

STATIS- DINAMIS DALAM DISKURSUS ISLAM

KETEGANGAN ANTARA TRADISI & PEMBAHARUAN

Kontributor:

Zahirotul Muniroh Hasani, Ucu Aulia Salim, Rizki Romdhoni,
Rahmat M. Hidayat, Hamidatul Hasanah, Muhammad Mirza,
Lukman Hakim Rohim, Taufan Fuad Ramadan, M. Faiz
Ubaidillah

Pengantar:

Fahmy Farid Purnama

Penulis buku Ontosofi Ibnu 'Arabi



Statis-Dinamis dalam Diskursus Islam; Ketegangan antara Tradisi & Pembaharuan

Copyrights © Al-Mizân Study Club, 2021

Kontributor:

Zahirotul Muniroh Hasani, Ucu Aulia Salim, Rizki Romdhoni, Rahmat M. Hidayat, Hamidatul Hasanah, Muhammad Mirza, Lukman Hakim Rohim, Taufan Fuad Ramadan, M. Faiz Ubaidillah

Editor:

Muhammad Fazal Himam

Dewan Redaksi:

M. Faiz Ubaidillah, Mukhammad Kafabih, Fauzia Nur Layly

Penata Isi:

Siti Inayah Al-Fatih, Azam Mabruy Al-Kautsar, Malih Muayyada

Korektor:

Moh Fadal, Sabiq Najiburrahman

Perancang Sampul:

Nurdiena Rahmani Ahda

Penata Letak:

Abimanyu

Cetakan Pertama:

4 November 2021

Diterbitkan oleh:

Al-Mizân Study Club

Mutafari' Ahmad Naguib St, bld. 6 floor. 1, Qism Waely Abbasiyah, Kairo, Egypt.

Phone: +201556275436

Email: mizanstudyclub@gmail.com

Facebook: Al-Mizan Study Club

Instagram: Mizaners_

Didistribusikan oleh:

Al-Mizân Study Club

Hak Cipta dilindungi Undang-undang
All rights reserved

Al-Mîzân Study Club adalah kelompok Kajian Pemikiran Islam Kontemporer dan *Dirâsât al-Islâmiyah*. Kelompok ini dibentuk pada tahun 1995—hingga sekarang, sebagai wacana peningkatan sumber daya manusia muslim yang *better equipped* dalam kajian-kajian khazanah keislaman klasik (*at-turâst al-fikr*) serta dapat mengimbangi perkembangan pemikiran Islam di dunia Arab, umumnya, dan di Mesir, khususnya. Selain itu, Al-Mîzân juga berusaha untuk bisa mengaktualisasikan kajian-kajiannya dalam konteks keindonesiaan dan kemodernan. Hal ini sesuai dengan motto Al-Mîzân: “Berdinamika dan berkarya untuk Pemikiran Islam Nusantara”.





**Statis dan Dinamis
dalam Diskursus Islam**

Sambutan

M. Faiz Ubaidillah

Koordinator Al-Mizân Study Club 2019-2021

Puji syukur, di tengah mobilitas kegiatan Mahasiswa Indonesia di Mesir (Masisir) Al-Mizân Study Club senantiasa bisa hadir mengisi ruang intelektual Masisir dengan mengkaji berbagai isu maupun diskursus keislaman klasik hingga kontemporer. Sejak didirikannya pada tahun 1995 hingga hari ini, grand-proyek Al-Mizân tidak pernah bergeser—yaitu berusaha mengharmonisasikan antara tradisi (*turâst*) dengan wacana kontemporer (*mu'âshirah*), menjembatani wacana masa lalu dengan masa sekarang dan berusaha memroyeksikannya ke arah masa depan yang lebih baik.

Diterbitkannya buku “Statis-Dinamis” ini merupakan salah satu jawaban dari kegelisahan kami selama ini, yaitu menyoal aspek mana yang benar-benar bisa dikatakan (statis) di dalam agama dan aspek mana yang masih bisa berubah (dinamis). Sebenarnya, pembahasan ini telah disinggung oleh para ulama sejak dulu, meskipun ia kembali mendapatkan momentumnya sejak tahun 70-an bersamaan dengan peristiwa sosial-politik besar di berbagai belahan dunia. Wacana statis-dinamis ini pun semakin mengemuka ketika Grand Syekh Al-Azhar Syekh Ahmad At-Thayyib melontarkan kritik atas buku Hasan Hanafi mengenai tema *Turâst wa Tajdîd*—yang mana pembaharuan menurut Grand Syekh bukanlah suatu sikap penegasian atas tradisi lama dan menggantinya dengan tradisi baru, melainkan bagaimana cara kita menjembatani antara keduanya secara proporsional.

Dari segi tema, proyek ini terinspirasi dari buku Adonis yang berjudul *Al-Tsâbit wa Al-Mutahawwil*. Meskipun secara konten kami sedikit bersebrangan dengan apa yang telah dikemukakan dalam buku tersebut. Kami berkesimpulan bahwa yang statis (*tsâbit*) di dalam agama adalah nilai-nilai universal serta praktik keagamaan yang tidak mungkin dapat digeser, kadang kala ia berciri *a-historis* –tidak patut dipertanyakan— seperti gerakan salat, wudhu dst. Sedangkan yang dinamis adalah bentuk praksis atau kontekstualisasi atas nilai-nilai universal tersebut di dalam realita kekinian. Sedangkan menurut pengertian Adonis, tradisi merupakan suatu entitas yang mengekang kreatifitas nalar. Sedangkan *Al-Mutahawwil* adalah suatu tindak pemberontakan atas teks-teks keagamaan yang telah melahirkan tradisi yang mengendap dan stagnan. Ia mengandaikan tradisi sebagai suatu yang patut untuk ditinggalkan. Karena menurutnya, keterbelakangan yang dialami oleh bangsa Arab dewasa ini merupakan akibat dari fenomena tradisi yang dipuja dan dianggap sebagai suatu yang *a-historis* (tuna sejarah). Kesimpulan Adonis ini akan berakibat tersubordinasinya peran tradisi. Padahal, manusia merupakan makhluk sejarah yang tidak mungkin bisa terlepas dari tradisi.

Proyek Al-Mîzan kali ini bertujuan untuk menghindari ketimpangan epistemologis antara dua kutub tersebut. Mendialogkan kebenaran yang terhimpun di dalam tradisi dan otoritas dengan perkembangan wacana modern. Karena wacana yang benar adalah wacana yang menghormati tradisi bukan sebaliknya. Karena tradisi dibentuk oleh otoritas yang ada di dalam sejarah; baik otoritas intelektual, keagamaan maupun otoritas kebudayaan.

Dari sini kami menyadari bahwa menentukan aspek statis dan dinamis pada setiap perkembangan diskursus bukanlah suatu hal yang mudah. Masih banyak kekurangan di sana sini yang membutuhkan kritikan serta masukan dari para pembaca sekalian. Sekaligus sebagai kritikan saya terhadap proyek ini adalah, masih kurangnya ketelitian dan kecermatan pada beberapa poin fatal yang semestinya dapat kami perbaiki dengan maksimal. Di karenakan sebagian besar penulis sudah tidak aktif di Al-Mizân, kami agak kesulitan untuk meminta klarifikasi ide maupun wacana yang telah dituliskan.

Sebenarnya proyek “Statis-Dinamis” ini bukanlah proyek baru

Al-Mizân, proyek ini berjalan pada tahun 2018-2019. Mengingat fleksibilitas serta urgensi tema ini, kami bersepakat untuk menerbitkannya lebih dulu. Bisa dibayangkan, semua tulisan yang tertuang dalam buku ini merupakan rekaman perkembangan intelektual rekan dan rekanita Mizân di kala itu yang mungkin saja dengan perkembangan pemikiran mereka saat ini ide-ide tersebut telah berubah. Oleh karena itu, saya mewakili Al-Mizân Study Club meminta maaf yang sedalam-dalamnya atas segala kekurangan yang ada dalam buku ini. Sekaligus saya mengucapkan beribu-ribu terimakasih kepada semua pihak yang terlibat dalam proses penerbitan buku ini. Kepada rekan dan rekanita Al-Mizân Study Club, terimakasih atas kekompakan, kekeluargaan dan dedikasinya. Teruntuk kepada senior kami, Ka Fazal Himan Lc. Cak Suhardiansyah Lc. Dipl. Terimakasih atas bimbingan dan 'kehadirannya' selama ini.

Pada akhirnya, semoga buku ini dapat memberikan sumbangsih pengetahuan sekaligus memperluas cakrawala intelektual Indonesia secara umum dan dunia intelektual Masisir secara khusus. Buku ini diharapkan juga dapat menjadi panduan bersikap moderat di era globalisasi informasi. Menjadi kekinian dengan tetap mempertimbangkan tradisi dan berwawasan modern tanpa harus melupakan identitas diri.

Sekian, selamat membaca!

El-Damardash, 1 April 2021

Kata Pengantar

Bertaruh Tentang Ikhwal yang ‘Mungkin’, Mungkinkah?

Refleksi atas Jalan Buntu Wacana Keagamaan Islam

Fahmy Farid Purnama

Demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Nabi Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. [Q.S. 1:143]

—I—

Satu hal yang tak bisa dinegasikan dari fakta eksistensialitas manusia di dunia, bahwa dia sudah, sedang, dan akan senantiasa *ada-di-sana* (*Dasein*), *mendunia-bersama-yang-lain* (*Mitsein*), kemudian *menuju-kematian* (*Sein-zum-Tode*). Di medan-medan kemenduniaan itulah, manusia bertanggung jawab untuk merawat dan melestarikan jejak-jejak sejarah pergumulannya dengan realitas; bahwa dalam upaya menemukan gambaran jernih yang paling mungkin direngkuh manusia tentang hidup, realitas harus senantiasa disingkapkan; yakni semua tentang keyakinannya, kegilaannya, imajinasinya, hasratnya, mimpi dan harapannya, serta tentang semua hal yang melumuri benak manusia.

