

HERMENEUTIKA DOUBLE MOVEMENT FAZLUR RAHMAN: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis

Ulya

Jurusan Ushuluddin STAIN Kudus. Telp. 08156550932

email: ulya.kamera@gmail.com

Abstract

Fazlur Rahman's Islamic thought appears as convincing and brilliant figure in formulating methods of Quran interpretation. The originality of interpretation method formulated by him is because of the use of philosophy, social sciences and humanities. The method built by Rahman is often called the double movement hermeneutic. It is because the process involves the two-time back and forth movement, i.e. from the current problem to the derived Quranic era and back again to the current problem. The method emphasizes on basic ideas of the Quran or ideal Quranic moral compared to its specific legal. Another term in the elucidation of the meaning is that Rahman emphasizes more on the content of universality meaning than the literal particular meaning. Rahman finally formulated a method that not only contributes to the development of methods of interpretation of the Quran, but also affects to the process of ijtihad in order to establish Islamic law. Major contribution in the further field of Islamic law is the implication that will change the face of Islamic law that originally was rigid, strict, formal, and exclusive into the face of law which is more soothing, protection, and open.

Pemikiran Islam Fazlur Rahman tampil sebagai sosok yang meyakinkan dan cemerlang dalam merumuskan metode penafsiran al Quran. Orisinalitas metode penafsiran yang dirumuskan terletak pada digunakannya filsafat, ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Metode yang dibangun Rahman seringkali disebut dengan hermeneutika double movement atau hermeneutika gerakan ganda. Hal ini karena dalam prosesnya melibatkan gerakan bolak balik sejumlah 2 (dua) kali, yaitu dari problema situasi sekarang menuju masa al Quran diturunkan dan

dari masa al Quran kembali menuju ke problema sekarang. Dalam metode tersebut yang ditekankan adalah *basic ideas al Quran* atau ideal moral al Quran-nya dibandingkan legal spesifiknya. Istilah yang lain dalam pemaknaan bahwa Rahman lebih mengedepankan kandungan makna universalitasnya dari pada makna literal partikularnya. Metode yang dirumuskan Rahman akhirnya tidak hanya memberikan kontribusi pada kepada pengembangan metode tafsir al Quran saja tetapi juga berpengaruh pada proses ijtihad dalam rangka menetapkan hukum-hukum Islam. Kontribusi besar di bidang hukum Islam selanjutnya adalah implikasinya yang akan mengubah wajah hukum Islam yang semula tampak kaku, ketat, formal, eksklusif menuju wajah hukum yang lebih menjejukkan, lebih melindungi, dan lebih terbuka.

Key words: Fazlur Rahman, double movement hermeneutic, ethic vision law

Pendahuluan

Al Quran adalah kitab suci agama umat Islam maka secara langsung atau tidak langsung seluruh umat Islam selalu membaca dan menelaah kandungannya. Telaah terhadap kandungannya ini dalam perjalanan sejarahnya telah menghasilkan rumusan-rumusan metode untuk memahami al Quran atau dikenal dengan metode penafsiran al Quran, mulai dari metode-metode penafsiran di masa klasik, yakni: metode tahlili, metode maudhui, metode ijmal, dan metode muqoron sampai *trend* metode penafsiran sekarang ini yakni metode penafsiran yang memanfaatkan filsafat, ilmu-ilmu sosial, dan humaniora, di antaranya adalah hermeneutika.

Fazlur Rahman (1919-1988 M), seorang intelektual berkebangsaan Pakistan dan menjadi besar di Amerika, adalah salah seorang reformer yang memberikan kontribusi orisinal pada munculnya gebrakan besar pemikiran Islam khususnya bidang al Quran di abad 20. Agenda reformasinya berpusat pada pengkajian ulang atau reinterpretasi atas al Quran, yang ini akan berimplikasi merevolusi wajah hukum Islam secara keseluruhan. Artikel sederhana ini akan mengupas pemikiran Fazlur Rahman tentang bangunan metode penafsiran al Quran yakni hermeneutika *double movement* dan implikasinya pada corak penetapan hukum dengan rincian bahasan sebagai berikut: pendahuluan, setting kehidupan Rahman, bahasan mendalam tentang hermeneutika *double movement*, dan hukum bervisi etis, kemudian diakhiri dengan catatan penutup.

Biografi Fazlur Rahman dan Tatanan Sosio Kulturalnya

Rahman lahir pada tanggal 21 September 1919 di wilayah Hazara, yang sekarang ini disebut Pakistan (Saeed, 2004: 37). Wilayah ini tepat terletak di

Barat Laut Pakistan, yang dalam catatan perjalanan sejarahnya, tempat ini telah melahirkan sederetan pemikir berkaliiber dunia, seperti: Syah Waliyullah, Sir Sayyid Ahmad Khan, Amir Ali, dan Muhammad Iqbal (Amal, 1996: 79).

Semasa kecilnya, Rahman dibesarkan dalam sebuah keluarga religius berbasis madzab Hanafi, sebuah madzab sunni yang bercorak lebih rasionalistik dibandingkan tiga madzab sunni lainnya yaitu Maliki, Syafii, dan Hanbali. Ia mendapatkan pendidikan agama secara intens dari kedua orang tuanya sehingga di usia sepuluh tahun ia mampu menghafal al Quran di luar kepala. Ia juga sudah trampil dan terbiasa melaksanakan salat, puasa, dengan tanpa pernah meninggalkannya. Dari ayahnya, Maulana Shihab al Din, ia banyak mendapatkan pendidikan kajian bidang tafsir, hadits, dan fiqh (Amal, 1996: 80). Sedangkan selama bergaul dengan ibunya, Rahman mendapatkan pelajaran berharga tentang nilai-nilai kebenaran, cinta kasih, dan kesetiaan (Rahman, 2000: 4).

