

BAB II

TINJAUAN UMUM TENTANG FIQH AWAL BULAN KAMARIAH DAN TEORI *DOUBLE MOVEMENT*

A. Fiqh Awal Bulan Kamariah

1. Pengertian Fiqh Awal Bulan Kamariah

Fiqh awal bulan Kamariah bukan merupakan studi yang terpisah dari ilmu fiqh, melainkan bagian kecil darinya yang membahas tentang masuknya bulan-bulan khusus yang memiliki keterkaitan dengan ibadah. Oleh karena itu, mempelajari fiqh awal bulan Kamariah sebaiknya dimulai dari menguraikan makna fiqh secara umum lalu mengaitkannya dengan bulan Kamariah.

Fiqh (*f-q-h*), yang biasanya diartikan dengan *Islamic Law* atau *Sharia* dalam bahasa Inggris, berasal dari kata *al-fiqh* (الفقه), yakni *maṣḍar* dari *faqīha* (فقيه), yang secara redaksional bermakna “mengerti sesuatu dan memahami”.¹⁹ Ibnu Fāris berkata, “setiap pengetahuan terhadap sesuatu adalah *fiqh*”. Lafadz *fiqh* merupakan *binā’ ma’nawī muta’addī* yang di-*sirāyah*-kan dengan *al-maf’ūl bih* secara langsung,

¹⁹ Khālīd Ramaḍān Ḥasan, *Mu’jam Uṣūl al-Fiqh*, (Mesir: Dār ar-Rauḍah, tt), hal, 213. *Ta’rīf* bahwa *fiqh* bermakna *al-Fahm* adalah pendapat mayoritas *uṣūliyyūn* terutama yang dikemukakan oleh al-Āmidī, Ibnu Qudamah dan asy-Syaukanī. Sedangkan Imam al-Hasan al-Baṣrī dan Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī mengartikan “memahami maksud pembicaraan seseorang”. Di sisi lain Imam al-Ḥarāmīn al-Juwainī dan al-Jurjānī memaknainya dengan “mengetahui”. Dalam ragam pendefinisian ini, meskipun memiliki arti yang kurang lebih sama, namun memiliki implikasi yang sedikit banyak dalam melakukan penalaran hukum. Baca: Jalāl ad-Dīn Muḥammad bin Ahmad al-Maḥālī asy-Syāfi’ī, *Syarḥ al-Waraqāt*, (Palestina: Jāmi’at al-Quds, Cet I: 1999), hal 67, dan Muḥammad Mahmūd ‘Uṣmān, *al-Qāmus al-Mubīn fī Iṣṭilāḥāt al-Uṣūliyyīn*, (Riyadh: Dār az-Zāhīm, Cet I: 2002), hal 57-58.

tidak perlu menggunakan perantara huruf *jarr*, seperti contoh **فقه زيد** نفسه (Zaid memahami dirinya). Hal ini menurut lafaz al-Qur'an surat Hūd: 91, al-Isrā': 44 dan Ṭahā: 28.²⁰

Menurut Abdullah Saeed, kata fiqh merepresentasikan aktivitas mental, yakni memahami, dalam tahap ini kata “*fiqh*” masih bersifat umum. Kemudian makna fiqh mengalami perluasan denotasi mencakup suatu ilmu yang dibangun (sebagai hasil) dari pemahaman dan pengujian premis perintah dan larangan (*command and prohibition*) dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Namun masyarakat muslim setelah terjadinya kodifikasi hukum Islam memahaminya fiqh sebagai “perinsip hukum yang mencakup keseluruhan aspek kehidupan umat Islam, baik dalam masalah keagamaan, keduniaan, individual dan sosial, yang merupakan wujud konkrit dari prinsip syari'ah yang berupa nilai, norma serta perintah dan larangan secara spesifik.”²¹

Sedangkan menurut Wahbah az-Zuhaiḫī, fiqh adalah ilmu yang membahas tentang hukum syara' amali (*al-Aḥkām asy-Syar'iyyah al-'Amaliyyah*) yang dihasilkan dari penggalian hukum terhadap dalil terperinci (*al-adillah at-tafṣīliyyah*). Fiqh mencakup hukum wajib, *mandūb*, haram, *makrūh* dan *mubāḥ*. Fiqh tidak lain merupakan hasil

²⁰ Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn, *Dirāsah Tārikhiyyah li al-Fiqh wa Uṣūlihi wa al-Ittijāhāt Ṣāḥarāt fihimā*, (Damaskus: asy-Syirkah al-Muttahidah li at-Tauzī', Cet I: 1984), hal 7.

²¹ Abdullah Saeed, *Islamic Law: A Introduction*, (London: Routledge Taylor and Francis, Cet I: 2006), hal 45.

dari aplikasi *al-Qawā'id al-Uṣūliyyah* terhadap *al-Adillah at-Tafṣīliyyah*).²²

Perbedaan definisi fiqh dari Abdullah Saeed dan Wahbah az-Zuhaiḫī adalah cara pembedaannya. Adapun Saeed, dengan menggunakan perbandingan antara *al-Fiqh* dan *asy-Syari'ah* adalah yang umum diungkapkan oleh para sarjana fiqh. Sedangkan yang diungkapkan oleh az-Zuhaiḫī, dengan memperbandingkan antara fiqh dan *uṣūl al-fiqh* merupakan cara yang akrab digunakan oleh ahli *uṣūl al-fiqh (al-uṣūliyyūn)*.

Istilah fiqh telah mengalami perkembangan cakupan sejak awal munculnya Islam (*Ṣadr al-Islām*) sampai sekarang. Fiqh pada masa awal dipahami sebagai keseluruhan dari makna hukum yang disyari'atkan oleh Allah, baik dalam hal akidah, amaliah maupun moral. Pada masa awalnya makna fiqh adalah syari'ah itu sendiri. Istilah ini masih digunakan sampai pada masa Abu Hanifah yang masih menggabungkan entitas *'ilm an-nafs* dalam fiqh.

Setelah masa *fatrah*, istilah fiqh sudah tidak memasukan akidah di dalamnya. Itu artinya hanya tersisa hukum amaliah dan *'ilm an-nafs*. Pada masa ini kewajiban ridha terhadap keputusan Allah adalah yang paling menonjol untuk dijadikan sebagai contoh. Selanjutnya, setelah berkembangnya ilmu pengetahuan di wilayah kekuasaan Islam,

²² Wahbah az-Zuhaiḫī, *al-Wajīz fī Uṣul al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Fikr, Cet I: 1994), hal 14.

khususnya pada dinasti Abasiyah, ketika istilah-istilah dalam ilmu pengetahuan mulai ‘rapi’, istilah fiqh benar-benar terpisah dari *‘ilm an-nafs* (dengan memasukkannya dalam ilmu Tashawwuf), dan hanya mencakup tentang hukum-hukum amaliah dan pertanggungjawabannya yang digali dari dalil-dalil khusus.²³

Secara umum fiqh terbagi menjadi tiga sub bagian, yakni: *al-Aḥkām al-‘Ubūdiyyah* (hukum tentang ibadah), *Aḥkām al-‘Uqūbāt* (hukum tentang pertanggungjawaban pidana) dan, *Aḥkām al-‘Ushrah* (hukum keluarga).²⁴ Adapun di dalam skripsi ini, penulis akan lebih memfokuskan di dalam sub yang pertama, yakni *al-Aḥkām al-‘Ubūdiyyah*. Hal itu, tidak syak lagi, karena fiqh awal bulan Kamariah berhubungan dengan puasa dan haji, yang merupakan Ibadah pokok dalam agama Islam, dan tidak ada hubungannya sama sekali dengan dua yang terakhir.

Setelah mendapatkan definisi kata “fiqh”, marilah beranjak menuju kata yang kedua, yakni “bulan Kamariah”. Bulan Kamariah (*asy-Syahr al-Qamariyyah*) merupakan istilah yang digunakan untuk mengungkapkan model penanggalan yang berpatokan terhadap peredaran bulan. Biasanya, bulan model ini dilawankan dengan *as-*

²³ Khālid Ramaḍān Ḥasan, *Mu’jam Uṣūl al-Fiqh,...*, hal, 213-214.