Satu dari sekian cara yang dilakukan manusia dalam proses perengkuhan realitas ditempuh menggunakan sudut pandang ilmu, yakni sekumpulan pengetahuan yang meliputi studi sistematis tentang struktur realitas berdasarkan teori-teori yang disepakati atau berlaku umum, diperoleh melalui serangkaian prosedur sistematis, serta diuji dengan seperangkat metode yang diakui dalam bidang ilmu tertentu.¹ Dalam ungkapan lebih sederhana, ilmu merupakan cara seseorang membingkai (*framing*) pengetahuannya tentang realitas melalui pelbagai standar dan parameter ilmiah tertentu. Melalui proses pembingkai (*framing*) tersebut, ilmu pengetahuan menawarkan sesuatu yang memungkinkan manusia dapat memikirkan (*Erkennen*), menjelaskan (*Erklären*), memahami (*Verstehen*), hingga mengkonseptualkan (*Begreifen*) keluasan makna realitas.

Sebagai istilah yang teramat abstrak, makna realitas sendiri tidak merujuk pada suatu pemaknaan yang ajek. Sekukuh apapun manusia berupaya merumuskan penjelasan paling utuh dan definitif atas realitas, namun senantiasa mengelak untuk dimampatkan ke dalam tafsiran tunggal oleh sebab pemahaman manusia tentang realitas banyak bersinggungan dengan pelbagai macam variabel lain secara konstan, seperti intensi subjek, keyakinan, hasrat, kuasa, bahasa, logika, serta hal-hal lainnya. Kegagalan menemukan jalinan di antara variabel-variabel tersebut mendorong proses penyingkapan realitas yang cenderung dihadirkan dalam bentuk penyederhanaan, generalisasi, metafor, mitos, hingga fiksi. Tak ayal, realitas yang berusaha disingkap manusia tidak akan pernah benar-benar tersingkap secara paripurna, melainkan senantiasa tetap terbuka dalam kemungkinannya untuk ditafsirkan.

Mucul suatu paradoks, bahwa ilmu pengetahuan senantiasa mencari suatu kepastian yang tak tergugat, namun realitas justru tak henti-henti menghamparkan kemungkinan-kemungkinan yang terbuka; sebagai yang mungkin digugat, dipikirkan ulang, dijelaskan, dikonseptualkan, maupun dipahami manusia secara berbeda. Arah menuju kepastian yang tak tergugat dalam proses epistemifikasi realitas tersebut ditempuh dengan etos yang bekerja di balik alam pikir

¹ K. Bertens, *Pengantar Filsafat* (Jakarta: Unika Atma Jaya), 5.

manusia—berikut seluruh batas paling manusiawinya, baik melalui tindakan mencipta, mengkreasi, memilih, hingga menyajikan kembali narasi-narasi pengetahuan tentang realitas yang dapat disajikan, diulang, ditiru, dibongkar, dicuri, bahkan dirampas dari sejarah literasi umat manusia.

Di hadapan situasi semacam itu, manusia senantiasa tertegun, murung, resah, serta gamang; semacam situasi yang muncul dari ketegangan-ketegangan intrinsik dalam setiap perbincangan antara [yang] *Ada (Being)* dengan yang tampak (*appearance*); yang menjadi (*becoming*); yang terpikirkan (*thinking*); serta yang seharusnya (*ought*).

—II—

Sebagai satu dari sekian cara merefleksikan realitas kemenduniaannya, manusia memiliki kecenderungan untuk memulai dari pertanyaan-pertanyaan mendasar, seperti *siapa kita? dari mana kita? apa yang akan kita lakukan di sini (di dunia)? mau ke mana kita setelah mati?* Tidak jarang pertanyaan itu menemukan jawabannya dalam suatu visi pewahyuan (agama langit) atau pelbagai kebijaksanaan agung yang direfleksikan dan diajarkan manusia secara turun-temurun (agama bumi). Gejala tersebut dijadikan titik tolak oleh beberapa peneliti yang menyimpulkan bahwa fitrah manusia merupakan *Homo Religious* (makhluk beriman/beragama).²

Tentunya, sebelum menjadi norma, terlebih menjadi wacana diskursif, boleh jadi realitas kemenduniaan manusia pada mulanya hanyalah tentang tautan rasa; suatu cara paling primordial dan arkhais pada momen persentuhan manusia dengan dunia. Namun demikian, selain sebagai komitmen eksistensial yang bergumul dalam kemenduniaan diri, sejarah keimanan manusia juga banyak diterjemahkan dalam bingkai wacana ilmu pengetahuan, kemudian diproyeksikan dalam laku keseharian, *vice versa*. Proses penghadiran iman dalam bingkai ilmu inilah yang menjadikan perbincangan agama menjadi sedemikian sentral dalam sejarah literasi manusia,

² Fahmy Farid Purnama, *Ontosofi Ibn 'Arabi* (Yogyakarta: Aurora, 2000), 1.

membentuk apa yang sering diistilahkan dengan diskursus agama.

Sebagai salah satu potret agama besar dunia, Islam sendiri turut mewarnai sejumlah cara manusia membingkai realitas kemenduniaanya dalam terang iman. Melalui proses pemingkaiian tersebut, tercatat bahwa sejarah literasi masyarakat muslim senantiasa berporos pada dua basis paradigmatis utama, yakni Al-Qur'an dan Sunnah kenabian. Melalui keduanya, seluruh visi, proyeksi, kreasi, hingga imajinasi Islam diterjemahkan ke dalam jejaring epistemologinya yang khas. Tidak jarang, muncul ketegangan-ketegangan yang silih menafsir, menggugat, menegasi, maupun mengafirmasi suatu tafsiran yang—dalam sudut pandang tertentu—justru telah membuka medan-medan tak terpikirkan (*al-lā mufakkar fīh*) sebelumnya.

Dalam proses menerjemahkan Islam ke dalam bingkai ilmu pengetahuan, kemudian diproyeksikan dalam laku keseharian, sejarah literasi masyarakat muslim hadir dalam wajah yang teramat dinamis, baik melalui baik proses pemilahan, pemilihan, perluasan, penyempitan, bahkan modifikasi keilmuan. Pelbagai proses tersebut mengilustrasikan tentang cara masyarakat muslim merawat jejak-jejak keimanannya dalam bingkai wacana ilmiah—atau meminjam ilustrasi St. Anselmus dari Canterbury (w. 1109) sebagai situasi *fidēs quaerens intellectum* (iman mencari pemahaman/ilmu pengetahuan). Proyeksi iman yang pada mulanya lebih merupakan komitmen eksistensial terhadap suatu prinsip nilai tertentu, serta-merta mulai diperbincangkan sebagai diskursus.

Penghadiran Islam sebagai diskursus tersebut tentu menuntut adanya suatu pemaknaan yang—paling tidak—menjadi penanda umum dari bagaimana Islam dipahami sebagai diskursus ilmiah. Tepat di titik inilah, tulisan-tulisan yang hadir di hadapan pembaca merupakan upaya para peneliti dari teman-teman Al-Mizan Study Club untuk memotret sejarah dinamika diskursus keilmuan Islam, menilik secara jernih pelbagai momen tarik-ulur, pergeseran, keganjialan, hingga anomali yang terjadi di dalamnya, khususnya terkait warisan khazanah literasi Islam (*at-turās al-Islāmiy*).

—III—

Sebagai pengantar buku, tulisan ini sendiri tidak dimaksudkan untuk merangkum apapun yang terkandung dalam penelitian teman-teman Al-Mizan Study Club, melainkan sebatas tilikan reflektif sederhana atas upaya teman-teman dalam memotret dinamika keilmuan Islam melalui paradigma *as-sābit wa al-mutaḥawwil*. Pertanyaannya, mengapa paradigma *as-sābit wa al-mutaḥawwil* menjadi penting dalam pelacakan sejarah pembingkai kesadaran epistemik umat Islam? Jika memang otoritas Al-Qur'an dan Sunnah kenabian menjadi poros paradigmatik ajaran Islam, maka sejauh mana keduanya memberikan keleluasaan bagi daya kreatif-imajinatif dan kesadaran diskursus masyarakat muslim untuk meluaskan spektrum pemaknaan Islam aktual dan kontekstual menggunakan parameter-parameter ilmiah yang sesuai dengan semangat zaman (*Zeitgeist*)?

Pertama-tama, terlepas bahwa istilah *as-sābit wa al-mutaḥawwil* dalam buku ini digunakan secara lebih cair—bahkan boleh jadi tidak menampilkan keketatan-keketatan metodis tertentu, selain hanya mengikuti imajinasi diskursif dari masing-masing peneliti, namun barangkali keresahan Adonis penting dijadikan permulaan untuk memahami paradigma *as-sābit wa al-mutaḥawwil*.

Sebagai istilah yang mengandung konsekuensi-konsekuensi diskursif tertentu, *as-sābit* dan *al-mutaḥawwil* yang dielaborasi Adonis muncul dari suatu tilikan terhadap poros paradigmatik ajaran Islam yang saat ini dianggapnya terbentur jalan buntu. Dalam mukadimahnya, Adonis mencurigai bahwa kebuntuan masyarakat muslim dalam mengembangkan wacana keagamaannya disebabkan oleh cara baca terhadap sumber otoritatif Islam yang cenderung ideologis. Dampaknya, sumber-sumber wacana keagamaan dihadirkan dalam bentuk kontestasi yang bias politik wacana, baik bias politik identitas, bias politik ekonomi, hingga hingga bias politik ideologi.³ Hal tersebut mendorong setiap diskursus tentang agama dan pemahaman keagamaan cenderung dikontestasikan, bahkan dikomodifikasi dan

³ Adonis, *As-Sābit wa Al-Mutaḥawwil* (Beirut: Dar As-Saqi), 25.

dikapitalisasi untuk kepentingan segmentatif, bahkan sektarian.

Jika meringkai Islam melalui perspektif ilmu menjadi pertarungan masyarakat muslim di hadapan upaya-upaya menemukan ‘kepastian ilmiah yang-mungkin,’ maka melalui cara baca ideologis, justru terilustrasikan kehendak subjek untuk menaklukkan, mendominasi, bahkan mengontrol makna religiositas manusia dalam setiap narasi-narasi ilmiah keagamaan. Tak ada ruang bagi ‘yang-lain yang-berbeda’, bagi tafsiran ‘yang hidup *nan* riuh’, bagi ‘yang-mungkin dan silih bertumpuk’ untuk muncul, kemudian memendarkan bayang-bayang yang senantiasa ‘menghantui’ otoritas wacana yang berhasrat menguasai pelbagai ihwal ke dalam sebuah tafsir tunggal.