Selain mendapatkan pendidikan dari keluarganya, Rahman secara formal mengenyam pendidikan menengah di Seminari Deoband India, tempat ayahnya mengabdikan diri. Selanjutnya ia melanjutkan kuliah di jurusan ketimuran Universitas Punjab Lahore bidang kajian sastra Arab hingga meraih gelar sarjana dan kemudian melanjutkan untuk mendapatkan gelar masternya dan tamat pada tahun 1942. Empat tahun kemudian ia melanjutkan studinya di Oxford University Inggris. Dipilihnya Inggris sebagai tempat belajar karena ia menginginkan studi Islam yang kritis, yang ia tidak dapatkan di Pakistan maupun India. Pada tahun 1951 ia berhasil mencapai gelar Ph.D-nya di bidang Filsafat Islam. Disertasinya tentang Filsafat Ibnu Sina. Lepas dari Oxford ia memilih tetap tinggal di Barat dan mengajar filsafat di Durham University antara tahun 1950-1958. Kemudian ia meninggalkan Durham dan menetapkan bekerja sebagai *assosiate profesor* di Institute of Islamic Studies Mc.Gill University Kanada sampai tahun 1961 (Amal, 1996: 79-84).

Pada saat yang sama, Jenderal Ayyub Khan, Presiden Pakistan, mencari seorang intelektual muslim yang berwawasan modern untuk mengepalai Institut Riset Islam yang telah dibangunnya. Institut ini disediakan untuk mendukung proyek modernisasinya. Sebagai anak bangsa, Rahman dipilih menjadi direktornya, juga menjadi profesor tamu di institut tersebut antara tahun 1962-1968. Di samping itu, ia menjadi anggota *Advisory Council of Islamic Ideology* pemerintah Pakistan. Karena masuk dalam dua lembaga inilah, ia terlibat aktif dan intens dalam usaha-usaha untuk menafsirkan kembali Islam dalam rangka menjawab tantangan-tantangan dan kebutuhan-kebutuhan

masa kini. Ia banyak menawarkan ide-ide baru yang tidak biasa dicetuskan oleh ulama-ulama Pakistan. Karena ide-ide pembaruan yang dikemukakannya ini selalu mendapat tantangan keras dari ulama konservatif Pakistan maka akhirnya ia pamit dan undur diri dari Pakistan dan kembali lagi menikmati udara intelektual di Barat (Esposito, 1985: 286).

Setibanya di Barat, ia menjadi profesor pada University of California, Los Angeles, pada musim semi tahun 1969. Sedangkan musim gugurnya, ia pergi ke University of Chicago sebagai profesor bidang pemikiran Islam. Kemudian pada tahun 1986 ia mendapat anugerah sebagai Harold H. Swift Distinguished Professor di University of Chicago. Ia menyanggah gelar ini sampai ia meninggal dunia pada 26 Juli 1988 akibat serangan jantung kronis (Amal, 1996: 111). Beberapa karya monumentalnya adalah *Avicenna's Psychology* (1952), *Prophecy in Islam* (1958), *Avicenna's de Anima* (1959), *Islamic Methodology in History* (1965), *Islam* (1966), *The Philosophy of Mulla Sadra* (1975), *Major Themes of the Quran* (1980), *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (1984).

Sekilas Tentang Hermeneutika

Pengertian secara sederhana bahwa hermeneutika sebagai sebuah kajian tentang penafsiran atau pemahaman sebuah teks masa lalu sehingga bisa bermakna secara eksistensial pada saat ini. Hermeneutika ini berderivasi dari kata benda Yunani yaitu *hermeneia*, yang kata kerjanya adalah *hermeneuien*, yang artinya menafsirkan (Harvey, tt.: 279). Sedangkan secara definitif, di antaranya menurut Palmer, bahwa hermeneutika didefinisikan dengan proses pengubahan sesuatu atau situasi dari ketidaktahuan menjadi tahu atau *the process of bringing a thing or situation from intelligibility to understanding* (Palmer, 1969: 13). Definisi lain menurut Carl E. Braaten bahwa hermeneutika adalah ilmu yang merefleksikan bagaimana sebuah kata atau peristiwa dalam budaya dan waktu yang lalu agar bisa dipahami dan menjadi bermakna secara eksistensial dalam situasi sekarang ini atau *the science of reflecting on how a word or event in a past time and culture may be understood and become existentially meaningful in our present situation* (Braaten, tt.: 131).

Kemudian dalam sejarah perkembangannya, hermeneutika dapat dipandang dari 3 (tiga) sisi, yang sekaligus masing-masing bisa diposisikan sebagai konsep dasar. Tiga hal dimaksud meminjam istilah Josef Bleicher, yaitu: (1) teori hermeneutika; (2) filsafat hermeneutika; dan (3) hermeneutika kritis (Bleicher, 2003: vii).