²⁴ Khālid Ramaḍān Ḥasan, *Mu’jam Uṣūl al-Fiqh,...*, hal 213-214

Sannah asy-Syamsiyyah, yakni model penanggalan yang berpatokan terhadap matahari.²⁵

Menurut Carlo Nallino, sistem penanggalan Kamariah bukan orisinil dari Islam, akan tetapi sudah digunakan sebelumnya oleh masyarakat Jahiliyah. Akan tetapi, meskipun begitu ada juga sistem penanggalan Syamsiyah yang digunakan. Hal ini terbukti dengan adanya kasus *nasī'*.²⁶

Menurut Caussin de Perceval, nama-nama bulan Kamariah merujuk kepada nama-nama musim dalam tahun Syamsiyah. Contohnya saja adalah *Jumādiyāni (al-Jumād al-Awwal wa al-Jumād al-Akhīr)* yang merujuk kepada akhir musim hujan dan permulaan kemarau. Kemudian *ar-Rabī'ainī (ar-Rabī' al-Awwal wa ar-Rabī' al-*

²⁵ Muhammad Mahmud as-Shawaf, *‘Ilm al-Falak wa al-Muslimūn*, (Jedah: Dār as-Sa’ūdiyyah li an-Nasyr, tt), hal 74.

²⁶ Sebagian ulama mengatakan bahwa lafaz *an-nasī'* memiliki arti “mengakhirkan”, dan sebagian lain memaknainya dengan “tambahan”. Fenomena *nasī'* ini menurut para ahli merupakan penyesuaian antara bulan Kamariah dan Syamsiyah. Nalino mengatakan bahwa selisih antara kedua sistem penanggalan ini menjadi masalah tersendiri dalam melakukan ibadah haji. Terkadang musim haji di tahun tertentu berpapasan dengan musim dingin, dan pada tahun yang lain berbarengan dengan musim panas, biasanya memiliki siklus dua tahunan, yakni dua tahun di musim panas dan dua tahun di musim dingin. Masalah yang timbul dari *nasī'* adalah kekacauan masyarakat yang akan melakukan perdagangan di musim haji. Masyarakat Arab pada masa itu melakukan ibadah haji sekaligus berdagang di Makkah. Oleh karena ketersediaan dagangan yang paling menjanjikan hanya ada pada musim panas, maka ketika haji pada musim dingin berpotensi menimbulkan kerugian yang besar. Oleh karena itu, demi mengatasi masalah ketidaksesuaian musim untuk berdagang ini, para pedagang mendatangi *al-Qalammus*, yakni seorang lelaki dari Banī Kinānah (keturunan dari *al-Qalammus* ini disebut *al-Qalāmasah* atau *an-Nasāah*) yang bertugas mengatur bulan haram dan yang lain, termasuk musim haji. Baca: Carlo Nallino, *‘Ilm al-Falak: Tārikhuhā ‘Inda al-‘Arab fī al-Qurūn al-Wustha*, (Beirut: Maktabat ad-Dār al-‘Arabiyyah li al-Kitāb, Cet II, 1993), hal 88.

Kasus *nasī'* ini menurut Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, dengan mengutip pendapat Abu Ma’syar al-Bulkhī, merupakan hitungan semacam kabisat yang dicontoh oleh masyarakat muslim dari umat Yahudi. Menurutnya juga, *nasī'* adalah pengingkaran terhadap ketetapan Allah, yakni menghalalkan bulan haram dan mengharamkan bulan halal, di mana seharusnya bulan tersebut seseorang sah melakukan haji maka merubanya menjadi tidak sah hanya karena alasan ekonomi. Baca: Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhrī ar-Razī al-Masyhūr bi at-Tafsīr ar-Rāzī wa Mafātih al-Ghaib*, (Beirut: Dār al-Fikr, Cet I: 1981, Vol XVI), hal 51.

Akhīr) merujuk kepada musim hujan dan musim semi. Begitu pula bulan Ramadhan yang menggambarkan bumi yang sangat panas (musim panas).²⁷ Namun demikian, bulan Kamariah karena menjadi patokan dalam melakukan praktik keagamaan maka dirasa lebih unggul dibanding penanggalan *as-Syamsiyah*.

Kedekatan antara bulan Kamariah dan Islam dimulai dari interaksi historis antara keduanya. Carlo Nallino menegaskan bahwa nama-nama bulan, khususnya empat bulan mulia (*al-Asyhur al-Hurūm*) –dalam arti jika seseorang melakukan ketaatan di dalamnya akan mendapatkan pahala lebih, begitu juga sebaliknya jika melakukan perbuatan maksiat²⁸ - sudah dikenal oleh masyarakat Arab sebelum Islam. Hal itu adalah pengaruh syariat agama Ibrahimī dan Isma’īlī.²⁹

Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī dalam *Mafatīh al-Ghaib* ketika menjelaskan surat Yunus: 5:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ
مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ۗ مَا خَلَقَ اللَّهُ
ذَٰلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥﴾³⁰

Artinya: “Dia-lah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya dan ditetapkan-Nya manzilah-manzilah

²⁷ Carlo Nallino, *‘Ilm al-Falak..*, hal 94-95.

²⁸ Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhrī ar-Razī*, (Vol XVI), hal 53.

²⁹ Carlo Nallino, *‘Ilm al-Falak..*, hal 101.

³⁰ Al-Qur’an dan Terjemahnya, Depag R.I, hal 298.

(tempat-tempat) bagi perjalanan bulan itu, supaya kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan (waktu). Allah tidak menciptakan yang demikian itu melainkan dengan hak. Dia menjelaskan tanda-tanda (kebesarannya) kepada orang-orang yang mengetahui”.³¹

Dengan melakukan analisa terhadap *ḍamīr* pada lafaz “*wa qaddarahu*” yang kembali hanya kepada *al-qamar*, dengan alasan memiliki kesamaan sifat maskulin (*muzakkar*), ar-Rāzī berasumsi bahwa satu-satunya sistem penanggalan yang diakui oleh syara’ adalah Kamariah.³² Hal ini dikuatkan dengan Surat at-Taubah ayat 36:

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا
تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا
يُقْتُلُونَكُمْ كَافَّةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

Artinya: Sesungguhnya bilangan bulan pada sisi Allah adalah dua belas bulan, dalam ketetapan Allah di waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya empat bulan haram. Itulah (ketetapan) agama yang lurus, Maka janganlah kamu Menganiaya diri kamu dalam bulan yang empat itu, dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya, dan ketahuilah bahwasanya Allah beserta orang-orang yang bertakwa.³⁴

Adanya *qayyīd* terdapat empat bulan ḥarām (*asyhūr al-ḥurum*) dalam dua belas bulan menunjukkan bahwa Allah memang mengakui bulan Kamariah sebagai “bulan syar’i”, karena tidak ada sistem penanggalan

³¹ Al-Qur’an dan Terjemahnya, Depag R.I, hal 298.

³² Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhrī ar-Razī*,... hal 37.

³³ Al-Qur’an dan Terjemahnya, Depag R.I, hal 275-276.

³⁴ Al-Qur’an dan Terjemahnya, Depag R.I, hal 276

lain yang memiliki empat bulan mulia. Selain itu, ditambah lagi dengan nama-nama bulan Kamariah yang disebut di dalam *an-Nuṣūṣ asy-Syar'iyah*, seperti Ramaḍān.

Berdasarkan penjelasan pada definisi secara terpisah di atas, dapat ditarik pengertian bahwa fiqh awal bulan Kamariah adalah fiqh tentang masuknya bulan Kamariah yang memiliki hubungan dengan ibadah, sebagaimana digali dari *naṣṣ syara'*.

2. Perkembangan Fiqh Awal Bulan Kamariah

Memahami perkembangan fiqh awal bulan Kamariah akan lebih baik kiranya jika menilik terlebih dahulu perkembangan ilmu fiqh secara umum. Hal ini karena fiqh awal bulan Kamariah adalah hasil dari *ijtihād*³⁵, seperti dalam ilmu fiqh pada umumnya. Untuk menguraikannya, tentu kita harus menganalisisnya dengan bingkai ilmu *Tārīkh at-Tasyrī' al-Islāmī* (*History of Islamic Law*).

³⁵ *Ijtihād* menurut *uṣūliyyūn* secara bahasa adalah “mengerahkan kemampuan” yang merepresentasikan suatu usaha yang berat. Lafaz tersebut mendapatkan tambahan *ta'* menjadi berwazan “*ifti'al*” yang memiliki faedah “*mubalaghah*” dan memberi perubahan pada pemaknaan yang dikandungnya. Sedangkan secara istilah, mayoritas ulama mengutip definisi dari Imam Syaūkānī, yakni: “mengerahkan segenap kemampuan intelektual untuk mendapatkan hukum syar'i amali dengan menggunakan penggalian hukum”. Hal sedikit berbeda dikemukakan oleh al-Āmidī dalam *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* bahwa maksud *Ijtihād* adalah “menggunakan segenap keluasan ilmunya secara khusus dalam menemukan hukum syari'ah secara *ẓannī*”. Kata khusus di sini mengandung makna ketidakmampuan diri tanpa menggunakan perangkat khusus, yakni suatu kelebihan ilmiah dalam menganalisa suatu kejadian yang memiliki keterkaitan dengan hukum syara' (biasanya ini digunakan dalam *taḥqīq al-manāf*). Inilah, menurut al-Āmidī yang disebut *al-Ijtihād al-Mu'tabar*, yakni *Ijtihād* yang diakui secara ilmiah dalam studi ilmu *uṣūl al-fiqh*. Definisi al-Āmidī ini adalah yang diebut oleh al-Ghazali dengan *al-Ijtihād al-Tamm*. Baca: Yusuf Qardhawi, *al-Ijtihād fī asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Kuait: Dār al-Qalam, Cet I: 1996) hal 11. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *al-Mustasyfā fī 'Ulūm al-Uṣūl*, (al-Maḍīnah al-Munawwarah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, tt, Vol IV), hal 4. 'Alī bin Muhammad al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, (Riyad: Dār aṣ-Ṣamī'ī, Cet I: 2003, Vol IV), hal 197-198.