Ideologisasi wacana Islam tersebut sering kali ditampilkan dalam wataknya yang dogmatis, angkuh, dominatif, dan hegemonial, kemudian kehilangan keterbukaan ilmiahnya yang rendah hati (*scientific modesty*). Tepat di titik inilah, penelitian teman-teman Al-Mizan Study Club merepresentasikan upaya pelacakan sejarah proses epistemifikasi wacana Islam, kemudian memendarkan kembali semangat dasar bahwa tak pernah ada yang suatu tafsiran diskursif apapun yang paripurna tentang Islam selama muncul dari ‘eksistensi yang-mungkin’; manusia.

—IV—

Di hadapan manusia, bertaruh tentang ‘yang-mungkin’ merupakan suatu keniscayaan diskursif, sekaligus menjadi spirit yang—secara tersirat—hadir dalam paradigma *as-sābit wa al-mutaḥawwil*. Lantas, logika semacam apa yang beroperasi di balik istilah *as-sābit wa al-mutaḥawwil*? Untuk menjawab dan memahami paradigma *as-sābit wa al-mutaḥawwil* dalam merespon problem kebuntuan wacana keagamaan Islam, pelbagai asumsi dan premis-premis logis Adonis penting untuk di jadikan titik tolak awal analisis.

Dalam lanskap kebudayaan Arab-Islam, istilah *as-sābit* merujuk pada suatu orientasi pemahaman dasar bahwa seluruh wacana tentang realitas senantiasa bermula dari dinamika pemikiran yang berporos

pada pengetahuan teks (*naṣṣ*) keagamaan, kemudian diandaikan sebagai makna paling legitim tentang pelbagai ikhwal segala sesuatu yang dilandaskan pada klaim otoritas epistemiknya yang khas. Sementara *al-mutaḥawwil* lebih dimaknai sebagai proses dinamisasi *naṣṣ* keagamaan melalui kerja-kerja penafsiran yang terbuka. Lebih jauh, istilah *al-mutaḥawwil* bahkan mengandaikan dinamika pemikiran yang dilandaskan pada pencermatan-pencermatan logis dan empiris murni, tanpa merujuk pada otoritas *naṣṣ* apapun.⁴

Dalam melakukan analisisnya, Adonis sendiri berpijak pada premis-premis utama saat mencermati problem cara baca ideologis terhadap *naṣṣ* keagamaan; bahwa pembacaan ideologis mensyaratkan relasi kuasa untuk menegaskan hegemoninya atas nilai suatu kebenaran; bahwa pembacaan ideologis mengaburkan batas-batas paradigmatis antara wacana dan kuasa; bahwa perselingkuhan antara wacana dan kuasa berdampak pada munculnya politik wacana; bahwa pembacaan ideologis telah menempatkan *naṣṣ* keagamaan sebagai medan perebutan dominasi wacana; bahwa pembacaan ideologis telah menempatkan dinamika wacana yang berkonsekuensi teologis; bahwa pembacaan ideologis telah memosisikan *naṣṣ* keagamaan sebagai korpus tertutup; serta bahwa pembacaan ideologis telah menyamakan antara hal-hal yang mengandung bias teologis dan ihwal pengetahuan yang bias historis.⁵ Dampaknya, wacana keagamaan menjadi tidak lebih sebatas kontestasi ‘berhala-berhala wacana’.

Raibnya watak dinamis dalam epistemologi Islam banyak dipicu oleh semakin mudarnya elemen-elemen kreatif dalam pembacaan *naṣṣ* keagamaan yang cenderung ideologis—bahkan boleh jadi mencerminkan persoalan laten dalam struktur kesadaran masyarakat muslim secara umum. Terkait hal ini, super-struktur (*al-binyah al-fauqiyyah*) kesadaran masyarakat Arab-Islam yang tersentralkan pada otoritas *naṣṣ* sering kali malah ditampilkan dalam wataknya yang ideologis. Dampaknya, masyarakat muslim cenderung mengabaikan pelbagai dialektika yang terjadi pada basis-struktur (*al-binyah at-taḥtiyyah*) yang menjadi motor penggerak sejarah manusia dalam suatu

⁴ Adonis, *Aṣ-Ṣābit wa Al-Mutaḥawwil*, 13.

⁵ Adonis, *Aṣ-Ṣābit wa Al-Mutaḥawwil*, 25-26.

relasi-produksi. Namun demikian, bagi Adonis persoalannya lebih mendasar dari sebatas problem super dan basis struktur kesadaran masyarakat Arab-Islam, umumnya masyarakat muslim. Alih-alih melakukan analisis eksternal, problem kebuntuan diskursus Arab-Islam justru mensyaratkan kritik internal; kritik ideologi.

Kritik ideologi sendiri mensyaratkan dua tahap kritik, yaitu kritik transenden untuk menemukan syarat-syarat yang memungkinkan terbentuknya suatu pengetahuan dalam diri subjek, serta kritik imanen untuk menemukan kondisi sosio-historis yang memengaruhi pengetahuan manusia. Namun demikian, membicarakan diskursus keagamaan secara internal tentu melibatkan suatu realitas yang sarat dengan atribut-atribut ideologis, terlebih jika sudah ditopang oleh persoalan politik kuasa wacana, *vice versa*. Maka, melakukan kerja-kerja kritik terhadap suatu diskursus yang berporos pada otoritas *naṣṣ* keagamaan rentan mengundang pelbagai polemik yang bias teologis, oleh sebab bertautan langsung dengan doktrin-doktrin baku dalam ajaran agama—bahkan lebih jauh merambah segala hal-ihwal hasil cipta, karya, dan karsa manusia di medan-medan kebudayaan manusia yang menyebarkan. Tak ayal, membongkar selubung ideologi yang dilumuri orientasi-orientasi kuasa wacana bukanlah kerja-kerja sederhana. Selalu ada pertarungan dalam setiap prosesnya.

Walaupun sebatas pemetaan sejarah epistemifikasi keilmuan yang berporos pada otoritas *naṣṣ* keagamaan melalui tilikan *aṣ-ṣābit wa al-mutaḥawwil*, bukan kerja-kerja kritik yang berupaya membongkar selubung-selubung ideologi yang menubuh dalam diskursus keagamaan Islam, namun buku ini, paling tidak, penting sebagai langkah awal untuk masuk ke dalam tahap kritis tersebut. Melalui perspektif *aṣ-ṣābit wa al-mutaḥawwil*—dengan segala bentuk perluasan dan penyempitan maknanya dari apa yang diandaikan Adonis, pembaca akan mendapatkan satu gambaran yang sedemikian kaya dan bernas bahwa sejarah perkembangan diskursus keagamaan Islam merupakan sejarah ‘yang hidup *nan* riuh’, sampai akhirnya tiba pada satu masa ketika semuanya terbentur jalan buntu; ketika kemungkinan tak lagi mungkin. Selamat membaca.

Daftar Isi

Sambutan **vii**

Kata Pengantar: Bertaruh Tentang Ikhwal yang 'Mungkin',
Mungkinkah? Refleksi atas Jalan Buntu Wacana Keagamaan
Islam **xi**

Statis (Al-Tsabit) dan Dinamis (Al-Mutahawwil) dalam
Diskursus Islam **25**

al-Tsâbit dan al-Mutahawwil dalam Konsep Zuhud **41**

Prolog **41**

Perjalanan Sejarah: Laku Zuhud dan Usaha Pendefinisian **43**

Zuhud Al-Hasan Al-Bashri; al-Khauf (takut) Sebagai Sebuah Pondasi **49**

Sebuah Wajah Baru: Asketisme dan al-Hub (Kecintaan) Rabi'ah Al-
'Adawiyah **53**

Epilog **57**

Al-Tsâbit dan al-Mutahawwil dalam Interpretasi Sifat

Tuhan **61**

Prolog **61**

Genealogi Diferensiasi Interpretasi Sifat Tuhan **63**

Muktazilah; Diagnosa Genealogis-Interpretatif **64**

Imam Abul Hasan Al-Asy'ari; Revolusi Interpretatif **66**

Tafwidh **66**

Sekte Islam dalam Penerapan Metode Tafwidh **69**

Isbat **73**

Sekte Islam dalam Penerapan Metode Isbat **74**

Takwil **77**

Faktor Pendukung Adanya Takwil **78**

Sekte Islam dalam Penerapan Metode Takwil **79**

Epilog **85**

Kajian Teoritis Nalar Bayâni; Al-Tsâbit dan al-Mutahawwil dalam Diskursus al-Bayân 89

Prolog 89

Konstruksi Nalar Bayâni; Dua Wajah Kehadiran al-Bayân 91

Nazhm Al-Jurjani; Sebuah Transformasi Bayan Al-Jahizh 97

Al-Tsâbit dalam Diskursus al-Bayân 102

Epilog 106

Telaah Pola al-Tsâbit dan al-Mutahawwil dalam Konsep Moral Islam; Masa Jahiliah sebagai Perbandingan 109

Prolog 109

Moral sebagai Timbangan Baik dan Buruk Sebuah Laku 111

Lanskap Moral di Era Jahiliah 117

Standarisasi Laku Moral Perspektif Ajaran Islam 120

Standarisasi dan Fleksibilitas Ajaran Islam 127

Epilog 129

Studi Legislasi Islam; Analisis al-Tsâbit dan al-Mutahawwil dalam Instrumen Keilmuan Hukum Islam 133

Prolog 133

Dunia Legislasi Islam; Sebuah Eksposisi Global 136

Afirmasi Instrumen Fikih sebagai Aspek al-Mutahawwil 139

Analisis Proposisi Usul Fikih sebagai Instrumen al-Tsâbit 143

Analisis Proposisi Maqâshid al-Syarī'ah sebagai Instrumen al-Tsâbit 148

Titik al-Tsâbit Instrumen Keilmuan Legislasi Islam 152

Epilog 155

Telaah Epistemologi Tahafuthain; Analisa al-Tsâbit dan al-Mutahawwil dalam Rasionalisme Filsafat Islam 159

Prolog 159

Rasionalitas dalam Filsafat Islam 161

Al-Ghazali dan Tahâfuth Falâsifah 163

Rival al-Ghazali, al-Qadhi Ibnu Rusyd. 166

Epistemologi Tahâfuthain al-Ghazali dan Ibnu Rusyd 169

Analisa al-Tsâbit dan al-Mutahawwil Rasionalitas (al-Ghazali dan Ibnu Rusyd) 178

Epilog **181**

Telaah Pola al-Tsâbit dan al-Mutahawwil; Upaya Autentikasi Hadis Prespektif Umarain dan Al-Najjaar **185**

