak mempengaruhinya, selain menanamkan rasa keterikatan dan keterlibatannya terhadap Islam. Ketidak-terpengaruhannya Fazlurrahman oleh alam pikiran tradisional dapat disaksikan atas keberangkatannya ke Inggris pada tahun 1946, setelah mendapatkan gelar M.A. dari Universitas Punjab dalam bidang Sastra Arab pada tahun 1942, untuk melanjutkan studi doktoralnya di Universitas Oxford sebagai studi lanjutan, dan bukan ke Universitas Al Azhar mengindikasikan orientasi modernistiknya dan keterlepasannya dari medan magnet tradisional.

¹¹⁰Taufik Adnan Amal, Islam dan Tantangan Modernitas, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 79-80.

¹¹¹Fazlurrahman, "Membangkitkan Kembali Visi Al-Quran Sebuah Catatan Otobiografis", Al Hikmah, VI (Juli-Oktober, 1992), 59.

Dalam kesempatan ini, selain mengikuti kuliah di Universitas Oxford, Fazlurrahman juga giat mempelajari bahasa-bahasa Barat. Setidak-tidaknya, dengan usahanya ini, Fazlurrahman mampu menguasai beberapa bahasa, yaitu bahasa Latin, Yunani, Inggris, Prancis, Jerman, Turki, Persi, Arab dan Bahasa Urdu sendiri.¹¹² Penguasaannya terhadap bahasa-bahasa tersebut, pada gilirannya, sangat membantu upaya dia dalam memperdalam dan memperluas wawasan keilmuannya, khususnya dalam studi-studi Islam, dengan memelusuri literatur-literatur keislaman, baik yang ditulis oleh orang-orang Islam sendiri maupun non-Islam, terutama yang ditulis oleh para orientalis dalam bahasa-bahasa mereka.

Pada tahun 1950, Fazlurrahman berhasil merampungkan studi doktoralnya. Setelah meraih gelar doktor filsafat (Ph D/D. Phil.), Fazlurrahman tidak langsung kembali ke tanah airnya, tetapi terlebih dahulu menyempatkan diri dalam beberapa tahun untuk mengajar di Durham University, Inggris, kemudian di Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal Kanada, di mana dia menjabat sebagai Associate Professor of Philosophy.¹¹³ Di sini ia menjalin persahabatan yang erat dengan orientalis kenamaan, W.C. Smith, yang ketika itu menjabat sebagai Direktur Institute of Islamic Studies, McGill University. Di sini pula, ia dihadapkan pada kenyataan bahwa selama ini sarjana-sarjana modern yang

¹¹²Ibid., hal. 81.

¹¹³Ibid., hal. 82-83; Fazlurrahman, Neomodernisme Islam, loc. cit.; dan, Nasution dan Azyumardi Azra (penyunt.) loc. cit.

mengkaji pemikiran keagamaan kaum Muslim kurang menarik perhatian terhadap masalah doktrin kenabian. Dalam keadaan ini Fazlurrahman merasa terpanggil untuk mengisinya dan berhasil menyuguhkan sebuah karya orisinalnya, Prophecy in Islam Philosophia and Ortodoxy, untuk mengisi kekurangan tersebut. Dalam kesempatan ini pula, Fazlurrahman banyak menulis artikel-artikel yang bertalian dengan sejarah pemikiran filosofis Islam. Mungkin karena masih segarnya pengaruh Barat pada diri Fazlurrahman, sehingga ia pada masa ini karya-karyanya masih terfokus pada kajian historis dan mengabaikan kajian normatif, sebagaimana yang dikatakan Taufik Adnan Amal:

Tampaknya didikan keislaman yang diperolehnya dari para orientalis Barat dan lingkungan di mana karya-karya intelektualnya ditelurkan--yakni lingkungan akademis Barat yang juga merupakan sarang orientalis--telah memberikan pengaruh yang tegar terhadap karya-karya Rahman pada periode awal ini, sehingga kajian-kajian Islam normatif diabaikan.

Walaupun demikian, Fazlurrahman tidak berkembang menjadi seorang orientalis Muslim yang mengkaji Islam semata-mata sebagai suatu datum historis, sebagai tubuh yang mati untuk diamati. Pada awal dekade tahun 1960-an, ketika ia tengah menjalankan profesinya sebagai guru besar filsafat dan pemikiran Islam pada Institute of Islamic Studies, Universitas McGill, Kanada, ia diundang pulang ke tanah airnya Pakistan, oleh presiden Ayyub Khan.¹¹⁵ Di tanah airnya ini, beberapa waktu, Fazlurrahman menjabat sebagai salah satu

¹¹⁴Ibid., hal. 122.

¹¹⁵Ihsan Ali Fauzi, "Mempertimbangkan Fazlurrahman", Islamika, II (Oktober-Desember 1993), 29.

staf senior pada institute of Islamic Reseach, dan kemudian pada Agustus 1962 ia diangkat menjadi direktornya. Tugas utama lembaga tersebut adalah "menafsirkan Islam dalam kerangka-kerangka yang rasional dan ilmiah, untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan suatu masyarakat modern yang progresif". Selain itu, pada tahun 1964, Fazlurrahman juga ditunjuk sebagai salah satu anggota Dewan Penasehat Ideologi Negara Pakistan, yang tugasnya antara lain "meninjau seluruh hukum, baik yang telah ada maupun yang akan dibuat agar selaras 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." Kedua lembaga ini erat berkaitan, karena yang kedua dapat meminta yang pertama untuk mengumpulkan bahan-bahan dan mengajukan saran-saran tentang suatu rancangan undang-undang yang diajukan kepadanya.¹¹⁶ Posisi-posisi penting yang dijabatnya ini tidak boleh diremehkan perannya dalam perkembangan pemikiran keagamaannya. Keterlibatan Fazlurrahman secara intens dalam upaya-upaya untuk merumuskan kembali Islam dalam rangka menjawab tantangan-tantangan dan kebutuhan-kebutuhan masyarakat muslim komtemporer telah merubah sosok Fazlurrahman, dari seorang orientalis Muslim kelas kakap menjadi seorang modernis Muslim kelas kakap. Kajiannya tidak

¹¹⁶ Ibid.; dan Fazlurrahman, Neomodernisme Islam, op. cit., hal. 13-14.

hanya bersifat historis semata, melainkan juga interpretatif dalam pengertian Islami dan preskriptif.

Pandangan-pandangan Fazlurrahman, yang mewakili sudut pandang modernisme Islam, dituangkan terutama dalam tiga jurnal yang diterbitkan Lembaga Riset Islam, yaitu; *Dirasah Islamiyah* (Arab), *Islamic Studies* (Inggris), dan *Fikr-u- Nazr* (Urdu). Dalam jurnal-jurnal ini tampak bahwa Fazlurrahman tidak saja bergerak dalam kajian yang bersifat historis murni, melainkan juga bidang-bidang yang lebih praktis. Ia berbicara tentang kenabian, riba, bunga bank, sistem pendidikan dan lain-lain. Perlu ditambahkan, kajiannya tentang doktrin kenabian para filsafat dan ortodoksi pada saat dia berdomisili di McGill University sebagaimana yang telah disebutkan sangat signifikan dalam memformulasikan tentang proses pewahyuan kepada Nabi Muhammad.

Tetapi kemudian, hampir seluruh pandangannya itu mendapat penolakan keras dari ulama tradisional dan fundamentalis di sana. Ide-idenya tentang sunnah dan hadits, riba dan bunga bank, zakat, fatwa mengenai kehalalan binatang yang disembelih secara mekanis, serta lainnya, telah menimbulkan kontroversi yang berkepanjangan serta berskala nasional. Puncak segala kontroversi itu adalah ketika diterjemahkannya dua bab pertama buku "Islam" ke dalam bahasa Urdu dan dipublikasikan pada September 1967 dalam jurnal *Fikr-u- Nazr*. Al-Bayyinah dan media massa kalangan tradisional serta fundamentalis langsung menyoal Fazlurrahman sebagai mun-

kir-i-Qur'an, demonstrasi massa dan aksi mogok total mulai dari kalangan mahasiswa sampai sopir taksi dan tukang cukur di beberapa kota Pakistan pada awal September 1968, sebagai protes terhadap buku tersebut.¹¹⁷ Bahkan begitu kerasnya penolakan tersebut sampai ada ancaman pembunuhan atas diri Fazlurrahman.¹¹⁸ Akhirnya, karena merasa dirinya tanpa dukungan, Fazlurrahman mengajukan pengunduran dirinya dari jabatan Direktur Lembaga Riset Islam pada 5 September 1968 yang langsung dikabulkan oleh Ayyub Khan.

Menurut Taufik Adnan Amal, setidaknya-tidaknya terdapat tiga faktor yang, secara garis besar, dapat menjelaskan terjadinya kontroversi dan oposisi yang begitu keras terhadap Fazlurrahman di Pakistan dan pengunduran dirinya dari jabatan Direktur Lembaga Riset Islam. Pertama, para ulama tradisional dan fundamentalis Pakistan tidak pernah memaafkan "dosa" Fazlurrahman karena mendapat didikan keislaman di Barat dan berhubungan dengan Barat. Karena itu, mereka tidak pernah merestui penunjukannya selaku Direktur Lembaga Riset Islam. Bagi mereka, jabatan tersebut adalah hak privilese eksklusif seorang 'ālim yang terdidik secara tradisional. Kedua, kolaborasi Fazlurrahman dengan rezim Ayyub Khan. Kemarahan para ulama terhadap Ayyub Khan telah ditumpahkan kepadanya. Ketiga, gagasan-gagasan pembaharuan yang dikemukakan

¹¹⁷Fazlurrahman, Neomodernisme Islam, op. cit., hal. 14-15.

