

TEORI GERAK GANDA (Metode Baru *Istinbāṭ* Hukum Ala Fazlur Rahman)

Oleh: Jamal Abdul Aziz

Fazlur Rahman (1919-1988) is one of the most predominantly modernist muslim thinkers around the muslim world. His ideas about modern Islam have come to the reference for the many muslim scholars later. Among of his ideas is his fomentation to reform the methodology of Qur'anic interpretation. He criticized the atomistic way in Qur'anic interpretation as has been done by interpreters (*mufasssirūn*) and Islamic jurists (*fuqahā'*). He emphasized the importance of wholistic interpretation of the Qur'an based on social and historical setting to obtain its principles of moral and law, and then, applied to present situation. In respect with method of Qur'anic interpretation, he offered the form of understanding through the double movement theory.

In this article the author will study such a theory in various aspects, such as its definition (including of its applying steps), origin, examples, and its weakness. Views of some scholars are also figured here to make the explanation of the theory clearer. From this study the author concludes that eventhough theoretically this theory is better than others and promises the fresh Qura'anic interpretation in each period, but practically the theory is more difficult to apply than the traditional method of Qur'anic interpretation in the tretise of *uṣūl al-fiqh*.

Kata kunci: *double movement theory*, gerakan pertama, gerakan kedua, dan *istinbāṭ* hukum.

A. Pendahuluan: Ihwal Teori Gerak Ganda

Inti dari teori pemahaman Qur'an dan Sunnah yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman (1919-1988) terletak pada apa yang dinamakannya sebagai teori gerak ganda (*double movement theory*), yakni proses

penafsiran yang ditempuh melalui dua gerakan (langkah), dari situasi sekarang ke masa Qur'an diturunkan dan kembali lagi ke masa kini.¹ Dalam 'gerakan pertama', pemahaman diarahkan pada makna dari suatu pernyataan ayat dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan Qur'an tersebut merupakan jawabannya. Oleh karena itu kajian mengenai situasi makro yang berkaitan dengan masyarakat, agama, adat istiadat, bahkan mengenai kehidupan menyeluruh di Arabia pada saat kehadiran Islam, khususnya di sekitar Mekkah, beserta peperangan yang terjadi antara Persia dan Byzantium, mesti dilakukan terlebih dahulu. Langkah pertama ini pada dasarnya merupakan pemahaman terhadap makna Qur'an sebagai suatu keseluruhan, di samping juga memahaminya dalam batas-batas ajaran khusus yang merupakan respon terhadap situasi yang khusus pula.² Jadi, yang dilakukan pada tahap ini adalah mempelajari konteks makro dan mikro di mana Qur'an pertama kali diwahyukan.

Di dalam 'gerakan kedua' yang dilakukan adalah menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik tersebut sebagai pernyataan yang memiliki tujuan moral-sosial umum yang dapat disarikan dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis dan *ratio-legis* yang sering dinyatakan. Oleh karena itu, langkah pertama, memahami makna dari ayat spesifik, sesungguhnya telah mengimplikasikan langkah kedua dan membawa kepadanya. Selama proses ini perhatian harus diberikan kepada arah ajaran Qur'an sebagai suatu keseluruhan (kesatuan) sehingga setiap arti tertentu yang dipahami, setiap hukum yang dinyatakan, dan setiap tujuan yang dirumuskan akan koheren dengan yang lainnya. Dengan ungkapan lain tidak akan ada kontradiksi di dalamnya tetapi justru koherensi secara keseluruhan.³

¹Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, cet. 2 (Bandung: Pustaka, 1995), hal. 6.

²*Ibid.*, hal. 7.

³*Ibid.*

Sementara 'gerakan pertama' terjadi dari hal-hal spesifik dalam Qur'an ke penggalian dan sistematisasi prinsip umum, nilai-nilai, dan tujuan jangka panjangnya; 'gerakan kedua' dilakukan dari pandangan umum ini ke pandangan spesifik yang harus dirumuskan dan direalisasikan sekarang. Artinya, ajaran-ajaran yang bersifat umum tersebut harus dijemakan dalam konteks sosio-historis yang kongkrit pada saat sekarang. Oleh karena itu diperlukan analisis yang cermat atas situasi sekarang dan mengubah kondisi sekarang sejauh yang dibutuhkan, kemudian menentukan prioritas baru untuk dapat mengimplementasikan nilai-nilai Qur'an secara baru pula. Tugas 'gerakan pertama' merupakan kerja para ahli sejarah, sementara tugas 'gerakan kedua' merupakan kerja para ahli etika yang mesti didukung oleh para ahli ilmu sosial. Jika kita berhasil mencapai kedua 'gerakan' dari gerak ganda tersebut dengan benar, maka perintah-perintah Qur'an akan menjadi hidup dan efektif kembali pada saat ini.⁴

Langkah-langkah yang perlu ditempuh dalam 'gerakan pertama' oleh Rahman diuraikan cukup rinci. Pertama-tama yang harus dilakukan adalah memahami Qur'an sebagai satu kesatuan. Pada tahapan ini penafsir akan menjumpai tema-tema sentral mengenai Allah, hubungan antara Allah-manusia-alam, peran Allah dalam sejarah kehidupan manusia, dan tentang tujuan Allah menciptakan manusia.⁵ Kajian terhadap tema-tema pokok tersebut menghasilkan ajaran-ajaran moral dan hukum yang, pada langkah selanjutnya, perlu disistematisasikan berdasarkan prinsip umum yang dinyatakan secara eksplisit dalam Qur'an. Selanjutnya rumusan hukum Qur'an harus dipahami dalam sinaran ajaran-ajaran moral tersebut agar dapat dihasilkan legislasi yang sistematis. Pada saat yang sama kajian terhadap setting sosial juga harus dilakukan untuk mendapatkan gambaran tentang bagaimana tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip moral

⁴*Ibid.*, hal. 8.