Prolog **185**

Al-Sunnah dan Perkembangannya di Masa Nabi Saw. **187**

Hadis di Periode Sahabat **190**

Umar bin Khattab dan Upaya Taqlîl ar-Riwâyah **192**

Umar bin Abdul Aziz dan upaya Tadwîn al-Ahâdiṡ **197**

Antara Legalitas dan Ilegalitas **201**

Al-Najjar dan Upaya Menyingkap Kemukjizatan Hadis **203**

Hadis Kauniah dan Upaya Autentikasi Baru **204**

Afirmasi 7 Lapis Bumi **207**

Analisis al-Tsâbit dan al-Mutahawwil dalam Diskursus Hadis **209**

Epilog **211**

Al-Tsâbit dan al-Mutahawwil dalam Wacana Khilâfah; Studi Komparasi Al-Mawardi dan Ali Abd al-Raziq **215**

Prolog **215**

Latar Belakang Historis Wacana Khilâfah di Masa Primordial **217**

Genealogi Pemikiran dan Konsep Politik Al-Mawardi **220**

Genealogi Pemikiran Ali Abd al-Raziq dan Konsep Politikanya **223**

Fenomena Penolakan Konsep Khilâfah; sebuah Wacana Sekularisasi Politik **225**

Analisa Konsep Politik antara Al-Mawardhi dan Ali Abd Al-Raziq **228**

Epilog **231**

Bibliografi **235**

Tentang Penulis **239**

Zahirotul Muniroh Hasani

Statis (Al-Tsabit) dan Dinamis (Al-Mutahawil) dalam Diskursus Islam

Dinamika keilmuan Islam selalu diwarnai dengan perbedaan pendapat. Cara pandang yang berbeda dalam melihat suatu kandungan wahyu membuat hukum yang dihasilkan menjadi tidak sama. Keadaan seperti ini bahkan sudah terjadi saat Nabi masih hidup. Nabi mempersilahkan para sahabatnya untuk berijtihad sendiri dalam memahami fatwa-fatwanya. Sikap keterbukaan yang ditunjukkan Nabi dalam menerima berbagai perbedaan pendapat inilah yang membuat Islam dipandang sebagai agama yang tidak kaku.

Namun sejak wafatnya Nabi, perbedaan pendapat yang terjadi di antara para pemeluk agama Islam semakin tak terkendali. Permasalahan pengangkatan khalifah pertama sebagai pengganti Nabi dalam memimpin umat Islam misalnya, tidak lepas dari pro-kontra. Pro dan kontra tersebut bahkan mampu menggoyang keimaan mereka yang masih sejujung kuku. Keadaan ini semakin parah saat Islam mulai memasuki era global di mana ia harus mampu berdialektika dengan dunia luar. Sebagian kalangan menganggap bahwa Islam perlu berevolusi demi menyesuaikan diri dengan keadaan masyarakat modern. Sebagian lain bersikeras bahwa Islam adalah agama yang sudah sempurna dan tidak perlu lagi diotak-atik hanya dengan dalih menyesuaikan diri.

Kontroversi yang terjadi dikalangan yang menghendaki sebuah revolusi dengan kelompok yang menghendaki untuk hanya 'berdiam diri' menunjukkan kepada kita bahwa keilmuan Islam sedang diliputi oleh pergulatan batin. Status quo yang statis dan revolusi yang menuntut adanya perubahan akan selalu saling tarik menarik untuk merebutkan hak kuasa. Bila pertarungan tersebut dimenangkan oleh yang statis dan semua hukum Islam dibawa ke ranah yang beku, maka Islam akan mengalami kemandekan dan terkesan kaku. Akibatnya, keadaan tersebut hanya akan melahirkan tokoh-tokoh fundamentalis yang berbakat untuk menjadi teroris. Namun apabila mahkota kekuasaan direbut oleh sebuah perubahan yang menuntut revolusi besar-besaran di tubuh Islam, maka Islam hanya akan menjadi sebuah dongeng karena identitasnya yang dahulu dikaburkan. Ia hanya akan bergonta-ganti kebijakan seiring berubahnya keadaan tanpa tau akan jati dirinya.

Oleh karena adanya sebuah pergulatan status quo dengan kehendak revolusi, maka Ilmu keislaman yang selalu dijadikan panduan dalam laku beragama dituntut untuk memberikan batasan antara ranah statis dan dinamis. Kejelasan *at-tsawabit* dalam keilmuan Islam memberikan penekanan identitas Islam sebagai sebuah agama. Identitas ini bersifat tetap dan tidak boleh ditawar karena sebagai unsur pembeda antara 'aku' dan 'kamu'. Sedangkan ranah *al-mutahawil* akan menerima segala bentuk perubahan untuk menjadikan Islam sebagai agama yang dinamis. Kebijakan-kebijakan yang telah usang

bisa dimodifikasi sedemikian rupa agar sesuai dengan perubahan kebutuhan di era modern. Ia akan selalu berubah seiring berjalannya waktu dan perkembangan zaman. Dengan demikian, akan menarik kiranya jika kita berpijak pada pertanyaan: Apa yang dimaksud *At-tsabit* (statis) dan *Al mutahawil* (dinamis) dalam keilmuan Islam? Apa saja batasan-batasannya? Bagaimana cara Islam mempertahankan identitasnya sebagai sebuah agama ditengah pergolakan keilmuan yang terus-menerus mengalami perubahan? Apakah ia memiliki sifat statis yang dipertahankan dan kelenturan yang dinamis pada waktu yang bersamaan?

Setiap ilmu mempunyai pergolakannya masing-masing. Ilmu itu seperti seorang remaja. Ketika ia berada pada masa pubertas, ia akan mengalami suatu kebimbangan dalam menentukan segala hal. Di satu sisi, ia ingin melakukan hal-hal baru, tapi di sisi lain ia hanya seorang anak yang harus mematuhi segala nasehat dari orang tuanya. Kebimbangan ini kan terus berlanjut hingga ia dapat menemukan mana hal-hal yang patut untuk dicoba dan mana hal-hal yang tidak patut untuk dicoba.

Sedangkan ilmu yang sedang menuju kedewasaannya—perpindahan dari masa lampau menuju kontemporer—juga akan mengalami sebuah pergolakan antara hal-hal yang bersifat stagnan dengan hal-hal yang menghendaki perubahan. Kebimbangan antara mempertahankan sebuah tradisi dan melakukan perubahan yang kompatibel dengan masa kontemporer inilah yang kemudian membuatnya menjadi labil. Kelabilan ini terjadi karena tradisi yang bersifat tetap dan hal-hal yang menghendaki perubahan akan saling tarik menarik hingga harus dimenangkan oleh salah satu dari keduanya. Apabila pertarungan itu dimenangkan oleh tradisi, maka ilmu tersebut akan diikat sekencang-kencangnya sehingga ia tidak akan bisa bergerak leluasa. Akibatnya, ilmu tersebut akan terlihat kaku dan angker layaknya sebuah kereta tua yang hanya berhenti di sudut stasiun. Saya akan memaparkan sebuah contoh tentang sebuah ilmu yang ditarik dan diikat oleh hal statis seperti sebuah tradisi.

Dalam Tafsir Dzilal Al-Qur'an, Sayid Qutb mengungkapkan,

kehidupan umat Islam dewasa ini tidak akan sejahtera jika tidak mengikuti tradisi para pendahulu mereka. Para pendahulu yang dimaksud di sini adalah Nabi dan para sahabat Nabi. Maksudnya, sebagai umat Islam, sudah sepatutnya jika kita mengikuti segala tindakan yang telah diajarkan oleh Nabi dan para sahabat karena mereka adalah para pemeluk Islam generasi pertama. Jadi, generasi terbaik adalah generasi Islam perdana sehingga kita harus mencontohnya agar tidak terjebak dalam kubangan kesesatan. Hal ini berdasarkan pada ayat:

“ Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai-berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, Maka Allah mempersatukan hatimu, lalu karena nikmat Allah, kamu menjadi orang-orang yang bersaudara. Dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk”.¹

Melalui ayat di atas, Sayid Qutb ingin mengembalikan segala sesuatu yang menjadi urusan manusia kepada Al-Qur'an dan Sunah sebagaimana tradisi yang dijalankan masyarakat Islam generasi perdana. Menurutnya, penyebab yang menjadikan Islam mengalami kemunduran seperti sekarang ini adalah karena umat Islam mulai meninggalkan tradisi Islam zaman dahulu. Oleh karena itu, diperlukan sebuah pembaharuan pola pikir umat Islam generasi sekarang agar mereka mau menoleh kembali pada tradisi Islam tempo dulu yang maju, damai, dan sejahtera.²

Jika Sayid Qutb berpendapat kemajuan Islam bisa diraih dengan kembali pada Islam awal, Adonis punya pandangan sebaliknya. Menurutnya, berpegang pada tradisi masa lalu hanya akan menjadikan manusia hidup dalam kegelisahan. Berawal dari inisiatifnya dalam mengumpulkan puisi-puisi terbaik masa lalu, ia terperanga melihat realita bahwa tema-tema puisi itu selalu menggerakkan para pembacanya kepada masa lalu. Adonis kemudian gelisah. Kegelisahan tersebut memunculkan pertanyaan mengapa bangsa Arab tidak bisa

¹ Q. S. Ali imron: 103.

² Sayid Qutb, *fi Dzjal Al-Qur'an*, vol I, Daar al-Shorouk, Kairo, 2003, , hlm. 330-442.

hidup di zaman sekarang dengan santai, bebas, dan tanpa kecemasan karena bayang-bayang masa lalu? Mengapa kultur bangsa Arab cenderung memusuhi masa sekarang? Mengapa hidup di masa sekarang sebagai bangsa Arab selalu tenggelam dalam kemurungan dan keresahan?