¹¹⁸Ihsan Ali Fauzi, loc. cit.; Taufik Adnan Amal, op. cit., hal. 101.

Fazlurrahman tampak tidak "umum", serta menyudutkan kalangan tradisional dan fundamentalis Pakistan. Kontroversi-kontroversi yang timbul dari gagasan-gagasannya pada faktanya telah menciptakan efek kumulatif yang akhirnya meledak dalam kontroversi tentang hakikat wahyu al-Qur'an, sehubungan dengan pernyataan Fazlurrahman dalam bukunya, *Islam*.¹¹⁹

Setelah mengundurkan diri dari Lembaga Riset Islam, Fazlurrahman masih tetap menempati kedudukannya selaku anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam pemerintah Pakistan. Tetapi jabatan ini akhirnya dilepaskan pada tahun 1969. Akhirnya, Fazlurrahman memutuskan untuk pindah ke Chicago, dan sejak 1970 menjabat sebagai Guru Besar kajian Islam dalam berbagai aspeknya pada Departement of Near Eastern Languages and Civilization, University of Chicago.¹²⁰

Mengapa Fazlurrahman lebih memilih menetap di Chicago daripada menetap di Pakistan sebagai Direktur Lembaga Riset Islam? Pertanyaan ini sering diajukan kepadanya. Barangkali orang sudah dapat menerka kepindahannya tersebut. Tampaknya oposisi kalangan tradisional dan fundamentalis di Pakistan telah membuatnya berpikir bahwa negeri asalnya belum siap menyediakan milieu kebebasan intelektual, sebagaimana yang ia ungkapkan:

Ketika dalam situasi kritis semacam itu, seorang in-

¹¹⁹Fazlurrahman, *Neomodernisme Islam*, *op. cit.*, hal. 15-16. ¹²⁰*Ibid.*, hal. 16; Taufik Adnan Amal, *op. cit.*, hal. 104; dan, Nasution dan Azyumardi Azra (penyunt.), *loc. cit.*

telektual tidak dapat menyatakan secara terbuka apa yang dirasakannya, ketika ekspresi kekuatan menggantikan kekuatan berekspresi, adalah kewajibannya untuk menolak bergabung dan bersepakat dengan situasi sekitarnya. Maka adalah menjadi banyak, malah kewajiban sucinya, untuk melepaskan kepercayaannya, untuk menunggu dan berharap yang lebih baik.

Adanya ekspresi kekuatan di Pakistan memenjarahkan kebebasan intelektual inilah yang menjadi alasan Fazlurrahman untuk melepaskan kepercayaan yang diberikannya sebagai Direktur Lembaga Riset dan anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam pemerintah Pakistan. Karena Fazlurrahman merasa memperoleh kebebasan intelektual di sarang orientalis tersebut, maka tidak segan-segan, atau bahkan menjadi kewajiban sucinya, untuk hijrah ke sana dari pada berkubang di Pakistan atau negeri-negeri Muslim lainnya yang belum dewasa intelektual. Dalam konteks ini Ahmad Syafi'i Ma'arif, yang pernah menjadi murid Fazlurrahman selama empat tahun di Chicago, memberi komentar:

Bila bumi Muslim belum "peka" terhadap himbauannya, maka bumi lain, yang juga bumi Allah, telah menampungnya dan dari sanalah ia menyusun dan merumuskan pemikirannya tentang Islam sejak 1970. Dan ke sanalah pula beberapa mahasiswa Muslim dari berbagai negeri Muslimin belajar Islam dengannya.¹²²

Berdasarkan pengalaman konkritnya di Pakistan, Fazlurrahman menganggap bahwa modernisme telah gagal dalam mengemban misinya. Karena itu, ia terpanggil untuk memperbaiki kekurangan-kekurangannya. Di tempat yang kondusif bagi per-

¹²¹Fazlurrahman, "Mengapa Saya Hengkang dari Pakistan" *Islamika*, II (Oktober-Desember 1993), 17.

¹²²Fazlurrahman, *Islam*, penterj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1984), hal. viii.

kembangan pemikiran ini, Fazluurahman menawarkan metodologi tafsir yang sistematis sebagai alternatif atas modernisme Islam yang diinagurasinya sebagai neomodernisme Islam. Dalam konteks ini, Taufik Adnan Amal menjelaskan:

... salah satu ciri pembeda antara neomodernisme yang diinagurasi Rahman dengan gerakan pembaharuan Islam lainnya adalah metodologi sistematis yang mampu mencakup penafsiran kembali Islam secara menyeluruh dan selaras dengan kebutuhan kontemporer. Metodologi inilah yang diungkapkan Rahman dalam beberapa karya intelektualnya sejak 1970, ketika telah menetap di Chicago.¹²³

Tidak kurang dari delapan belas tahun lamanya, Fazlurrahman menetap di Chicago dan mengkomunikasikan gagasan-gagasannya, baik lewat tulisan maupun lisan, sampai akhirnya Tuhan memanggilnya pulang pada 26 Juli 1988. Fazlurrahman telah berpulang tanpa sepenuhnya sempat melaksanakan dambaan-nya untuk menulis buku khusus tentang etika al-Qur'an. Hal yang amat penting itu memang tidak pernah lewat untuk disinggung atau disisipkan dalam berbagai karyanya. Namun sesungguhnya ia menghendaki pembahasan tersendiri yang mendalam dan meluas, dan karya itu, seandainya terwujud, ia gambarkan sebagai kontribusinya yang paling pokok bagi "neomodernisme" yang ia kembangkan. Tentunya, kepergiannya merupakan suatu kehilangan bagi dunia intelektual Islam.

Walaupun demikian, ketidaksempatan Fazlurrahman untuk menulis buku khusus tentang etika al-Qur'an tidaklah menafikan kontribusinya dalam memperkaya khazanah intelektual Is-

¹²³Taufik Adnan Amal, op. cit., hal. 110.

lam. Beberapa karya monumentalnya dan segudang artikelnya telah diwariskan kepada umat Islam, dan telah membangkitkan kesadaran dan visi keislaman di beberapa negara Islam. Di antara karya monumentalnya Fazlurrahman yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia adalah¹²⁴, selain itu juga banyak artikel-artikelnya yang juga diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia.

B. Pandangan Keislaman Fazlurrahman

1. Konsepsi Islam

Islam berasal dari akar kata s-l-m. Arti dari akar kata s-l-m adalah "merasa aman", "utuh" dan "integral". Kata kerja dari akar kata bentuk pertama tidak digunakan dalam al-Qur'an, tetapi ungkapan-ungkapan bahasa tertentu adalah digunakan di dalamnya. "Silm" muncul dalam surat al-Baqarah ayat 208 dengan arti "damai"; "salam" dalam surat al-Zumar ayat 29 dengan makna "utuh" sebagai lawan dari "pemilahan dalam bagian-bagian yang bertentangan"; dan "salam" dalam surat an-Nisa' ayat 91 yang juga digunakan dalam pengertian "damai". Dengan demikian, kata tersebut digunakan dalam banyak bagian al-Qur'an dengan makna "damai", "aman" atau "ucapan salam", demikian kata Fazlurrahman.

¹²⁴Fazlurrahman, Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual, (Bandung: Pustaka, 1985); Tema Pokok al-Qur'an, (Bandung: Pustaka, 1983); Membuka Pintu Ijtihad, (Bandung: Pustaka, 1984); Islam, (Bandung: Pustaka, 1984); dan Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam, (Bandung: Mizan, 1993).

Lebih lanjut, Fazlurrahman mengelaborasi makna kata tersebut dalam bentuk keempatnya. Arti kata kerja "aslama" adalah "ia menyerahkan dirinya" atau "memberikan dirinya". Kata aslama sering digunakan dalam ungkapan aslama wajhahu, yakni "ia menyerahkan pribadi atau dirinya", yang biasanya diikuti oleh ila-allah (kepada Allah), dan muncul beberapa kali dalam kata ganti orang yang berbeda-beda dan dalam kalimat-kalimat serta modus-modus yang bermacam-macam.¹²⁵ Dengan menggabungkan arti akar kata dan arti kata kerja bentuk keempatnya, Fazlurrahman menarik pengertian bahwa Islam berarti "menjadi aman", integral, dan menyeluruh dengan cara menerima (menyerahkan diri kepada) hukum Tuhan.¹²⁶ Seseorang yang menerima hukum Tuhan disebut dengan seorang Muslim.

Seluruh alam semesta adalah Muslim sebab ia mematuhi hukum-hukum Tuhan yang dilekatkan di dalamnya. Karena pelekatan hukum Tuhan itulah, maka alam semesta ini merupakan suatu sistem yang besar dan berkait secara baik sesamanya, sebagai suatu kosmos bukan chaos. Tetapi, sementara alam semesta itu muslim secara otomatis, Tuhan tidaklah puas dengan ber-islam-nya alam, dan Dia menciptakan manusia untuk menjadi Muslim berdasarkan pilihannya sendiri, untuk menjadi locus tanggung jawab yang khas, dan menjadi kholifah Tuhan di atas bumi. Tema al-Qur'an yang seringkali diulang adalah

¹²⁵ Fazlurrahman, Neomodernisme Islam, op. cit., hal.95

¹²⁶ Fazlurrahman, "Catatan Otobiografis", op. cit. hal.

bahwa "manusia belum sepenuhnya menjalankan amanat ini", amanat tanggung jawab moral. Kemanusiaan harus terus dijadikan sebagai kosmos manusia bukan chaos.