⁵Tema-tema sentral Qur'an ini dapat ditemukan penjabarannya dalam idem, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin, cet. 1 (Bandung: Pustaka, 1983).

dijelmakan secara kongkrit dalam bentuk rumusan hukum dalam Qur'an.⁶

Langkah terakhir ini hanya dapat dilakukan dengan menggunakan pendekatan (metode) kesejarahan yang menurutnya bisa ditempuh dengan langkah-langkah sebagai berikut: pertama, Qur'an dikaji menurut urutan kronologisnya (atau dengan ungkapan lain melalui sejarah kehidupan dan perjuangan Nabi).⁷ Kedua, memilahkan antara ajaran-ajaran hukum Qur'an (*Qur'anic legal dicta*) dan tujuan akhir dari hukum-hukum itu sendiri.⁸ Ketiga, memahami tujuan-tujuan Qur'an dengan sepenuhnya mendasarkan diri pada *setting* sosial di mana Nabi hidup dan berjuang. Dengan cara demikian interpretasi yang subyektif terhadap Qur'an dapat dihindarkan. Penerapan secara total metode kesejarahan ini, menurutnya, akan dapat mencegah kita dari penafsiran yang berlebih-lebihan dan artifisial sebagaimana telah dilakukan oleh sebagian muslim modernis.⁹

332

Adapun 'Gerakan kedua' pada hakekatnya adalah menafsirkan hukum-hukum Qur'an sedemikian rupa sehingga dapat menghasilkan hukum-hukum baru menurut situasi sekarang.¹⁰ Di samping itu ia sesungguhnya juga berfungsi sebagai korektor terhadap hasil-hasil dari 'gerakan pertama' (yakni pemahaman dan penafsiran). Karena, bila hasil-hasil pemahaman gagal diaplikasikan dalam situasi sekarang, maka tentulah terjadi kekeliruan dalam menilai situasi sekarang atau dalam memahami Qur'an. Sebab tidaklah mungkin bahwa sesuatu yang dulu sungguh-sungguh bisa direalisasikan dalam tatanan spesifik

⁶Idem, "Islam: Challenges and Opportunities," dalam Alford T. Welch dan Pierre Cachia (Ed.), *Islam: Past Influence and Recent Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), hal. 326.

⁷Menurut Rahman cara ini dapat menghindarkan kita dari penafsiran yang berlebih-lebihan dan artifisial terhadap Qur'an.

⁸Rahman tidak menutup mata terhadap kemungkinan terjadinya subyektivitas dalam hal ini. Akan tetapi, menurutnya ia dapat diminimalisir dengan menggunakan Qur'an sendiri, karena biasanya Qur'an memberikan alasan terhadap hukum-hukum spesifik yang dirumuskannya. Bandingkan Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hal. 244.

⁹Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives," *International Journal of Middle East Studies*, 1 (1970), hal. 329.

tidak bisa direalisasikan dalam konteks sekarang, dengan tentu saja mempertimbangkan perbedaannya dalam hal-hal tertentu. Mempertimbangkan hal-hal spesifik dalam situasi sekarang meliputi baik pengubahan aturan-aturan dari masa lampau sesuai dengan situasi yang telah berubah di masa sekarang (asalkan tidak melanggar prinsip-prinsip dan nilai-nilai umum yang berasal dari masa lampau) dan pengubahan situasi sekarang di mana perlu hingga sesuai dengan prinsip-prinsip dan nilai-nilai umum tersebut.¹¹

Kedua tugas tersebut menuntut kita untuk melakukan jihad intelektual atau secara teknis dapat disebut sebagai ijthad. Rahman mendefinisikan ijthad ini sebagai “upaya memahami makna suatu teks atau preseden di masa lampau mengenai suatu aturan untuk kemudian mengubah aturan tersebut, baik dengan memperluas, membatasi, ataupun memodifikasinya sedemikian rupa, sehingga suatu situasi baru, beserta solusinya, dapat tercakup di dalamnya”. Definisi ini memberikan indikasi bahwa suatu teks atau preseden bisa digeneralisasikan sebagai suatu prinsip dan bahwa prinsip tersebut kemudian bisa dirumuskan sebagai suatu aturan baru. Oleh karena itu makna suatu teks atau preseden dari masa lampau, situasi sekarang, dan tradisi yang mengantarainya dapat diketahui secara obyektif dan dapat pula dibawa ke dalam penilaian makna masa lampau pada waktu kemunculannya. Jadi, tradisi dapat dipelajari dengan obyektivitas historis yang memadai dan dapat dipisahkan tidak saja dari masa kini, tetapi juga dari faktor-faktor normatif yang diduga telah melahirkannya.¹²

B. Teori Gerak Ganda dalam Pandangan Para Pengamat

Menurut Ebrahim Moosa, editor tulisan Rahman yang paling mutakhir menjelang akhir hayatnya, diciptakannya teori gerak ganda

¹⁰Oleh karena itu Rahman menyebut penerapan teorinya ini sebagai bentuk qiyas yang sesungguhnya. Lihat idem, “Islam: Challenges and Opportunities,” hal. 326.

¹¹Idem, *Islam dan Modernitas*, hal. 8.

¹²*Ibid.*, hal. 9.

ini pada hakekatnya didasari oleh pertanyaan tentang bagaimana norma-norma dan nilai-nilai wahyu dapat terus memiliki relevansi bagi masyarakat beragama tanpa bertentangan dengan zaman. Oleh karena itu bagi Rahman saling keterkaitan antara wahyu Ilahi dengan sejarah selalu menjadi perhatiannya yang utama sebagaimana tercermin dari teorinya tersebut.¹³

Langkah pertama dari teori gerak ganda, menurut Moosa, adalah mempelajari konteks makro dan mikro dalam mana Qur'an pertama kali diwahyukan. Ini berarti membangun makna orisinal wahyu dalam konteks sosio-moral masyarakat Nabi, juga gambaran dunia yang lebih umum dan luas saat itu. Tujuannya adalah untuk memperoleh narasi Qur'an yang koheren dan sistematis tentang prinsip-prinsip dan nilai-nilai umum yang mendasari berbagai perintahnya yang bersifat normatif. Di sini konsep *asbab al-nuzul* dan *naskh*¹⁴ berperan. Adapun langkah kedua berupa penerapan nilai-nilai dan prinsip-prinsip umum yang sistematis tersebut pada konteks sekarang. Penerapan nilai-nilai historis ini tentu saja memerlukan analisis yang 'njelimet', hanya saja sangat disayangkan bahwa Rahman tidak menguraikannya lebih jauh bagaimana hal itu dilakukan dalam keserasian sosial dan intelektual. Yang tampak hanyalah bahwa ia mendukung ilmu-ilmu sosial dan humaniora moderen sebagai instrumen yang memadai untuk peran ini. Ia juga tidak percaya pada batas-batas artifisial antara berbagai jenis ilmu pengetahuan, yang karenanya ia menentang ide islamisasi terhadapnya.

