

B A B IV

USAHA-USAHA PEMBAHARUAN FAZLUR RAHMAN

A. Pemahaman Terhadap Al-Quran

Sebagaimana kaum muslimin pada umumnya, Rahman mengakui bahwa al-Quran adalah "Kalam Allah" yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. dalam jangka waktu kurang lebih dua puluh tiga tahun. Menurutnyanya, "Tanpa kepercayaan yang amat penting ini tak satupun bahkan yang dapat menjadi seorang Mus-

lim nominal."¹

Tetapi meskipun demikian, pandangan - pandangan Rahman terhadap al-Quran tidak seluruhnya sepakat dengan persepsi kebanyakan kaum muslimin. Ketika bukunya, "Islam", yang didalamnya memuat beberapa pemikiran Rahman mengenai al-quran, dipublikasikan dalam bahasa Urdu pada tahun 1967, muncullah protes para ulama yang berlanjut dengan demonstrasi besar mahasiswa dan pemogokan kaum buruh. Hampir setahun pers Pakistan menghebohkan nya bahkan menuduh Rahman "tak percaya kepada al-quran Mereka tidak setuju pernyataan Rahman; "Al-Quran - secara keseluruhan adalah firman Tuhan, dan dalam arti kata yang biasa, juga perkataan Muhammad."²

Menurut pendapat Rahman al-quran merupakan apresiasi dari kepribadian Muhammad, yang pada keadaan tertentu muncul identik dengan substansi kitab suci itu sendiri sebagai otoritas ilahiah. Un-

¹Fazlur Rahman, Perkembangan-perkembangan Internal Keagamaan Dalam Islam (terj), dalam Musthafa Hasyim et, al. (ed), Islam Modern, Tantangan Pembaharuan Islam (terj), Shalahuddin Press, Yogya 1987, h. 68.

²Fazlur Rahman, Islam (terj), Pustaka, Bandung, 1984, h.33.

tuk memberikan kejelasan masalah tersebut, dibawah ini dikutipkan argumentasi Rahman secara agak panjang lebar;

"Seorang Nabi adalah seorang yang keseluruhan karakter dan perilaku aktualnya adalah jauh lebih tinggi dari manusia pada umumnya. Ia adalah seorang yang "ab initio" (dari awalnya) tidak sabar terhadap manusia dan bahkan terhadap sebagian besar ideal mereka, dan ingin sekali menciptakan kembali sejarah. Karena itu, ortodoksi Islam mengambil kesimpulan yang secara logis adalah tepat bahwa Nabi-nabi mestilah dipandang kebal dari kesalahan-kesalahan yang serius (doktrin tentang "ishmah/ma'shum). Muhammad adalah manusia seperti itu, dan dalam kenyataannya satu-satunya seperti itu yang dikenal sejarah. Itulah sebabnya seluruh perilakunya dipandang oleh kaum muslimin sebagai "Sunnah" atau 'model yang sempurna'. Tetapi dengan adanya semua itu, ada saat-saat dimana ia sebagaimana telah terjadi, 'melampaui dirinya sendiri dan persepsi kognitif moralnya menjadi demikian tajam hingga kesadarannya menjadi identik dengan otoritas ilahiah itu sendiri.....

.. .
Ketika persepsi intuitif moral Muhammad seperti itu, maka kalimat-kalimat dalam wahyu diberikan bersama-sama dengan inspirasi Muhammad sendiri. Dengan demikian al-quran adalah murni kata-kata Ilahi. Tetapi tentu saja secara sepadan berhubungan intim dengan pribadi terdalam dari Nabi Muhammad, yang hubungannya dengan kata-kata suci tersebut tak dapat diamati secara mekanis seperti halnya sebuah catatan kata-kata Ilahi itu mengalir melalui hati Nabi."³

Berdasarkan penelitian Rahman, al-quran sen

³Ibid, h. 35.

diri ternyata menegaskan dan mengkonfirmasi bahwa ia lahir dalam hati dan pikiran Nabi.⁴

Implikasi dari pandangan mengenai proses pewahyuan yang sedemikian itu, maka Fazlur Rahman menolak keras terhadap doktrin-doktrin tradisional tentang cara pewahyuan yang mekanis dan eksternal. Ia sama sekali tidak setuju dengan mereka yang membust gambaran jalan wahyu kepada Nabi, dengan " datang - melalui telinga", atau "suara gemerincing lonceng dan bersifat eksternal terhadapnya, serta bahwa " Ruh " yang menyampaikan wahyu itu merupakan suatu agen atau jenis perantara tersendiri.⁵ Tentu saja, - Doktrin tradisional islam ini didasarkan pada hadits hadits yang menggambarkan secara gamblang bahwa Nabi pada suatu ketika pernah bercakap-cakap dengan Jibril dimuka umum, dan bahkan melukiskan secara cermat tampang Malaikat pembawa wahyu itu. Tetapi

⁴Fazlur Rahman, Tema Pokok Al-Qur'an (terj.), Pustaka, Bandung, 1983, h. 141.

⁵Gambaran Barat modern tentang proses pewahyuan kepada Nabi seperti cara demikian Lih; Phillip K. Hitti, Dunia Arab (terj), Sumur Bandung, Bandung, tt, h. 35 dan W. Montgomery Watt, Muhammad, Nabi dan Negerawan (terj.), Kuning Mas, Jakarta, 1984, h. 17-18 Menurut Rahman, sebagian besar bersandar pada rumusan ortodoksi, bukannya pada Al-Qur'an seperti juga halnya kepercayaan kaum Muslimin swam, Fazlur Rahman , Islam, h. 34.

menurut Rahman, hadits-hadits semacam itu "harus dianggap sebagai kisah yang diada-adakan dikemudian hari."⁶ Karena al-Quran sendiri memang tidak menyebutkan kan pigur apapun dalam hubungan itu. Namun, begitu, ini tidak berarti Rahman mengingkari bahwa disuatu kesempatan Nabi pernah melihat pigur yang diproyeksikan itu (Malaikat) sebagaimana dinyatakan oleh hadits-hadits. Untuk ini Rahman berdalih;