Adapun penjelasan detail masing-masing adalah:

1. Teori Hermeneutika

Teori hermeneutika memusatkan diri kepada persoalan teori umum interpretasi sebagai metodologi ilmu-ilmu humaniora, termasuk ilmu-ilmu sosial kemanusiaan (*geisteswissenschaften*) (Bleicher, 2003: vii-viii). Sudut pandang ini mengkaji tentang metode yang sesuai untuk menafsirkan teks sebagaimana dirasakan atau dipikirkan penulis atau pengarang teks sehingga penafsir atau pembaca terhindar dari kesalahpahaman. Tujuan hermeneutika ini adalah untuk mencapai makna yang obyektif dan valid menurut ukuran penulis atau pengarang teksnya. Berkaitan dengan ini Schleiermacher dengan pendekatan psikologis menyatakan bahwa penafsiran atau pemahaman adalah mengalami kembali proses-proses mental dari pengarang teks atau *reexperiencing the mental processes of the text author* (Palmer, 1969: 86). Pendapat senada juga disetujui oleh Dilthey meski dengan pendekatan yang berbeda. Dilthey dengan pendekatan historis menyatakan bahwa makna sebagai produk dari aktivitas penafsiran bukan ditentukan oleh subyek yang transendental tetapi lahir dari realitas hidup yang menyejarah (*the ideality of meaning was not to be assigned to a transcendental subject but emerged from the historical reality of life*) (Gadamer, 1975: 197). Dengan demikian maka teks itu sebetulnya merupakan representasi dari kondisi historikalitas penulis atau pengarang teks.

2. Filsafat Hermeneutika

Hermeneutika filosofis memfokuskan perhatiannya pada status ontologis memahami itu sendiri. Hermeneutika filosofis berpendapat bahwa penafsir atau pembaca telah memiliki prasangka atau pra-pemahaman atas teks yang dihadapi sehingga tidak mungkin untuk memulai sebuah aktivitas penafsiran dan pemahaman dengan sebuah pemikiran yang netral (Bleicher, 2003: ix). Filsafat hermeneutika tidak bertujuan untuk memperoleh makna obyektif sebagaimana teori hermeneutika melainkan pada pengungkapan (*explication*) dan deskripsi fenomenologis mengenai *dasein* manusia dalam temporalitas dan historikalitasnya (Bleicher, 2003: ix).

Implikasinya konsep mengenai apa yang terlibat dalam penafsiran pada akhirnya bergeser dari reproduksi sebuah teks yang sudah ada sebelumnya menjadi partisipasi dalam komunikasi yang sedang berlangsung antara masa lalu dan masa kini. Istilah lain bahwa jika teori hermeneutika bertujuan untuk mereproduksi makna sebagaimana makna awal, yang diinginkan penulis atau pengarang teks, maka filsafat hermeneutika bertujuan memproduksi makna

yang sama sekali baru (Hardiman, 1991: 9-10).

Filosof yang mendukung aliran ini adalah Heidegger dan Gadamer. Heidegger terlebih dahulu membuka jalan dengan menggeser konsep hermeneutika dari wilayah metodologis epistemologis ke wilayah ontologis atau istilah lain bahwa hermeneutika adalah bukan *a way of knowing* tetapi *a mode of being* (Ricoeur, 1981: 20). Gadamer berjalan melewati jalan tersebut dengan menyatakan bahwa penafsiran adalah peleburan horison-horison (*fusion of horizons*), yaitu horizon penulis atau pengarang dan penafsir atau pembaca, masa lalu dan masa kini (Gadamer, 1975: 197). Dengan begitu maka makna teks sebagai produk aktivitas penafsiran pasti akan melampaui penulis atau pengarang teks itu sendiri. Itulah mengapa sebuah pemahaman (baca: penafsiran) tidak semata-mata reproduktif tetapi selalu sebuah sikap produktif (Gadamer, 1975: 264).

3. Hermeneutika Kritis

Secara umum, sebutan kritis di sini adalah penaksiran atas hubungan-hubungan yang telah ada dalam pandangan standar, yang berasal dari pengetahuan mengenai sesuatu yang lebih baik, yang telah ada sebagai sebuah potensi atau tendensi di masa kini. Sedangkan secara spesifik, istilah hermeneutika kritis ini menunjuk kepada adanya sebuah relasi dengan teori kritis madzab Frankfurt (Bleicher, 2003: xii).

Dikaitkan dengan hermeneutika maka disebut hermeneutika kritis karena sudut pandangnya yang mengkritik standar konsep-konsep penafsiran yang ada sebelumnya, yaitu teori hermeneutika dan filsafat hermeneutika. Teori hermeneutika dan filsafat hermeneutika, meskipun mempunyai sudut pandang yang berbeda tentang penafsiran, tetapi keduanya ternyata sama-sama mempunyai sikap setia terhadap teks, artinya sama-sama berusaha menjamin kebenaran makna teks. Ini yang kemudian menjadi ladang kritik hermeneutika kritis, yang justru lebih cenderung mencurigai teks karena teks diasumsikan sebagai tempat persembunyian kesadaran-kesadaran palsu. Hermeneutika kritis lebih mengarahkan penyelidikannya dengan membuka selubung-selubung penyebab adanya distorsi dalam pemahaman dan komunikasi yang berlangsung dalam interaksi kehidupan sehari-hari. Di antara tokoh yang setuju dengan sudut pandang ini adalah Habermas. Ia selalu mempertimbangkan faktor-faktor di luar teks yang dianggap membantu mengkonstitusikan konteks teks (Bleicher, 2003: xi).

Hermeneutika Double Movement

Hermeneutika *double movement* merupakan salah satu terapan teori hermeneutika dalam penafsiran al Quran yang dirumuskan oleh Fazlur Rahman. Ia mendasarkan bangunan hermeneutikanya pada konsepsi teoritik bahwa yang ingin dicari dan diaplikasikan dari al Quran di tengah-tengah kehidupan manusia adalah bukan pada kandungan makna literalnya tetapi lebih pada konsepsi pandangan dunianya (*weltanschauung*).