Secara umum, perkembangan fiqh sampai saat ini melewati lima fase (*daūraj.adwār*), yang terdiri dari: *pertama*: fiqh masa Rasulullah, setelah turunnya wahyu sampai wafatnya Rasulullah (-12 – 10 H) . *Dua*: fiqh pada masa sahabat, yakni dimulai pasca wafatnya Rasulullah sampai pada akhir abad pertama tahun Hijriah. *Tiga*: fiqh pada masa *tābi'īn* (generasi pasca sahabat) dan para *mujtahid*, yakni mulai pada awal abad kedua hijriah sampai pertengahan abad keempat. *Empat*: fiqh pada masa *taqlīd*, yakni masuk pada pertengahan abad keempat sampai awal abad modern (*'aṣr at-tajdīd*). *Lima*: fiqh pada masa modern, yakni pasca berakhirnya masa *taqlīd*.³⁶

Pada fiqh generasi pertama terdapat perbedaan pendapat apakah *tasyrī'* pada fase ini bisa disebut fiqh atau tidak, mengingat perkataan, perbuatan dan ketetapan Rasulullah didefinisikan sebagai “as-Sunnah”. Mustāfa Sā'id al-Khinn berdasarkan pendapat ad-Dahlawī menyatakan bahwa ada perbuatan sahabat yang dapat dikategorikan sebagai fiqh meskipun belum dirumuskan syarat, rukun, sabab dan *'illat* sebagaimana rumusan fiqh pada masa kodifikasi. Pada praktiknya, para sahabat melakukan aktivitas dengan mengikuti aktivitas keagamaan Rasulullah seperti shalat, puasa, haji dan lain sebagainya. Dalam hal ini, contoh yang ditampilkan ad-Dahlawī adalah wudhu. Tata cara dan urutan wudhu yang kita kenal sekarang dengan sebutan “*farā'id al-wuḍū'*” sebenarnya sudah ada pada masa

³⁶ Mustāfa Sā'id al-Khinn, *Dirāsah Tārikhiyyah li al-Fiqh wa Uṣūlihi*,... hal 13-14.

Rasulullah, hanya saja istilah tersebut belum terbentuk. Namun konsep *farā'id al-wuḍū'* sudah ada dalam benak masing-masing sahabat.³⁷ Jadi, pada masa ini ilmu fiqh sudah ada namun hanya sebatas dalam praktik dan lisan.

Tasyrī' pada masa ini berada di tangan Rasulullah seorang, tidak ada orang lain. Pada masa ini perkara apapun yang terjadi diadukan kepada Rasulullah, lalu beliau memutuskannya dengan mengutip ayat maupun menggunakan *ijtihād*.³⁸ Menurut Manā' Khafīl al-Qaṭān, *tasyrī'* dengan *ijtihād* ini termasuk wahyu non-verbal (*al-wahy dūna al-lafẓ*) artinya, *tasyrī'* di sini benar-benar tidak memiliki unsur antroposentris, tetapi teosentris secara penuh.³⁹ Setelah Islam menyebar sampai Yaman, Rasulullah mengirim Mu'adz bin Jabal sebagai hakim ke sana.⁴⁰

³⁷ Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn, *Dirāsah Tārikhiyyah li al-Fiqh wa Uṣūlihi*,.. hal 28.

³⁸ Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn, *Dirāsah Tārikhiyyah li al-Fiqh wa Uṣūlihi*,.. hal 26.

³⁹ Pendapat Manā' al-Khaṭān ini berdasarkan analisa terhadap empat ayat, yakni: an-Nahl: 44, an-Najm: 3-4, dan an-Nisā': 80 dan 105. Kesemuanya memberi isyarat bahwa segenap perbuatan Rasulullah adalah wahyu. Jadi asumsi al-Khaṭān semuanya, baik *ijtihād*, perkataan, perbuatan, dan *taqīr* (dalam definisi Sunnah) adalah wahyu. Meskipun Rasulullah secara kasat mata adalah yang mengungkapkan atau menetapkan suatu keputusan, akan tetapi makna darinya adalah pemberian dari Allah melewati wahyu, yakni wahyu maknawi, non-verbal. Baca: Manā' Khafīl al-Qaṭān, *Tārikh at-Tasyrī' al-Islāmī: at-Tasyrī' wa al-Fiqh*, (Riyad: Maktabat al-Ma'ārif li an-Nasyr wa at-Tauzī', Cet II:1997), hal 32.

⁴⁰ Ahmad Syalbī, *Tārikh at-Tasyrī' al-Islāmī wa Tārikh an-Nuzum al-Qaḍā'iyyah fī al-Islām*, (Mesir: Maktabat an-Nahḍah al-Misriyyah, tt), hal 295. Pendapat ini secara tidak langsung berlawanan dengan pendapat Manā' al-Qaṭān bahwa tidak ada *Musyarrif*' (dalam arti seseorang yang menetapkan hukum) selain Rasulullah. Pengiriman Mu'adz bin Jabal ke Yaman berarti memperbolehkan seseorang melakukan *Ijtihād*, meskipun juga harus merujuk kepada al-Qur'an, as-Sunnah, padahal masa itu definisi Sunnah yang sebenarnya belum Usai. Bolehnya *Ijtihād* ini dapat di lacak dalam hadits tentang shalat di bani Quraidhah, dan tanya jawab antara Rasulullah dengan Mu'adz bin Jabal. Bandingkan dengan: Jamāl ad-Dīn 'Abd ar-Rahmān bin Hasan al-Asnawī, *Nihāyat as-Sūl fī Syarkh Minhāj al-Uṣūl*, (Beirut: 'Ālam al-Kutub, tt, Vol IV), hal 540. Namun, pendapat yang paling moderat adalah pendapat 'Abd ar-Rahman as-Sanūsī, bahwa *ijtihād* sahabat semasa Rasulullah masih hidup diperbolehkan hanya dalam keadaan *ḍarurah* dan spontan

Dalam kaitannya dengan fiqh awal bulan Kamariah pada masa ini, Rasulullah selaku penentu hukum Islam bertugas sebagai pemimpin agama dan hakim secara berbarengan, yang salah satu tugasnya adalah memutus waktu mulai dan berakhirnya ibadah puasa. Berdasarkan kitab *Subul as-Salām*, diceritakan suatu hari Ibnu ‘Umar mewartakan kepada Rasulullah bahwa ia dan masyarakat Makkah melihat hilal. Menerima warta tersebut, lantas Rasulullah memerintahkan untuk berpuasa.⁴¹

Pada fase sahabat, kebanyakan para sejarawan hukum Islam membaginya menjadi dua yakni, sahabat senior (*Kibār aṣ-Ṣahābah*), yakni para sahabat semasa *al-Khulāfā’ ar-Rasyīdūn* dan sahabat junior (*Ṣighār aṣ-Ṣahābah*), yakni para sahabat yang mendapati masa *Kibār aṣ-Ṣahābah* pada waktu belia. Fiqh pada masa ini terdiri dari empat macam, yakni: *pertama*, fiqh yang berasal dari *an-nuṣūṣ asy-syar’iyyah* yang telah tetap keberlakuan dan petunjuknya (*qaṭ’iy al-wurūd wa ad-dilālah*). *Dua*: fiqh yang bersumber dari *an-nuṣūṣ asy-syar’iyyah* yang ditetapkan secara *ẓannī*. *Tiga*: kesepakatan (*ijmā’*) para sahabat. *Empat*: hukum yang tidak dimuat dalam *nuṣūṣ as-Syar’iyyah* dan kesepakatan.⁴²

serta terbatas oleh keadaan. Baca: ‘Abd ar-Raḥman bin Mu’ammār as-Sanūsī, *al-Ijtihād bi ar-Ra’y fi ‘Asr al-Khilāfah ar-Rasyīdah*, (Kuait: al-Wa’y al-Islāmī, Cet I: 2011), hal 91-93.