"Al-Quran menyebutkan bahwa Nabi melihat suatu pigur atau sesosok Malaikat atau sebuah proyek lain di 'kejauhan yang paling jauh' atau 'di ufuk' (QS 53 : 5-18), hanya dalam hubungan dengan pengalaman-pengalaman khusus tertentu - (dalam hal ini dihubungkan dengan "Mi'raj" Nabi)."⁷

Berkaitan dengan pendapatnya tentang cara turun wahyu yang internal dan berhubungan secara erat dengan pikiran atau hati Nabi Muhammad tersebut Rahman menafsirkan "Ruh" atau Jibril sebagai suatu "kekuatan, dan kemampuan yang berkembang dalam hati Muhammad dan yang jika diperlukan dapat berubah menjadi operasi wahyu yang aktual."⁸ Di dalam al-Quran Ruh ini diasosiasikan dengan istilah "amr"

⁶Fazlur Rahman, Tema Pokok al-Quran, Loc.Cit., h. 141.

⁷Fazlur Rahman, Islam, Loc.Cit., h.33, dan Op Cit., h.134-135.

⁸Ibid, h. 142.

seperti dalam konstruksi "ruh min ambina" atau "ruh min amrihi" (QS 16:2, 17:85, 40:15, 42:52, 97:4) - yang diterjemahkan oleh Rahman sebagai "Ruh dari Perintah Kami" atau "Ruh dari PerintahNya." Amr atau perintah ini, menurut penyelidikan Rahman, di dalam al-Quran berarti "Ruh yang terpelihara" atau "Induk segala Kitab". Dari esensi Kitab atau Amr inilah "Ruh Suci" datang dan masuk ke dalam hati para Nabi dan demikian menyampaikan wahyu Allah kepada mereka⁹

✓ Lebih jauh, pandangan mengenai proses pewahyuan serupa itu bagi Rahman sendiri telah membawa - kepada suatu konsekuensi teoritis bahwa ide keabadian yang merupakan karakter ilahiah di dalam al-Quran tidak bisa dipisahkan dari kandungan legal spesifiknya yang merupakan respon Nabi terhadap situasi aktual. Bagi Rahman, "karakter ilahiah al-Quran - yang bertujuan membangun sebuah masyarakat yang berkebaikan dan berkeadilan di dunia dalam tatanan sosial politik yang berdasarkan pada etika bimbingan Tuhan" (Ideal moral),¹⁰ seiring berjalan bersama-sama

⁹Ibid, h. 143.

¹⁰Fazlur Rahman, Islam Dan Modernitas (terj), Pustaka, Bandung, 1985, h. 17.

dengan "legal spesifik"nya, yang dalam hal ini adalah kenyataan bahwa al-Quran muncul dalam sinar an sejarah dan berhadapan dengan latar belakang sosio historis sebagai respon terhadap situasi tersebut, dan untuk sebagian besar ia terdiri dari pernyataan-pernyataan moral, religius serta sosial yang menanggapi problema-problema spesifik yang dihadapkan kepadanya dalam kondisi kongkret.¹¹ Keduanya membentuk kesatu paduan yang kohesif.

Dengan memahami kedua hal yang fundamental-tadi, Rahman mencanangkan suatu metodologi baru bagi usaha penafsiran al-Quran. Metodologi ini nantinya akan lebih menekankan pentingnya pendekatan kesejarahan dalam rangka mengerti pesan seluruhnya al-Quran dan menentukan secara akurat alasan-alasan dibalik pernyataan, ketentuan, komentar dan perintah-perintah al-Quran. Pemahaman konteks-historis yang dimaksudkan ialah bahwa sesungguhnya al-Quran muncul berkaitan dengan latar belakang sejarah berupa kondisi-kondisi yang berlaku pada umumnya di Arab pra Islam dan khususnya "millieu"

¹¹Ibid, h. 6.

kota Mekkah. Al-Quran sendiri memberikan kesaksian yang paling mengesankan terhadap keadaan ini, sewaktu ia mengatakan tentang "beban yang (telah dan sedang) mematahkan punggungmu (Muhammad)" (QS 94 : 2 - 3).¹² Selain latar belakang sosio-historis umum ini, maklumat-maklumat individual al-Quran dalam soal-soal ekonomi, moral, sosial atau politik, memiliki latar belakang yang berakar kuat dan mendarah daging dalam sejarah. Sehingga sebenarnya al-Quran hampir bukan merupakan dokumen spekulatif, kecuali pada beberapa pernyataan teologis-metaphisismya. Karena faktor kesejarahan ini mampu memperlihatkan secara persis letak pesan al-Quran seutuhnya, maka ia menjadi sangat penting. Tanpa itu, al-Quran pastilah akan terlihat seperti ide-ide yang terpenggal-penggal.

Untuk keperluan penelusuran sejarah itu, maka Rahman menyadari betapa pentingnya "tarikh" dan disiplin "asbab al-nuzul". Meskipun pada saat yang sama ia menilai bahwa literatur asbab al-nuzul se-

¹² Fazlur Rahman, Tema pokok al-Quran, Op. - Cit., h. 122 - 123.

ringkali bertentangan dan kacau balau,¹³ dan sebagai pelanjut "madzhab Umari" (mengikuti model legislasi Umar ibn Khatab Ra), Rahman seringkali tidak ragu-ragu menganggap hadits-hadits sebagai fiksi yang dirumuskan belakangan saja bila bertolak belakang dengan apa yang dipandanginya sebagai prinsip-prinsip umum ajaran al-Quran. Tarikh dan sebab-an-nuzul sangat dihajatkan terutama sekali untuk menetapkan tujuan atau sasaran yang ingin di capai al-quran ("ideal moral") atau sebab berlakunya hukum (ratio legis).