Dalam perspektif inilah Rahman secara tegas membedakan antara legal spesifik al Quran yang memunculkan aturan, norma, hukum-hukum akibat pemaknaan literal al Quran dengan ideal moral yakni ide dasar atau *basic ideas* al Quran yang diturunkan sebagai rahmat bagi alam, yang mengedepankan nilai-nilai keadilan (*'adalah*), persaudaraan (*akhawah*), dan kesetaraan (*musawah*). Menurut Rahman bahwa memahami kandungan al Quran haruslah mengedepankan nilai-nilai moralitas atau bervisi etis. Nilai-nilai moralitas dalam Islam harus berdiri kokoh berdasar ideal moral al Quran di atas. Nilai-nilai dimaksud adalah *monoteisme* dan keadilan (Rahman, 1966: 28).

Penegakan moralitas ini sangatlah ditekankan oleh Rahman karena melihat kenyataan di sekitarnya saat itu yakni telah hilangnya visi dasar tersebut akibat diintervensi oleh kepentingan, baik bersifat sosial, ekonomi, politik, sepanjang sejarah Islam. Akibatnya, terjadi berbagai fragmentasi umat yang berujung pada konflik dan pertarungan kepentingan. Adapun contoh kasus hilangnya moralitas oleh berbagai kepentingan di Pakistan adalah terjadinya agitasi kaum Qadiani Ahmadiyah dengan pemerintah Kwaja Nazib ad Din yang didukung mayoritas ulama sampai terjadi peristiwa berdarah. Ini seolah-olah Islam mengajarkan pemeluknya untuk berbuat kekerasan, bukan demokrasi, kemerdekaan, persamaan, toleransi, keadilan sosial, dan lain-lain (Rahman, 1995: 68-69).

Sedangkan pemikir-pemikir terdahulu telah melupakan urgensi menjadikan al Quran sebagai sumber utama etika Islam dalam basis pemikirannya. Kemudian Rahman melemparkan kritiknya, seperti terhadap disiplin fiqh. Ia melihat bahwa sekalipun perkembangan hukum Islam merupakan pertumbuhan yang positif yang dituntun oleh kebutuhan internal dan mengungkapkan kejeniusan Arab muslim dalam bentuknya yang paling asli, tetapi sejak awal pertumbuhannya fiqh memiliki banyak kelemahan. Penggunaan qiyas, bagaimanapun bagus dan sistematisnya, tidak bisa berlaku adil terhadap tujuan mengistimbatkan hukum dari al Quran sampai adanya upaya merumuskan doktrin al Quran itu sendiri telah dilakukan secara memuaskan. Sedangkan perintah-perintah

al Quran sendiri tidaklah semata-mata bersifat hukum, tetapi lebih bersifat etis atau quasi hukum. Untuk itulah, untuk tujuan mengistinbatkan hukum, penemuan doktrin dalam bentuknya yang utuh dan kohesif sangat diperlukan (Rahman, 1979: 128).

Kritik Rahman juga diarahkan kepada para penulis tafsir al Quran. Menurutny, dalam membahas al Quran sebagian besar para penulis muslim mengambil dan menerangkan ayat demi ayat. Di samping kenyataan bahwa hampir semua penulisan itu dilakukan untuk membela sudut pandang tertentu, prosedur penulisan itu sendiri tidak dapat mengemukakan pandangan al Quran yang kohesif terhadap alam semesta dan kehidupan. Di waktu-waktu terakhir ini para penulis muslim maupun non-muslim telah menciptakan aransemen-aransemen yang topikal terhadap ayat-ayat al Quran. Walaupun dalam berbagai hal, terutama sewaktu Rahman masih hidup tidak ada manfaatnya bagi orang-orang yang ingin memahami pandangan al Quran mengenai Tuhan, manusia, dan masyarakat. Oleh karena itu, Rahman berusaha memenuhi kebutuhan tersebut dengan memperkenalkan tema-tema pokok dalam al Quran dalam karyanya *Major Themes of The Quran* (1980).

Selanjutnya, kritiknya diarahkan kepada keterpisahan antara disiplin teologi, hukum, dan etika Islam. Dalam pandangannya, sekalipun teologi atau kalam mengklaim dirinya sebagai pembela hukum, dalam kenyataannya kalam berkembang terlepas dari hukum, dan dalam aspek tertentu bertentangan dengan dasar-dasarnya. Penyebab utama kurangnya hubungan organis antara dua disiplin di atas adalah kurang berkembangnya disiplin etika dalam Islam, yang bisa menjembatani antara dan mempengaruhi keduanya. Padahal ini yakni menjadikan al Quran sebagai sumber utama etika Islam, akan melengkapi wacana hukum, politik, dan diskursus penting lainnya dengan konsisten. Dalam rangka mengatasi masalah di atas, Rahman menawarkan cara baru dalam penafsiran agama (baca: penafsiran al Quran) yang menekankan perlunya tujuan atau ideal moral atau etika al Quran karena pada dasarnya semangat dasar diturunkan al Quran adalah semangat moral (Rahman, 1966: 29).