Wael B. Hallaq, seorang pakar usul fikih masa kini, menelaah teori gerak ganda ini dalam sinaran metodologi penggalian hukum Islam.¹⁵ Dalam pandangannya, teori gerak ganda terdiri atas dua

¹³ Paparan selanjutnya tentang hal ini didasarkan idem, *Kebangkitan dan Pembaharuan di dalam Islam*, Ed. Ebrahim Moosa, terj. Munir, cet. 1 (Bandung: Pustaka, 2001), hal. 17-18 pada bagian Pendahuluan.

¹⁴ Tampaknya Rahman memahami *naskh* dalam konteks pentahapan penetapan aturan hukum (*al-tadarruj fi> al-tashri>/law of graduation*). Lihat idem, "Islamic Modernism," hal. 330.

¹⁵ Uraian selanjutnya mengenai hal ini didasarkan pada Hallaq, *A History*, hal. 244-245.

langkah pemikiran hukum, pertama bergerak dari yang khusus menuju yang umum (artinya menggali prinsip-prinsip umum dari kasus-kasus spesifik), dan kedua bergerak dari yang umum menuju yang khusus. Langkah pertama, menggali prinsip-prinsip umum dari aturan-aturan spesifik dalam Qur'an dan Sunnah, harus dilakukan dengan sepenuhnya mempertimbangkan kondisi sosial yang menjadi penyebab munculnya aturan-aturan tersebut. Oleh karena Qur'an biasanya memberikan alasan terhadap aturan etika dan hukum tertentu yang dirumuskannya, baik secara langsung maupun tidak langsung, maka pemahaman terhadap alasan-alasan ini menjadi sangat penting untuk menarik prinsip-prinsip umum. Berbagai aspek yang merangkai teks wahyu beserta beragam hal yang melatarbelakanginya harus digunakan secara bersamaan untuk menghasilkan teori sosio-moral berdasarkan Qur'an dan Sunnah yang sinkron dan komprehensif. Untuk menghindari subyektivitas, maka tujuan-tujuan Qur'an — di mana Qur'an sendiri sering membicarakannya — dapat dijadikan sebagai rambu-rambunya.¹⁶ Perbedaan pandangan sebagai hasil dari penerapan metode ini haruslah dihargai dan dipertimbangkan dengan serius.

Langkah kedua pada hakekatnya adalah membawa prinsip-prinsip umum yang digali dari teks wahyu tersebut untuk dihadapkan pada kondisi umat Islam saat sekarang. Oleh karena itu pemahaman yang cermat terhadap situasi saat ini tidak kalah pentingnya dengan pemahaman terhadap teks wahyu beserta latar belakangnya. Akan tetapi karena situasi saat ini tidak sama persis dengan situasi pada masa Nabi dan karena perbedaan di antara keduanya bisa diidentifikasi dalam hal-hal penting tertentu¹⁷, maka kita bisa menerapkan prinsip-prinsip umum tersebut terhadap situasi sekarang dengan mendukung nilai-nilai yang pantas didukung dan menolak nilai-nilai yang memang harus ditolak. Sayangnya Rahman tidak memberikan kriteria yang tegas mengenai hal ini.

¹⁶ Bandingkan Rahman, "Islamic Modernism," hal. 329.

¹⁷ Bandingkan idem, *Islam dan Modernitas*, hal. 8.

C. Asal Usul Teori Gerak Ganda

Teori hermeneutika yang dinilai mendasari teori gerak ganda Rahman adalah teori penafsiran obyektif dari Emilio Betti (w. 1968), seorang filosof dan ahli hukum Italia. Menurutnya proses pemahaman adalah kebalikan dari proses penciptaan, artinya obyek yang akan kita pahami dan tafsirkan harus dibawa kembali kepada pikiran orang yang menciptakannya untuk mendapatkan orisinalitas pemaknaan yang tidak bersifat parsial tetapi sebagai satu keseluruhan yang koheren untuk kemudian dihidupkan kembali dalam persepsi subyek yang melakukan pemahaman. Rahman menambahkan bahwa tidak hanya 'pikiran dari obyek pemahaman' saja yang perlu diperhatikan tetapi yang juga tidak kalah pentingnya adalah mempertimbangkan konteks lingkungan (socio-historis) yang melatarbelakangi munculnya pikiran (gagasan) tersebut. Dalam memahami Qur'an, obyektivitas pemahaman merupakan suatu keharusan, sebab Qur'an pada dasarnya merupakan respon Tuhan melalui pikiran Muhammad terhadap suatu situasi historis (hanya saja pengertian seperti ini telah diremehkan dan diabaikan oleh ortodoksi Islam).¹⁸

336

Menurut Betti, agar seorang penafsir memperoleh makna yang orisinal dan obyektif ia perlu menerapkan empat hukum penafsiran yang dikembangkannya. Pertama hukum otonomi obyek hermeneutika, artinya obyek harus dipahami sesuai dengan logika perkembangan mereka sendiri baik dalam hal korelasi, kemestian, maupun koherensi di antara unsur-unsurnya. Obyek harus dinilai menurut standar yang ada dalam tujuan awal kemunculannya. Kedua, hukum totalitas atau prinsip koherensi makna. Maksudnya, makna keseluruhan harus diambil dari unsur-unsur individualnya dan unsur individual harus dipahami dengan merujuk pada keseluruhan unsur. Ketiga, hukum aktualitas pemahaman. Artinya penafsir melacak kembali proses penciptaan obyek yang dikaji menurut konstruksi historisnya untuk