Amanat ini tidak dapat dipenuhi oleh kebaikan individu-individu yang terisolasi, seberapapun bernilainya niatan mereka. Tentu saja locus bagi suatu rasa tanggung jawab yang berkembang sepenuhnya adalah individu, tetapi tugas menjadi kholifah Tuhan di atas bumi jatuh kepada kemanusiaan secara keseluruhan. Untuk tujuan inilah, "masyarakat Muslim" dibangun oleh al-Qur'an untuk "menghapuskan kerusakan di atas bumi dan memperbaiki keadaannya", untuk "menyeru kepada kebaikan dan melarang kejahatan", untuk membangun suatu tatanan sosial di atas suatu landasan etis yang kukuh.¹²⁷ Menurut Fazlurrahman, pertama-tama, perlu dicamkan bahwa komunitas Muslim ini merupakan suatu tata sosial yang didasarkan pada imaa, taqwa dan Islam. Hanya ketika telah menjadi suatu tata sosial sajalah, baru komunitas tersebut menjadi suatu tata politik untuk memainkan suatu peran dunia.¹²⁸ Dengan demikian menurut Fazlurrahman, tujuan Islam pada dasarnya dan secara sentral adalah untuk menciptakan suatu tata dunia yang di dalamnya perintah-perintah serta prinsip-prinsipnya akan ditumbuhkan dalam suatu cara sehingga dunia dapat diperbarui.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Fazlurrahman, Neomodernisme Islam, op. cit., hal.

Sampai di sini, seluruh pernyataan Fazlurrahman menemukan titik kulminasinya dalam satu ungkapan "satu Tuhan, satu kemanusiaan". Inilah undangan yang selalu diseru oleh al-Qur'an, dan bahkan oleh Nabi-nabi terdahulu. Sementara al-Qur'an memprotes politeisme orang-orang Arab Makkah, juga dengan ketegasan yang sama memprotes ketidaksamarataan sosial ekonomi yang berlangsung di wilayah perdagangan Makkah yang korup. Al-Qur'an membuat upaya yang terus menerus untuk mengangkat derajat segmen-segmen masyarakat, seperti anak yatim, kaum perempuan, budak, dan lain-lain. Ia juga menghapus segala perbedaan yang didasarkan kepada etnisitas, warna kulit dan lain-lain. Jadi, tujuan Islam adalah membentuk suatu masyarakat yang satu-Tuhan dan satu-kemanusiaan.

2. Hubungan Tuhan, Alam Semesta dan Manusia

Pandangan Fazlurrahman tentang Tuhan, alam semesta, dan manusia didasarkan atas elaborasinya terhadap al-Qur'an, yang merupakan ciri kajiannya, dan menjauhkan diri dari komentar-komentar para filosof. Menurutnya, ajaran al-Qur'an seluruhnya berorientasi pada hal-hal yang praktis, pada tindakan manusia. Walaupun al-Qur'an menyebut nama Tuhan beribu-ribu kali, tetapi al-Qur'an bukanlah sebuah risalah mengenai Tuhan dan Sifat-Nya. Bahkan lebih jauh Fazlurrahman mengatakan bahwa, menurut al-Qur'an, eksistensi Tuhan benar-benar bersifat fungsional.¹²⁹ Dia adalah Pencipta serta Pemelihara

¹²⁹ Ibid., hal. 68; dan Fazlurrahman, Tema Pokok al-Qur'an, penterj. Anas Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1983), hal.1.

alam semesta dan manusia, terutama sekali Dia-lah yang memberi petunjuk kepada manusia dan yang akan mengadili manusia nanti, baik secara individual maupun kolektif, dengan keadilan yang penuh belas kasih.

Sebagai kelanjutan atas tesisnya tersebut, Fazlurrahman mengemukakan bahwa al-Qur'an menghindari semua diskusi teoritis tentang hakekat Tuhan. Al-Qur'an bahkan tegas-tegas menolak untuk menyinggung masalah kekuasaan Ilahi dan bagaimana hal ini mempengaruhi kebebasan manusia. Al-Qur'an hanya mengatakan bahwa Tuhan adalah Mahakuasa dan bahwa manusia diberi pilihan dan disertai tanggung jawab.¹³⁰ "Tuhannya al-Qur'an bukanlah sesuatu untuk dibuktikan, melainkan untuk ditemukan (discovered)."¹³¹ Oleh karena itu, al-Qur'an tidaklah perlu untuk membuat manusia beriman dengan mengemukakan bukti-bukti teologis yang pelik dan panjang lebar mengenai eksistensi Tuhan. Cara al-Qur'an untuk membuat manusia beriman adalah dengan mengalihkan perhatiannya kepada berbagai fakta yang jelas dan mengubah fakta-fakta ini menjadi hal-hal yang mengingatkan manusia kepada eksistensi Tuhan. Hal penting yang al-Qur'an tak henti-hentinya mengingatkan manusia adalah:

- a. Bahwa segala sesuatu selain daripada Tuhan, termasuk keseluruhan alam semesta (yang memiliki aspek-aspek "meta -

¹³⁰Fazlurrahman, Neomodernisme Islam, op. cit., hal.69.

¹³¹Fazlurrahman, "Catatan Otobiografis," op. cit., 64.

- fisis" dan "moral"), tergantung pada Tuhan;
- b. Bahwa Tuhan yang Maha Besar dan Perkasa pada dasarnya adalah Tuhan yang Maha Pengasih; dan
- c. Bahwa aspek-aspek ini sudah tentu mensyaratkan sebuah hubungan yang tepat diantara Tuhan dengan manusia, dan sebagai konsekuensinya sebuah hubungan yang tepat di antara manusia dengan manusia. Sudah sewajarnya jika hubungan hubungan normatif ini mensyaratkan adanya hukum terhadap manusia sebagai individu dan di dalam eksistensi kolektif atau sosialnya.¹³²

Oleh karena fakta dijadikan oleh al-Qur'an sebagai sarana atau alat untuk menemukan Tuhan, maka al-Qur'an banyak menyinggung tentang keberaturan alam semesta. Bahkan Fazlurrahman mengatakan; "salah satu fungsi utama dari adanya gagasan tentang Tuhan adalah untuk menjelaskan keteraturan alam semesta".¹³³ Alam semesta adalah suatu tatanan, suatu kosmos, dan bekerja dengan hukum-hukum serta potensi-potensi yang diletakkan di dalamnya sebagai perintah dari Tuhan. Perintah inilah yang oleh Fazlurrahman di sebut dengan takdir, yang dalam konteks alam semesta dapat disebut juga dengan amr. Dengan demikian, pandangan Fazlurrahman tentang takdir berbeda dengan gagasan populer yang mengatakan takdir sebagai suatu preterminasi kejadian-kejadian. Takdir dalam pandangannya adalah kekuasaan-kekuasaan, kekuatan-ke-

3-4. ¹³²Fazlurrahman, Tema Pokok Al-Qur'an, op. cit., hal.

¹³³Fazlurrahman, Neomodernisme Islam, op. cit., hal. 69

kuatan yang dilekatkan oleh Tuhan pada ciptaan-Nya. Dengan ukuran (taqdir) ini, alam semesta merupakan tatanan, kosmos, yang berkembang dan dinamis. Takdir ini pulalah yang membedakan Tuhan dengan ciptaan-Nya.

Menurut Fazlurrahman, perbedaan terpenting antara Tuhan dengan ciptaan-Nya adalah jika Tuhan tak terhingga dan mutlak, maka setiap sesuatu yang diciptakan-Nya adalah terhingga. Setiap sesuatu memiliki potensi-potensi tertentu tetapi betapapun banyaknya potensi-potensi tersebut tidak dapat membuat yang terhingga melampaui keterhinggaannya dan menjadi tidak terhingga. Inilah yang dimaksud al-Qur'an ketika ia mengatakan bahwa setiap sesuatu selain daripada Tuhan (Allah) mempunyai ukurannya (qadar, qadr, taqdir dan lain-lain sebagainya), dan karena itu tergantung pada Allah. Bila Allah menciptakan sesuatu, maka kepadanya Dia memberikan kekuatan atau hukum tingkah laku yang di dalam al-Qur'an dikatakan "petunjuk", "perintah", atau "ukuran"; dan dengan hukum tingkah laku inilah ciptaan-Nya itu dapat selaras dengan ciptaan-ciptaan-Nya yang lain di dalam alam semesta. Jika sesuatu ciptaan melanggar hukumnya dan melampaui ukurannya, maka alam semesta menjadi kacau. Al-Qur'an sering mengemukakan tata alam semesta yang sempurna ini tidak hanya sebagai bukti adanya Allah, tetapi juga sebagai bukti mengenai keesaan-Nya.¹³⁴

¹³⁴Fazlurrahman, Tema Pokok, op. cit., hal. 98.

Sementara itu, manusia memiliki posisi yang unik di antara makhluk Allah. Menurut Fazlurrahman, keistimewaan karakteristik manusia yang membedakannya dari makhluk yang lain adalah kapasitasnya untuk "memberi nama" kepada benda-benda (anba'a asmā'ahum). "Memberi nama" benda-benda menunjukkan kapasitas untuk menemukan sifat-sifat benda, hubungan timbal balik, dan hukum-hukum prilakunya. Dengan kata lain, manusia berbeda dari makhluk lainnya karena dia memiliki pengetahuan kreatif dan ilmiah mengenai benda-benda (ilmu eksakta), mengenai susunan batinnya (ilmu kejiwaan), dan mengenai perilaku luar manusia sebagai suatu proses yang berjalan terus dalam masa (ilmu kesejarahan).