Berangkat dari kritik yang ia lontarkan ini kemudian dijawabnya sendiri dengan menawarkan metode penafsiran al Quran yang bervisi etis, dengan mengedepankan *weltanschauung* al Quran. Dengan metode ini, ia sangat berkepentingan untuk membangun kesadaran dunia Islam akan tanggung jawab sejarahnya dengan fondasi moral yang kokoh berbasis al Quran sebagai sumber ajaran moral yang paling sempurna harus dipahami secara utuh dan padu. Pemahaman utuh dan padu ini harus dikerjakan melalui suatu metode

yang dapat dipertanggungjawabkan secara agama dan ilmu. Menurut Rahman, tanpa suatu metode yang akurat dan benar, pemahaman terhadap al Quran boleh jadi akan menyesatkan, apalagi bila didekati secara parsial dan atomistik. Pernyataan ini kemudian juga disadari dan disepakati oleh Nasaruddin Umar, seorang yang saat ini sangat berkompeten di bidang Tafsir khususnya yang berperspektif gender, menyatakan bahwa

“...ketidakmewadahnya metodologi penafsiran yang digunakan, trend metode tafsir tahlili atau tajzi'i, ijmal, dan muqaran ternyata dalam menafsirkan ayat ayat al Quran cenderung bersifat parsial, atomistik, dan tidak holistik sehingga tidak dapat menangkap weltanschauung al Quran “ (Umar, 1999: 281-286).

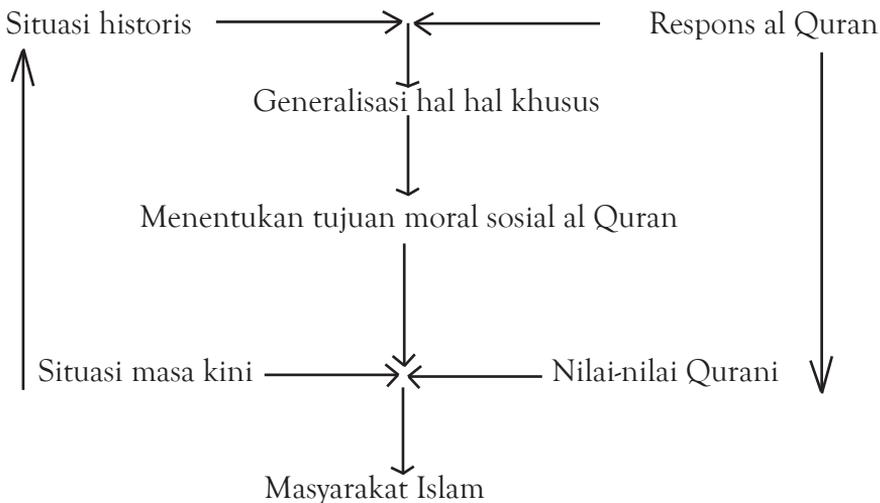
Metodologi penafsiran al Quran yang utuh dan padu, yang dia tawarkan, dikenal dengan hermeneutika *double movement*. Sebagaimana telah disinggung di atas bahwa hermeneutika *double movement* adalah metode penafsiran yang memuat di dalamnya 2 (dua) gerakan, gerakan pertama berangkat dari situasi sekarang menuju ke situasi masa al Quran diturunkan dan gerakan kedua kembali lagi, yakni dari situasi masa al Quran diturunkan menuju ke masa kini, yang ini akan mengandaikan progresivitas pewahyuan.

Gerakan pertama dalam proses atau metode penafsiran ini terdiri dari 2 (dua) langkah, yaitu: langkah pertama, yakni tatkala seorang penafsir akan memecahkan masalah yang muncul dari situasi sekarang, penafsir seharusnya memahami arti atau makna dari satu ayat dengan mengkaji situasi atau masalah historis dimana ayat al Quran tersebut merupakan jawabannya. Tentu saja sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam sinaran situasi-situasi spesifiknya maka suatu kajian mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat istiadat, lembaga-lembaga, bahkan mengenai kehidupan secara menyeluruh di Arabia dengan tidak mengesampingkan peperangan Persia-Byzantium harus dilaksanakan. Langkah kedua, mengeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral sosial umum, yang disaring dari ayat-ayat spesifik tersebut dalam sinaran latar belakang historis dan *rationes legis* yang sering dinyatakan. Dalam proses ini perhatian harus diberikan kepada arah ajaran al Quran sebagai suatu keseluruhan sehingga setiap arti tertentu yang dipahami, setiap hukum yang dinyatakan, dan setiap tujuan yang dirumuskan koheren dengan yang lainnya. Hal ini karena ajaran al Quran tidak mengandung kontradiksi, semuanya padu, kohesif, dan konsisten.

Gerakan kedua, ajaran-ajaran yang bersifat umum ditubuhkan (*embodied*)

dalam konteks sosio historis yang kongkret pada masa sekarang. Ini sekali lagi memerlukan kajian yang cermat atas situasi sekarang dan analisis berbagai unsur-unsur komponennya sehingga kita bisa menilai situasi sekarang dan mengubah kondisi yang sekarang sejauh diperlukan dan menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa mengimplementasikan nilai-nilai al Quran secara baru pula (Rahman, 1995: 6-8).

Secara skematis, tergambar sebagai berikut:



Inti pemikiran Rahman di atas adalah merumuskan visi etika al Quran yang utuh sebagai prinsip umum dan kemudian menerapkan prinsip umum tersebut dalam kasus-kasus khusus yang muncul pada situasi sekarang. Menurut penulis, gagasan Rahman yang demikian itu memiliki keunggulan karena peluang untuk mewedahi dan memberikan dasar solusi terhadap berbagai problem-problem khusus menjadi sangat terbuka. Apalagi ketika kita menengok watak wilayah teks (baca: ayat al Quran) yang terbatas, sedangkan wilayah permasalahan yang tak terbatas.

Selanjutnya jika diletakkan dalam 3 (tiga) konsep dasar hermeneutika di atas maka Rahman termasuk pemikir yang ada di belakang Schleiermacher dan Dilthey, yang menghendaki sebuah produk penafsiran yang obyektif. Indikator obyektivitas akan terukur sesuai dengan visi etika al Quran sebagai prinsip-prinsip umum atau tidak. Dari sini penafsir, menurut Rahman, akan sanggup melepaskan diri dari sejarah efektifnya (Rahman, 1995: 8-11).