⁴¹ Muhammad bin Isma’il al-Amīr aṣ-Ṣan’anī, *Subul as-Salām al-Muwaṣṣalah ilā Bulūgh al-Marām*, (al-Mamlakah al-‘Arabiyyah as-Sa’ūdiyyah: Dār al-Jauzī, Cet II: 1421 H, Vol IV), hal 90.

⁴² Manā’ Khalīl al-Qaṭṭān, *Tārīkh at-Tasyrī’ al-Islāmī...*, hal 231.

Dalam kaitannya dengan fiqh awal bulan Kamariah, penetapan pada masa ini masih menggunakan rukyah, dan sudah mengenal batasan-batasan *maṭlā'*, meskipun belum mendetail seperti sekarang. Disebutkan pada akhir bulan Ramadhan Kuraib kembali dari tanah tugasnya di Syam ke Madinah. Kenyataan yang terjadi di Syam telah lebih dahulu satu hari menjalankan ibadah puasa dikarenakan hilal telah tampak pada satu hari sebelumnya. Sesampainya di Madinah Kuraib terpaksa menjalankan ibadah puasa selama 31 hari atas suruhan Ibn 'Abās. Ketika itu, Ibn 'Abās menimpali bahwa hal itu merupakan Sunnah Rasulullah.⁴³

Sedangkan fase ketiga adalah masa keemasan dalam ilmu fiqh. Adapun masa inilah para *mujtahid mustaqill muṭlaq*⁴⁴ hidup dan menyebarkan ilmunya.⁴⁵ Fiqh pada masa ini diwakili oleh para imam mazhab dengan *istinbāṭ* menurut metode yang diciptakan sendiri. Mazhab-mazhab itu semuanya *wusūl* melewati para *tabi'īn*, sahabat

⁴³ Muhammad bin Isma'il al-Amīr aṣ-Ṣan'ānī, *Subul as-Salām*,.. hal 90.

⁴⁴ *Mujtahid Mustaqil Muṭlaq* (biasanya disebut dengan *Mujtahid Muṭlaq*) adalah sebutan bagi para mujtahid yang berdiri sendiri di dalam ijtihadnya, baik dalam masalah *uṣul* maupun *furū'*, penggalian hukum, menilai keunggulan, kesahihan dan keda'ifan *khobar*, serta *ta'dil* dan *tajrīḥ* terhadap para rawi. Adapun yang paling membedakan antara *mujtahid mustaqil muṭlaq* dan yang lain adalah metodologi dalam istinbāṭ merupakan rumusannya sendiri. Muhammad Mahmūd 'Uṣmān, *al-Qāmūs al-Mubīn fī Iṣtilāḥāt al-Uṣūliyyīn*,.. hal 262. *Mujtahid Muṭlaq* merupakan mujtahid paling tinggi dalam derajat keilmuannya ketimbang empat mujtahid lainnya, yakni: *mujtahid muntasib*, *mujtahid mazhab*, *mujtahid al-fatwā wa at-tarjīḥ*, *al-ḥufaz wa naqalat al-mazhab*.

⁴⁵ Asy-Syaikh al-Khuḍarī Beik, *Tārīkh at-Tasyrī' al-Islāmī*, (Beirut: Dār al-Fikr, Cet VIII: 1967), hal 194-221.

dan sampai pada Rasulullah.⁴⁶ Secara garis besar mazhab ini dapat dibagi menjadi dua, yakni mazhab Madinah dan mazhab Irak.⁴⁷

Adapun mazhab Madinah dipengaruhi oleh fatwa-fatwa para sahabat yang bermukim di sana, seperti Abu Bakar, ‘Umar, Usmān. Sedangkan yang di Irak dipengaruhi oleh Ibnu Mas’ūd, Imam Ali dan Abu Musa al-Asy’arī. Di dalam *ijtihād bi ar-ra’y* pun coraknya berbeda-beda. Di Irak berbasis analogi (*al-qiyās*), sedang di Madinah berpegang kepada *al-maslahah*, seperti yang dicontohkan oleh Khalifah ‘Umar.⁴⁸

Kaitannya dengan fiqh awal bulan Kamariah, mayoritas ulama masih mengharuskan menggunakan rukyah. Tetapi, Syuraīḥ bin al-Ḥārīs bin Qaisy al-Kindī memperbolehkan tetapnya hilal dengan hisab, yakni dengan syarat seseorang yang menghitung benar-benar ahli dalam bidang tersebut.⁴⁹ Begitupun Maṭraf bin as-Syuhair, yakni salah satu pembesar *tābi’in*, memperbolehkan menggunakan hisab dengan syarat hilal tertutup awan.⁵⁰ Ahli nujum menurut Abu Hanifah, Malik bin Anas dan Ahmad bin Hanbal tidak boleh dijadikan patokan dalam menetapkan masuknya Ramadhan. Namun asy-Syafi’i

⁴⁶ Al-Imām ‘Abd al-Wahāb asy-Syar’rānī, *Kitāb al-Mīzān*, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, Cet I: 1989, Vol I), hal 125-126. Hal ini didasari oleh keyakinan bahwa semua mujtahid mengandung kebenaran di dalam ijtihadnya.

⁴⁷ Al-Imām Muhammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah fī as-Siyāsah wa al-‘Aqā’id wa Tārīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*, (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, tt), hal 260.

⁴⁸ Al-Imām Muhammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*,.. hal 261

⁴⁹ Al-Imām ‘Abd al-Wahāb asy-Sya’rānī, *Kitāb al-Mīzān*...., (Vol II), hal 273.

⁵⁰ Abū al-Walīd Muhammad bin Ahmad bin Muhammad ibn Ahmad bin Rusyd al-Qurtubī, *Syarh Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, (Pakistan: Dār as-Salam, Cet I: 1995, Vol II), hal 682.

memperbolehkan terkhusus hanya ahli nجوم dan hisab serta orang-orang yang mempercayainya, dan tidak berlaku secara umum.⁵¹ Pendapat-pendapat ini nanti diteruskan oleh para murid masing-masing *mujtahid mustaqill muṭlaq* dan menyebar luas di negeri-negeri Islam hingga fase ke empat.

Daur ke empat (mulai pertengahan abad keempat hijriyah sampai awal abad modern) dapat dikatakan sebagai menurunnya semangat *ijtihād*, dan mencukupkan diri untuk ber-*taqlīd*⁵² kepada para *a'immat al-maẓāhib*. Hal ini ditandai dengan pengkajian hukum Islam tidak se-radikal dulu sampai ke sumber hukum, melainkan hanya sampai pada pendapat-pendapat imam tertentu di mazhabnya. Di sini, menemukan *mujtahid muntasib*⁵³ sangat sulit dan ulama hanya mampu melakukan tiga hal, yakni: mencari *'illat hukum (ta'īl al-ḥukm)*,

⁵¹ 'Abd ar-Rahman al-Jazirī, *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Maẓāhib al-Arba'ah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet II: 2003, Vol I), hal 500-501.

⁵² *Taqlīd* adalah mengikuti hukum syarā' seorang imam tanpa memahami dalil yang menjadi dasar dari hukum tersebut. Muhammad Mahmūd 'Uṣmān, *al-Qāmūs al-Mubīn fī Iṣtilāḥāt al-Uṣūliyyīn*,.. hal 107.

⁵³ *Mujtahid muntasib* adalah mujtahid yang dapat melakukan istinbāṭ hukum dari al-Qur'an dan as-Sunnah tetapi tidak menggunakan metodologinya sendiri (*istiqlāl*), dan penilaian terhadap kesahihan riwayat masih mengikuti ulama lain. Muhammad Mahmūd 'Uṣmān, *al-Qāmūs al-Mubīn fī Iṣtilāḥāt al-Uṣūliyyīn*,.. hal 263. Pada masa ini para *fuqahā'* terdiri dari lima tingkatan, yakni *satu: mujtahid mazhab* yakni yang dapat berijtihad layaknya mujtahid muntasib, tetapi pasih terkukung di dalam pendapat-pendapat Imam-imam pamunatn mereka. *Dua: Mujtahid* yang hanya mengijtihadi persoalan yang tidak diriwayatkan oleh para imam mereka. Dalam hal ini, layaknya Qiyās, para ulama menjadikan pendapat-pendapat imam sebagai ushul, kemudian perkaya baru yang mereka temui sebagai furu' lalu dicari kesmaan ilat antara keduanya. *Tiga: mujtahid al-tarjīḥ (al-awwal)*, yakni mujtahid yang hanya menafsiri perkataan yang bersifat umum dari para imam atau memerinci ketika ada kemungkinan memiliki dua arah pendapat yang berbeda. *Empat: mujtahid at-tarjīḥ (ats-tsānī)* yakni para mujtahid yang hanya menimbang-nimbang pendapat imamnya berdasarkan riwayat-riwayat yang berbeda. *Lima: muqallid al-mahq*, yakni para mujtahid yang hanya mengutip pendapat para imam, tidak lebih. Muhammad Mahmūd 'Uṣmān, *al-Qāmūs al-Mubīn fī Iṣtilāḥāt al-Uṣūliyyīn*,.. hal 125-127.