Akan tetapi, demikian lanjut Fazlurrahman, ini belum merupakan segalanya. Akal manusia bukan hanya seperti cermin atau instrumen pasif di mana kebenaran-kebenaran tentang alam semesta terpantul dan terekam begitu saja. Tugas penting manusia adalah membangun kembali gambaran ilmiah dari realitas obyektif, dan sebagiannya adalah untuk selanjutnya ikut campur tangan di dalamnya dan menciptakan suatu tatanan moral yang berdasarkan pengetahuan ilmiah ini.¹³⁵

Karena manusia dibebani oleh tanggung jawab untuk menundukkan alam dan memanfaatkannya untuk mengabdikan pada tujuan-tujuan yang baik (ibadah), maka manusia dikecualikan dari sifat universal alam semesta yang "muslim". Manusia diberi kebebasan berkehendak, bebas menggunakan alam secara terus-

¹³⁵Fazlurrahman, Neomodernisme Islam, op. cit., h. 82.

menerus, tetapi pada waktu yang sama juga terdapat proses perekaman terhadap proses penggunaan manusia terhadap alam. Proses perekaman inilah yang memungkinkan terjadinya "perhitungan total" atau "pertanggungjawaban" pada manusia. Oleh karena itu, amr pada tingkat manusia mengambil suatu bentuk yang sama sekali berbeda. Jika dalam alam amr mencerminkan apa yang semestinya "ada", lantaran hukum-hukum fisik, maka di bidang aktivitas manusia ia mengambil bentuk "keharusan" yang wajib.¹³⁶ Jika setiap ciptaan Allah secara otomatis telah mentaati sifat-sifatnya, maka manusia harus mentaati sifat-sifatnya. Transformasi dari "eksistensi" menjadi "keharusan" ini merupakan keistimewaan dan resiko yang unik dari manusia. Itulah sebabnya mengapa sedemikian pentingnya bagi manusia untuk mendengarkan hatinuraninya, walaupun syeitan selalu melancarkan intrik-intriknya.¹³⁷ Manusia harus secara terus menerus mengadakan perjuangan moral dalam menentang kekuatan-kekuatan negatif yang sangat kuat yang disimbolkan oleh syeitan.

Di samping keistimewaan-keistimewaan yang dimilikinya, manusia juga mempunyai kelemahan-kelemahan yang dapat mengancam eksistensinya. Dalam kajiannya terhadap al-Qur'an, Fazlurrahman mengemukakan bahwa kelemahan manusia yang paling

¹³⁶ Ibid., hal. 88.

¹³⁷ Fazlurrahman, Tema Pokok, op. cit., hal. 36.

dasar adalah "kepicikan" (dla'f) dan "kesempitan pemikiran" (qathr). Karena "kepicikan" dan "kesempitan pemikiran", manusia sering jatuh ke dalam dua sisi titik ekstrim nihilistik. Di satu sisi, manusia dapat terjerumus ke dalam keputusan yang disebabkan oleh kesadaran yang berlebihan akan penafian dirinya berhadapan dengan Tuhan, dan di lain sisi, manusia cukup berani untuk berbuat durhaka serta, dalam membenaran dirinya sendiri, menempatkan kehendaknya bagi Perintah Moral. Menurut Fazlurrahman, di dalam kerangka tensi-tensi inilah terletak lapangan aktivitas dinamis dan kreatif manusia sebenarnya.¹³⁷ Dengan demikian, jika manusia ingin berhasil dalam usahanya, maka manusia harus menjaga dirinya agar tetap berada di tengah di antara kedua titik itu.

Karena manusia mudah terjatuh ke dalam dua titik ekstrim nihilistik ini, maka Tuhan menjadi sangat berarti dan relevan dalam keberhasilan usaha keras manusia. Fazlurrahman mengatakan:

Titik utama tentang usaha atau kerja keras adalah perhatian personal, ketegangan, kegelisahan dan pandangan-ke-depan yang dialami oleh agen yang tampaknya tidak ada usaha yang dapat disebut usaha, dan tidak ada kerja keras yang dapat disebut kerja keras, serta dalam kenyataannya, pandangan-ke-depan atau harapannya akan terampas. Agen tidak dapat mengharapkan hasil dari usahanya dengan pemisahan generalisasi statistik: dia harus sukses. Oleh karena itu, Tuhan secara nyata relevan bagi agen tersebut dan memberinya kekuatan.

Inilah pengertian doa. Doa adalah sikap pikir yang aktif dan reseptif; sedangkan agen, ketika diharuskan untuk melakukan usaha moral atau kognitif, meminta pertolongan

¹³⁷Fazlurrahman, Neomodernisme Islam, op. cit., h. 90,

longan dari Sumber Kehidupan. Lewat hal ini, energi-energi yang baru mengalir ke dalam diri seseorang yang berdoa. Tetapi perlu dicamkan bahwa harus ada kerja keras atau perjuangan yang terus menerus dari pihak yang yang berdoa, dan di dalam konteks kerja keras jumlah doa-doa mempunyai arti. Inilah sebabnya al-Qur'an mengatakan: "Mintalah pertolongan (dalam kerja kerasmu, hai kaum muslimin) dengan sabar dan salat." (QS 2:45 dan 153). Karena sabar dan doa memperkuat diri, sehingga diri itu tidak tunduk kepada pengaruh-pengaruh ketakutan dan godaan yang melemahkan. Lewat pembaharuan kekuatan dan suntikan energi-energi yang segar inilah Tuhan menjadi teman dan penolong manusia beriman.¹³⁸

Kutipan panjang di atas menunjukkan bahwa Tuhan, dalam perspektif Fazlurrahman, bukanlah suatu fakta di antara fakta-fakta lainnya dan berkoordinasi dengan fakta-fakta tersebut, tetapi Tuhan lebih merupakan cara di mana fakta-fakta ini berjalan sebagai suatu totalitas. Dia-lah makna alam semesta; Dia-lah cara yang oleh totalitas fakta dianggap sebagai yang mengisi mereka dengan makna. Tanpa Tuhan, fakta-fakta individual dari alam semesta tidak akan merupakan fakta lagi. Di sinilah maksud Fazlurrahman bahwa konsep Tuhan adalah fungsional, yakni Tuhan dibutuhkan bukan karena siapa Dia atau bagaimana Dia, tetapi karena apa yang Dia lakukan.

3. Nabi, al-Qur'an dan Sunnah

Sebagaimana yang penulis coba untuk menjelaskannya, bahwa tujuan hidup manusia adalah untuk mengabdikan (ibadah) kepada Allah, yaitu memperkembangkan potensi-potensinya sesuai dengan perintah (amr) Allah dengan kemauannya sendiri dan untuk memanfaatkan alam untuk mengabdikan pada tujuan-tujuan

¹³⁸Ibid., hal. 86-87.

yang baik. Pada dasarnya, penciptaan alam dan manusia merupakan ekspresi dari kemahakuasaan Allah dan sekaligus merupakan kelimpahan kasih-Nya. Di dalam kasih-Nya yang tiada berkeputusan, Tuhan telah memberikan kepada manusia kesadaran dan kemauan yang diperlukannya untuk memperoleh pengetahuan dan memanfaatkan pengetahuan tersebut untuk menyadari tujuan hidup yang sesungguhnya. Namun, apakah manusia dapat mengemudikan sejarah ke tujuan yang baik atau apakah ia akan menyerah kepada sejarah ?

Menurut Fazlurrahman, untuk menghadapi masalah di atas kasih Allah mencapai puncaknya dengan "mengutus Rasul-rasul", "mewahyukan kitab-kitab-Nya", dan "menunjukkan jalan" kepada manusia. Sesungguhnya, demikian lanjut Fazlurrahman, hidayah Allah telah ditanamkan ke dalam hati manusia sejak sedia kala, ketika ia mengikrarkan pengakuannya terhadap Tuhan Allah. Tetapi semua itu jarang diperdulikan oleh manusia, dan karena itu Allah mewahyukan risalat-Nya, terutama sekali di saat-saat krisis moral, karena sesungguhnya aspek moral dari tingkah laku manusia itulah yang paling mudah tergelincir, paling sulit dikendalikan, dan paling penting untuk keselamatan serta keberhasilannya.¹³⁹ Dengan demikian, kenabian dan wahyu Allah ini adalah berdasarkan kepengasihannya Allah dan ketidakdewasaan manusia di dalam persepsi dan motivasi etisnya.

Rangkaian Rasul-rasul Allah berakhir pada Muhammad

¹³⁹Fazlurrahman, Tema Pokok, op. cit., hal. 13.

yang kumpulan wahyunya disebut dengan al-Qur'an. Di sini tidaklah berkepentingan untuk membahas teori Fazlurrahman tentang wahyu Qur'ani, yang pada tahun 1968 telah menghebohkan Pakistan. Yang jelas, baginya, "al-Qur'an adalah firman Tuhan, dan dalam arti kata yang biasa, juga seluruhnya perkataan Muhammad,"¹⁴⁰ yang ajaran substantifnya tidak syak lagi adalah untuk ditindakkan di dunia ini, karena ajaran tersebut memberikan bimbingan bagi manusia dalam prilaku sosialnya di dunia.¹⁴¹ Dengan demikian, al-Qur'an mempunyai konteks sosio-historis.

Konsekuensi lebih jauh dari pandangannya di atas, Fazlurrahman berupaya untuk membedakan antara ide keabadian dan karakter ilahiah al-Qur'an dari ide keabadian kandungan legal spesifiknya. Menurutny:

... semangat dasar dari al-Qur'an adalah semangat moral, dari mana ia menekankan monotheisme serta keadilan sosial. Hukum moral adalah abadi, ia adalah "perintah" Allah. Manusia tak dapat membuat atau memusnahkan hukum moral: ia harus menyerahkannya kepadaNya. Penyerahan ini dinamakan islam dan implementasinya dalam kehidupan disebut ibadah atau "pengabdian kepada Allah".¹⁴²

✓ Walaupun al-Qur'an terutama adalah sebuah buku prinsip-prinsip dan seruan-seruan moral dan bukannya sebuah dokumen hukum, tetapi bagi Fazlurrahman al-Qur'an tidak memberi banyak prinsip-prinsip umum. Justru kita sendirilah yang harus mengambil sendiri prinsip-prinsip umum dari kasus-kas-

¹⁴⁰Fazlurrahman, Islam, op. cit., hal. 33.