Demikianlah, maka dalam kebanyakan kasus, - jadinya tidak terlalu sulit untuk melihat point - yang sesungguhnya dari suatu ayat, atau arti yang mendasar dari suatu pernyataan al-quran. Dalam contoh kasus keharaman "Riba" misalnya, pelarangan sebenarnya lebih dari sekedar merupakan keputusan - atas perilaku aktual dalam transaksi bisnis di kalangan masyarakat Arab waktu itu, melainkan karena Riba (dan pranata-pranatanya) pada hakekatnya adalah menjadi suatu bentuk penghisapan (eksploitasi)

¹³ Fazlur Rahman, Islam Dan Modernitas, Op . Cit., h. 19.

anter manusia yang terkutuk.

paragraf-paragraf tersebut diatas jelas mem perlihatkan bagaimana konsepsi Fazlur Rahman mengenai Al-Qur'an. Menurut pandangannya, Al-Qur'an adalah "Kitab Petunjuk" (Hudan Lin-nas), yang oleh karena ini ia terdiri dari himpunan prinsip-prinsip serta seruan-seruan moral. Sama sekali bukan kitab teks yang dimengerti maknanya secara harfiyah. Terhadap yang disebut belakangan ini, fazlur Rahman menilai, bahwa :

"Bersikeras dalam mengimplementasikan harfiyah dari aturan-aturan Al-Qur'an, dengan menutup mata terhadap perubahan-perubahan sosial yang tengah terjadi secara riil didepan mata kita, sama artinya dengan mengabaikan tujuan moral sosialnya". 14

Menurut Fazlur Rahman, sikap semacam itu yakni bersikeras mempertahankan teks-teks harfiyah, sama saja dengan mengatakan bahwa (untuk memberikan suatu contoh) "karena membayar Zakat adalah salah satu rukun islam yang dibebankan kepada orang orang kaya demi kesejahteraan fakir - miskin, maka sebagian orang harus tetap miskin agar orang - orang kaya bisa memperoleh derajat ting-

¹⁴ Ibid, h. 21.

gi disisi Tuhan."¹⁵ Penalaran model begini menurut Rahman merupakan suatu kekeliruan yang fatal dan menjadi bukti dari kegagalan memahami al-Quran sebagai kesatu paduan yang mengandung prinsip-prinsip atau nilai-nilai yang koheren.

Diakui oleh Rahman, sebagian besar umat Muslim tidak memahami al-Quran secara semestinya. Karenanya ia menawarkan suatu methode pemahaman Kitab suci, yang bersandar pada pokok pemikiran;

"Apa yang dibutuhkan adalah penyusunan secara seksama dan sistematis penalaran dan tujuan al-Quran sesuai dengan prinsip-prinsip atau nilai-nilai yang akan membentuk apa yang disebut "Etika al-Quran." Kemudian hukum, teologi dan moralitas diturunkan dari etika tersebut dengan mempertimbangkan perubahan keadaan yang berlaku, sehingga elan dan tujuan al-Quran terpenuhi."¹⁶

Adapun methode yang diusulkannya itu adalah suatu model proses penafsiran "Gerakan Ganfa"; dari situasi sekarang ke zaman ketika al-Quran diturunkan, lalu kembali lagi ke masa kini. Gerakan pertama menggali dan mensistematisasikan prinsip-prin-

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Fazlur Rahman, Studi Dan Masa Depan Islam (terj), dalam Musthafa et.(ed), h. 62.

sip umum, nilai-nilai dan tujuan-tujuan dari hal-hal spesifik saat al-Quran turun. Dan gerakan kedua, dari prinsip-prinsip umum dirumuskan dan direalisasikan pandangan spesifik masa kininya. Artinya, ajaran-ajaran yang bersifat umum ditubuhkan (embodied) dalam konteks sosio-historys masa kini. dengan ungkapan lain, Rahman menjelaskan teori "gerakan ganda" sebagai berikut;

✓ "Pertama kita harus bergerak dari penanganan-penanganan kasus kongkrit oleh al-Quran-- dengan mempertimbangkan kondisi-kondisi sosial yang relefan pada waktu itu--ke prinsip-prinsip umum, dimana keseluruhan ajaran al-Quran berpusat. Kedua, dari peringkat umum ini harus dilakukan gerakan kembali kepada registrasi yang spesipik dengan memperhitungkan kondisi-kondisi sesial yang ada sekarang."¹⁷

Cara yang disebut diatas tadi tentu saja bukan sekedar teori, sebab Rahman sendiri sudah menerapkannya dalam "Tema Pokok al-Quran." Ia mengumpulkan semua ayat yang berkaitan dengan tema-tema pokok al-quran, lalu menyusunnya. Bila terdapat konsep yang berbeda, barulah ditafsirkan. Dengan jalan demikian seolah-olah al-quran berbicara sendiri tentang kandungannya (al-"al-Quran Yufassiru Ba'dhuhu

¹⁷Fazlur Rahman, *Islam Dan Moderinitas*, Op. Cit., h. 23.

Ba'dhan). Hingga gambaran tentang Tuhan r misalnya, tampil secara utuh. Inilah yang disebutnya pemahaman padu dan kohesif. Pada prespektif ini, Fazlur-Rahman berkata;

"..... kita perlu memahami pesannya dengan utuh dan terpadu, yakni bagaimana gambaran yang ditampilkan al-Quran tentang Tuhan, alam semesta dan manusia. Setelah itu kita mencoba untuk mengerti semuanya itu secara keseluruhan. Dari sini kita dapat membuat hukum dari ajarannya. Selanjutnya kita pelajari dunia kontemporer berdasarkan patokan al-Quran". 18

Untuk memberikan contoh kongkrit mengenai "gerakan ganda" tersebut. Berikut ini dikemukakan beberapa operasi methodologinya. Empat ilustrasi di bawah tentang "Riba", "Qishahh", Poligami serta perbudakan kiranya akan memperlihatkan bagaimana gerakan pertama dari dua langkah diatas dijalankan oleh Fazlur Rahman.