Ia kemudian menemukan bahwa tidak semua puisi Arab berkecenderungan untuk kembali ke satu asal yang tetap, pasti, dan tidak bisa diotak atik. Dalam puisi tersebut terdapat satu kebebasan dari segi ungkapan, dan susunan kata yang tidak mesti mengacu pada ukuran masa lalu. Kegelisahan yang selama ini membayangi dirinya akhirnya terjawab. Ternyata, ada suatu pertarungan antara yang tetap dengan kekuatan yang menghendaki perubahan. Penelitian terhadap status quo yang membayangi kultur bangsa Arab dengan kekuatan yang menghendaki perubahan tersebut kemudian ia tuliskan dalam satu buku berjudul *al-Tsâbit wa al-Mutahawwil*.³

Melalui buku *al-Tsâbit wa al-Mutahawwil*, Adonis ingin mendedah cara berpikir orang-orang Arab yang cenderung kaku dalam menilai sesuatu. Hal-hal yang seharusnya bisa berubah dan diotak- atik dipaksa untuk diam di tempat dan tidak bergerak. Oleh karena itu, seni, budaya, dan politik bangsa Arab tidak mengalami kemajuan apapun karena terkungkung oleh teks yang bersifat mapan, statis, dan tidak berubah-ubah. Segala sesuatu yang tidak berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah, menurut bangsa Arab, sudah bisa dipastikan tidak kualifaid. Puisi misalnya, standar keindahan puisi Arab adalah tidak menyimpang dari Al-Qur'an dan Sunnah. Dengan demikian, teks agama seperti Al-Qur'an dan Sunnah telah menjadi standar kualitas baik dan buruk dari sebuah puisi.

Islam mempunyai andil besar dalam penentuan kredibilitas suatu puisi bangsa Arab. Adonis berkata bahwa puisi zaman jahiliyah adalah ilmu paling otoritatif, namun pada masa Islam, Al-Qur'anlah yang paling otoritatif.⁴ Pernyataan yang dilontarkan oleh Adonis ini tampaknya merupakan suatu pembacaan atas fenomena nalar Arab yang sangat tunduk terhadap agama . Bahkan bangsa Arab juga

³ Adonis, *Al-Tsâbit wa Al-Mutahawwil*, Hai'ah 'ammah li Qushur At-Tsaqofah, Kairo, 2016, hlm. 47.

⁴ *Ibid.*, hlm. 50.

memboyong hal-hal yang berbau politik dan seni ke dalam ranah agama. Demikianlah, Islam telah membentuk tradisi kritik puisi bangsa Arab. Puisi yang tidak sesuai dengan syariat akan dianggap tidak kualified. Tapi puisi yang mengandung ajaran-ajaran agama akan mendapat sambutan hangat.

Adonis tapaknya tidak begitu menyukai fenomena tersebut. Ia ingin melepaskan ketakutan bangsa Arab dari otoritas teks untuk kemudian berbaur dengan modernitas secara bebas dan merdeka. Jadi, puisi pada zaman sekarang tidak lagi dinilai dengan kacamata syariat tapi murni kreatifitas dari penyair. Penyair adalah pencipta bukan diciptakan oleh tradisi. Penyair—menurut Adonis—mampu menciptakan tradisinya sendiri tanpa harus terkekang kreatifitasnya oleh tradisi lama. Dengan demikian, *al-Tsabit* diartikan Adonis sebagai teks yang mengkungkung kreatifitas seseorang. Sedangkan *al-Mutahawwil* adalah bentuk pemberontakan atau revolusi terhadap teks keagamaan yang membentuk suatu tradisi; mengikat dan statis. Keberanian untuk keluar dari tradisi teks keagamaan merupakan suatu bentuk perubahan yang dibutuhkan oleh bangsa Arab dewasa ini.

Namun, betapapun kerasnya Adonis memperlakukan tradisi sebagai ‘sosok yang terbuang’, nyatanya tradisi merupakan sesuatu yang tidak bisa dilepaskan dari kehidupan seseorang. Tradisi akan selalu membentuk karakter seseorang dan menetap di sana. Hal ini dikarenakan kesadaran historis kita selalu diisi dengan keragaman suara di mana gema masa lalu terdengar. Ia hanya hadir di dalam keragaman suara-suara semacam ini. Inilah hakikat tradisi yang mana kita ingin berbagi dan menjadi bagiannya.⁵ Maka tidak berlebihan kiranya jika Nasr hamid menilai Adonis hanya sebagai penyair, bukan pemikir.⁶

Dalam memaknai *Al-Mutahawwil*, sangat terlihat bahwa ia ingin sekali terlepas dari bayang-bayang masa lalu. Kami sangat memahami bahwa ia sebagai seorang penyair akan selalu diliputi kekhawatiran tersendiri jika kreatifitas seseorang selalu terkungkung oleh masa

⁵ Hans George Gadamer, *al-Haqīqah wa al-Manhaj*, terj. Hasan Nadhim dan Ali Hakim Sholih, Dar Awya, Beirut, 2007, hlm. 391.

⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Iykeāliyât al-Qirâ'ah wa Âliyât al-Ta'nîl*, Markaz at-Tsaqofi al-Arobi, Beirut, 1999, hlm. 250.

lalu. Akan tetapi, bila dalam dimensi keilmuan Islam, masa lalu tidak sepenuhnya dianggap salah. *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* dalam dimensi keilmuan Islam adalah jembatan penghubung antara masa lalu dan masa sekarang. Keilmuan Islam akan dibiarkan berkembang dengan melakukan berbagai macam perubahan. Akan tetapi nilai-nilai esensial yang menjadi sebuah jati diri keislaman akan senantiasa tetap dan tidak bisa dihilangkan begitu saja. Hal ini pula yang membuat kami berbeda pandangan dengan Adonis dengan alasan bahwa manusia akan selalu bergerak dalam sejarah. Dengan sejarah, manusia akan lebih cepat untuk melakukan koreksi dan perubahan tanpa harus terjatuh pada lubang yang sama.

Meski demikian, tema *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* ini mampu menggugah kita bahwa dalam suatu disiplin ilmu, ada sebuah pertarungan perebutan hak kuasa antara hal-hal yang memiliki status quo dengan hal-hal yang mengendaki perubahan. Oleh karena itu, kami hanya akan meminjam tema *al-Tsâbit wa al-Mutahawwil* dari Adonis tanpa memakai definisi atau metode yang ditawarkan olehnya. Kami akan menawarkan sebuah definisi berbeda dari apa yang telah Adonis tawarkan. Namun, sebelum itu, ada baiknya kita melakukan penjernihan-penjernihan makna *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil*. Mengingat kata ini bersifat umum sehingga sering dicurigai mengandung makna sisipan dari kata yang melingkupinya.

Pertama, arti kata *al-Tsâbit*. Berasal dari kata *tsabata* yang berarti menetap, stabil, dan konstan.⁷ Hal ini tentu berbeda dengan kata *turâts* yang berarti sisa dari segala sesuatu atau warisan.⁸ Abid Jabiri berpendapat bahwa *turâts* adalah tanda hadirnya seorang bapak kepada anaknya, orang-orang terdahulu kepada orang setelahnya, dan masa lalu kepada masa sekarang⁹. Dengan demikian *turâts* merupakan suatu warisan dari orang-orang terdahulu kepada orang-orang sekarang baik berupa harta atau perilaku sebagai wujud adanya ikatan masa lalu dan masa sekarang. Wujud masa sekarang itu karena adanya

⁷ Muhammad bin Ya'qub bin Al-Saraj, *Al-Qâimûs Al-Mubîth*, Al-Maktabah Al-'Ashriyah, Beirut, 2009, hlm. 195

⁸ *Ibid.*, hlm. 45

⁹ Muhammad Abid Jabiri, *al-Turâst wa al-Hadâstah*, Beirut, Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1991, hlm 24.

masa lalu seperti wujud seorang anak karena adanya bapak. Warisan belum tentu merupakan sesuatu yang tetap. Bisa jadi warisan tersebut menemui sebuah perubahan atau modifikasi di masa setelahnya. Oleh karena itu, *turâts* bisa disimpulkan sebagai suatu benda sedangkan *al-Tsâbit* merupakan sifat.

Sifat *al-Tsâbit* berkaitan dengan suatu kemampuan untuk melakukan sesuatu secara terus menerus dengan hasil yang kurang lebih sama. Hasil yang stabil ini diperoleh dari adanya suatu keteraturan yang tetap dan tidak berubah-ubah sebagai hasil hubungan antara tindakan, norma, dan aturan. Apabila suatu keteraturan ini dijalankan secara stabil dan terus menerus, maka akan membentuk suatu ketetapan dalam perilaku manusia. Contoh, sekolah memberlakukan aturan bahwa seluruh siswa harus masuk jam tujuh pagi. Kedisiplinan dan ketaatan siswa terhadap peraturan sekolahnya tersebut membentuk suatu perilaku yang tetap yaitu masuk sekolah setiap jam tujuh pagi.

Dalam keilmuan Islam misalnya, ada peraturan-peraturan yang harus ditaati dan akhirnya membentuk suatu ketetapan perilaku berfikir. Nabi memerintahkan para sahabat untuk shalat seperti yang dilakukan oleh beliau. Para sahabat pun menuruti perintah tersebut dan memperhatikan tata cara shalat dari Nabi. Hal tersebut membuat para sahabat tidak melakukan perubahan-perubahan gerakan shalat yang dilakukan oleh Nabi sehingga gerakan shalat tersebut bersifat tetap hingga sekarang.

Al- Tsâbit juga bukan berarti sebuah otoritas yang mengekang sebagaimana yang kita pahami dari penjelasan Adonis. *Al- Tsâbit* adalah nilai-nilai esensial yang bersifat tetap dan tidak berubah. Nilai esensial disini tidak mesti berupa sesuatu yang pokok atau asal (*al-Ashlîlah*). Bisa juga ia merupakan bentuk serapan dari luar yang kemudian mendapat legitimasi menjadi sebuah identitas yang bersifat tetap. Karena sebuah identitas adalah nilai esensial yang bersifat tetap maka ia tidak boleh berubah dari generasi ke generasi. Jadi, tsabit dalam diskursus Islam adalah nilai-nilai esensial yang bersifat tetap, tidak berubah dalam diskursus Islam dari generasi ke generasi.