¹⁴¹Fazlurrahman, Islam dan Modernitas, op. cit., h. 15.

¹⁴²Fazlurrahman, Islam, op. cit., hal. 34.

sus spesifik dalam al-Qur'an. Dalam konteks ini, Fazlurrahman mengatakan:

Apabila kita baca al-Qur'an, kita akan melihat bahwa sesungguhnya ia tidaklah memberikan banyak prinsip-prinsip umum: untuk sebagian besar ia memberikan solusi dan keputusan terhadap masalah-masalah historis yang spesifik dan kongkrit; tetapi, seperti telah saya katakan, al-Qur'an memberikan, baik secara eksplisit ataupun implisit, alasan-alasan di balik solusi-solusi dan keputusan-keputusan tersebut, dari mana kita bisa menyimpulkan prinsip-prinsip umum.¹⁴³

✓ Sampai di sini kita sudah dapat menarik benang merah dari pandangan Fazlurrahman tentang al-Qur'an dan otoritasnya. Bagi Fazlurrahman, 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, tetapi keabadian otoritas al-Qur'an terletak pada prinsip-prinsip moralnya yang berada di balik ketentuan legal spesifik yang merupakan respon terhadap situasi ekologis aktual Arabiah pada abad ketujuh. Dari prinsip-prinsip moral inilah suatu pranata Islam dapat dibangun sesuai dengan konteks kekini-kinian.

Dengan demikian, bagi Fazlurrahman, al-Qur'an tidak dapat dipahami begitu saja, tanpa memperhatikan konteks sosial historisnya: "Bagian dari tugas untuk memahami pesan

¹⁴³Fazlurrahman, Islam dan Modernitas, op. cit., h.22.

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."¹⁴⁴ Dalam khazanah Islam, aktivitas Nabi tersebut disebut dengan sunnah dan atau hadits. Karena itu, untuk mengetahui pandangan Fazlurrahman terhadap aktivitas Nabi dan kadar normativitasnya, maka perlu untuk mengetahui pandangan Fazlurrahman terhadap terma sunnah dan hadits.

Pandangan Fazlurrahman tentang sunnah dan hadits, dalam kenyataannya, bersumber pada kajiannya terhadap evolusi historis kedua terma tersebut. Dalam kajiannya terhadap terma sunnah, Fazlurrahman memperoleh kesimpulan sebagai berikut:

... (1) bahwa sunnah dari kaum Muslimin di masa lampau secara konseptual dan kurang lebih secara garis besarnya berhubungan erat dengan Sunnah Nabi dan pendapat yang menyatakan praktek-praktek Muslim di masa lampau terpisah dari konsep Sunnah Nabi adalah salah sama sekali; (2) bahwa meskipun demikian, kandungan yang khusus dan aktual dari Sunnah kaum Muslimin di masa lampau tersebut sebagian besarnya adalah produk dari kaum Muslimin itu sendiri; (3) bahwa unsur kreatif dari kandungan ini adalah ijtihad personal yang mengalami kristalisasi menjadi ijma' berdasarkan petunjuk pokok dari Sunnah Nabi yang tidak dianggap sebagai sesuatu yang sangat bersifat spesifik; dan (4) bahwa kandungan Sunnah atau sunnah dengan pengertian sebagai praktek yang disepakati secara bersama adalah identik dengan ijma'. Hal ini membuktikan bahwa keseluruhan masyarakat Muslim merasa amat perlu untuk menciptakan dan menghidupkan kembali Sunnah Nabi, dan bahwa ijma' adalah jaminan untuk mencapai kebenaran, yaitu untuk mencapai kesempurnaan yang berman-

¹⁴⁴Fazlurrahman, Neomodernisme Islam, op. cit., h.55.

faat dari kandungannya yang baru.¹⁴⁵

Kesimpulan penelitian Fazlurrahman terhadap evolusi historis terma sunnah tersebut di atas tampak bagi kita bahwa Fazlurrahman membedakan antara "konsep sunnah" dan "kandungan sunnah". Jika yang pertama kita sebut "sunnah konseptual" dan yang kedua kita sebut "sunnah literal", maka bagi Fazlurrahman yang memberikan kita prinsip-prinsip normatif yang universal adalah sunnah yang pertama, "sunnah konseptual", sedangkan "sunnah literal" memungkinkan kita untuk memahami ratio legis di balik prinsip-prinsip umum yang terkandung dalam "sunnah konseptual" tadi. Dengan demikian, yang mengikat kita (yang bersifat normatif) adalah "sunnah konseptual", bukan "sunnah literal".

Setelah menegaskan bahwa konsep sunnah fi Nabi tidak dimaksudkan untuk bersifat spesifik secara mutlak, Fazlurrahman lalu mengemukakan bahwa kandungan sunnah Nabi itu tidak banyak jumlahnya:

Keseluruhan biografi Nabi Muhammad -- apabila pandangan kita menembus penggambaran-penggambaran yang diberikan oleh literatur-literatur hukum Islam pada abad pertengahan yang banyak sekali jumlahnya -- sudah tentu tidak memberikan kesan bahwa beliau adalah seorang ahli hukum yang mencakup semua bidang dan dengan cermat sekali mengatur kehidupan manusia hingga detail yang sekecil-kecilnya, dari pemerintahan hingga ritual bersuci. Sebenarnya bukti-bukti menunjukkan bahwa pada dasarnya Nabi Muhammad adalah seorang tokoh reformasi moral untuk umat manusia dan bahwa di samping keputusan-keputusan yang kadangkala diambilnya untuk maksud-maksud tertentu,

¹⁴⁵Fazlurrahman, Membuka Pintu Ijtihad, penterj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1984), hal. 26-27.

jarang sekali beliau berpaling kepada legislasi umum sebagai suatu cara untuk memajukan cita-cita Islam.....

Di dalam satu hal, kita dapat menyimpulkan secara a-preori bahwa: Nabi Muhammad yang hingga akhir hayatnya senantiasa sibuk melakukan perjuangan yang maha berat di bidang moral dan politik melawan orang-orang Mekkah khususnya dan orang-orang Arab umumnya dan mengorganisir negara ummat, hampir tidak memiliki waktu untuk menetapkan peraturan-peraturan mendetail mengenai kehidupan manusia. ...Hanya di dalam kasus-kasus yang sulit saja - lah mereka meminta pertimbangan Nabi dan di dalam kasus-kasus itu sajalah al-Qur'an terpaksa menengahi mereka. Kebanyakan di antara kasus-kasus ini bersifat ad hoc dan diselesaikan secara informal di dalam suatu cara yang ad hoc pula.¹⁴⁶

Penyelesaian-penyelesaian ad hoc dari Nabi, yang juga merupakan sunnahnya, tidaklah dipandang secara kaku oleh generasi-generasi Muslim awal. Mereka ini, menurut Fazlurrahman, menyempurnakan dan menafsirkan sunnah Nabi itu secara kreatif menjadi "sunnah yang hidup" untuk menghadapi faktor-faktor dan benturan-benturan baru. Jadi "sunnah yang hidup" (sunnah kaum Muslimin awal atau ijma') merupakan kristalisasi interpretasi (ijtihad) terhadap sunnah Nabi. Tetapi, dalam penelitihannya lebih lanjut, proses tradisi yang hidup ini tidak bisa terus berlangsung, karena dalam jangka panjang struktur ideologi-religius kaum Muslimin akan terancam bahaya kekacaubalauan karena tidak adanya pangkal rujukan yang cukup otoritatif. Sesungguhnya untuk menghadapi ekstrimisme dan penafsiran sewenang-wenang yang sudah gawatlah Hadits terjun ke arena dengan sekala besar-besaran seperti itu.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Ibid., hal. 13-16.

¹⁴⁷ Fazlurrahman, Islam, op. cit., hal. 77.

Berdasarkan kajian historisnya itu, Fazlurrahman menilai bahwa: "Sesungguhnya sebuah Hadits tidak lain daripada refleksi verbal dari sunnah yang hidup ini."¹⁴⁸ Oleh karena itu, "Hadits merupakan hasil karya dari generasi-generasi Muslim di masa lampau berdasarkan teladan tersebut." Secara jelasnya: "Sesungguhnya Hadits adalah keseluruhan aphorisme yang diformulasikan dan dikemukakan seolah-olah dari Nabi, oleh kaum Muslim sendiri; walaupun secara historis tidak terlepas dari Nabi."¹⁴⁹

Karena sifatnya yang aphoristik ini, maka Hadits (Hadits teknis, yang terdapat di dalam koleksi-koleksi Hadits yang ada dewasa ini), menurut Fazlurrahman, tidak bersifat historis.¹⁵⁰ Skeptisisme Fazlurrahman terhadap historisitas Hadits tidaklah berarti bahwa ia menolak sama sekali terhadap eksistensi Hadits. Sesungguhnya yang dimaksudkan oleh Fazlurrahman bahwa Hadits adalah *ijma'* kaum Muslimin: "Selama abad ketiga, Ahlul-Hadits ini mengumpulkan ~~Hadits-hadits~~ yang umumnya mencerminkan pandangan-pandangan pihak mayoritas dan yang demikian dapat dianggap mencerminkan semangat dari ajaran Nabi."¹⁵¹ Jadi, Hadits-hadits tersebut harus dipandang sebagai indeks kepada Sunnah Nabi, karena ia jelas sekali tidak terpisah dari Sunnah tersebut, bahkan bermula

¹⁴⁸Fazlurrahman, Pintu Ijtihad, op. cit., hal. 116.

¹⁴⁹Ibid., hal. 118.

¹⁵⁰Ibid.