1. Tentang "Riba". Fazlur Rahman menjelaskan - kan dua hal mengenai sistem ini; a, bahwa Riba adalah sebuah sistem dimana jumlah atas komoditi yang riil menjadi berlipat ganda (QS 3: 130), dan oleh karena itu b, Riba bertentangan dengan perdagangan

¹⁸Fazlur Rahman, Islam Dan Modernisasi, dalam Musthafa W. Hasyim et. al., (ed.), Op. Cit., h. 51

yang wajar walaupun orang-orang yang melakukan selalu berdalih bahwa Riba adalah semacam transaksi bisnis (QS 2:275).¹⁹ Karena praktek ini jelas-jelas bertolak belakang dengan prikeadilan yang sama rata, dimana al-quran menetapkan prinsip "kekayaan tidak boleh berputar dikalangan orang-orang kaya saja" (QS 59 : 7), maka penanganan (keharaman) Riba menurut Rahman harus dipandang sebagai salah satu dari upaya membangun/menciptakan keadilan ekonomi dan kesejahteraan masyarakat umum.²⁰

2. Masalah "Qishas." Sehubungan dengan "Qishas", Rahman mengemukakan bahwa al-Quran (QS 2 : 178 dan 4 : 92) memperkuat hukum pembunuhan yang telah berjalan dalam masyarakat Arab pra-Islam. Solusi spesifik al-Quran ini memberi kebebasan kepada keluarga korban untuk memilih antara menuntut -balas (qishas), atau memintausejumlahnya yang penyelesaian atau ganti rugi ("Diyat"). Disamping itu al-quran juga menambahkan pengampunan atau pemberian

¹⁹Fazlur Rahman, Membuka Pintu Ijtihad (terjemah), Pustaka, Bandung, 1985, h. 106 - 107.

²⁰Fazlur Rahman, Tema Pokok al-Quran, h. 59
60.

maaf dari keluarga korban ~~yang~~ dipen-
 dang sebagai kebajikan bernilai tinggi. Solusi-so-
 lusi al-Quran serupa tersebut memandang pembunuhan
 merupakan kejahatan terhadap keluarga, sehingga ke-
 luarga pihak korban bisa menuntut balas atau diyat
 Tetapi ditempat lain, ketika berbicara tentang pem-
 bunuhan yang dilakukan oleh Qabil terhadap Habil--
 keduanya adalah putra Nabi Adam as-- al-quran me-
 nyatakan : "untuk alasan-alasan inilah kami tetap-
 kan bagi Bani Israil bahwa barangsiapa membunuh -
 tanpa hak, maka seakan-akan dia telah membunuh se-
 luruh manusia; dan barangsiapa menyelamatkan kehi-
 dupan seseorang, maka seolaholah dia telah menyela-
 matkan seluruh manusia" (QS 5 : 27-32). Ayat ini ,
 dalam pandangan Rahman, jelas menjadikan pembunuh-
 an sebagai suatu kejahatan terhadap kemanusiaan ,
 bukan sekedar terhadap keluarga korban semata.
 Dengan demikian, Solusi Al-Quran dalam QS 2 : 178-
 dan 4 : 92 harus dimasukkan kebawah prinsip yang
 memandang pembunuhan sebagai kejahatan terhadap ma-
 nusia.²¹

3. Tentang Polygami. Mengenai poligami yang

²¹Faslur Rahman, Islam Dan Modernitas, h.172

yang disebut dalam QS 4:3, Rahman menjelaskan bahwa masalah ini timbul dalam konteks gadis-gadis yatim sehubungan pada ayat sebelumnya (QS 4:2) al-Quran mengutuk penyalahgunaan kekayaan anak-anak yatim oleh para walinya. Tema semacam ini, berdasarkan penyelidikan Rahman, telah dikemukakan al-Quran sejak di Makkah (QS 6:152 dan 17:34) dan lebih ditekankan lagi pada periode Madinah (QS 2:220 & 4:2,6,10,127). Setelah itu, al-Quran menyarankan agar tidak terjadi penyelewengan atas harta gadis-gadis yatim, maka para wali boleh mengawini mereka hingga empat orang, "asalkan mereka dapat ber laku adil" (QS 4:3). Penafsiran semacam ini, bagi Rahman, didukung oleh keterangan dalam QS 4:127, yang diduga turun lebih awal dari QS 4:3 itu. Ketentuan berlaku adil sebagai syarat berpoligami kembali ditekankan dalam QS 4:127 ini, dengan menegaskan bahwa adalah mustahil untuk berlaku adil diantara istri-istri.²² Lebih jauh, Rahman mengemukakan bahwa dalam kasus ini al-Quran sesungguhnya hendak memberikan kedudukan pribadi yang penuh pada wanita-wanita.²³ Akan tetapi tujuan moral ini terpaksa harus berkompromi dengan kondisi obyektif masyarakat

²²Fazlur Rahman, Tema Pokok al-Quran, h.68-69

²³Fazlur Rahman, Islam, h. 43.

Arab pada abad ketujuh, dimana poligami berakar dalam sehingga secara legal tidak bisa digugat seketika, karena hal ini mungkin justru akan menghancurkan tujuan moral itu sendiri nantinya. Jadi konsekuensi keseluruhan yang logis dari pernyataan-pernyataan di muka ialah pelarangan atas poligami dalam situasi yang normal.