menilai keunggulan suatu pendapat (*at-tarjīh*) dan membuat argumen untuk mendukung mazhabnya (*al-intiṣār ‘alā al-maḏhab*).⁵⁴

Terkait dengan fiqh awal bulan Kamariah, penetapan tidak jauh berbeda dengan fase sebelumnya, karena pada masa ini kebanyakan hanya mengutip pendapat masa itu. Syaikh as-Sarkhasī di dalam *al-Mabsūṭ* menegaskan bahwa haram menggunakan hisab dalam menentukan awal bulan Kamariah. Bahkan dalam masalah ini mengikuti *ahl al-ḥisāb* termasuk dalam keumuman hadits *kahānah*⁵⁵ (perdukunan).⁵⁶ Ibn Daqīq al-‘Id, di dalam *Syarḥ al-‘Umdah* menyatakan kebolehan menggunakan hisab, yakni ketika di dalam perhitungan tersebut diketahui hilal sudah dipastikan bisa dilihat dan tidak ada penghalang (*ghīm*) di langit.⁵⁷

Kemandekan dalam ber-*ijtihād* ini berlangsung cukup lama, hingga paruh kedua abad 13 hijriah. Pada tahun 1840, pergantian *hadd* dengan mengadopsi hukum pidana Prancis mulai terjadi di wilayah kerajaan ‘Usmānīyah (*Ottoman Empire*).⁵⁸ Dilanjutkan pada tahun 1286 H (1864-1865 M), otoritas ‘Usmānīyah mengumpulkan para ulama untuk membuat undang-undang *mu’āmalah* yang bersifat

⁵⁴ *Dirāsah Tārikhiyyah li al-Fiqh wa Uṣūlihi wa al-Ittijāhāt Zharat fihimā...* hal 113-121.

⁵⁵ *Kahānah* atau perdukunan. Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad bin Hambal dan Hakim dari Abū Hurairah. Lihat: al-Imām al-Ḥāfiẓ Abu ‘Abd Allah Muhammad bin ‘Abd Allah al-Ḥākim an-Nisābūrī, *al-Mustadrak ‘Ala aṣ-Ṣaḥiḥain*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Cet II: 2003, Vol I), hal 50.

⁵⁶ Syams ad-Dīn as-Sarkhasī, *al-Mabsūṭ*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, Cet III: 1978, Vol III), hal 78.

⁵⁷ Ibn Daqīq al-‘Id, *Aḥkām al-Aḥkām Syarḥ ‘Umdat al-Aḥkām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Cet I: 2000, Vol I), hal 161.

⁵⁸ Manā’ Khalīl al-Qaṭṭān, *Tārīkh at-Tasyrī’ al-Islāmī...*, hal 400.

madani⁵⁹ namun berbasis fiqh Islam, meskipun tidak mengambil dari empat mazhab. Hukum pada masa itu dianggap bukan suatu perintah yang kaku, melainkan entitas yang mengikuti perkembangan zaman, berbasis pada kebutuhan manusia serta ruh di dalam masa tersebut. Namun demikian, para ulama yang mayoritas terdidik dalam mazhab Hanafiyah merumuskan perintah kerajaan dengan mengembalikan kepada premis umum di dalam mazhabnya, yakni sistem usul fiqh yang digagas oleh ulama Hanafiyah.⁶⁰

Fiqh awal bulan Kamariah dalam fase ini sejalan dengan *ijtihad* yang dilakukan oleh para *mujtahid*. Yakni hanya menganalisa pendapat-pendapat di dalam mazhabnya yang terkait dengan masuknya awal bulan Kamariah. Dalam arti lain tidak ada perubahan signifikan dalam fiqh awal bulan Kamariah. Adapun pengikut mazhab tertentu bersikukuh dalam kebolehan menggunakan hisab, dan satunya harus dengan rukyah. Tentunya di sini terjadi ketegangan yang cukup besar dari ulama antar mazhab. Hal ini disebabkan karena mujtahid cenderung bersikap *ta'aşşub* mendukung mazhab yang dianutnya dan melemahkan mazhab lain.

⁵⁹ Madani jika dilihat merupakan penggambaran sesuatu keteraturan ataupun fenomena yang timbul dari keinginan masyarakat. Dalam konteks ini penulis tengah membahas tindakan negara untuk menentukan suatu hukum yang sesuai dengan keinginan dan perkembangan masyarakat. Negara yang ber-*ta'āmul* seperti itu disebut *ad-Daulah al-Islāmiyyah al-Madāniyyah*. Negara seperti ini telah dipraktekkan oleh Abu Bakar dan Umar pada masa kepemimpinannya. Kedua khalifah ini meminta masyarakat untuk aktif mengkritiknya ketika mengambil kebijakan. Untuk keterangan lebih lanjut baca: Muhammad Sa'īd al-'Uşymāwī, *al-Islām as-Siyāsī*, (Mesir: Maktabah Madbūl aş-Şaghīr, Cet IV: 1997), hal 201.

⁶⁰ Muşţafā Sa'īd al-Khinn, *Dirāsah Tārikhiyyah li al-Fiqh wa Uşūlihi*,.. hal 134.

B. Teori *Double Movement*

1. Biografi Fazlur Rahman

Ahmad Syafi'i Ma'arif, salah satu murid Fazlur Rahman asal Indonesia, di dalam mengungkapkan kesannya tentang Rahman adalah: “pada diri Rahman berkumpul ilmu seorang alim yang alim dan ilmu seorang orientalis yang beken.”⁶¹ Taksonomi pemikiran yang dimiliki oleh Rahman didapatkan dari perjalanan intelektualnya yang panjang. Menurut Amhar Rasyid kehidupan Rahman terbagi menjadi empat fase, yakni: *pertama: early life* atau kehidupan masa kecil Rahman. *Dua: education*, fase belajar Rahman. *Tiga: career in Pakistan*. Dan terakhir *professorship* di Chicago.⁶²

Fazlur Rahman lahir pada 21 September 1919 di Hazara, yakni distrik sebelah barat laut Pakistan dalam keluarga yang menganut mazhab Hanafi.⁶³ Masa kecilnya, Rahman diasuh oleh sang Ayah dalam corak pendidikan tradisional. Namun, ayahnya selalu menanamkan keyakinan terhadapnya: meskipun Islam adalah agama yang besar, namun mungkin menerima modernitas.⁶⁴

Oleh karena keyakinan yang ditanamkan sejak kecil inilah kemudian berpengaruh terhadap pemikirannya di fase ke dua. Ketika

⁶¹ Fazlur Rahman, *Islam*, diterjemahkan oleh Ahsin Mohammad dengan judul *Islam*, (Bandung: Penerbit Pustaka, Cet I: 1984), hal vi.

⁶² Amhar Rasyid, “Some Qur’anic Legal Text: in the Context of Fazlur Rahman’s Hermeneutical Method” (Tesis tidak dipublikasikan, Canada: McGill University, 1994), hal 4

⁶³ Husein Alyafic, “Fazlur Rahman dan Metodologi Ijtihadnya: Telaah Sekitar Pembaruan Hukum Islam”, dalam *Jurnal Hunafa*, (Vol. 6 No. 1, 2009), hal 32.

⁶⁴ Fatimah Husein, “Fazlur Rahman’s Islamic Philosophy”, (Tesis tidak dipublikasikan, Canada: McGill University, 1997), hal 1.

di madrasah Rahman menjadi murid yang kritis dan dianggap oleh guru-gurunya sebagai anak yang cerdas. Setelah lulus dari madrasah Rahman melanjutkan kuliah di Universitas Punjab dan berhasil mendapatkan gelar Master dalam bidang Bahasa Arab.⁶⁵

Karena ketidakpuasan atas sistem pendidikan tradisional, Rahman memilih untuk melanjutkan studi doktoralnya di Oxford University, Britania Raya. Setelah lulus pada tahun 1942 ia lantas mengajar di Durham University. Keberangkatan Rahman ke Barat tersebut menimbulkan polemik di kalangan ulama tradisional karena ke Barat untuk belajar Islam waktu itu masih menjadi hal yang tabu.⁶⁶ Sewaktu di Barat, terjadi konflik hebat antara keyakinan tradisional dan pemikiran modern yang dimiliki Rahman selama kurang lebih 6 tahun. Buku *Propechy in Islam* merupakan refleksi dari skeptisismenya terhadap doktrin tradisional.⁶⁷

Sekembalinya ke tanah air, Pakistan, pada tahun 1962, Rahman diangkat sebagai Direktur pada *Institute of Islamic Research*. Belakangan, ia juga diangkat sebagai anggota *Advisory Council of Islamic Ideology* oleh Pemerintah Pakistan pada tahun 1964. Lembaga tersebut bertujuan untuk menafsirkan Islam dalam term-term rasional dan ilmiah dalam rangka menjawab tantangan kebutuhan masyarakat modern yang bergerak secara progresif. Sedangkan Dewan Penasihat

⁶⁵ Husein Alyafie, “*Fazlur Rahman dan Metodologi Ijtihadnya...*”, hal 32.