¹⁵¹Ibid., hal. 214.

dirinya: "Oleh karena itu, seperti di dalam sunnah yang hidup, Sunnah Nabi terdapat pula di dalam hadits".¹⁵² Dengan ini, kita diseruh untuk memandang Hadits-hadits teknis seperti kita memandang konsep *ijma'*, yakni ia normatif (mengikat) dalam konteks situasi yang sama dan memahaminya melalui latar belakang situasionalnya:

Sudah tentu di sini kami harus menegaskan bahwa kita harus melakukan revolusi terhadap aneka ragam unsur-unsur di dalam Hadits dan reinterpretasi yang sempurna terhadap unsur-unsur tersebut sesuai dengan kondisi-kondisi moral-sosial yang sudah berubah pada masa kini. Hal ini hanya dapat kita lakukan melalui suatu studi historis terhadap Hadits-- dengan mengubahnya menjadi "sunnah yang Hidup" dan dengan secara tegas membedakan nilai riil yang dikandungnya dari latar belakang situasionalnya.¹⁵³

Karena itu, dalam pandangannya, "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 Fazlurrahman sebagai tradisi Islam: "Bahwa suatu doktrin atau pranata adalah Islamis asli, sepanjang ia bersumber dari ajaran total al-Qur'an dan Sunnah dan dengan demikian dapat ditegakkan secara berhasil pada situasi yang layak atau memenuhi suatu kebutuhan".¹⁵⁴

¹⁵²Ibid., hal. 116.

¹⁵³Ibid., hal. 121.

¹⁵⁴Fazlurrahman, Islam dan Modernitas; op. cit., hal.

C. Analisis Fazlurrahman Terhadap Dunia Modern

Dunia Barat modern telah membangun segala macam sistem: yang filosofis, teologis, sosiologi dan ilmiah. Memang Barat membuahkan hasil yang mengagumkan dalam lapangan ilmiah, sehingga Barat mencapai kemajuan pada saat sekarang ini. Prestasi Barat yang gemilang, bagi Fazlurrahman, tidak dapat dilepaskan dari elan dasarnya yang intelektual: "Kemajuan pada intinya adalah kemajuan manusia (human progress) dan lokus utamanya adalah pikiran manusia."¹⁵⁵ Tetapi, dalam analisis selanjutnya, Fazlurrahman menilai bahwa Barat sedang menghadapi proses kehancuran: "Yang jelas, peradaban Barat merupakan sebuah raksasa yang sekarang ini sedang mengalami kerusakan sepenuhnya dari dalam."¹⁵⁶

Dalam pandangan Fazlurrahman, sumber kehancuran modernitas adalah sekularisme. Sekularisme, menurutnya, menghancurkan kesucian dan universalitas (transendensi) semua nilai-nilai moral.¹⁵⁷ Walaupun mereka menghasilkan penemuan-penemuan baru yang dapat bermanfaat bagi manusia, tetapi karena mereka tidak memiliki tanggung jawab moral, maka mereka dengan mudah menyalahgunakan penemuan-penemuan itu untuk kenikmatan duniawi. Penghancuran kesucian dan universalitas nilai-nilai moral dalam dunia Barat modern sebagai konsek-

¹⁵⁵Fazlurrahman, "Gagalnya," loc. cit.

¹⁵⁶Nasution dan Azyumardi Azra (penyunt.), op. cit., hal. 41.

¹⁵⁷Fazlurrahman, Islam dan Modernitas, op. cit., h.16.

uensi utilitarianisme sekuler telah menimbulkan kekacauan,¹⁵⁸ yang pada akhirnya kehancuran pada diri peradaban Barat Modern.

Sementara itu, fenomena gerakan modernisme Islam di dunia Islam dinilai Fazlurrahman secara positif: "... pada umumnya, hasil modernisme Muslim yang tulen sungguh patut dihargai, dan bahkan pelayanan mereka terhadap Islam dalam arti tertentu benar-benar jauh lebih besar daripada yang dicapai kaum revivalis."¹⁵⁹ Menurutnya, apa yang menjadikan gerakan modernisme Islam berarti adalah elan dasarnya yang bersifat intelektual dan spiritual, di samping sentuhannya yang menyeluruh terhadap bidang-bidang kehidupan:

Meskipun gerakan modernisme mengacu kepada semua bidang kehidupan ini, namun apa yang membuatnya berarti dan signifikan adalah elan dasarnya yang bersifat intelektual dan spesifikasi isu-isu intelektual dan spiritual yang diacunya.¹⁶⁰

Sifat intelektual dan spiritual yang mendasari gerakan modernisme Islam telah membawa mereka di dalam ikut serta menjaga daya hidup Islam dari kepunahan di muka bumi. Dalam hal ini, Fazlurrahman mengatakan: "Sulit dibayangkan apa jadinya Islam dan lembaga-lembaga sosial-politiknya, termasuk sektor yang amat penting, pendidikan, di negara-negara Muslim yang sekarang ini jika tidak ada aktivitas dari orang-

¹⁵⁸Nasution dan Azyumardi Azra (penyunt.), op. cit., hal. 43.

¹⁵⁹Ibid., hal. 27.

¹⁶⁰Fazlurrahman, "Gagalnya," loc. cit.

orang ini!¹⁶¹ Menciptakan kaitan yang baik sekali antara lembaga-lembaga penting tertentu di Barat dan tradisi Islam melalui sumber-sumber sebenarnya dari tradisi itu, tepatnya al-Qur'an dan Rasulullah (Sunnah historis), bukanlah merupakan suatu prestasi kecil atas dasar ukuran apa pun.

Setelah mengemukakan nilai-nilai positif dan prestasi gerakan modernisme Islam, Fazlurrahman juga mengemukakan kelemahan mendasar dari gerakan tersebut, sehingga menyebabkan munculnya reaksi keras dari kaum neo-revivalis, di mana gerakan yang terakhir dianggap oleh Fazlurrahman sebagai "borok" bagi kemajuan Islam: "Halangan pertama yang penting bagi usaha pembaharuan apa pun adalah fenomena yang saya sebut sebagai neo-revivalis atau neofundamentalis".¹⁶² Sebagaimana yang telah disebutkan dalam bab II, Fazlurrahman mengemukakan, walaupun modernisme (klasik) telah benar dalam semangatnya, namun ia memiliki dua kelemahan mendasar yang menyebabkan timbulnya reaksi lebih lanjut dalam bentuk neo-revivalisme. Pertama, kaum modernisme tidak menguraikan secara tuntas metodenya yang secara semi eksplisit terletak dalam menangani masalah-masalah khusus dan implikasi-implikasi dari prinsip-prinsip dasarnya. Mungkin karena perannya selaku reformis terhadap masyarakat Muslim dan sekaligus sebagai kontroversialis-apologetik terhadap Barat, sehingga ia ter -

¹⁶¹Nasution dan Azyumardi Azra (penyunt.), op. cit., hal. 27.

¹⁶²Fazlurrahman, Islam dan Modernitas, op. cit., hal. 162.

halang untuk melakukan interpretasi yang sistematis dan menyeluruh terhadap Islam serta menyebabkannya menanggapi secara ad-hoc beberapa masalah penting di Barat, misalnya demokrasi dan status serta peran wanita, yang lemparkan para kritikus dan "penasehat" di Barat kepada Islam atau menawarkannya untuk diterima. Kedua, masalah-masalah ad-hoc yang dipilih para modernis, pada hakekatnya telah menjadi masalah-masalah di dunia Barat dan bagi dunia Barat. Meskipun para modernis ikhlas dalam menerima masalah-masalah tersebut tetapi ciri ad-hocnya meninggalkan kesan kuat bahwa para modernis bersikap kebarat-baratan (Westernized) dan menjadi orang yang dibaratkan (Westernizers).

Dua kelemahan mendasar dari gerakan modernis tersebut di atas, sekali lagi, telah ikut menyebabkan timbulnya reaksi lebih lanjut dalam bentuk neorevivalisme. Daya tarik menarik antara dua gerakan tersebut, di mana modernisme terkait oleh Barat melalui gaya penarikannya dan sebaliknya neo-revivalisme dihantui Barat melalui penolakannya,¹⁶³ dalam penilaian Fazlurrahman, ikut bertanggung jawab atas krisis pemikiran Islam pada masa modern. Sebab, baik modernisme maupun neorevivalisme yang saling bereaksi tersebut, sama-sama tidak mempunyai metode yang cukup jelas.¹⁶⁴

¹⁶³Ibid., hal. 163.

¹⁶⁴Ibid., hal. 169.

D. Metodologi Tafsir Sistematis: Alternatif Fazlurrahman
Dalam Mengatasi Krisis

Konsekuensi lebih lanjut dari pandangan keislaman Fazlurrahman dan kesimpulan dari analisisnya terhadap dunia Barat modern dan modernisme Muslim, Fazlurrahman menyerukan untuk meninjau ulang terhadap al-Qur'an dan melakukan penafsiran secara sistematis: Suatu penafsiran yang sistematis dan berani harus dilakukan".¹⁶⁵ Suatu penafsiran yang sistematis, yang dinilai Fazlurrahman sebagai ~~sebuah~~ penafsiran yang independen, hanya dapat dilakukan dengan suatu metodologi yang tepat dan masuk akal: "... tanpa mengalah kepada dunia Barat secara buta atau menegasinya secara buta pula, maka 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".¹⁶⁶ Metodologi tafsir yang masuk akal serta berwawasan ke masa depan yang dimaksud adalah metodologi penafsiran yang terdiri dari suatu gerakan ganda, yaitu dari situasi sekarang ke masa al-Qur'an diturunkan dan kembali lagi ke masa kini.¹⁶⁷ Tentu saja, penafsiran yang telah diterima secara itu tidak harus diterima terus, "selalu ada ruang maupun kebutuhan bagi penafsiran-penafsiran baru, karena hal ini sebenarnya adalah suatu proses yang terus berlanjut".¹⁶⁸

¹⁶⁵Fazlurrahman, "Gagalnya", op. cit., hal. 13.