4. Masalah Perbudakan. Kasus ini menurut Fazlur Rahman juga berjalan paralel dengan poligami. Sebagai solusi yang segera, secara legal al-Quran mengakui institusi perbudakan karena tidak mungkin melenyapkannya sekaligus. Kata Fazlur Rahman; "Tak ada alternatif lain waktu itu, karena perbudakan telah terkandung dalam struktur masyarakat, dan pelarangan-nya secara mendadak hanya akan menambah masalah baru yang rumit lagi".²⁴ Namun begitu, secara moral al-Quran menggalakkan pembebasan budak-budak (QS 90:13, 5:89, 58:3, dan 24:33). Dengan demikian tujuan al-Quran ini, bagi Fazlur Rahman adalah "agar perbudakan dihilangkan sama sekali".²⁵

Apabila formulasi prinsip-prinsip umum (ideal-moral) al-Quran telah digarap sedemikian rupa, maka tugas selanjutnya dari operasi metodologi tafsirnya Fazlur Rahman adalah membumikan hasil-hasil tadi ke dalam konteks sosio-historis dewasa ini. Di-

²⁴Ibid., h. 44

²⁵Fazlur Rahman, Tema Pokok al-Quran, h. 70.

sini gerakan kedua yang digariskan Rahma dalam "gerakan ganda"nya bekerja. Pribumisasi atau penubuhan (embodied) -- seperti telah disinggung-- terlebih dahulu membutuhkan kajian secara cermat atas situasi obyektif masa kini dan dianalisis berbagai unsur komponennya. Pada ilustrasi-illustrasi yang baru lalu, maka dalam gerakan kedua ini adalah dengan mengaplikasikan prinsip-prinsip umumnya ke dalam lingkup kekinian, -- agar diperoleh suatu pesan Islam yang berlaku kontemporer. Sehubungan dengan masalah "Riba" umpamanya -- untuk menyebut satu contoh misal dari keempat ilustrasi dimuka--, penerapan prinsip-prinsipnya ke dalam tata ekonomi sekarang adalah dengan menjustifikasikan eksistensi bunga bank seperti yang ada dalam sistem perbankan dewasa ini.²⁶

B. Pemahaman Terhadap Sunnah Dan Hadits

Pemahaman Rahman akan Sunnah dan Hadits pada dasarnya bertitik tolak dari kajiannya terhadap

²⁶ Mengenai penafsiran kekinian terhadap "Riba" dalam aplikasinya dengan bunga bank, lih: Syafruddin Prawiranegara, Reinterpretasi Sebagai Dasar Reaktualisasi Ajaran Islam, dalam Iqbal Abdurrauf Saimima, (ed) Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam, Panjimas, Jakarta 1988, h. 36 - 42.

evolusi historis kedua konsep tersebut. Kajian ini -- sebagaimana telah dijelaskan di depan-- ada lah semata-mata disebabkan karena gagasan Rahman sendiri yang menempatkan Sunnah dan Hadits sebagai piranti mutlak bagi upaya penafsiran al-Quran secara komprehensif, seperti yang diungkapkannya sebagai berikut;

Suatu upaya yang sistematis untuk memahami al-Quran dalam urutan turunnya wahyu, yakni -- dengan memasang kasus-kasus khusus "Syu'un al-nuzul" atau sebab-sebab turunnya wahyu, adalah meneliti suatu latar belakang umum yang tidak lain; kegiatan hidup Rasul sendiri (Sunnah dalam pengertian yang selengkapnya) dan lingkungan sosialnya."²⁷

Didalam mengawali studinya, Rahman terlebih dahulu merasa perlu membantah Margoliouth -- seorang sarjana Barat peneliti Hadits-- yang seperti dikutip Rahman, mengatakan bahwa; setiap kali Nabi disandingkan dengan Allah dalam al-Quran, ini hanya merujuk kepada konteks al-Quran itu sendiri. Yakni otoritas Allah dan Nabi adalah satu dan sama dalam rujukan intra-qurani. Maka dengan sendirinya dapatlah dikatakan tidak ada ajaran-ajaran ekstra-al-Quran dari Nabi.²⁸ Menurut Rahman, konsep Sunnah

²⁷Fazlur Rahman, Islam Dan Modernitas, h.171

²⁸Fazlur Rahman, Islam, h. 62.

Nabi sudah eksis sejak awal Islam. Untuk mendukung pendapatnya ini, Rahman menunjuk beberapa pernyataan al-quran yang dengan jelas menyatakan bahwa kaum muslimin sejak "sebermula kata" telah memandang perilaku Nabi sebagai suatu konsep. Pernyataan pernyataan itu antara lain misalnya, pada suatu kasus al-quran merujuk kepada sebuah perselisihan (yang menurut para penafsir al-quran, perselisihan itu terjadi akibat keputusan Nabi yang menyangkut pembagian harta rampasan perang dalam suatu ekspedisi) dan mengatakan : "Apa yang diberikan Rasul kepadamu, ambillah, dan apa yang dilarangnya hentikanlah" (QS 59:7). Pada ayat lain al-quran menyatakan: Tidak, demi Tuhanmu, mereka tidak akan bisa dikatakan beriman sehingga mereka berhakim kepadamu dalam perselisihan-perselisihan mereka dan tidak merasakan keberatan dalam hati mereka mengenai kepatuhan yang engkau berikan, tetapi tunduk (kepadanya) dengan sepenuh hati (QS 4:64). Mengomentari kedua kasus (ayat) tadi, Rahman mengatakan

".... kasus-kasus itu dan kasus-kasus spesifik yang lain ditangani al-quran hanyalah karena timbulnya keributan-keributan tajam dalam masyarakat muslim, yang dapat mengancam otoritas Nabi siterima dengan rela oleh semua orang tanpa ada pertengkaran lagi, seperti dalam kasus-kasus yang biasa, tentulah al-quran tidak akan campur tangan. Dengan demikian adalah menjadi suatu kemestian bahwa Nabi telah benar-be

nar dan secara normal melaksanakan otoritas yang tak terbantah diluar al-quran dalam membuat keputusan-keputusan pengadilan serta tuntutan-tuntutan hukum dan moral."²⁹

Lebih jauh, Rahman hendak menganalisa otoritas Nabi itu didalam kedudukannya sebagai "pendamping" al-quran. Menurutnya, seperti halnya ayat-ayat al-quran yang muncul atas dorongan keadaan-keadaan yang khusus atau spesifik otoritas Nabi juga berhubungan dengan penomena-penomena dan situasi-situasi serupa, baik keagamaan maupun politik. Artinya, situasi-situasi yang mengharuskan Nabi untuk membuat keputusan dalam prilaku dan pernyataan pernyataannya yang ekspresip adalah situasi-situasi yang bersifat khusus pula. Karena sesungguhnya kaum muslimin pada masa itu tetap melakukan kesibukan mereka seperti biasanya, dan mengadakan transaksi sosial maupun bisnis mereka sehari-hari berdasarkan pikiran dan adat istiadat mereka yang tetap dibiarkan oleh Nabi setelah modifikasi-modifikasi tertentu. Hanya didalam kasus-kasus yang sulit sajalah mereka meminta pertimbangan Nabi dan didalam kasus-kasus tertentu sajalah al-quran menengahi mereka. Demikianlah sehingga jika memperhatikan

²⁹Ibid, h.63.