Namun demikian, lepas dari sejarah efektif dari penafsir dan pencapaian obyektifitas adalah sesuatu yang hampir tidak mungkin. Seorang penafsir tatkala menafsirkan sebuah teks atau ayat al Quran seara alamiah, sadar atau tidak sadar pasti dipengaruhi oleh kondisi sosio kultur yang ada di sekitarnya. Penafsir, menurut Gadamer, selalu dipengaruhi oleh *vorhabe*, yaitu latar belakang pendidikan, agama; *vorsicht* yaitu sudut pandang tertentu tentang teks tersebut; *vorgriff* yaitu konsep-konsep yang ada di kepala penafsir atau pembaca (Sumaryono, 1999: 83). Dalam istilah al Jabiri bahwa yang demikian itu disebut dengan *al ithar al marji'i* (bingkai rujukan) (Muhammad Abid al Jabiri, 1991: 61), artinya penafsir selalu bergerak, diserap, dan ditarik ke dalam arus gerak rotasi iklim intelektual, sosial, maupun politis yang dikondisikan oleh sejarah. Di sini nampak jelas bahwa debat obyektifitas-subjektifitas telah lepas dari perhatian Rahman.

Sesungguhnya gagasan Rahman yang demikian banyak diilhami oleh khalifah Umar Ibnu Khatab yang pernah memegang prinsip semacam ini dalam berbagai kebijakan politiknya sehingga sepintas lalu sering dipandang bertentangan dengan kebijakan Rasulullah dan Abu Bakar. Sebagai contoh yang telah dilakukan Umar adalah tatkala ia memahami ayat tentang 8 *asnaf* yang berhak menerima zakat, yang salah satunya dicantumkan adalah *muallaf* (orang yang baru masuk Islam, yang imannya masih lemah). *Muallaf* saat diturunkan ayat berhak menerima zakat karena dipandang lemah yang butuh bantuan, tetapi pada masa Umar, tatkala banyak *muallaf* yang ternyata kuat dari sisi ekonominya, maka Umar mengecualikan pemberian zakat ini kepada *muallaf*. Berdasarkan penangkapan dan pemahaman itulah Umar menjalankan kebijakan Islam berhadapan dengan perubahan sosial yang serba cepat dan kadang-kadang sangat menggoncangkan. Di bidang fiqh, metode ini juga pernah diterapkan oleh al Syatibi, seorang ahli hukum madzab Maliki, tentang betapa mendesak dan masuk akal nya untuk memahami al Quran sebagai suatu ajaran yang padu dan kohesif. Dari sisi pandangan ini maka yang bernilai mutlak dalam al Quran adalah prinsip-prinsip umumnya bukan bagian-bagian individualnya (Rahman, 1995: v-vi).

Hukum Bervisi Etis

Al Quran menurut Rahman adalah sebuah buku prinsip-prinsip dan seruan-seruan moral bukannya dokumen hukum, tetapi ia memang mengandung beberapa pernyataan-pernyataan hukum yang penting (Rahman, 1966: 35). Ini artinya bahwa meskipun sebab turunnya ayat-ayat al Quran adalah untuk

pembinaan moral, namun dalam ayat-ayat al Quran juga terkandung kepastian hukum suatu masalah sebagaimana kasus pelarangan alkohol dan poligami. Oleh karena itu pembacaan atau penafsiran yang dilakukan oleh seorang penafsir pasti sambung, mempunyai relevansi, dan memiliki implikasi hukum yang secara sadar atau tak sadar akan dibangunnya. Produk dari kegiatan ini nantinya akan mengkristal dan menjadi asumsi-asumsi teologis dan yurisprudensial yang digunakan sebagai pedoman perilaku di dunia konkret ini. Model hermeneutika yang ditawarkan Rahman sebagaimana di atas apabila ditubuhkan pada ayat-ayat khusus bernuansa yurisprudensial maka etika al Quran pun sebagai prinsip umum harus dikedepankan dari pada upaya perolehan hukum boleh tidaknya, halal haramnya, dan seterusnya. Di sini maka perolehan hukum akan mengikuti etika al Quran, bukan etika al Quran yang mengikuti perolehan hukum. Implikasinya memang hukum akan selalu berubah dinamis, menyesuaikan diri dengan perubahan situasi-situasi sosial yang terjadi, sedangkan nilai-nilai etika atau tujuan-tujuan sosio moral jangka panjang akan tetap dan tidak berubah (Rahman, 1997: 378-379). Simpulan sederhananya, jika penafsiran ayat-ayat al Quran, terlebih ayat-ayat yang bernuansa hukum, mengedepankan visi etis sebagaimana harapan Rahman maka hukum yang dimunculkan juga bervisi etis.

Dalam perspektif ini menarik untuk disimak penafsiran ayat pelarangan mengkonsumsi alkohol (Rahman, 1966: 35). Ayat ini sekilas sarat dengan nuansa hukum. Semula pemakaian alkohol sama sekali tidak dilarang, yakni pada tahun-tahun pertama datangnya Islam, kemudian dikeluarkan larangan shalat ketika berada dalam pengaruh alkohol. Selanjutnya dikatakan, “Mereka bertanya kepadamu tentang alkohol dan judi. Katakanlah: pada keduanya itu ada bahaya besar dan juga beberapa keuntungan bagi manusia, tetapi terhadap keduanya, bahayanya jauh lebih besar daripada keuntungannya” (QS al Baqarah: 219). Akhirnya dinyatakan pelarangan total terhadap keduanya dengan dasar bahwa keduanya, yakni alkohol dan judi adalah pekerjaan syetan. Syetan ingin menebarkan permusuhan dan kebencian di antaramu. (QS al Maidah: 90-91).