¹⁶⁶Nasution dan Azyumardi Azra (penyunt.), op. cit., hal. 35

¹⁶⁷Fazlurrahman, Islam dan Modernitas, op. cit. hal. 6

¹⁶⁸Ibid., hal. 173.

Meskipun gerakan ganda yang dirumuskan Fazlurrahman dalam metodologi sistematisnya lebih tertuju kepada penafsiran hukum atau aspek sosial ajaran al-Qur'an, namun cara kerja metodologi ini yang diindikasikan berujung pada perumusan kembali suatu Islam yang utuh dan koheren serta berorientasi ke masa kini. Hal ini dikarenakan kepentingan utama metodologi tersebut yang adalah memahami al-Qur'an dan aktivitas Nabi dalam latar sosio-historisnya. Pemahaman al-Qur'an semacam ini tentu saja dimulai dengan ajaran metafisis atau teologi al-Qur'an yang mengungkapkan dirinya paling awal. Dengan demikian, operasi metodologi tafsir sistematis yang diusulkan Fazlurrahman menghendaki tiga tahap; (1) perumusan pandangan dunia al-Qur'an, (2) sistematisasi etika al-Qur'an, dan (3) penubuhan etika al-Qur'an ke dalam konteks masa kini.

1. Perumusan Pandangan Dunia al-Qur'an

Langkah pertama dalam upaya penafsiran al-Qur'an yang sistematis, menurut Fazlurrahman, adalah merumuskan pandangan dunia al-Qur'an, yaitu menyangkut Tuhan, hubungan Tuhan dengan manusia dan alam, dan peran-Nya dalam sejarah manusia dan masyarakat. Sebab, dalam pandangannya, "dengan menjerihkan pemahaman kita tentang hakekat pentingnya Tuhan bagi keberadaan manusia di dunia ini, akan dimungkinkan suatu analisis sistematis tentang ajaran-ajaran moral dan hukum moral."¹⁶⁹ Dengan kata lain, teologi harus menumbuhkan morali-

¹⁶⁹Nasution dan Azyumardi Azra (peny.), op. cit., h.36.

tas atau suatu sistem nilai etika untuk membimbing manusia dan menanamkan dalam dirinya kesadaran tanggung jawab moral.¹⁷⁰ Lebih jauh Fazlurrahman mengatakan bahwa bagian-bagian al-Qur'an yang bersifat metafisik merupakan lukisan latar belakang bagi perincian yang koheren atas ajaran-ajaran moral, sosial dan hukum al-Qur'an.¹⁷¹ Dengan demikian, pandangan dunia al-Qur'an mestilah tugas pertama yang harus dilakukan dalam operasi metodologi tafsir sistematis yang diusulkan oleh Fazlurrahman.

Sehubungan dengan perumusan pandangan dunia al-Qur'an, Fazlurrahman mengemukakan bahwa prinsip penafsiran dengan latar belakang sosio-historis tidak diterapkan dengan cara yang sama dengan perumusan etika al-Qur'an: "Untuk pernyataan-pernyataan teologis atau metafisik dari al-Qur'an, latar belakang spesifik turunnya wahyu tidaklah perlu sebagaimana untuk pernyataan-pernyataan yang bersifat sosial-hukum."¹⁷² "Aspek metafisis dari ajaran al-Qur'an mungkin tidak menyediakan dirinya dengan mudah untuk dikenakan terapi historis, tetapi bagian sosio-logisnya pasti menyediakan dirinya."¹⁷³ Karena itulah, Fazlurrahman cenderung menggunakan prosedur sintesis dalam merumuskan pandangan dunia al-Qur'an, sebagaimana yang ia perlihatkan atau praktekkan dalam penulisan bu-

¹⁷⁰Fazlurrahman, Islam dan Modernitas, op. cit., h.188.

¹⁷¹Ibid., hal. 171.

¹⁷²Ibid., hal. 185.

¹⁷³Fazlurrahman, "Gagalnya," loc. cit.

ku monumentalnya, Major Themes of Qur'an (Tema Pokok al-Qur'an). Dalam pendahuluan buku tersebut, Fazlurrahman menjelaskan:

Prosedur yang kami pergunakan di sini untuk mensintesis berbagai tema lebih bersifat logis daripada kronologis.... Kami berbuat demikian, karena tampaknya inilah cara yang sebaik-baiknya untuk memperoleh konsep yang sintesis tentang Tuhan.¹⁷⁴

Fazlurrahman melihat bahwa upaya untuk membangun weltanschauung ini belum pernah dilakukan secara sistematis dalam sejarah Islam, dan ketiadaan memahami al-Qur'an sebagai suatu kesetupaduan telah menyebabkan terjadinya bencana besar dalam lapangan pemikiran teologi.¹⁷⁵ Oleh karena itu, ia memandang upaya ini merupakan suatu kebutuhan yang mendesak dan pasti bisa dilakukan.¹⁷⁶ Optimisme Fazlurrahman terhadap upaya ini tidak berarti bahwa ia menjamin suatu keseragaman penafsiran secara mutlak. Fazlurrahman memberikan ruang bagi ideosinkresi-ideosinkresi pribadi, tetapi ia juga menegaskan bahwa sesuatu yang pasti harus bisa dipilihkan bagi masyarakat luas.¹⁷⁷ Batasan bagi pandangan dunia al-Qur'an "yang pasti" yang dipilih bagi masyarakat luas dijelaskan oleh Fazlurrahman sebagai berikut:

Secara pasti, teologi Islam adalah suatu usaha intelektual, tetapi adalah sedemikian dalam artian bahwa ia memberikan penuturan yang koheren dan setia tentang apa yang ada dalam al-Qur'an sehingga seorang yang beriman

¹⁷⁴Fazlurrahman, Tema Pokok, op. cit., hal. ix-x.

¹⁷⁵Fazlurrahman, Islam dan Modernitas, op. cit., h.3.

¹⁷⁶Fazlurrahman, Islam, op. cit., hal. 378.

¹⁷⁷Fazlurrahman, Islam dan Modernitas, op. cit., h.173.

atau cenderung beriman bisa memberikan kesetujuannya dari pikiran maupun hatinya dan menjadikan pandangan hidup tersebut sebagai tempat yang memberikan kedamaian intelektual dan spiritual baginya. Sejauh teologi tersebut memberi kedamaian intelektual bagi pikiran, ia bisa diajarkan; sejauh ia memberikan ketentraman spiritual bagi hati, ia bisa didakwakan. Suatu teologi yang tidak bisa menjalankan salah satu fungsi ini adalah teologi yang tak ada gunanya bagi agamanya.¹⁷⁸

Dengan demikian, menurut Fazlurrahman, suatu pandangan dunia al-Qur'an yang dipilih untuk masyarakat luas haruslah suatu pandangan dunia yang dapat memberikan ketentraman spiritual bagi hati dan memberikan kedamaian intelektual bagi pikiran. Selama ideosinkresi-ideosinkresi pribadi tentang pandangan dunia al-Qur'an tidak mempunyai salah satu fungsi di atas, maka hal itu tidak boleh dimasyarakatkan karena akan merusak agama masyarakat saja.

2. Sistematisasi Etika Al-Qur'an

Tugas kedua dalam metodologi tafsir Fazlurrahman adalah menyusun etika al-Qur'an secara sistematis: "Setelah pandangan dunia yang umum dikemukakan, maka suatu usaha yang sistematis mesti dilakukan untuk memperinci suatu etika yang didasarkan al-Qur'an".¹⁷⁹ Dalam tulisannya yang lain, Fazlurrahman juga menyinggung hal ini: "Ajaran-ajaran moral itu pertama-tama harus disistematisasikan, berdasarkan baik prinsip-prinsip umum yang dinyatakan secara eksplisit dalam al-Qur'an maupun prinsip-prinsip yang tertanam dalam ucapan

¹⁷⁸Ibid., hal. 187.

¹⁷⁹Fazlurrahman, Islam, loc. cit.

resmi al-Qur'an".¹⁸⁰ Justru yang terakhir inilah yang oleh Fazlurrahman dinilai lebih banyak terjadi, sebagaimana yang ia katakan:

Adalah benar bahwa al-Qur'an cenderung mengkonkritkan hal-hal yang bersifat etis, untuk membungkus hal-hal yang umum dalam suatu paradigma khusus, dan menterjemahkan hal-hal yang bersifat etis ke dalam perintah-perintah yang bersifat umum atau setengah hukum. Tetapi adalah merupakan tanda semangat moralnya bahwa al-Qur'an tidak puas hanya dengan proposisi-proposisi etis yang bisa digeneralisasikan, tetapi mendesak untuk menterjemahkannya ke dalam paradigma-paradigma aktual.¹⁸¹

Menurut Fazlurrahman, "selama ini para sarjana Muslim belum pernah mengupayakan suatu etika al-Qur'an, baik secara sistematis atau tidak".¹⁸² Sebab, "ahli-ahli hukum selama ini belum pernah membedakan masalah-masalah yang jelas bersifat hukum dengan masalah-masalah yang bersifat moral".¹⁸³ Pada hal, dalam pandangan Fazlurrahman, etika al-Qur'an adalah esensinya dan juga merupakan mata rantai yang menghubungkan antara teologi dan hukum,¹⁸⁴ dan dengan demikian tanpa adanya suatu sistem etika yang dirumuskan secara eksplisit, maka tidak akan pernah bisa berlaku adil terhadap hukum Islam.¹⁸⁵ Oleh karena itu, sistematisasi etika al-Qur'an, dalam pandangan Fazlurrahman, harus diupayakan terlebih dahulu sebelum mengambil hukum Islam dalam konteks kekinian.