".....keseluruhan biografi Muhammad, tentu saja tidak memiliki tendensi untuk memberi kesan bahwa Nabi adalah seorang 'Pan-Legis' (Ahli hukum yang menyangkut semua bidang), yang dengan cermat menetapkan aturan bagi seluruh segi kehidupan manusia sampai detail sekecil-kecilnya, dari aturan pemerintahan hingga cara-cara bersuci (sebagaimana gambaran terinci dalam fiqh a'dad tengah dan literatur-literatur hadits). Sesungguhnya bukti-bukti menunjukkan bahwa pada dasarnya Nabi Muhammad hanyalah seorang tokoh reformasi moral, dan bahwa disamping keputusan yang sekali-kali dikeluarkannya dalam kasus-kasus 'ad-hoc', ia jarang sekali berpaling kepada legislasi umum (Yakni pernyataan-pernyataan lepas yang tidak bersifat situasional dan tidak responsif) sebagai suatu cara untuk memajukan Islam....

Di dalam satu hal dapat disimpulkan secara 'a-priori' bahwa Nabi Muhammad yang sampai akhir hayatnya disibukkan senantiasa melakukan perjuangan yang maha berat di bidang moral dan politik melawan orang-orang Mekkah khususnya dan bangsa Arab umumnya serta sibuk mengorganisir komunitasnya (Ummat), hampir-hampir tidak mempunyai waktu untuk menetapkan peraturan-peraturan mendetail mengenai kehidupan manusia". 30

Penyelesaian kasus-kasus khusus oleh Nabi ini memahamkan bahwa sesungguhnya aktifitas Nabi tidak bisa dilepaskan kaitannya dari situasi historis aktual pada masanya. Bagi Fazlur Rahman, pengertian semacam itu adalah merupakan inti konsepnya mengenai "Sunnah". Jadi menurut Fazlur Rahman, Sunnah pada hakekatnya lebih merupakan petunjuk arah yang diteladani secara normatif dari pada serangkaian peraturan-peraturan yang diterapkan secara kaku dan lite-

³⁰Fazlur Rahman, Membuka Pintu Ijtihad, h. 13 dan 15.

kaum muslimin awal bermula dari "Sunnah ideal" Nabi yang secara progresif telah ditafsirkan.

Berdasarkan konsepsi "Sunnah" seperti di atas, maka menurut penemuan Rahman, secara definitif maupun konseptual, Sunnah dibedakan dari "Hadits".³⁴ Hadits yang secara harfiah berarti cerita, penuturan atau laporan, sebagai suatu unit disiplin ilmu adalah sebuah narasi yang biasanya sangat singkat dan bertujuan memberikan informasi tentang apa saja yang dilakukan Nabi, dikatakan dan apa yang disetujui atau tidak disetujui oleh Nabi. Hadits juga memberikan informasi yang sama mengenai shahabat dan bahkan tabiin-tabiin.³⁵

Ditinjau dari sejarah pertumbuhannya, sebagaimana sunnah, hadits yang telah ada semenjak awal Islam. Sebab, adalah wajar jika para shahabat Nabi -- ketika Nabi masih hidup -- membicarakan apa yang dilakukan dan diucapkan Nabi, terutama yang berkaitan dengan masyarakat. Tetapi pada masa-masa selanjutnya

³⁴ Kebanyakan ulama kita tidak memisahkan antara Sunnah dan Hadits. Lih: misalnya, Hasbi Ash-Shiddiqi, Pengantar Hukum Islam I, Bulan Bintang, Jakarta, 1980, h.193.; Abd. Wahab Khallaf, Kaidah Hukum Islam (terj), Risalah, Bandung, 1985, h.45.

³⁵ Ahmad Amin, Fajrul Islam I, al-Anjl, Kairo, Tt, h. 208.

lutnya, menurut Fazlur Rahman, hadits yang semula umumnya hanya digunakan dalam kondisi informal itu, pada periode setelah Nabi tiada, berubah menjadi semi-informal.³⁶ Maksudnya, bahwa sementara dikala Nabi masih hidup, orang-orang berbicara tentang apa yang dilakukan beliau sebagaimana mereka berbicara perihal soal-soal keseharian mereka, maka sesudah Nabi wafat pembicaraan tersebut lalu beralih menjadi suatu fenomena yang disengaja dan penuh kesadaran. Hal demikian terjadi, kata Fazlur Rahman, oleh karena hadits-hadits dibuat untuk tujuan-tujuan praktis. Itulah antara lain disebabkan oleh "... karena satu generasi baru sedang tumbuh, yang dengan selayaknya menanyakan tentang praktek-praktek Nabi untuk dapatnya dicontoh dan dikembangkan menjadi model praktis mereka".³⁷

Dalam sebuah masyarakat yang bertambah luas dan cepat seperti kaum muslimin yang mula-mula itu persoalan serta situasi-situasi baru yang terus berkembang telah mempengaruhi praktek aktual mereka yang mencontoh idealkan "Sunnah Nabi". Dan ini tentu saja pada gilirannya menentukan hadits. Jika

³⁶Fazlur Rahman, Islam, h. 69.

³⁷Ibid.,

Pada masa-masa pertama, hadits berfungsi sebagai sarana penyiaran sunnah Nabi saja-- yang seperti disinggung di muka-- berorientasi pada norma-norma perilaku, kini karena dorongan tuntutan-tuntutan tertentu, hadits menyampaikan pula aturan-aturan hukum, keyakinan dan moral.