¹⁸Idem, *Islam dan Modernitas*, hal. 9-10.

kemudian mengintegrasikan dan mentransformasikan pengetahuan tersebut dalam horison kehidupannya sendiri berdasarkan pengalamannya sehingga ia mampu memahami dan membangun kembali pemikiran tersebut. Keempat, hukum harmonisasi hubungan makna hermeneutika. Dalam hal ini penafsir harus mengatasi subyektivitas dengan cara membawa aktualitasnya sendiri ke dalam keselarasan terdekat dengan stimulan yang ia terima dari obyek sedemikian rupa sehingga terjadi keselarasan di antara berbagai aspeknya.¹⁹

Dengan menerapkan metode penafsiran di atas diharapkan dapat dicapai sebuah pemahaman yang obyektif terhadap obyek yang dikaji. Jika diperhatikan dengan seksama, teori gerak ganda merupakan penyederhanaan empat hukum penafsiran Betti tersebut menjadi dua gerakan.²⁰ Obyektivitas dalam pemahaman dan penafsiran adalah kriteria yang sangat ditekankan oleh Rahman. Ia menolak pandangan Hans-Georg Gadamer (lahir tahun 1900), seorang filosof Jerman, yang menyatakan bahwa pengetahuan kita tersusun lebih dahulu oleh prasangka-prasangka. Gadamer tidak mengakui bahwa kenyataan telah terbentuk sebelumnya, sehingga setiap usaha untuk memahami sesuatu hanya akan menjadi usaha yang tidak ilmiah dan sia-sia. Konsepnya tentang "kesadaran sejarah yang efektif" (*wirkungsgeschichtliches bewusstsein*)²¹ lebih menguatkan Rahman untuk menilai Gadamer sebagai orang yang terlalu subyektif.²²

Bagi Rahman semua respon sadar terhadap masa lampau melibatkan dua momen yang harus dibedakan. Pertama adalah memastikan obyektivitas atas masa lalu (yang tidak diterima Gadamer),

¹⁹Idem, *Kebangkitan dan Pembaharuan*, hal. 20-21.

²⁰*Ibid.*, hal. 21.

²¹Sebagian penulis menilai konsep "kesadaran sejarah yang efektif" ini sebagai salah satu contoh tentang betapa sulitnya memahami karya-karya Gadamer. Lihat E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, cet. 3 (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hal. 68.

²²Rahman, *Kebangkitan dan Pembaharuan*, hal. 22; idem, *Islam dan Modernitas*, hal. 10.

di mana hal ini dimungkinkan asal bukti yang diperlukan bisa diperoleh. Kedua adalah respon itu sendiri yang dengan sendirinya melibatkan nilai-nilai dan ditentukan (dideterminasi) oleh situasi saat ini. Dalam hal ini upaya yang sadar dan aktivitas sadar-diri dari seorang penafsir juga menjadi bagian yang penting. Di sinilah letak perbedaan Betti dan Rahman di satu pihak dengan Gadamer di pihak lain. Sementara yang pertama membuat jarak antara subyek dengan obyek penafsiran (atau antara pemahaman makna sebagai fungsi kognitif hermeneutika dengan penerapan makna sebagai fungsi normatif), maka yang terakhir tidak demikian, yakni kedua momen tersebut tidak dipisahkan ataupun dibedakan. Untuk mengukuhkan pandangannya Rahman mencontohkan beberapa fakta sejarah di mana tradisi manusia mengalami perubahan-perubahan yang kadang-kadang terjadi secara radikal, seperti St. Agustinus, Thomas Aquinas, dan Martin Luther dalam agama Kristen; juga al-Asy'ari, al-Gazali, dan Ibn Taimiyyah dalam agama Islam.²³ Dalam kasus yang terakhir, tradisi Islam menjadi sama sekali berbeda dengan masa sebelumnya setelah adanya kegiatan sadar dari tokoh-tokoh tersebut. Setiap kritik ataupun modifikasi atas suatu tradisi melibatkan kesadaran akan apa yang dikritik ataupun ditolak sehingga dengan demikian melibatkan kesadaran diri.²⁴

Hal lain yang juga penting untuk dipehatikan adalah bahwa kemunculan teori gerak ganda ini sesungguhnya terkait erat dengan paham hermeneutika Rahman yang berpusat pada Qur'an dan didasarkan pada dua pilar utama, pertama teori kenabian dan wahyu, dan kedua pemahaman sejarah. Kedua komponen ini secara umum membentuk hermeneutikanya tentang Qur'an. Meskipun gagasannya tentang wahyu tidak sepenuhnya jelas, namun ia merupakan asumsi paling fundamental dalam hermeneutikanya, dan mengabaikannya

²³Peran tokoh-tokoh muslim tersebut dalam perubahan, kebangkitan, dan pembaharuan pemahaman terhadap ajaran Islam secara panjang lebar diuraikan dalam buku terakhirnya, yang dalam edisi Indonesia berjudul, *Kebangkitan dan Pembaharuan di Dalam Islam* yang sering dikutip di sini.

²⁴Idem, *Islam dan Modernitas*, hal. 11-12; *ibid.*, hal. 22 -23.

dapat berakibat pada salahnya penilaian terhadap sumbangannya dalam kajian-kajian Qur'an moderen.²⁵

Bangunan hermeneutikanya ini merupakan respon terhadap pendekatan tafsir tradisional abad pertengahan dan bahkan moderen yang atomistik dan sepotong-sepotong. Pendekatan semacam ini mengabaikan koherensi dan kesatuan pesan wahyu yang mendasarinya serta mencegah *weltanschauung* Qur'an berdasarkan istilah-istilahnya sendiri. Nilai tertinggi pendekatan atomistik tersebut adalah legalisme yang kering, yakni fungsi hukum tidak membantu mengembangkan budaya hukum yang energik dan dinamis. Dalam bidang hukum dan etika, para *mufassir* memberikan penekanan pada ayat-ayat secara terpisah-pisah yang mengarah pada contoh-contoh yang sangat khusus. Sedikit sekali perhatian diberikan pada prinsip umum yang mendasari sejumlah ayat atau tema individual yang diulang-ulang di beberapa tempat dalam Qur'an. Tanpa menangkap pandangan dunia Qur'an, para *mufassir* moderen tidak akan dapat membedakan konteks, moral, dan kebiasaan masa lalu yang menyelip pada penafsiran wahyu yang murni.²⁶