¹⁸⁰Nasution dan Azyumardi Azra (penyunt.), loc. cit.

¹⁸¹Fazlurrahman, Islam dan Modernitas, op. cit. hal. 186.

¹⁸²Ibid.

¹⁸³Nasution dan Azyumardi Azra (penyunt.), loc. cit.

¹⁸⁴Fazlurrahman, Islam dan Modernitas, loc. cit.

¹⁸⁵Nasution dan Azyumardi Azra (penyunt.), loc. cit.

Sehubungan dengan sistematisasi etika al-Qur'an, Fazlurrahman mengemukakan bahwa pendekatan historis-sosiologis harus diterapkan: "Kiranya penting pula untuk tetap memperhatikan latar belakang sosio-historis agar dapat dilihat bagaimana tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip moral ini secara kongkrit dimasukkan dalam bentuk legislatif yang terdapat dalam al-Qur'an." ¹⁸⁶ Dalam sistematisasi etika al-Qur'an yang berpendekatan historis sosiologis, Fazlurrahman memberikan tiga prosedur:

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. ¹⁸⁷ Dalam tulisannya yang lain, Fazlurrahman menjelaskan cara kerja langkah ini sebagai berikut:

Pertama-tama, al-Qur'an harus dipelajari dalam tatanan kronologisnya. Mengawali dengan pemeriksaan terhadap bagian-bagian wahyu yang paling awal akan memberikan suatu persepsi yang cukup akurat tentang dorongan dasar dari gerakan Islam, sebagaimana yang dibedakan dari ketetapan-ketetapan dan institusi-institusi yang dibangun belakangan. Dan demikianlah, seseorang harus mengikuti bentangan al-Qur'an sepanjang karir dan perjuangan Muhammad. Metode historis ini akan **banyak** menyelamatkan kita dari ekstravagansa dan artifisialitas penafsiran-penafsiran al-Qur'an kalangan modernis. Di samping menetapkan makna rincian-rinciannya, metode ini juga akan menunjukkan secara jelas makna keseluruhan dari pesan ¹⁸⁸ al-Qur'an dalam suatu cara yang sistematis dan koheren.

Jadi, langkah pertama dalam upaya sistematisasi etika al-Qur'an adalah memahami makna al-Qur'an sebagai suatu ke-

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Fazlurrahman, Islam dan Modernitas, op. cit., h. 7.

¹⁸⁸ Fazlurrahman, "Gagalnya," loc. cit.

seluruhan di samping dalam batas-batas ajaran-ajaran khusus yang merupakan respons terhadap situasi-situasi khusus. 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 secara menyeluruh di Arabia pada saat kehadiran Islam dan khususnya di sekitar Makkah harus dilakukan.¹⁸⁹ Di sinilah letak signifikansi buku-buku sejarah, misalnya sīrah, maghāzi, thabaqāt, dan lain-lain.

Kedua, seseorang harus sudah siap untuk membedakan antara ketetapan-ketetapan legal al-Qur'an dan sasaran-sasaran serta tujuan-tujuan, yang ketetapan-ketetapan legal ini diharapkan mengabdikan kepadanya.¹⁹⁰

Ketiga, menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral sosial umum yang dapat disaring dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis dan ratio-legis yang sering dinyatakan.¹⁹¹ Selama proses ini, Fazlurrahman 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

¹⁸⁹Fazlurrahman, Islam dan Modernitas, loc. cit.

¹⁹⁰Fazlurrahman, "Gagalnya," loc. cit.

¹⁹¹Fazlurrahman, Islam dan Modernitas, loc. cit.

koheren dengan yang lainnya."¹⁹²

Pendekatan historis-sosiologis yang diusulkan Fazlurrahman tersebut mungkin menimbulkan keberatan-keberatan atau pertanyaan-pertanyaan. Keberatan pertama sehubungan dengan prosedur pendekatan historis sosiologis yang tampak mudah terserang subyektivitas. Keberatan kedua menyangkut masalah teologis religius tentang keabadian Firman Tuhan dan hukum yang bersifat Ilahiah. Sehubungan dengan keberatan pertama, Fazlurrahman memberikan jawaban:

Mendesakkan keseragaman penafsiran secara mutlak adalah tidak mungkin dan tidak pula akan mendatangkan kebaikan. Apa yang penting adalah pertama-tama menggunakan jenis metoda yang saya kemukakan untuk menghilangkan penafsiran-penafsiran yang menyimpang ke sana ke mari. Untuk selebihnya, setiap penafsiran menyatakan secara eksplisit asumsi-asumsi serta premis-premis khususnya berkenaan dengan penafsiran al-Qur'an pada umumnya dan asumsi-asumsi dan premis-premis khususnya berkenaan dengan masalah-masalah atau penggalan-penggalan khusus dalam al-Qur'an. Apabila asumsi-asumsinya telah dianjurkan secara eksplisit, maka pertukaran pendapat di antara penafsir-penafsir yang berbeda adalah mungkin dan subyektivitas akan bisa lebih banyak dikurangi.¹⁹³

Sehubungan dengan keberatan kedua, dijawab oleh Fazlurrahman sebagai berikut:

Seluruh ide yang berada di balik pernyataan kami bahwa al-Qur'an harus diletakkan dalam konteksnya adalah bahwa al-Qur'an harus difahami sebagaimana mestinya. Memahami al-Qur'an dan makna pesannya adalah suatu hal tersendiri, sementara membatasi pesannya untuk konteks ke-sejarahan tersebut adalah hal lainnya. Kedua hal ini ja-

¹⁹²Ibid.

¹⁹³Ibid., hal. 173.

ngan sampai dikacaukan. Bertolak belakang dengannya,... adalah mustahil untuk menguniversalkan pesan al-Qur'an melampaui masa dan tempat pewahyuannya, kecuali melalui pemahaman yang semestinya terhadap maknanya.¹⁹⁴

Dalam tulisannya yang lain, Fazlurrahman juga menyinggung masalah keabadian firman Allah sebagai berikut:

Keabadian firman Tuhan secara substansial dapat diterima. Kalau keabadian isi undang-undang hukum, hal itu dapat dibenarkan dalam soal-soal yang menyetuh regulasi-regulasi sosial. Ordonansi yang bersifat Ilahiah memiliki taraf moral dan khususnya taraf hukum, dan yang terakhir ini menjadi transaksi antara keabadian firman Tuhan dan situasi ekologis aktual masyarakat Arab abad ketujuh.¹⁹⁵ Aspek ekologis secara nyata sangat mungkin berubah.

Berdasarkan asumsi-asumsi di atas, Fazlurrahman sangat optimis dan mengklaim bahwa metode tafsir yang diusulkan ini agak lebih memuaskan dan mungkin satu-satunya yang layak digunakan-- jujur, tepat dan praktis. Di samping itu, Fazlurrahman juga mengemukakan bahwa kajian historis telah dilakukan sejak dahulu kala dalam sejarah Islam. Oleh karena itu, Fazlurrahman mengemukakan bahwa walaupun metode yang diusulkan ini memiliki bentuk yang baru, namun unsur-unsurnya semuanya adalah tradisional.¹⁹⁶

3. Penubuhan Etika Al-Qur'an ke Dalam Konteks Masa Kini

Tugas terakhir dari metodologi tafsir sistematis Fazlurrahman adalah penubuhan etika al-Qur'an ke dalam konteks konkrit sosio-historis masa sekarang ini. Rahman me-

¹⁹⁴Fazlurrahman, Neomodernisme Islam, op. cit., h. 56.

¹⁹⁵Fazlurrahman, "Gagalnya", op. cit., hal. 14.

¹⁹⁶Fazlurrahman, Islam dan Modernitas, op. cit., hal.

ngatakan: "Langkah terakhir adalah menafsirkan perundang-undangan al-Qur'an melalui proses pemahaman yang telah digariskan di sini untuk menghasilkan hukum-hukum baru bagi situasi sekarang."¹⁹⁷ Di sini, gerakan kedua yang digariskan Fazlurrahman dalam gerakan gandanya bekerja. Cara kerja gerakan kedua ini adalah dengan mengkaji situasi sekarang terlebih dahulu secara sadar dan tepat untuk melihat di mana perbedaannya dengan situasi perundang-undangan al-Qur'an dan di mana kesamaannya.¹⁹⁸ Cara kerja ini ditegaskan oleh Fazlurrahman lebih lanjut:

Ini sekali lagi memerlukan kajian cermat atas situasi sekarang dan analisis berbagai unsur-unsur komponennya sehingga kita bisa menilai situasi sekarang dan mengubah kondisi sekarang sejauh yang diperlukan, dan menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa mengimplementasikan nilai-nilai al-Qur'an secara baru pula. ... dalam pelaksanaan tugas yang kedua, instrumentalitas dari para saintis sosial jelas mutlak diperlukan, tetapi "orientasi efektif" dan "rekayasa ethis" yang sebenarnya adalah kerja daripada ethisis.¹⁹⁹

Menurut Fazlurrahman, hukum harus ditafsirkan bukan hanya dari segi tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip moral al-Qur'an, melainkan juga dalam rangka perubahan yang terjadi dalam situasi sosial yang ada. Tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip al-Qur'an harus mengontrol dan mengarahkan perubahan sosial yang ada, jika tidak, maka sejumlah perubahan sosial menjadi tidak ada agunanya. Walau demikian, menurut Fazlurrahman, upaya ini belum pernah diupayakan selama ini.²⁰⁰

¹⁹⁷ Nasution dan Azyumardi Azra (peny.), op. cit., h. 36-7.

¹⁹⁸ Ibid., hal. 36.

¹⁹⁹ Fazlurrahman, Islam dan Modernitas, op. cit., h. 8.

²⁰⁰ Fazlurrahman, Islam, op. cit., hal. 378-379.