⁶⁶ Husein Alyafie, “*Fazlur Rahman dan Metodologi Ijtihadnya...*”, hal 33

⁶⁷ Fatimah Husein, “*Fazlur Rahman’s Islamic Philosophy..*”, hal 2.

Ideologi Islam bertugas meninjau seluruh hukum, baik yang sudah maupun yang belum ditetapkan, dengan tujuan menyelaraskannya dengan al-Quran dan as-Sunah.⁶⁸

Ketika pendapatnya dinggap sebagai hal yang berbahaya oleh ulama konservatif, Rahman mendapatkan kecaman dan terpaksa mundur dari jabatannya. Pada tahun 1969 ia memutuskan untuk mengajar di Chicago University, Kanada, dan mulailah fase *professorship*. Di tempat ini Rahman mendapatkan ruang yang cukup untuk berfikir dan menulis secara produktif.⁶⁹ Di sini Rahman mendapatkan pengakuan internasional sebagai sarjana muslim yang memberikan kontribusi besar dalam pemikiran Islam.⁷⁰

2. Prinsip Kerja *Double Movement*

Double Movement adalah master teori yang dirumuskan oleh Rahman setelah melewati perjalanan panjang pengalaman intelektualnya. Adapun yang melatarbelakangi munculnya teori tersebut adalah keperihatinan terhadap keterbelakangan masyarakat muslim yang disebabkan oleh mandeknya progresifitas intelektual.⁷¹ Menurut penulis, selain itu faktor yang cukup signifikan adalah rasa

⁶⁸ Husein Alyafie, “*Fazlur Rahman dan Metodologi Ijtihadnya...*”, hal 33.

⁶⁹ Amhar Rasyid, “Some Qur’ānic Legal Text..”, hal 6-7.

⁷⁰ Bandingkan dengan pendahuluan yang ditulis oleh Ebrahim Moosa dalam: Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, (England: Oneworld Publication, Cet I: 2003), hal 3.

⁷¹ Fazlur Rahman, “Islamic Modernism, Its Scope, Method and Alternatives”, dalam *International Journal of Middle East Studies*, (Vol. I, 1970), hal 138.

sakit hati terhadap ulama konservatif yang dulu pernah mengecam karena pemikirannya yang dianggap liberal.

Adapun prinsip kerja teori *Double Movement*, sesuai dengan namanya, terdiri dari dua gerakan, yakni gerakan pertama dan gerakan kedua. Adapun gerakan pertama memiliki dua tahapan berikut ini:

*The first of the two movements mentioned above, then, consists of two steps. First, one must understand the important meaning of a given statement by studying the historical situation or problem to which it was the answer. Of course, before coming to the study of specific texts in the light of specific situation in general study of the macrosituation in terms of society, religion, customs, and institutions, indeed, of life as a whole in Arabia on the eve of Islam and particularly in and around Mecca - not excluding the Perso-Byzantine Wars-will have to be made. The first step of the first movement, then, consists of understanding the meaning of the Qur'an as a whole as well as in terms of specific tenets that constitute responses to specific situations. The second step is to generalize those specific answers and enunciate them as statements of general moral-social objectives that can be "distilled" from specific texts in light of the sociohistorical background and the often-stated *ratio legis*. Indeed, the first step the understanding of the meaning of the specific text-itself implies the second step and will lead to it.⁷²*

Pertama dari dua gerakan yang telah disebutkan di atas terdiri dari dua tahap. Pertama, seseorang harus memahami arti penting dari statemen dengan mempelajari situasi historis atau problem yang ayat tersebut merupakan jawabannya. Tentu saja, sebelum mempelajari teks spesifik dalam sinaran situasi spesifik, akan dilakukan telaah situasi general dalam konteks sosial, agama, adat, tentu saja, institusi secara keseluruhan di tanah Arab dan sekitarnya pada masa Islam – tidak termasuk peperangan Persia-Bezantium. Dengan begitu, tahap pertama dari gerakan pertama terdiri dari memahami makna al-Qur'an secara keseluruhan (general) maupun perinsip-perinsip spesifik yang merupakan respon terhadap situasi spesifik. Langkah kedua adalah menggeneralisir serta mengungkapkan prinsip spesifik itu sebagai statemen umum moral sosial obyektif yang dapat diangkat dari teks spesifik dalam sinaran latar belakang sosial-historis, dan ini terkadang disebut *ratio legis*. Tentu saja di dalam

⁷² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (United States of America: The University of Chicago Press. Ltd, Cet I: 1982), hal 6.

gerakan pertama, yang berupa pemahaman spesifik berimplikasi dan menentukan langkah kedua.

Gerakan pertama ini mengharuskan kita mundur ke belakang menuju kondisi masyarakat Arab secara keseluruhan dan menafsirkan ayat spesifik dengan situasi khusus yang dipengaruhi oleh situasi umum. Prinsip menemukan moral sosial dapat diasumsikan sebagai berikut:

1. Menggunakan perangkat '*illat* hukum (*ratio legis*) yang dinyatakan dalam al-Quran secara eksplisit.
2. '*Illat* hukum yang dinyatakan secara implisit yang dapat diketahui dengan cara menggeneralisasikan beberapa ungkapan spesifik yang terkait.
3. Perangkat sosio historis yang berfungsi untuk menguatkan '*illat* hukum implisit untuk menetapkan arah maksud tujuannya, juga dapat berfungsi untuk membantu mengungkapkan '*illat* hukum beserta tujuannya yang sama sekali tidak dinyatakan.⁷³

Nampaknya terdapat kemiripan antara metode menemukan *ratio legis* Rahman dengan metode *ta'lil* yang diungkapkan oleh para *uṣūliyyūn*. Dalam studi *uṣūl al-fiqh*, dalil yang ditelisik dalam rangka menemukan '*illat* ada 4, yakni: *Ijmā'*, *naṣṣ*, *istinbāt* dan *dafīl al-'aql*. Sedangkan cara mengetahui '*illat* (*masālik al-'illat*) dari ketiganya

⁷³ Husein Alyafie, "*Fazlur Rahman dan Metodologi Ijtihadnya...*", hal 42

(selain keempat) menggunakan 10 cara, yakni: 1) *ijmā' al-'ulamā'*, 2) *naṣṣ*, 3) *al-īmā' wa at-tanbīh*, 4) *'iliyyah fi fi'l an-Nabī*, 5) *munāsabah*, 6) *as-sabr wa at-taqṣīm*, 7) *asy-syabh*, 8) *daurān*, 9) *aṭ-ṭard*, 10) *tanqīh al-manāṭ*.⁷⁴ Di sini, Rahman selangkah lebih maju dengan memasukkan sosio historis untuk menguatkan, dan tentu saja alternatif untuk menemukan *'illat*.

Studi Rahman ini biasanya dimasukkan dalam studi tafsir, namun menurut penulis justru memiliki kecondongan kepada *uṣūl al-fiqh* karena mengandung pembahasan tentang pembentukan hukum serta pencarian *'illat*. Dalam arti lain telah keluar dari obyek, kewenangan dan cakupan dari ilmu tafsir. Studi *ijtihād* Rahman ini merupakan pemahaman ayat secara distingtif, yakni berani memandang al-Qur'an secara makroskopik, tidak seperti ulama *fiqh* yang dalam memahaminya cenderung mikroskopik, meskipun terdapat juga penggunaan *asbāb an-nuzūl*⁷⁵ dalam beberapa kesempatan.

Metode yang digunakan *mufassirūn* dalam menemukan *asbāb an-nuzūl* tidak lain adalah menggunakan riwayat sahih, sebab hal tersebut dikatakan valid hanya jika melewati transmisi yang *wusūl* sampai sahabat yang hidup pada masa turunnya ayat. Sedangkan jika riwayat itu *mursal*, maka tidak dapat diterima kecuali dengan salah

⁷⁴ Badr ad-Dīn Muhammad bin Bahādir bin 'Abd Allah Az-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, (Cairo: Dār as-Ṣafwah, Cet I: 1992, Vol V), hal 184-255.