Kedua, arti kata *al-Mutahawwil*. *Al-Mutahawwil* berasal dari kata *hawala* yang mempunyai tambahan *ta'* dan *tasydid*. *Tahawwala*

berarti beralih atau berpindah kepada yang lain.¹⁰ Bila lawan kata dari *al-Tsâbit* adalah *al-Mutahawwil*, maka lawan kata dari *turâts* adalah *tajdîd*. Syekh Ahmad el-Tayeb membedakan istilah pembaharuan dengan perubahan. Pembaharuan itu mempertahankan asal /pokok dan bersandar padanya dengan membersihkan segala sesuatu yang mungkin bisa menghalangi pandangan darinya. Sedangkan perubahan itu meruntuhkan yang lama dan memulai lagi dengan permulaan yang baru. Permulaan ilmiah bagi sebuah perubahan berarti memulai dengan suatu kejadian dan menganggapnya sebagai sebuah sumber permulaan dan penutup bagi setiap ide.¹¹ Jadi, sebuah pembaharuan itu berbicara tentang pengembangan sedangkan perubahan berbicara tentang penataan kembali.

Syekh Ahmad el-Tayeb menggunakan kata *ghayara* sebagai perwakilan dari makna perubahan. Kata *ghayara* sendiri mempunyai arti pergantian sesuatu dengan yang lain. *Taghyir* adalah perubahan dengan cara menghancurkan pemahaman lama dan membuat kembali pemahaman yang baru¹². Sedangkan kata *tahwîl* sebagai perwakilan dari makna perubahan adalah perubahan dengan cara memindahkan pemahaman lama kepada pemahaman yang baru tanpa merusak pemahaman awal sedikitpun. Bahkan pemahaman lama tersebut menjadi titik tolak dalam melakukan sebuah perubahan. Jadi, *al-Mutahawwil* dalam diskursus Islam adalah pemahaman yang berubah-ubah sesuai dengan perkembangan zaman dan selaras dengan identitas keislaman. Dengan demikian, perbedaan antara kata *taghyîr* dan *tahwîl* terletak pada cara yang digunakan.

Untuk menemukan *At-tsabit* dan *Al-mutahawwil* dalam keilmuan Islam, kita perlu melihat secara langsung dinamika yang terjadi antara yang tetap dan yang menghendaki perubahan serta alasan-alasan yang melatarbelakanginya. Oleh karena itu, penelitian sejarah di sini sangat dibutuhkan untuk mengurai benang merah pergulatan status quo

¹⁰ Muhammad bin Ya'qub bin Al-Saraj, *op. cit.*, hlm. 397.

¹¹ Ahmad El-Tayeb, *Al-Turâts wa Al-Tajdîd*, Hadiah Majalah Al-Azhar, Kairo, 1935 H, hlm. 87.

¹² *Ibid.*, hlm. 87.

dan yang menghendaki perubahan. Sejarah tidak selamanya menjadi sebuah dongeng. Sejarah juga bisa menjadi pijakan dalam sebuah penelitian. Dalam kasus kriminal misalnya, seorang detektif rela terjun ke lapangan untuk mengumpulkan bukti-bukti. Setelah bukti-bukti tersebut terkumpul, ia akan menyusunnya hingga menjadi sebuah kronologi kejadian secara bulat dan utuh. Dari penelitian kronologi kejadian itulah, ia bisa menemukan dakwaan yang tepat bagi calon narapidana.

Sejarah akan mengungkap fakta-fakta dari sebuah kejadian yang ada di masa lalu. Dengan pembacaan sejarah pula, kita bisa menyaksikan pergerakan keilmuan Islam dari dulu sampai sekarang; apa saja yang terjadi di dalamnya dan bagaimana ia berkembang dan berinteraksi dengan kebutuhan zaman modern. Namun apakah sejarah itu?

Ibnu Khaldun dalam buku *Muqadimah*nya yang legendaris itu membeberkan fakta bahwa sejarah merupakan rekaman perputaran masa dan pergantian kekuasaan yang terjadi pada masa lampau. Sejarah juga merupakan studi dan penalaran kritis dalam mencari kebenaran.¹³ Intelektualitas manusia yang selalu berkembang di setiap generasi telah menorehkan jejak yang tersimpan rapi dalam sejarah. Selanjutnya, sejarah itu bisa ditelusuri melalui karya-karya mereka. Sejarah akan menyibak fakta-fakta yang terjadi sejak masa lalu hingga sekarang. Oleh karena itu, penelitian sejarah dirasa perlu untuk menyibak nilai-nilai esensial dalam keilmuan Islam sekaligus segala sesuatu yang menghendaki perubahan di dalamnya.

Dilthey, sang pelopor *Geisteswissenschaften*¹⁴, sangat membenci ilmu-ilmu alam yang digunakan untuk mengkaji manusia. Merurutnya, kehidupan manusia tidak bisa dikaji kecuali dengan pengalaman-pengalaman kehidupan itu sendiri. Manusia harus dikaji melalui kehidupan historitasnya. Karena manusia adalah makhluk sejarah,

¹³ Ibnu Khaldun, *Muqadimah Ibnu Khaldun*, Maktabah jazirah al-Ward, Kairo, 2010, hlm. 9.

¹⁴ *Geisteswissenschaften* adalah semua ilmu sosial- kemanusiaan dan semua disiplin yang mengungkapkan ekspresi kehidupan manusia secara batiniah baik berupa gestur, perilaku historis, hukum yang terkodifikasi, karya seni, ataupun sastra. Lihat Richard E Palmer, *Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston, 1969, hlm. 110.

maka pengetahuannya juga menyebarkan. Ia tidak akan pernah bisa lepas dari sejarah sebagaimana ikan yang akan selalu hidup di dalam air. Sejarah akan selalu melingkupi kehidupan manusia serta pengalaman-pengalaman yang dilaluinya. Karena itu, setiap pembacaan sejarah tidak hanya berpusat pada masa lalu. Perkembangan pengetahuan pada masa sekarang juga terekam dalam sejarah.

Karena *At-Tsabit* dan *Al-Mutahawil* menilik perkembangan suatu ilmu, maka penelusuran sejarah pada masa sekarang juga dinilai perlu untuk melihat perubahan-perubahan yang terjadi dan membandingkannya dengan masa lampau. Aspek yang menjadi sebuah pondasi beragama akan tetap dilestarikan sepanjang sejarah keilmuan Islam karena ia merupakan *al-ma'lum min ad-din bi ad-dharurah*. Ia adalah sistem 'tanda' yang diamini oleh semua pelaku sejarah. Oleh karena itu, dalam meneliti *At-Tsabit* dan *Al-Mutahawil* diperlukan minimal dua masa sejarah untuk melihat perkembangan suatu disiplin ilmu pengetahuan.

Penelitian ini bisa melalui manuskrip-manuskrip kuno, teks-teks karya tulis ilmiah asli atau saduran, dan dokumen yang diarsipkan. Data yang telah terkumpul dalam rekam jejak sejarah merupakan bahan mentah yang memerlukan proses pematangan. Proses pematangan ini bertujuan untuk memisahkan serabut-serabut yang menutupi fakta yang tersimpan di dalamnya. Karena bagaimanapun juga sejarah adalah ruang berkabut. Kebenaran yang tersimpan dalam sejarah selalu tertutupi oleh kecurigaan-kecurigaan pemalsuan. Oleh karena itu peneliti perlu membandingkan data-data yang diperolehnya dengan data-data lain agar mencapai suatu kebenaran yang obyektif.

Kebenaran obyektif dalam penelitian sejarah tersimpan dalam tradisi dan diproteksi oleh otoritas. Tradisi terbentuk dari sebuah kesadaran sejarah. Oleh karena itu, tradisi dianggap cocok sebagai penentu kebenaran terhadap hasil penelitian yang berdasarkan pada analisis sejarah. Karena kebenaran itu tidak relatif tapi juga tidak sewenang-wenang, maka setiap peneliti berhak menginterpretasikan penelitiannya sesuai dengan perspektif masing-masing, namun pada akhirnya tradisi-lah yang akan menentukan suatu kebenaran tersebut diterima oleh masyarakat atau malah ditolak dan dianggap sesat. Misalnya, dulu pada zaman Nabi, ayat-ayat yang berhubungan dengan

Dzat Allah seperti *yadullah fauqo aidihim* tidak dimaknai secara rinci penggambarannya. Setelah berjalannya waktu, aliran Mujassimah memaknai ayat-ayat tersebut seperti penggambarannya terhadap manusia bahwa tangan Allah itu seperti tangan manusia. Namun ternyata, penafsiran seperti itu malah mengundang kecaman dari berbagai pihak¹⁵. Artinya bahwa perubahan penafsiran yang dilakukan oleh Muktazilah tidak bisa dianggap benar karena tidak mendapatkan legitimasi dari tradisi yang melingkupinya.

Selain tradisi, otoritas juga dapat menjadi tolak ukur dalam menentukan sebuah kebenaran. Otoritas akan memproteksi sebuah interpretasi yang dianggap tidak *qualified* dalam mengemukakan pendapatnya. Otoritas muncul pada pertimbangan seseorang, oleh karena itu otoritas adalah sumber prasangka tapi hal itu tidak menghentikannya sebagai sumber dari kebenaran.¹⁶ Oleh karena otoritas itu berhubungan dengan prasangka, maka seseorang dianggap memiliki otoritas apabila memiliki pemahaman dan wawasan mumpuni terhadap suatu kajian ilmu. Misalnya, wacana perubahan sistem politik dari pemerintahan demokrasi menjadi pemerintahan berdasarkan syariat Islam yang digembor-gemborkan oleh orang yang tidak memiliki pengalaman dalam ilmu politik atau hukum tidak bisa dianggap sebagai sebuah perubahan. Hal ini dikarenakan ia tidak memiliki otoritas dalam berbicara tentang politik atau hukum. Teriakan seperti itu hanya seperti jangkrik yang bersuara di malam hari tapi hilang di pagi hari. Dengan demikian, tradisi dan otoritas memberikan sebuah batasan-batasan dalam menentukan sebuah hasil penelitian tentang *At-Tsabit* dan *Al-Mutahawil*. Hal ini karena cakupan penelitian tentang teks sejarah merupakan cakupan yang umum dan sangat riskan untuk dimasuki kesalahpahaman sehingga dibutuhkan batasan-batasan untuk menjaga pemahaman agar tetap berada pada suatu jalan yang benar.

Tahap terakhir adalah interpretasi. Seorang peneliti tidak cukup mengumpulkan data-data dan membandingkan antara satu sama lain. Ia perlu menginterpretasi data-data tersebut menurut pemahamannya

¹⁵ Fakhruddin Ar-razi, *Asas Al-Taqdis*, Maktabah Al-Azhariyah li At-Turats, Kairo, hlm. 151.