D. Contoh-Contoh Penerapan Teori Gerak Ganda

Beberapa contoh pemahaman Qur'an yang sedikit banyak mencerminkan bentuk kongkrit penerapan teori gerak ganda dapat ditemukan dalam beberapa tulisan Rahman. *Pertama* mengenai hukuman potong tangan bagi pencuri.²⁷ Sebagaimana biasa ia mengkritik pemahaman yang sempit dan tidak kontekstual dari para ulama (fukaha) klasik. Usaha sebagian kalangan modernis untuk menafsirkan *qat' al-yad* secara metafor — di mana ia menjadi berarti “menutup peluang bagi orang untuk mencuri” atau “memotong

²⁵*Ibid.*, hal. 12.

²⁶Idem, *Kebangkitan dan Pembaharuan*, hal. 18-19.

²⁷Uraian selanjutnya mengenai hal ini penulis dasarkan pada idem, “Islamic Modernism,” hal. 330.

jangkauan tangannya melalui perbaikan ekonomi”²⁸ — juga dinilainya tidak sesuai dengan fakta historis (yang menjadikan makna literal sebagai pengertian yang digunakan dan dipraktekkan). Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, ia selalu menekankan pemahaman Qur’an menurut konteks sosio-historisnya agar terhindar dari penafsiran yang subyektif (berlebih-lebihan dan artifisial).

Secara sosiologis, menurutnya, praktek potong tangan agaknya telah ada di antara suku-suku tertentu sebelum kedatangan Muhammad, dan kemudian bentuk hukuman ini diadopsi oleh Qur’an. Ada dua unsur utama dalam pencurian, pertama ia merupakan perbuatan keliru yang dilakukan karena desakan ekonomi, dan kedua terjadi pelanggaran terhadap hak milik orang lain. Dalam masyarakat kesukuan hak milik terkait erat dengan kehormatan seseorang sehingga tindak pencurian bukan saja dianggap sebagai kejahatan ekonomi tetapi lebih dinilai sebagai kejahatan terhadap kehormatan orang lain. Akan tetapi dalam masyarakat urban yang telah maju terdapat perubahan nilai yang cukup jelas di mana pencurian lebih dilihat sebagai kejahatan (yaitu perampasan hak) yang dimotivasi oleh kepentingan ekonomi. Hak yang dirampas oleh pencuri ini adalah hak pemilik untuk menggunakan aset ataupun fasilitas ekonomi tertentu. Kesimpulan akhirnya adalah bahwa perubahan nilai seperti ini tentu saja menghendaki perubahan bentuk hukuman.

²⁸Bandingkan Benazir Bhutto, “Politics and the Muslim Woman” dalam *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (New York-Oxford: Oxford University Press, 1998), hal. 108-109. Di sini Benazir Bhutto di antaranya menyatakan bahwa pemahaman “*faqt}a’u> aidiyahuma>*” seperti makna literalnya sebagai *rigid interpretation* (penafsiran yang kaku) dan merupakan pengertian yang dibela oleh para ulama tradisional (*mullah*). Akan tetapi dalam analisis Islam yang konseptual ia dapat berarti “buatlah instrumen (sarana) yang akan dapat mencegah mereka dari mencuri lagi.” Instrumen ini bisa berubah seiring dengan kemajuan masyarakat, misalnya dalam bentuk konsultasi psikiatris atau menempatkan para pencuri tersebut dalam sebuah rumah (tahanan) yang terpisah. Bentuk pemahaman yang terakhir ini disebutnya sebagai *conceptual interpretation* (penafsiran konseptual).

Contoh kedua tentang *khamr* (minuman beralkohol).²⁹ Sebagaimana diketahui pada mulanya Qur'an memandang *khamr* sebagai karunia Tuhan seperti juga susu dan madu (Q.S. 16: 66-69). Setelah umat Islam hijrah ke Madinah beberapa orang sahabat menyarankan agar Nabi melarang *khamr*. Untuk menanggapi, diwahyukanlah Q.S. 2: 219: "Mereka bertanya kepadamu tentang *khamr* dan judi; katakanlah dalam keduanya itu terdapat bahaya yang besar dan beberapa manfaat tertentu bagi manusia, tetapi bahayanya lebih besar daripada manfaatnya". Berikutnya ketika sekelompok orang Ansar minum *khamr* hingga mabuk dan oleh karenanya salah seorang di antara mereka keliru dalam membaca Qur'an, maka segera diikuti dengan turunnya Q.S. 4: 43 yang isinya melarang umat Islam mendekati salat dalam kondisi mabuk hingga mereka mengerti apa yang mereka ucapkan. Belakangan dalam sebuah pesta minum-minum, terjadi percekocokan yang menyebabkan perselisihan sengit di antara para sahabat. Segera sesudah itu diwahyukanlah Q.S. 5: 90-91: "bahwa *khamr*, judi,.....adalah kotor dan termasuk perbuatan syetan.....syetan hanya ingin membangkitkan permusuhan dan kebencian di antara kalian melalui *khamr* dan judi, dan mencegah kalian dari menginglat Allah dan beribadah kepada-Nya".