Berpijak kepada hasil penelitiannya tentang evolusi Sunnah dan Hadits yang menyatakan bahwa ; "... didalam karya-karya baru abad kedua hijrah hampir semua hadits-hadits hukum, bahkan hadits-hadits moral tidak bersumber dari Nabi, tetapi ternyata bersumber dari para sahabat, para penerus (tabiin) dan generasi muslim ketiga."³⁸ Maka Rahman sampai pada kesimpulan bahwa hadits-hadits hukum dan moral-- yang disebutkan oleh Rahman sebagai "Hadits Teknis"-- adalah sama sekali tidak bersifat historis didalam formulasi-formulasinya yang aktual. Berbeda halnya dari "Hadits-hadits Historis dan Biografis."³⁹ Namun begitu, Rahman tetap menerima hadits-hadits teknis itu sebagai prinsip.

³⁸ Faslur Rahman, Membuka Pintu Ijtihad, h. 47.

³⁹ Ibid., h.111. "Hadits Historis dan Biografis" adalah penyebutan lain yang dipakai Rahman untuk ; a, hadits dalam bentuknya pada masa awal sebagai transmisi verbal bagi Sunnah Nabi, dan b, hadits yang menyampaikan kandungan aktual dr perilaku generasi sesudah Nabi, yg disebut oleh Rahman sebagai "Sunnah yg hidup".

tentu saja setelah mengadakan kritik intern terhadapnya. Yakni harus dipandang sebagai indeks kepada Sunnah Nabi, karena jelas sekali ia tidak terpisahkan dari Sunnah tersebut, bahkan bermula darinya.

Dengan menggunakan pemahaman terhadap evolusi Sunnah dan Hadits semacam di muka itu sebagai basisnya, Fazlur-Rahman menegaskan bahwa kebutuhan kaum muslimin dewasa ini adalah menuangkan kembali atau mencairkan hadits-hadits teknis yang ada ke dalam bentuk Sunnah Nabi atau "Sunnah yang hidup" melalui studi historis terhadapnya;

"Tentu saja harus dikemukakan secara tegas bahwa suatu evaluasi terhadap aneka ragam unsur di dalam hadits dan reinterpretasinya yang sempurna selaras dengan perubahan-perubahan kondisi sosial-moral dewasa ini, mesti dilakukan. Hal ini hanya dapat dilakukan melalui studi historis terhadap hadits dengan mereduksinya menjadi "sunnah yang hidup" dan dengan membedakan secara tegas nilai-nilai nyata yang terkandung di dalamnya dari latar belakang situasionalnya".⁴⁰

Penafsiran situasional ini, menurut Fazlur Rahman akan menjelaskan bahwa beberapa doktrin pokok tradisional harus dimodifikasikan dan ditegaskan kembali, seperti misalnya terhadap hadits-hadits hukum. "Hadits-hadits ini", kata Fazlur Rahman, "harus dipandang sebagai suatu masalah yang harus ditinjau kembali, dan bukan sebagai hukum yang sudah jadi (ready made law) yang harus diterapkan langsung".⁴¹

⁴⁰Ibid., h. 121.

⁴¹Ibid., h. 122.

C. Rekonstruksi Sejarah Muslim

Dari beberapa buah hasil pemikirannya tentang Islam, tampak bahwa Fazlur Rahman memiliki wawasan & kepentingan yang besar terhadap Islam terhadap masa depan dan sejarah Kaum Muslimin. Gagasan-gagasannya mengenai pemahaman baru atas al-Qur'an dan Sunnah, yang menekankan suatu kajian masa lampau, adalah tidak lain semata-mata didalam rangka membentuk aktualisasinya dimasa kini, sehingga dapat diketahui unsur-unsur apa didalam sejarah masa lampau itu yang perlu mendapat penekanan, modifikasi atau malah penolakan, sebagai syarat bagi Islam untuk dapatnya menyatakan dirinya kembali secara efektif dalam konteks sekarang.

Untuk menemukan kembali identitas Islam, yang kini dianggap sebagai tidak berdaya ditengah-tengah panggung percaturan kesejarahan kontemporer, Fazlur Rahman menyarankan agar terlebih dahulu dibedakan secara jelas antara "Islam Normatif" dan "Islam Historis".⁴³ Untuk Islam Normatif, Al-Qur'an adalah sumber aslinya sedangkan karier serta aktifitas Muhammad (sunnah) adalah aktualisasi dari pesan al-

⁴³ Fazlur Rahman, Islam Dan Modernitas, Op Cit, h.168

Qur'an tersebut. Kedua sumber ini harus dikaji secara sistematis, agar ajaran moralnya (ideal moral) dapat ditangkap dengan utuh sehingga sanggup membentuk suatu pandangan dunia (weltanschauung), melalui mana konsep tentang Tuhan, manusia dan alam semesta dirumuskan seiring bersama tuntutan obyektif keadaan yang berlaku. Adapun Islam sejarah adalah Islam yang diterjemahkan oleh kaum muslimin selama kurang lebih 14 abad. Dalam konteks ke-sejarah, Islam sejarah dapat dijadikan bahan pertimbangan untuk memahami kedua sumber tersebut diatas tadi, yang dalam waktu bersamaan kedua sumber itu bertindak sebagai penilai bagi Islam Sejarah. Pada hubungan ini berarti Islam Sejarah selalu terbuka untuk dipertanyakan.

Kedudukan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber Islam normatif yang dirumuskan oleh Fazlur Rahman dengan "faktor moral spiritual yang dapat mempengaruhi komunitas (ummat) pelaku sejarah menjadi lebih baik dan terlatih senantiasa memasrahkan dirinya kepada Tuhan",⁴⁴ menurut Fazlur Rahman, selamanya harus tetap kuat, hidup dan saling menopang dengan komunikasi pelaku Islam Sejarah, agar pilar-pilar bangunan Islam berdiri kokoh.