¹⁶ Hans George Gadamer, *Op. Cit.*, hlm. 391

sendiri. Dalam tahap ini ia bisa menggunakan beragam cara dan metode dalam menginterpretasikan pemahaman terhadap data-data yang diperoleh. Peneliti mempunyai kewenangan mutlak dalam memahami data sejarah sehingga mencapai sebuah kesimpulan tentang pembacaan sejarah menurut perspektifnya. Untuk melihat contoh penerapannya, kita akan sedikit bernostalgia di masa kodifikasi Alquran.

Sejak *mangkatnya* Nabi, tampuk kekuasaan berada pada tangan Abu Bakar As-Siddiq. Ia tidak hanya mengurus pemerintahan, tapi juga segala sesuatu yang berhubungan dengan masa depan umat Islam. Tanggung jawab itu semakin besar tatkala mulai muncul banyak permasalahan yang belum pernah ada pada masa Nabi. Salah satunya adalah menjaga eksistensi Al-Qur'an sebagai pegangan utama umat Islam saat terjadi perang Yamamah yang menewaskan sebagian besar para penghafal Al-Qur'an. Keputusan Abu Bakar untuk mengikuti usulan sahabatnya, Umar, untuk mengumpulkan Al-Qur'an pada suatu tempat tentunya memberikan decak kagum tersendiri. Pasalnya, hal tersebut belum pernah dilakukan oleh Nabi. Pada masa Nabi, Al-Qur'an masih sebatas dihafal dan belum terkumpul; ia masih berserakan diberbagai tempat. Hal ini karena memang pada waktu itu belum diperlukan adanya pengkodifikasian dan Nabi masih menunggu turunnya wahyu yang selanjutnya. Selain itu, adanya *nasikh* dan *mansukh* juga masih memungkinkan untuk terjadi.¹⁷

Pembaharuan yang dilakukan oleh Abu Bakar ini juga menginspirasi sang khalifah ketiga, Usman. Bisa dibilang ia menyempurnakan proses kodifikasi Al-Qur'an hingga menjadi seperti yang kita jumpai sekarang. Perbedaan bacaan hingga pada taraf saling mengkafirkan menjadi penyebab utama kodifikasi Al-Qur'an era khalifah Utsman. Ia menyalin kembali Al-Qur'an yang telah terkodifikasi pada masa Abu Bakar dan menyatukan bacaan dalam satu dialek, yakni Quraisy. Hal ini dilakukan semata-mata untuk menyeragamkan bacaan Al-Qur'an sehingga tidak ada perselisihan yang muncul di tubuh umat Islam. Proses kodifikasi yang panjang ini nyatanya mempunyai tujuan yang

¹⁷ Abdurrahman bin Abu Bakar As-Suyuthi, *Al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an*, Maktabah Al-Shafa, Kairo, 2006, juz 1, hlm. 164.

sama yaitu menjaga keotentikan Al-Qur'an. Dengan demikian, dalam tiga masa sejarah yang berbeda sejak zama Nabi, Abu Bakar dan Usman, At-Tsabit dalam proses kodifikasi Al-Qur'an adalah menjaga kemurnian Al-Qur'an sebagai kitab suci utama umat Islam. sedangkan proses kodifikasinya selalu berubah-ubah sesuai dengan kebutuhan pada masa itu.¹⁸ Demikian peran konsep statis dan dinamis dalam menyikapi problematika umat Islam yang semakin kompleks secara bijaksana dan dewasa.

Islam adalah parameter kehidupan. Dalam membentuk karakter bangsanya, Islam memiliki seperangkat aturan-aturan yang tidak boleh ditawar. Ia bersifat tetap dan tidak bisa berubah. Namun, di sisi lain, ia selalu membuka peluang bagi para pemikir muslim untuk melakukan perubahan-perubahan terkait dengan diskursus keilmuan. Islam secara sadar memahami bahwa kebutuhan umat akan berbeda seiring berjalannya waktu. Kebijakan yang ada pada suatu masa belum tentu cocok untuk masa selanjutnya. Oleh karena itu, dibutuhkan pembaharuan-pembaharuan yang menandai bahwa Islam adalah agama yang ramah lingkungan. Islam datang dengan membawa solusi yang dapat diterapkan oleh semua orang di setiap generasi.

Keilmuan Islam tidak pernah mengalami penuaan. Para ulama selalu melakukan modifikasi di bidang keilmuan Islam agar dapat senantiasa berdialog mesra dengan masyarakat modern. Sehingga Islam tidak dianggap sebagai 'belenggu' yang membatasi gerak manusia dalam berinovasi. Produktifitas para ulama dalam melahirkan karya-karya diharapkan mampu membawa keilmuan Islam berkembang pesat. Para ulama kontemporer pun sangat getol dalam menyuarkan pergerakan keilmuan Islam. Mereka melakukan berbagai pembaharuan sebagai sebuah tanda pergerakan pada diskursus Islam. Buku-buku yang bernuansa revolusi dan pembaharuan banyak sekali ditemui sejak awal abad 20 sampai sekarang. Ini menandai bahwa ulama kita sadar bahwa kebutuhan zaman akan selalu berubah. Mereka menganggap bahwa

¹⁸ Hina' Muhammad Abu Thalib, *Faidh al-Manan fi 'Ulum Al-Qur'an*, Makatabah Jami'ah Al-Azhar, Kairo, 2017, hlm. 118-120.

keilmuan Islam tidak seharusnya berjalan ditempat. Ia membutuhkan perubahan-perubahan agar tidak tenggelam dalam pusaran arus globalisasi.

Meski demikian, perubahan-perubahan itu nyatanya masih mempertimbangkan aspek statis sebagai penanda. Hal-hal yang menjadi sebuah dasar atau pondasi keagamaan dalam keilmuan Islam tidak boleh diubah. Ia adalah pondasi atau identitas yang sudah sewajarnya bersifat tetap sehingga tidak bisa dilakukan pembaharuan di dalamnya. Sedangkan yang berada di luar itu, silahkan ditawarkan dan diperbaharui sesuai kemaslahatan umat. Karena sebagai sebuah agama, Islam dituntut untuk bisa menyesuaikan diri dengan kebutuhan manusia yang selalu berubah sepanjang waktu. Penyesuaian ini dilakukan agar tidak terjadi *chaos* dalam kehidupan beragama. Pada akhirnya Islam dapat membuktikan dirinya sebagai agama *rahmatan lil alamin* yang *sholih likulli zaman wa makan*. Dengan terma *At-Tsabit wa Al-Mutahawwil* ini pula kita akan menyaksikan bagaimana keilmuan Islam berdialektika dengan kehidupan manusia dari generasi ke generasi.

Buku yang ada di tangan anda ini akan menyajikan perkembangan diskursus Islam dilihat dari sudut pandang apa yang *al-Tsabit* (statis) dan apa yang *al-Mutahawwil* (dinamis). Selamat membaca.

Ucu Aulia

al-Tsâbit dan al-Mutahawwil dalam Konsep Zuhud

Prolog

Dunia melenakan, demikian adagium yang sering didengar. Meski menjadikan dunia sebagai kambing hitam atas segala laku menyimpang, itu merupakan sebuah ketidak-adilan. Karena yang menjadi perkara baik-buruk tidak hanya dari satu sisi, faktor lain yang berkaitan pun hendaknya tidak dilupa. Mengenai dunia, dengan segala isinya, Sang Nabi pernah bersabda, “Ia adalah neraka bagi Mukmin dan surga bagi orang Kafir.” Akan tetapi, tidak pantas juga dilupa, bahwa kehidupan dunia adalah ladang untuk kehidupan akhirat. Bagi seorang mukmin, dunia bukanlah segalanya. Ia bagai satu dari sekian anak tangga yang ada dalam meniti tangga Rabbani.

Tidak mencintai dunia adalah ajaran yang telah ada semenjak kemunculan Islam, atau bahkan sebelum Islam memulai kiprahnya. Seperti kandungan-kandungan dalam ajaran Budha, Zoroaster, Hindu dan lainnya. Ketika menelusuri sejarah kehadiran agama-agama tersebut, kita dapatkan bahwa awal kemunculannya semacam keinginan menjauh dari kelaliman masa. Inilah yang meniscayakan adanya laku zuhud. Kemudian, apakah zuhud merupakan konsep murni dan orisinal dari rahim Islam? Ataukah ada pengaruh dari luar Islam? Sebenarnya ini dapat menjadi pengantar bagi kita dalam menelisik terma zuhud pada bingkai penelusuran wajah *al-Tsâbit* (yang statis) dan *al-Mutahawwil* (yang dinamis) di dalamnya. Karena pada perkembangannya, sikap zuhud yang ditampilkan, tidak selalu memberikan wajah *saklek*. Tidak jarang ia merefleksikan kepada kita beragam perbedaan. Sehingga menimbulkan sebuah klise dalam penilaian terhadapnya. Lalu, sebenarnya, dimana sisi *al-Tsâbit* dalam kezuhudan? Dimana pula yang *al-mutahawwil*? Karena setiap masa memiliki wajahnya masing-masing. Asumsi yang demikian kemudian mengimplikasikan sebuah studi *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* dalam sebuah terma. Atau secara spesifik, terma zuhud dalam pembahasan ini. Studi *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* ini bertujuan untuk mendedah, dimana akar perbedaan yang muncul pada konsep zuhud yang ada di dalam pemikiran Islam. Kemudian, mencari sisi *al-tsâbit* yang dipertahankan pada konsep yang muncul di kemudian hari.

Pada pembahasan ini, saya mencoba untuk menelusuri akar serta menelisik perkembangan zuhud. hal itu diklasifikasikan dalam pembahasan sebagai berikut; *Pertama*, menelusuri akar Zuhud dalam lingkaran sejarah. Sehingga menemukan pintu masuk terma zuhud dalam Islam. *Kedua*, melacak wajah *al-Mutahawwil* zuhud yang ditampilkan oleh Al-Hasan Al-Bashri dalam konsep zuhudnya. Lalu *ketiga*, menelusuri data sejarah yang mengimplikasikan kezuhudan yang berbeda dengan masa sebelumnya. Wajah *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* dalam terma zuhud ini akan direpresentasikan melalui dua tokoh zuhud tersohor; Al-Hasan Al-Bashri dan Rabi'ah Al-'Adawiyah. Mengambil dua tokoh tersebut sebagai sebuah representatif untuk sikap *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* dalam terma zuhud karena secara historis ia termasuk dalam kalangan zuhud yang primordial. Kemudian, dengan

kedekatan rentan masa yang ada, keduanya mempunyai pondasi yang berbeda namun dengan nilai-nilai yang sama.