Berangkat dari contoh di atas maka sesungguhnya proses legislasi atas permasalahan pelarangan alkohol dan judi sebagai kasus atau problema khusus yang melekat di dalamnya adalah hukum pelarangan (*imna'*) adalah atas dasar pertimbangan etika al Quran sebagai prinsip umumnya, yakni menghindari saling permusuhan dan saling membenci. Contoh yang lain tentang poligami. Ayat ini juga dekat sekali dengan hukum boleh atau tidak boleh dalam kajian

pemikiran hukum Islam. Persoalan poligami telah menjadi perdebatan sepanjang jaman. Para ulama klasik sepakat bahwa poligami sesuai dengan al Quran (QS an Nisa': 3), juga pernah dipraktikkan dalam kesejarahan nabi, juga direstui oleh fiqh klasik. Rahman menolak pendapat ini. Klausula 'adil' dalam surat an Nisa' ayat 3 sebagai syarat untuk berpoligami mustahil dapat dipenuhi oleh suami sebagaimana ditegaskan dalam al Quran sendiri dalam ayat yang lain, yakni surat an Nisa' ayat 129. Rahman tidak sepakat bahwa 'adil' berarti persamaan dalam perlakuan lahiriah, seperti pemberian nafkah, sebagaimana dipahami ulama klasik. Bagi Rahman, jika klausula tersebut bermakna demikian maka al Quran tidak mungkin mengatakan bahwa suami mustahil dapat berlaku adil kepada istri-istrinya, meski ia sangat menginginkannya. Rahman dalam kasus ini menyatakan bahwa 'berlaku adil' ditafsirkan dalam hal cinta, yang ini didukung dengan ayat yang lain, yakni surat ar Rum ayat 21 dan surat al Baqarah ayat 187 yang baginya jelas menunjukkan bahwa hubungan suami istri semestinya yang dikehendaki al Quran haruslah berlandaskan cinta dan kasih sayang. Karena itu, ketika al Quran mengatakan bahwa adalah mustahil untuk berlaku adil di antara istri-istri maka secara jelas kitab suci itu menyatakan bahwa adalah mustahil menyintai lebih dari seorang istri atau wanita dalam kadar cinta yang sama (Amal, 1996: 89).

Dalam kasus ini klausula mengenai berlaku adil harus mendapat perhatian dan ditetapkan memiliki kepentingan yang lebih mendasar ketimbang klausula spesifik yang mengizinkan poligami. Tuntutan untuk berlaku adil merupakan salah satu tuntutan dasar keseluruhan ajaran al Quran. Bagi Rahman, dalam soal ini al Quran berkehendak untuk memaksimalkan kebahagiaan suami istri, dan untuk tujuan ini dinyatakan bahwa suatu perkawinan monogami adalah ideal. Tetapi dalam realitas sejarahnya bahwa tujuan moral ini harus berkompromi dengan kondisi aktual masyarakat Arab abad ke-7 M, di mana poligami sudah berurat akar dan tegar di dalamnya sehingga secara legal tidak bisa dihapus seketika karena dimungkinkan akan menghancurkan tujuan moral itu sendiri. Selanjutnya begitu juga Rahman menafsirkan persoalan perbudakan, qishas, dan lain-lain. Sesungguhnya sebelum datangnya Rahman, penyimpulan hukum semacam ini jarang sekali dilakukan oleh umat Islam, terutama para ahli hukum. Tekanan mereka dalam penyimpulan hukum justru seringkali hanya dilihat dan diletakkan pada rumusan-rumusan tertentu yang mati atau bercorak formal dan ekstrinsik semata-mata. Istilah lainnya mereka hanya melihat sebagaimana apa yang tertulis dalam teks (*ma al maktub fi al mushaf*).

Sesungguhnya ide Rahman tersebut mempunyai keunggulan, yaitu dilihat dari sisi metodologis dan penekanan objektivitas. Kelebihan sisi metodologis ini membuat produk pemikirannya bisa diterima dan dipertanggungjawabkan di hadapan ajaran agama dan ilmu. Pencapaian objektivitas produk penafsiran yang ingin dicapai oleh Rahman mempunyai nilai positif untuk menghindari otoritarianisme dan kesewenang-wenangan penafsir dalam menafsirkan. Dari kelebihan ini maka secara teoritis, Ide Rahman ini bisa dijadikan sebagai landasan berkehidupan bagi manusia modern agar tetap *survive* di tengah dinamika zaman yang semakin dahsyat tetapi tetap mengedepankan moralitas al Quran.

Keunggulan metode Rahman ini telah menarik perhatian dan mengilhami pemikiran para pemikir Islam setelahnya, di antaranya adalah Amina Wadud Muhsin yang dengan terus terang menggunakan metode Rahman ini untuk memecahkan problem gender dalam al Quran. Dia menyatakan bahwa “*I attempt to use the method of Quranic interpretation proposed by Fazlur Rahman*”. (Muhsin, 1998: 129). Pemikiran Rahman di Indonesia telah masuk pada tubuh pemikiran para pemikir Indonesia, seperti Nurcholis Madjid, Syafii Maarif, Munawir Syadzali, Bakhtiar Effendi, dan lain-lain.