Dari larangan secara bertahap terhadap *khamr* ini, para fukaha menyimpulkan bahwa ayat yang terakhir diturunkan *me-nasakh* ayat yang diwahyukan lebih dulu. Alasannya ada dalam konsep *al-tadarruj fi al-tashri'* (*law of graduation*), artinya Qur'an ingin menghentikan kebiasaan umat Islam mabuk-mabukan tersebut secara bertahap, bukan dengan cara tiba-tiba. Rahman mendukung konsep pentahapan larangan ini untuk digunakan memahami sejumlah ayat yang kelihatan kontradiktif agar dapat dimengerti. Dalam periode Makkah, umat Islam sebagai minoritas merupakan sebuah komunitas yang informal, bukan sebagai sebuah masyarakat. Tampaknya minum *khamr* di tengah-

²⁹ Uraian mengenai hal ini didasarkan pada Hallaq, *A History*, hal. 242-243.

tengah komunitas ini sama sekali bukan merupakan kebiasaan yang umum dilakukan. Akan tetapi pada masa-masa berikutnya ketika banyak tokoh masyarakat Mekkah yang masuk Islam, banyak di antara mereka yang memiliki kebiasaan minum *khamr*. Evolusi dari kelompok minoritas menjadi sebuah komunitas bahkan menjadi sebuah negara yang informal dibarengi oleh munculnya persoalan konsumsi minuman keras. Oleh karena itu larangan terakhir Qur'an ditujukan pada setiap bahan yang memabukkan.³⁰

Contoh ketiga tentang poligami.³¹ Q.S. 4: 2 mengkritik pengambilalihan hak pemilikan secara tidak sah terhadap harta anak yatim yang dilakukan oleh pengasuhnya (orang tua asuhnya). Q.S. 4: 126 menyatakan bahwa para orang tua asuh ini hendaknya menikahi anak-anak yatim (perempuan) tersebut ketika mereka telah cukup umur daripada mengembalikan harta kepada mereka. Berikutnya, Q.S. 4: 3 menyatakan jika para orang tua asuh tersebut tidak dapat berlaku adil terhadap harta anak-anak yatim yang diasuhnya sementara mereka berkeinginan kuat menikahi anak-anak asuhnya itu, maka mereka boleh menikahi hingga empat orang dari mereka, hanya saja mereka ini harus diperlakukan secara adil. Jika para orang tua asuh tidak dapat berlaku adil terhadap mereka maka mereka cukup menikahi satu orang saja. Di lain pihak Q.S. 4: 127 menegaskan bahwa tidak mungkin dapat berlaku adil terhadap istri yang lebih dari satu.

Sebagaimana dalam kasus *khamr* di atas, dalam hal ini tampak adanya kontradiksi, di satu pihak Qur'an membolehkan laki-laki menikah hingga empat istri manakala mereka dapat berlaku adil, di lain pihak ia menegaskan bahwa keadilan tidak akan dapat dilakukan dalam sebuah perkawinan poligami. Akan tetapi harus diingat bahwa

³⁰Dari penjelasan di atas tampak bahwa pemahaman terhadap konteks sosio-historis akan menjadikan ayat-ayat tersebut dapat dimengerti, bahkan juga terhadap kasus-kasus lain yang sangat sulit untuk dijelaskan, baik dengan menggunakan teori *naskh* ataupun teori pentahapan (*al-tadarruj fi> al-tashri>*) yang diterapkan secara sendiri-sendiri. Demikian penekanan Rahman di akhir penjelasannya.

³¹Uraian selanjutnya tentang hal ini didasarkan pada *ibid.*, hal. 243-244.

diskusi Qur'an ini berada dalam lingkup yang terbatas, yakni perempuan-perempuan yatim. Para fukaha tradisional menganggap kebolehan menikahi perempuan hingga empat sebagai ketentuan hukum yang berlaku umum sementara tuntutan untuk berlaku adil sebagai semata-mata saran (anjuran) yang tidak memiliki akibat hukum yang mengikat. Dengan demikian mereka menempatkan hak poligami sebagai pokoknya, yang berarti menjadikan ketentuan ayat spesifik sebagai mengikat, dan prinsip umum sebagai sekedar saran saja. Padahal dalam menggali prinsip-prinsip umum dari berbagai perintah dalam Qur'an, seharusnya prinsip yang paling umum menjadi kaidah yang paling dasar dan paling pantas untuk diimplementasikan, sedangkan aturan-aturan khusus dimasukkan di bawah naungannya. Berdasarkan prinsip ini, ayat-ayat tentang keadilan yang berkaitan dengan poligami harusnya diletakkan di atas ayat spesifik tentang kebolehan menikah hingga empat. Prioritas yang diberikan kepada ayat-ayat tentang keadilan dalam kasus ini didukung pula oleh tema umum Qur'an yang selalu diulang-ulang dan ditekankan mengenai perlunya berlaku adil.

Contoh keempat tentang zakat.³² Dalam pandangan Rahman zakat sesungguhnya sumber dana bagi berbagai pembelanjaan baik untuk kepentingan pertahanan, komunikasi, pendidikan, dan bahkan untuk diplomasi. Seluruh kebutuhan sosial masyarakat pada masa Nabi dicukupi dengannya. Akan tetapi saat ini terjadi kesalahpahaman yang meluas bahwa zakat hanyalah pungutan untuk kepentingan orang-orang miskin. Oleh karena waktu itu ia diterapkan dalam masyarakat yang kondisi ekonominya masih terbelakang, maka ia kemudian dianggap hanya sebagai pungutan (pajak) terhadap kekayaan yang berlebih dan yang disimpan seseorang. Pada zaman moderen ini bahkan zakat hanya sekedar menjadi sedekah sukarela manakala ia berdampingan dengan 'pajak sekuler' dari sebuah pemerintahan moderen.

³²Uraian selanjutnya mengenai hal ini didasarkan pada Rahman, "Islamic Modernism," hal. 328.