⁷⁵ Fenomena atau pertanyaan tertentu yang diajukan kepada Rasulullah yang berkaitan dengan turunya ayat tersebut. Manā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabaḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Cairo: Maktabah Mahbah, Cet VII: 1995), hal 74.

satu dari dua syarat, yakni: *pertama*: dikuatkan oleh riwayat *mursal*⁷⁶ yang serupa. *Dua*: diriwayatkan oleh *mufassir* (pada masa *tābi'īn* dan *tābi'īn at-tābi'īn*) yang berguru langsung kepada sahabat, seperti 'Ikrimah, Mujāhid, dan Sa'īd bin Jubāir.⁷⁷

Berbeda dengan konsep *Asbāb an-Nuzūl*, Rahman dalam mencari latar belakang sosio-historis (*socio-historical background*) terang-terangan mengambil tradisi Hermeneutika W. Dilthey melewati jalur "*Objectivity School*" yang diwakili oleh Emilio Betti, yang bersumber dari pemahaman tentang "*intentio*".⁷⁸

Selanjutnya, setelah sukses mendapatkan makna general dari kondisi spesifik, maka beralih ke "masa kini" sebagai implementasi dari nilai-nilai general tersebut. Untuk melihat proses gerakan kedua, dapat disimak dalam kutipan berikut:

Whereas the first movement has been from the specifics of the Qur'an to the eliciting and systematizing of its general principles, values, and long-range objectives, the second is to be from this general view to the specific view that is to be formulated and realized now. That is the general has to be embodied in the present concrete sociohistorical context. This once again requires the careful study of the present situation and the analysis of its various component elements so we can assess the current situation and change the present to whatever extent necessary, and so we can determine priorities afresh in order to implement the Qur'anic values afresh. To the extent that we achieve both moments of this double movement successfully, the

⁷⁶ *Riwāyat al-Mursal* dalam studi '*Ulūm al-Ḥadīth*' adalah "hadits yang mana sahabat gugur dari isnadnya, dalam arti lain tidak sampai pada sahabat atau hanya sampai *tābi'īn*", *tābi'īn* dalam konteks ini didefinisikan sebagai "seorang yang menjumpai masa sahabat dalam keadaan muslim, dan sampai wafatnya tetap muslim". Mahmūd aṭ-Ṭaḥān, *Taisīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, (Pakistan: Maktabat al-Ma'ārif, cet XI: 2011), hal 87.

⁷⁷ Ibn Khulāifah al-'Alīwī, *Jāmi' an-Nuqūl fī Asbāb an-Nuzūl wa Syarḥ Ayātihā*, (Riyad: Maṭābi' al-Isy'ā', Cet II: 1414 H, Vol I), hal 12-13.

⁷⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*,.. hal 8.

*Qur'an's imperatives will become alive and effective once again. While the first task is primarily the work of the historian, in the performance of the second the instrumentality of the social scientist obviously indispensable, but the actual "effective orientation" and "ethical engineering" are the work of the ethicist.*⁷⁹

Mengingat gerakan pertama yang makna spesifik Qur'an telah diperoleh serta disistematisasikan menjadi prinsip general, nilai-nilai dan ruang objektifnya, maka gerakan kedua adalah berangkat dari prinsip general menuju spesifik yang dirumuskan dan direalisasikan kini. Prinsip itu harus diwujudkan dalam konteks sosio-historis konkrit masa kini. Ini sekali lagi menuntut kehati-hatian dalam mempelajari situasi kekinian dan menganalisa berbagai macam komponen hingga kita dapat menilai situasi masa kini dan merubahnya sejauh mana diperlukan, sehingga kita dapat menentukan mana yang lebih prioritas di dalam mengimplementasikan nilai al-Qur'an. Sampai pada tahap yang kita capai dari dua momen dalam dua gerakan secara sukses, perintah al-Qur'an akan tetap hidup dan, sekali lagi, efektif. Gerakan pertama pada intinya adalah pekerjaan seorang sejarawan, sedangkan dalam gerakan kedua; sebagai instrumen, pekerjaan seorang ilmuwan sosial sangat diperlukan, tetapi orientasi efektif aktual dan tehnik etika merupakan pekerjaan seorang ahli etika.

Hirarki pembentukan hukum Rahman dari *sociohistorical background* yang menentukan arti lalu ditelaah menjadi *ratio legis* dan menjadi hukum sangat berbeda dengan mayoritas *uṣūliyyūn*. Di dalam *uṣūl al-fiqh* kedudukan *asbāb an-nuzūl* tidak memiliki signifikansi yang cukup kuat di dalam menentukan makna dan hukum. Adapun ketika ada pertentangan antara *lafaz* umum disertai *asbāb an-nuzūl*, yang harus diamalkan adalah *lafaz* tersebut.⁸⁰ Jadi, posisi teks mencengkram *sociohistorical background*, bahkan men-*takhṣiṣ lafaz*

⁷⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*,... hal 7.

⁸⁰ 'Abd al-Wahāb Khalāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh wa Khulāṣah at-Tasyrī' al-Islāmī*, (Mesir: Maktabat al-Madani, Cet I: 1997), hal 178. Bandingkan dengan: 'Imād ad-Dīn Muhammad ar-Rasyīd, *Asbāb an-Nuzūl wa Aṭruhā fī Bayān an-Nuṣūs: Dirāsah Muqāranah baina Usūl at-Tafsīr wa Usūl al-Fiqh*, (Damaskus: Jāmi'ah Damsyīq, Cet I: 1999), hal 393.

umum dengan sabab menurut *ijmā'* tidak diperkenankan.⁸¹ Justru Rahman sebaliknya, yakni menentukan arti berdasar *sociohistorical background*. Perbedaan cara pandang Rahman ini berimplikasi terhadap makna *ijtihād*.

Bagi Rahman, *ijtihād* bukan hanya sekedar upaya menentukan hukum suatu peristiwa kekinian, akan tetapi lebih untuk menyediakan solusi bagi masyarakat dengan premis-premis yang bersumber dari al-Qur'an dan as-Sunnah. Adapun *ijtihād* dalam perspektif Rahman adalah sebagai berikut:

*"the effort to understand the meaning of a relevant text or precedent in the past, containing a rule, and to alter that rule by extending or restricting or otherwise modifying it in such a manner that a new situation can be subsumed under it by a new solution."*⁸²

Upaya memahami arti suatu teks relevan atau preseden masa lalu, berisi tentang aturan, dan merubah aturan itu dengan memperluas, membatasi atau jika tidak memodifikasinya sedemikian rupa, hingga situasi baru dapat digolongkan di bawahnya dengan solusi baru.

Jika dilanjutkan lagi, Rahman secara tidak langsung menambah poin syarat-syarat *mujtahid* dari yang telah dirumuskan oleh *uṣūliyyūn*, yakni: 1) menguasai ilmu sejarah, 2) menguasai ilmu sosial yang

⁸¹ Dalam masalah ini ulama bebeda pendapat. Bagi pengikut *uṣūl al-fiqh* aliran *ṭurq al-mutakallimīn* lebih menekankan pada *'umūm al-lafaz*, hal ini disampaikan oleh as-Syāfi'ī, Ahmad bin Ḥanbal, sebagian ulama mazhab Ḥanafiyah, Imām al-Ḥaramain Abu 'Ali al-Juwainī, Fakh ad-Dīn ar-Razī, al-Amidi, Ibn al-Ḥjib, al-Baidāwī dan pengikut teologi Asy'ariyah. Sedangkan bagi Imām Mālik, al-Muzanī, Abu Taur, Abu Bakr al-Qaffāl dan Ibn ad-Daqāq boleh melakukan *takhṣīṣ* dengan as-sabab. Lihat: as-Syaikh Ṣafiy ad-Dīn Muhammad bin 'Abd ar-Raḥīm al-Armawī al-Hindī, *Nihāyat al-Uṣūl ilā Dirāyat al-Uṣūl*, (Makkah al-Mukarramah, Maktabat at-Tijāriyah, tth, Vol V) hal 1745.

⁸² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...* hal 8.

memungkinkan menganalisa kondisi saat ini, 3) memahami moral sosial dari al-Qur'an.