Tak ada gading yang tak retak, di samping mempunyai keunggulan, karya Rahman ini juga mempunyai kelemahan, di antaranya berangkat dari keinginan objektivitas yang telah dikedepankan di atas justru Rahman sendiri pada akhirnya terjebak dalam subjektivitas, yakni tatkala menetapkan muatan ideal moral al Quran, Rahman tak pernah menjelaskan dirunut dari mana dan bagaimana caranya. Lagi pula tatkala dihadapkan dengan konsep dasar hermeneutika, soal objektivitas penafsiran itu sangat *debatable*. Beberapa tokoh seperti Schleiermacher dan Dilthey menyatakan mungkin mencapai objektivitas dengan cara mengetahui aspek psikologis (Palmer, 1969: 88) dan historis pengarangnya, (Sumaryono, 1999: 49) tetapi menurut Gadamer, (Warnke, 1987: 102) Habermas, (Tim Redaksi Driyarkara, 1993/1994: 40) bahwa pencapaian objektivitas adalah *non sense*.

Terlepas dari keunggulan dan kelemahan tersebut, ide Rahman tersebut memang mempunyai tempat tersendiri dalam peta pemikiran Islam. Gagasan Rahman sangat penting dan menjadi yang utama harus dibaca dan didiskusikan bagi para intelektual yang akan merambah dan *concern* dengan kajian pemikiran tafsir al Quran maupun kajian pemikiran Hukum Islam.

Simpulan

Dari keseluruhan pembahasan di atas maka dapat disimpulkan bahwa Fazlur Rahman sebagai intelektual yang terlahir di Pakistan telah melakukan rekonstruksi penafsiran al Quran dengan merumuskan hermeneutika *double movement* atau hermeneutika gerakan ganda.

Yang dimaksud dengan hermeneutika *double movement* atau hermeneutika gerakan ganda adalah metode penafsiran yang memuat di dalamnya 2 (dua) gerakan, gerakan pertama terdiri dari 2 (dua) langkah, yaitu: langkah pertama, yakni tatkala seorang penafsir akan memecahkan problem yang muncul dari situasi sekarang, penafsir seharusnya memahami arti atau makna dari satu ayat dengan mengkaji situasi atau problem historis dimana ayat al Quran tersebut merupakan jawabannya, sedangkan langkah kedua, mengeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral sosial umum. Selanjutnya gerakan kedua adalah pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral sosial umum ditubuhkan (*embodied*) dalam konteks sosio-historis yang konkret pada masa sekarang. Di sinilah tampak dalam menafsirkan dan memahami al Quran Rahman lebih menekankan ideal moral yang berisi nilai-nilai moralitas yang universal dibanding legal spesifik yang memuat norma dan hukum-hukum yang bagi Rahman bersifat meruang waktu.

Dalam perspektif inilah maka implikasi yang dimunculkan terutama tatkala menafsirkan ayat-ayat bernuansa hukum dengan berpayung rumusan hermeneutika Rahman ini maka justru yang dikedepankan bukan berhenti pada perolehan kepastian hukum sebuah masalah yang terkandung dalam ayat tetapi justru pada tujuan moral sosial umum yang ditonjolkan dari pemahaman ayat tersebut. Di sinilah menurut Rahman bahwa visi etis hendaknya bisa memayungi sebuah perolehan kepastian hukum.

Daftar Pustaka

- Amal, Taufik Adnan. 1996. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlurrahman*. Bandung: Mizan.
- Bleicher, Josef. 2003. *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat, dan Kritik*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Braaten, Carl E. tt. *History and Hermeneutics*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Esposito, John L. 1985. *Islam dan Perubahan Sosial Politik di Negara Sedang Berkembang*. Pakistan: Pencarian Identitas Islam. Dalam John L. Esposito

- (Ed.). Terjemahan oleh Wardah Hafidz. Yogyakarta: PLP2M.
- Gadamer, Hans Georg. 1975. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press.
- Hardiman, F. Budi. 1991. *Hermeneutika: Apa itu? Dalam Basis*. XL. No.1.
- Harvey, Van. A. tt. *The Encyclopedia of Religion*. Hermeneutics dalam Mircea Eliade (Ed.). vol. VI. New York: Macmillan Publishing Co.
- Muhsin, Amina Wadud. 1998. *Liberal Islam: A Sourcebook*. Quran and Women dalam Charles Kurzman (Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Rahman, Fazlur. 1979. *Islamic Studies: A Tradition and Its Problem*. Islamic Studies and the Future of Islam dalam Malcolm H. Kerr (Ed.). California: Undena Publications.
- Rahman, Fazlur. 1995. *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*. Terjemahan oleh Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka.
- Rahman, Fazlur. 1966. *Islam*. New York: Anchor Books
- Rahman, Fazlur. 1997. *Islam*. Terjemahan oleh Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka.
- Rahman, Fazlur. 2000. *Cita-cita Islam*. Terjemahan Sufyanto dan Imam Musbikin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ricoeur, Paul. 1981. *Hermeneutics and Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sumaryono, E. 1999. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Saeed, Abdullah. 2004. *Modern Muslim Intellectual and The Quran*. Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting The Ethico Legal Content of The Quran”, dalam Suha Taji Farouki (Ed.). Oxford: Oxford University Press in association with the institute of Ismaili Studies London
- Tim Redaksi Driyarkara. 1993/1994. Diskursus di Sekitar Hermeneutik

Gadamer Konfrontasi Pemikiran Gadamer dengan Habermas dan Ricoeur, dalam *Driyarkara*. No.3.

Umar, Nasaruddin. 1999. *Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif al Quran*, Jakarta: Paramadina.

Warnke, Georgia. 1987. *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.