Pembaharuan yang ditawarkan Rahman dalam hal ini adalah memadukan konsep zakat dengan pajak, di mana struktur pajak lebih disederhanakan dengan mengacu pada konsep zakat. Beberapa aspek dari zakat itu sendiri perlu dimodifikasi, seperti dalam hal besarnya pungutan yang harus dirumuskan kembali berdasarkan kebutuhan pembiayaan negara, memperluas cakupan zakat hingga meliputi juga kekayaan yang diinvestasikan (jadi tidak sekedar kekayaan yang disimpan saja), dan membangkitkan motivasi para pembayar pajak atas dasar kesadaran keislamannya dengan cara sedemikian rupa sehingga dapat meminimalkan tindakan orang untuk menghindar dari membayar pajak.³³ Untuk menghindari resistensi yang mungkin terjadi dalam masyarakat, Rahman mengusulkan pembaharuan zakat ini diterapkan secara bertahap. Pertama, pemerintah mengumpulkan zakat atas dasar sukarela. Kedua, zakat dijadikan sebagai zakat resmi. Ketiga, sebagai langkah terakhir, seluruh pajak diletakkan dalam kerangka konsep zakat dengan melakukan perubahan terhadap strukturnya sebagaimana yang ditawarkan di atas.³⁴

344

Rahman menyadari bahwa pendekatan sosio-historis dalam memahami wahyu di atas akan memunculkan pertanyaan teologis yang serius, yakni tentang keabadian *kalam* Allah dan hukum-hukum-Nya. Mengenai keabadian *kalam* Allah, menurutnya, secara substansial dapat diakui. Adapun mengenai keabadian teks hukum, sepanjang yang mengenai pengaturan (hukum) sosial Tuhan memiliki rencana (kerangka) moral dan hukum yang dinyatakan secara spesifik. Apa yang

³³Sayangnya ketika ide pembaharuan zakat ini ditawarkan pada Pemerintah Pakistan tahun 1966, para ulama menentangnya. Bahkan permasalahan ini sempat menjadi isu yang kontroversial dalam skala nasional. Bandingkan Rahman, *Kebangkitan dan Pembaharuan*, hal. 3.

³⁴Pembaharuan konsep zakat yang ditawarkannya ini barangkali sebagai jawaban terhadap kritikan yang dialamatkanannya pada kalangan *neo-revivalist*, di mana kendati mereka gencar menuntut agar zakat dilembagakan kembali dalam masyarakat muslim sebagai bentuk islamisasi sistem fiskal, pada saat yang sama mereka tidak pernah berusaha membuat penyesuaian-penyesuaian terhadap hukum zakat yang sudah usang tersebut sedemikian rupa agar dapat dioperasionalisasikan dalam konteks masyarakat moderen. Lihat idem, "Islam: Challenges and Opportunities," hal. 323.

disebutkan terakhir ini (hukum spesifik) merupakan transaksi antara keabadian kalam dengan situasi sosial dan lingkungan Arabia abad VII M. Aspek sosial jelas dapat berubah. Sebagaimana diketahui Umar ibn Khatlab harus melakukan perubahan-perubahan tertentu secara drastis dalam hukum-hukum sosial, kendati kadang ditentang oleh sahabat-sahabat Nabi yang terkemuka.³⁵

E. Kelemahan Teori Gerak Ganda

Di antara kelemahan teori gerak ganda yang sering disoroti sebagian pengamat adalah bahwa 'gerakan kedua' (langkah kedua), yang berupa penerapan prinsip-prinsip yang digali dari Qur'an dan Sunnah beserta latar belakang sosio-historisnya terhadap situasi sekarang, prosesnya sama sekali tidak jelas.³⁶ Hal ini berbeda dengan yang terjadi dalam 'gerakan pertama' (langkah pertama), di mana prosesnya diuraikan secara cukup jelas dan rinci.³⁷ Sementara itu sedikit contoh yang sering diajukan tidak sepenuhnya merepresentasikan spektrum kasus hukum secara umum. Oleh karena itu metode yang ditawarkan ini bisa dinilai tidak mampu menyediakan sebuah kerangka yang cukup komprehensif untuk menghasilkan instrumen metodologis bagi muslim moderen dalam memecahkan berbagai persoalan sebagaimana yang sering ia gambar gambarkan.³⁸

Kelemahan tersebut tampak misalnya dalam hal tidak jelasnya kriteria tentang "hal-hal tertentu dari situasi sekarang yang perlu ditolak dan yang bisa diterima" ketika menerapkan prinsip-prinsip umum Qur'an terhadap kasus spesifik yang terjadi pada saat ini. Dalam usaha menghindarkan diri dari subyektivitas, akibat ketidakjelasan kriteria

³⁵*Ibid.*, hal. 331.

³⁶Bandingkan Rahman, *Kebangkitan dan Pembaharuan*, hal. 18 dan 27.

³⁷Lihat juga idem, "Islam: Challenges and Opportunities," hal. 326. Di sisi Rahman menjelaskan dengan cukup rinci mengenai tahapan yang harus dilakukan dalam 'gerakan pertama', sementara dalam 'gerakan kedua' hanya sedikit yang ia jelaskan.

³⁸Hallaq, *A History*, hal. 245.

tersebut, Rahman memberikan penjelasan yang sama tidak jelasnya sebagai berikut:³⁹

Boleh jadi orang bertanya bukankah situasi sekarang dapat mempengaruhi hukum-hukum yang dirumuskan sehingga bisa membelokkannya dari standar keadilan dan kemurnian yang dikehendaki oleh ajaran Qur'an dan Sunnah. Namun begitu justru di sinilah fungsi dari penerapan prinsip-prinsip Qur'an dan Sunnah terhadap situasi yang baru itu. Ini tidak berarti bahwa prinsip-prinsip tersebut hanya mengikuti keinginan dunia saat ini, atau bahwa prinsip-prinsip tersebut telah gagal mengontrol situasi sekarang. Keberhasilan mempertemukan prinsip-prinsip normatif Islam dengan nilai-nilai dari situasi yang baru akan menjadi bukti yang meyakinkan bahwa kedua tugas tersebut telah berhasil dijalankan. Akan tetapi jika gagal mempertemukan di antara keduanya berarti telah terjadi kesalahan, baik dalam hal kajian terhadap norma-norma Islam itu sendiri maupun terhadap situasi yang baru saat ini.⁴⁰

346 Kelemahan kedua, teori ini hanya dapat diterapkan pada kasus-kasus yang bisa ditemukan teksnya dalam Qur'an dan Sunnah yang diketahui latar belakang sosio-historisnya. Sedangkan pada kasus-kasus yang hanya bisa ditemukan teksnya sementara latar belakangnya tidak diketahui atau bahkan sama sekali tidak ditemukan teksnya, teori ini tidak dapat diterapkan dan Rahmanpun tidak memberikan penjelasan.⁴¹ Dengan ketidakjelasan ini dapat disimpulkan bahwa teori ini hanya berkepentingan untuk memberikan metode yang terbatas pada pemahaman terhadap teks wahyu daripada sebuah metode penggalan hukum itu sendiri.⁴²

³⁹Dikutip dari *ibid.*

⁴⁰Bandingkan Rahman, *Islam dan Modernitas*, hal. 8-9.