⁴⁴ Fazlur Rahman, Islam; Warisan dan Tantangan Masa Kini (terj). Dalam Musthofa W. Hasyim, et-al, (ed), Op-Cit, h. 16.

Namun jalinan antara moralitas (Islam Normatif) dengan tindakan komunitas pada sebagian besar daur pergumulan sejarah Islam menandakan suatu kondisi pasang - surut, tidak berjalan seiring-sejajar dan bahkan cenderung saling menyimpang.

Dengan ungkapan yang agak berbau retorik, Fazlur Rahman mencatat bagaimana ketidak-sejajaran (incoexistence) itu terjadi :

" ...dikemukakan bahwa Al-Qur'an dan Sunnah telah memberi kaum muslimin prinsip-prinsip islami untuk sistem demokratis. Tetapi kaum muslimin gagal menyusunnys, dan bahkan menghasilkan pemerintahan otokratis. Juga ditekankan bahwa Al-Qur'an dan Sunnah memberi hak-hak yang Islami kepada kaum wanita. Namun orang-orang Islam bukan cuma gagal mengembangkannya, lebih jauh malah hal itu justru telah mengakibatkan kemunduran yang hebat bagi mereka ... Juga diserukan Al-Qur'an dan Sunnah agar kaum muslimin menggunakan akal pikirannya supaya - meneliti alam serta memafsatkannya untuk kesejahteraan manusia, tetapi kaum muslimin telah mengabaikan ajaran itu ...".⁴⁵

Dengan merujuk kepada Al-Qur'an (QS. 2:143), Fazlur Rahman menyebut eksistensi kaum muslimin dalam konteks kesejarahan yang diidialkannya diatas -- yakni komunitas pelaku sejarah yang dibimbing oleh pelaku moralitas Al-Qur'an dan Sunnah -- dengan konsep "Ummatan Wasathan",. Umat Wasath berarti umat yang berada di tengah-tengah. Menurut Fazlur Rahman, mereka adalah

⁴⁴ Ibid, h. 30.

orang-orang Islam yang pada zaman Nabi memang berada - ditengah-tengah kekacauan Yudaisme disatu pihak dan sikap mau menang sendiri kaum Kristen dipihak lain. 46 Sekarang, ayat tersebut bisa berarti -- tentu saja dengan menafsirkannya, dan kita memang menafsir ulang -- sintetis (atau ditengah-tengah) misalnya antara sosialisme dan kapitalisme.⁴⁷

Umat Westah juga bermakna sebuah komunitas yang egaliterien. Dalam urusan atau prosedur politik, konsep itu dikonstruksikan oleh Al-Qur'an dengan "wa amruhun syura bainahum" (QS. 2:38). Kata "Syura" yang secara bahasa berarti pembahasan bersama dengan cara mendiskusikan (mutual discussion), menurut Fazlur Rahman, sebagai institusi kenegaraan pada mulanya merupakan lembaga demokratis erab pre-Islam (masyarakat Arab dahulu memecahkan suatu masalah yang terjadi dengan jalan musyawarah antar Kepala Suku yang bertindak sebagai wakil-wakil sukunya). Kemudian Islam mempertahankan nilai-nilai demokratis kelembagaan itu.⁴⁸

⁴⁶Fazlur Rahman, Islam dan Modernisasi, Op-Cit, h. 43.

⁴⁷Lihat misalnya tulisan M. Dawam Rahardjo, Islam : Mendayung Diantara Dua Karang: Sosialisme dan Kapitalisme, Prisma No. Ekstra th XIII, 1984, h. 40-57.

⁴⁸Fazlur Rahman, Tema Pokok Al-Qur'an, Op-Cit, h. 63.

Sebagaimana tercatat dalam sejarah, Nabi Muhammad sendiri sesuai dengan perintah Tuhan (QS.3:159) dalam sebagian besar tindakan berkonsultasi dengan para sahabat seniornya dan kadang-kadang meminta pertimbangan masyarakat luas kaum muslimin. Tetapi pada prosesnya yang panjang dimana Islam mengungkapkan dirinya dalam sejarah, tanpa disadari kemudian kaum muslimin mengubah ajaran agama mereka. Pengertian Syura tidak diperluas sebagaimana mestinya, yakni bermusyawarah bersama-sama. Tetapi malah dipersempit hanya menjadi kewajiban menyangkut satu orang saja (khalifah) yang berkonsultasi dengan beberapa orang tertentu. ⁴⁹

Hal itu membuktikan betapa prinsip (syura) ini mengalami distorsi. Masyarakat egaliterian yang dituntut Islam agar dibangun dalam sistem politik, lalu menjadi komunitas yang berjenjang hirarkhis dan terkotak-kotak. Mengomentari ini Fazlur Rahman berkata :

"Keadaan ini bisa menimbulkan persangkaan orang bahwa pada dasarnya Islam berwatak tidak demokratis. Tumbuh keyakinan seolah-olah Islam menyetujui kediktatoran". ⁵⁰

⁴⁹Konsep ini diujukan oleh Abul A'la Maududi antara lain dalam tulisannya Teori Politik Islam, dalam - Jhon L. Esposito, et-al, (ed), Islam dan Pembaharuan (terj), Rajawali Pers, Jakarta, 1984, h. 464-480. khusus h. 477.

⁵⁰Fazlur Rahman, Islam dan Modernisasi, Loc Cit.

Dalam usaha pembangunan ulang sejarah muslim, Fazlur Rahman tampaknya begitu yakin akan kebenaran tesisnya yang menempatkan Al-Qur'an dan Sunnah (Islam Normatif) sebagai tolok ukur penilai dan sandaran berpijak. Menurutnya, dengan patokan kedua asas itu, kaum muslimin bukan hanya sanggup menilai situasi luar, melainkan yang lebih penting ialah kemampuan menilai dirinya sendiri, untuk kemudian dari padanya kaum muslimin membangun idealisme tata sejarahnya yang baru.