3. *Influenced Mind* Fazlur Rahman

Influencing mind, atau pikiran yang mempengaruhi Rahman dalam hal ini merupakan pemikiran-pemikiran terdahulu yang diambil oleh Rahman sebagai pondasi dalam teorinya tersebut. Rahman mengakui sendiri bahwa teorinya ini dibangun di atas perpaduan studi Hermeneutika.⁸³ Menurut Amhar Rasyid, secara metodologis kita harus melihat pandangan-pandangan Frederich Daniel Ernst Schleiermacher, Hans Georg Gadamer dan Emilio Betti untuk membahas "*Effective History*" yang dimaksud Rahman.⁸⁴

Menurut Richard E. Palmer, H.G Gadamer dan E. Betti merupakan aliran hermeneutika yang bertentangan; Gadamer yang pelopor "subyektivitas" dan Betti "obyektivitas". Gadamer adalah pengikut Heidigger, yang mengorientasikan pikirannya terhadap pertanyaan yang lebih filosofis, yakni tentang apa pemahaman itu sendiri. Sedangkan Betti adalah pengikut F.D.E Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey yang memandang hermeneutika sebagai prinsip-prinsip umum penafsiran. Betti di sini berusaha menyediakan teori umum tentang obyektivitas ekspresi manusia bisa ditafsirkan; dia menyatakan secara tegas bahwa otonomi obyek interpretasi dan

⁸³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...* hal 8.

⁸⁴ Amhar Rasyid, "Some Qur'anic Legal Text..", hal 8.

mingkinya obyektivitas historis dalam membuat interpretasi yang valid.⁸⁵

Bagi Schleiermacher, hermeneutika adalah “*art of understanding*”, di mana tujuan dari kerja hermeneutika (*hermeneutic practice*) adalah memahami secara benar apa yang telah diungkapkan oleh orang lain, khususnya di dalam bentuk teks tertulis. Setiap ungkapan memiliki hubungan ganda, yakni: totalitas bahasa dan keseluruhan alam pikiran dari pengarangnya.⁸⁶ Memahami berarti mengalami kembali proses mental dari pengarang teks. Ia memutar kembali komposisi, karena ia memulai dengan ekspresi baku dan final dan merunut kembali kepada kehidupan mental yang dari sanalah ekspresi itu muncul. Pembicara atau pengarang membentuk kalimat, pendengar menembus struktur kalimat dan pikirannya. Jadi menurut Schleiermacher, pemahaman terdiri dari dua gerakan paradigmatis: yakni gramatis dan psikologis.⁸⁷ Dalam bukunya, hermeneutika dirasa masih merupakan sistem parsial, oleh karena itu ia berambisi untuk menjadikan hermeneutika sebagai prinsip pemahaman secara universal, bukan hanya sebagai sistem penafsiran *an sich*.⁸⁸

⁸⁵ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, diterjemahkan oleh Musnur Hery dan Damanhuri Mohammed dengan judul “Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi”, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet II: 2005), hal 52.

⁸⁶ Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics*, (United Kingdom: Ashford Colour Press. Ltd, Cet II: 2010), hal 11.

⁸⁷ Richard E. Palmer, *Hermeneutics*,... hal 87-98..

⁸⁸ Frederich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Another Writing*, (United Kingdom: Cambridge University Press: Cet I: 1998), hal 5.

Salah satu karya metodologisnya adalah “lingkaran hermeneutika” (*hermeneutic circle*) yang mengasumsikan proses timbal balik (*interplay*) antara bagian dan keseluruhan kata-kata, yang muncul dari keseluruhan pandangan realitas dan pendidikan.⁸⁹ Lingkaran hermeneutis ini tidak hanya berlaku pada level linguistik saja, namun juga pada persoalan yang didiskusikan. Ada sejumlah kontradiksi dalam lingkaran hermeneutis ini, bagaimana cara memahami antara keseluruhan dan bagian partikular kata-kata secara bersamaan. Apakah itu bukan berarti apa yang ingin kita pahami harus sudah paham terlebih dahulu?!.⁹⁰

Bagi Betti, ia lebih memfokuskan diri kepada obyektivitas dalam penafsiran. Dalam hal ini Betti tidak bermaksud menghilangkan subyektivitas secara penuh. Ia mengafirmasi bahwa meskipun subyektivitas berperan cukup besar, namun obyek tetaplah obyek yang memiliki sisi obyektivitas yang dapat diungkap dan diusahakan. Obyek interpretasi merupakan obyektivasi spirit manusia yang diungkapkan dalam bentuk perasaan. Jadi interpretasi makna adalah pengakuan dan rekonstruksi makna yang dapat dibentuk oleh pengarangnya menggunakan kesatuan-kesatuan khusus dari materi. Artinya pembaca harus menerjemahkan dirinya ke dalam obyektivitas asing dan, melalui inversi proses kreatif, ia kembali lagi ke ide (subyektivitas dirinya

⁸⁹ Niall Keane dan Chris Lawn (Editor), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, (United Kingdom: Willey Blackwell, Cet I: 2016), hal 364.

⁹⁰ Richard E. Palmer, *Hermeneutics..*, hal 99.

sendiri) yang dibutuhkan dalam menerjemahkan obyek tersebut. Jadi subyektivitas penafsir harus bisa menembus keasingan obyek. Setelah sukses menjadi subyektivitas asing, lalu dilanjutkan dengan proses memasuki konteks makna atau bagian-bagian individu ditafsirkan (*Intentio*). Lalu setelahnya memasukkan topikalitas makna, yakni keterkaitan dengan kepentingan dan pendirian penafsiran dalam situasi sekarang.⁹¹

Sedangkan Gadamer nampaknya sangat tidak setuju dengan obyektivitas ini. Bagi Gadamer, hermeneutika adalah dialog antara penafsir dan teks; membawa teks keluar dari alienasi di mana ia mendapatkan dirinya kembali ke masa kekinian dalam dialog yang hidup (*ongoing*).⁹² Konsep *Erfahrung* yang diajukannya berbicara tentang sejarah dan tradisi, yang menyediakan dasar-dasar kehidupan aktual untuk melakukan penalaran hermeneutik yang berhubungan dengan orang lain dan budaya masa lalu kita (pengalaman).⁹³ Horizon yang dimaksud oleh Gadamer adalah berbagai pandangan (*range of vision*) yang mencakup apapun yang dapat dilihat dari sudut pandang tertentu.⁹⁴

Rahman meminjam hermeneutika Betti untuk menyelami arti al-Qur'an (sebagai obyek studi) dengan kembali kepada pikiran

⁹¹ Richard E. Palmer, *Hermeneutics...*, hal 62-63

⁹² Richard E. Palmer, *Hermeneutics...*, hal 237.

⁹³ Hans Georg Gadamer, *Wahreit und Methode* ,diterjemahkan oleh Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall dengan judul "Truth and Method", (Great Britain: Continuum, Cet IV: 2004), hal xiii.

⁹⁴ Hans Georg Gadamer, *Wahreit und Methode...* hal 301.

Rasulullah (mental) dan lingkungan sekitarnya (environmental). Kedudukan al-Qur'an yang seolah "karangan Rasulullah" ini didasari keyakinnaya; bahwa al-Qur'an merupakan firman Allah dan, dalam arti kata biasa, juga seluruhnya adalah perkataan Muhammad.⁹⁵ Meskipun demikian, Rahman juga melirik konsep Gadamer di dalam totalitas kesadaran atas pengaruh lain yang dikembangkan oleh pikiran pertama. Jadi seolah Rahman mendialogkan antara makna yang ditemui dalam pikiran masa lalu dengan masa sekarang, sepanjang sejarah perkembangan umat Islam.⁹⁶

Di sini Rahman berbeda dengan Gadamer di dalam memahami *unscientific vitiation* yang mengarah kepada pengalaman yang telah diwarnai oleh ilmu pengetahuan. Gadamer menganggap bahwa *effective history* mempengaruhi kesadaran pengetahuan dan sejarah modern, dan melewati dominasi setiap kemungkinan pengetahuan itu sekaligus. Bagi Gadamer, obyektivitas tidak mungkin terjadi, tetapi Rahman jelas mengakuinya di dalam menafsirkan gerakan pertama. Fakta yang terjadi adalah, kata Rahman, kita yang dimiliki oleh sejarah, bukan kita yang memiliki sejarah. Oleh karena itu, momen kedua *Double Movement* yang menggunakan *consciousness effort* dan *self-aware activity* merupakan hal teramat penting. Dengan kata lain, Rahman berhasil menggabungkan antara "topikalitas" Betti dan "Erfahrung" Gadamer. Adapun Rahman, mengambil kesempatan dari

⁹⁵ Fazlur Rahman, *Islam...* hal 33

⁹⁶ Amhar Rasyid, "Some Qur'anic Legal Text..", hal 37-38.

perdebatan antara obyektif dan subyektif ini dalam menegaskan bahwa tidak selalu terjadi kontradiksi antara historisitas dan metode dogmatik.⁹⁷

⁹⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...* hal 9-10.