⁴¹Penilaian ini diperkuat oleh fakta bahwa Rahman sendiri menamakan usaha memahami Qur'an dengan cara menerapkan teori gerak ganda sebagai bentuk qiyas yang sesungguhnya. Sebagaimana diketahui qiyas hanya mungkin dilakukan manakala kasus hukum yang baru memiliki padanannya dalam teks wahyu. Jadi tidaklah mengherankan bila teorinya ini tidak bisa diterapkan pada kasus-kasus yang tidak ditemukan teksnya dalam Qur'an dan Sunnah. Lihat *idem*, "Islam: Challenges and Opportunities," hal. 326.

⁴²Hallaq, *A History*, hal. 245.

F. Kesimpulan

Metode pemahaman Qur'an melalui teori gerak ganda yang ditawarkan Fazlur Rahman secara teoritis memang sangat bagus dan menjanjikan untuk memperoleh penafsiran yang komprehensif, holistik, dan kontekstual di mana ia kemudian dapat digunakan sebagai acuan dasar dalam memecahkan berbagai problem kekinian. Dengan menerapkan metode ini diharapkan ajaran-ajaran Qur'an dapat terus hidup sepanjang masa karena senantiasa mendapatkan pemahaman yang segar dan pada saat yang sama juga terhindar dari penafsiran yang berlebihan dan artifisial.

Akan tetapi harus diakui bahwa dalam dataran praksis-nya, pemahaman Qur'an dengan cara seperti ini menjadi suatu pekerjaan yang sangat berat dan hanya bisa dilakukan oleh sebagian kecil orang (kelompok orang). Berbagai disiplin ilmu dibutuhkan secara terpadu untuk mendapatkan pemahaman yang valid terhadap Qur'an beserta konteks sosio-historisnya dan kemudian menerapkannya dalam konteks kekinian. Singkatnya metode ini menjadi sangat filosofis dan elitis hingga tidak mudah membuat umat Islam pada umumnya untuk mengerti apalagi menerapkannya. Kesulitan mengkomunikasikan teori yang digagasnya ini kepada masyarakat umum tentu saja menimbulkan kesenjangan antara dirinya dengan mereka, sehingga tidaklah mengherankan jika kemudian bentuk-bentuk pemahamannya terhadap beberapa aspek ajaran Islam mendapatkan reaksi negatif dari masyarakat luas.

Berbeda dengan teori gerak ganda, metode pemahaman, khususnya metode *istinbat hukum*, terhadap teks-teks wahyu yang selama ini dipraktikkan para ulama dan yang kemudian diajarkan secara luas dalam bentuk ilmu usul fikih jauh lebih mudah dimengerti dan diterapkan. Seorang penafsir Qur'an, misalnya, tidak perlu repot-repot mencari dan memahami konteks sosio-historis munculnya **hukuman potong tangan bagi pencuri** karena sudah begitu jelas disebutkan dalam teks. Mereka hanya perlu memastikan pengertian

yang dikandung dalam lafaz nas tersebut dari aspek *'āmm-khaṣṣ*-nya, *haqīqah-majāz*-nya, *ṣarīḥ-kināyah*-nya, dan sebagainya. Hanya saja keseluruhan metode pemahaman yang mereka terapkan ini memang tidak akan sampai merubah hukum potong tangan tetapi justru lebih mengukuhkan dan memberikan bentuk yang kongkrit serta definitif terhadapnya. Metode pemahaman Qur'an seperti ini tentu saja merupakan metode yang bersahaja dan karena kebersahajaan itulah maka ia mudah diterima, dicerna, dan diterapkan umat Islam secara luas.

Akan tetapi harus juga disadari bahwa metode yang bersahaja tidak akan mungkin menghasilkan pemahaman yang berbobot dan memuaskan. Kendati pemahaman terhadap susunan kalimat yang membentuk suatu nas tidak diragukan akurasinya, dalam metode ini, namun seratus pertanyaan mungkin akan tetap bercokol dalam benak kita mengenai maksud sesungguhnya yang dikehendaki oleh nas tersebut. *Wa Allah a'lam.*

DAFTAR PUSTAKA

- Bhutto, Benazir. "Politics and the Muslim Woman," dalam *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman. New York-Oxford: Oxford University Press, 1998, hal. 107-111.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1995.
- _____, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1983.

_____, *Influence and Recent Challenge*, ed. Alford T. Welch dan Pierre Cachia. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979, hal. 315-330.

_____, "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives," *International Journal of Middle East Studies* 1 (1970), hal. 317-333.

_____, *Kebangkitan dan Pembaharuan di dalam Islam*, Ed. Ebrahim Moosa, terj. Munir. Bandung: Pustaka, 2001.

Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.

JAMAL ABDUL AZIZ, M.AG. Kelahiran Klaten, 21 September 1973. Pendidikan: Madrasah Ibtidaiyah Muhammadiyah (MIM) Kahuman Ngawen Klaten (tamat 1987), Madrasah Tsanawiyah Klaten Fillial di Jatinom (tamat 1990), Madrasah Aliyah Negeri Karangnom Klaten (tamat 1993), S₁ IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Fakultas Syari'ah Jurusan Perbandingan Mazhab (tamat 1998), S₂ Program Pascasarjana di Perguruan Tinggi yang sama pada Program Studi Hukum Islam Konsentrasi Muamalat (tamat 2001). Sekarang sedang menyelesaikan S₃ di Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga. Sejak 2003 hingga sekarang menjadi staf pengajar di STAIN Purwokerto.