Perjalanan Sejarah: Laku Zuhud dan Usaha Pendefinisian

Kemunculan sebuah terma dalam Islam selalu diawali oleh suatu faktor. Terlebih jika terma tersebut tidak termaktub di dalam Al-Quran dan Hadis sebagai sumber yang paling otoritatif dalam Islam. Sehingga wajar jika Ibn Khaldun menyimpulkan bahwa zuhud sebagai sebuah istilah tertentu untuk kelompok tertentu baru muncul pada abad ke-2 Hijriah¹. Dimana episteme masyarakat saat itu, mulai melirik dunia sebagai simbol kebahagiaan. Di sisi lain, jika melihat makna zuhud sebagai sebuah pola kehidupan yang menyibukkan diri untuk beribadah kepada Allah Swt. tanpa memikirkan keresahan-keresahan duniawi, telah ada dari awal Islam dan bahkan sebelum Islam.

Dari masa Nabi Muhammad Saw. telah ada sikap-sikap zuhud dalam kesehariannya. Sedari *khalwat*-nya beliau dari kelaliman masa dan menyendiri di gua Hira' hingga datangnya wahyu untuk menyeru kepada Islam serta menyembah Allah yang Esa. Lalu, setelah datangnya kenabian, beliau pun menegaskan kepada kaumnya bagaimana menjaga nilai-nilai spiritual diri melalui kontemplasi terhadap kehidupan dunia. Diriwayatkan oleh Tirmidzi Nabi mengumpakan keadaan dunia dengan bersabda, "Apa urusanku dan dunia? Sesungguhnya perumpamaanku dan dunia ini bagaikan seorang pengembara yang tidur siang di bawah naungan pohon, ia istirahat lalu meninggalkannya." Selain itu di dalam sebuah nasihat, beliau mengatakan kepada Abdullah ibn Umar, "Di dunia ini, jadilah seperti orang asing atau pengembara."² Dari kedua riwayat di atas, menunjukkan bagaimana kedudukan dunia bagi Muslim serta bagaimana menghadapi dunia dalam pandangan Islam. Hal inilah yang dijadikan uswah oleh para Sahabat dan orang-orang yang datang setelahnya. Hal ini dan beberapa lainnya menjadi sumber

¹Lihat: Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, vol. III, ditahkik oleh Ali Abdul Wahid Wafi, Maktabah Usrah, Kairo, 2006, Hal. 989.

²Serta berbagai riwayat lainnya yang menyebutkan indikasi-indikasi kezuhudan terhadap kehidupan dunia dan berserah diri untuk beribadah kepada Allah. Lihat: Abdullah ibn al-Mubarak al-Marawziy, *Al-Zuhd wa al-Raqâ'iq*, Dar al-Aqidah, Kairo, cet. I, 2004, hal. 21.

bagi laku-laku zuhud dalam Islam. Saya mengatakan ‘laku zuhud’ karena terma tersebut tak lebih dari sekedar ‘*amaliyyah*’ (perbuatan) yang merupakan kesadaran spiritual dan belum menjadi istilah yang di kemudian hari dikenal sebagai bagian dalam terma tasawuf³.

Di masa awal Islam, zuhud tidak menjadi sebutan bagi sebuah kelompok sebagaimana telah disinggung di atas. Pada abad ke-1 ataupun awal-awal abad ke-2, kata ‘zuhud’, belum muncul menjadi perbincangan masyarakat sebagai sebuah sebutan untuk kelompok tertentu. Beda halnya dengan kata-kata yang berkonotasi ke-ruhani-an lainnya seperti *al-Shâdiq*, *al-Qânit*, *al-Khâsyi*’, *al-Âbid* dan sebagainya, ia telah disebutkan di dalam al-Quran dengan konotasi makna ruhani. Sedangkan zuhud, disebutkan di dalam Al-Quran hanya satu kali sebagaimana yang termaktub, “Dan mereka menjual Yusuf dengan harga yang murah, yaitu beberapa dirham saja, **dan mereka merasa tidak tertarik hatinya** kepada Yusuf.” Kata “*Zâhidîn*” dalam ayat ini, tak sama sekali mengarah kepada makna ruhani. Imam Al-Thabari menjelaskan bahwa di ayat ini, menceritakan bahwa ketika itu, saudara-saudara Yusuf tidak begitu menginginkan keberadaannya, sehingga mereka membuangnya. Lalu selain itu di dalam tafsirnya Al-Razi juga menegaskan bahwa kata “*Zâhid*” bermakna tak terlalu menginginkan. Kita dapati di sini bahwa kata tersebut diujar secara etimologi saja dan belum memiliki konotasi makna epistemologis secara spesifik⁴. Demikian juga halnya dengan pengaruh sosio-kultural negeri-negeri

³ Hal yang kemudian perlu kita jernihkan di sini adalah tentang pembagian sisi ruhani bagi kaum Muslim yaitu sisi zuhud dan tasawuf. Bahwa zuhud adalah satu di antara beberapa *maqâm* (tangga spiritual yang harus dilalui oleh seorang peniti tangga sufi dengan cara mujahadah serta riyâdhah (latihan) hingga sampai kepada Allah Swt.) yang ada di dalam tasawuf. Sedangkan tasawuf sendiri merupakan fase yang akan dicapai oleh seorang Salik setelah ia melalui zuhud. Dengan kata lain, bahwa setiap sufi adalah *Zâhid* (orang yang zuhud), sedangkan *Zâhid* belum tentu seorang sufi. Lihat: Ali Sami al-Nassyar, *Nasy’ah al-Fikr al-Falsafiy fi al-Islâm*, vol. III, Dar-alsalam, Kairo, cet. I, 2008, hal. 1213. Kemudian lihat juga: al-Sahrawardi, *Awârif al-Maârif*, ditahkik oleh Abdul Halim Mahmud dan Mahmud bin Syarif, Maktabah al-Iman, Kairo, cet. I2, 005, hal. 140.

⁴ Lihat: Abu Ja’far bin Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabariy al-Musamma Jâmi’ al-Bayân fi Ta’wîl al-Qur’an*, vol. XI, Dar al-Ghad al-‘Arabi, Kairo, t.t., hal. 191. Lihat juga: Fakhruddin Al-Razi, *Mafâtih al-Ghaib*, vol. IX, Dar al-Ghad al-‘Arabi, Kairo, hal. 1992.

yang berhasil ditaklukkan oleh Arab-Islam, memiliki peran penting dalam kehadiran istilah *zuhud* sebagai sebuah terma dalam Islam. Mushthafa Hilmi mengungkapkan sebagai berikut;

Di negeri-negeri yang telah berhasil ditaklukkan, Arab-Islam menghadapi berbagai peradaban di depan mereka dan menemukan berbagai kemewahan yang melenakan. Sebagian besar mereka menerima kemewahan ini dan menaruh perhatian lebih terhadap kehidupan dunia. Lalu mereka membiarkan diri mengikuti hawa nafsunya sehingga mereka hidup dalam kenikmatan dan kemewahan. Berbeda dengan corak kehidupan sebelumnya, mereka menghadapi kerasnya kehidupan dan kesusahan. Kemudian di sisi lain, terdapat kaum yang hanya memperhatikan kehidupan ruhani dan mereka tidak berkeinginan melirik kehidupan dunia, sederhana dalam kehidupan, sedikit makan, minum dan berpakaian seadanya serta kefakiran adalah simbol mereka. Inilah di antaranya yang kemudian disebut sebagai kaum *zâhid* (orang-orang yang *zuhud*)⁵.

Dari teks di atas, kita melihat bahwa menjadi sebuah kewajaran jika terma *tasawuf* atau istilah *zuhud* secara spesifik, belum menjadi identitas tersendiri di periode awal. Belum ada panggung baginya untuk maju. Karena di berbagai disiplin ilmu, suatu terma hadir merupakan reaksi atas sebuah aksi. Demikian juga halnya dengan terma *zuhud*. Di sisi lain, pada saat yang sama, muncul juga beberapa istilah yang menjurus kepada nilai-nilai ruhani lain seperti *nâsik*, *âbid* dan golongan *fukara*. Cikal-bakal kemunculan terma ini, juga merupakan jawaban bagi mereka yang dikemudian hari menolak *tasawuf* atau paling tidak mengatakan bahwa *tasawuf* adalah hal yang tidak mempunyai landasan di dalam tubuh Islam.

Petunjuk historis dalam terma *zuhud* mengantarkan penulis pada titik bahwa ia hadir di tangan Hasan Al-Bashri (21-110H). Hal itu berpijak pada pertanyaan yang diajukan seseorang kepada Hasan Al-Bashri dengan mengatakan, “seorang lelaki mengatakan, “Para *Fukaha* mengatakan seperti ini dan itu. Apakah engkau melihatnya seorang *fakih*? Bahwa sesungguhnya seorang *fakih* adalah yang *zuhud* terhadap dunia, melihat dengan pandangan agamanya dan selalu—terus

⁵ Muhammad Mushthafa Hilmi, *al-Hayâh al-Rûhiyyah fî al-Islâm*, Dar al-Kitab al-Lubnani, Beirut, 2011, hal. 85.

menerus—beribadah kepada Tuhannya.”⁶ Selain itu, menukil perkataan Siraj Al-Thusi yang ditulis oleh Ali Sami Nassyar menerangkan bahwa Hasan Al-Bashri pernah ditanya sebagai berikut;

Mayoritas orang mengetahui *adab*, lalu apa (sebenarnya) yang paling bermanfaat ‘*âjil* (di dunia) dan yang menyelamatkan mereka *âjil* (di akhirat)? Kemudian beliau menjawab, “Mempelajari agama, karena sesungguhnya ia akan mengerakkan hati orang-orang yang mempelajari Zuhud di dunia, karena sesungguhnya zuhud akan mendekatkanmu kepada Allah Swt. serta Makrifat...”⁷

Melihat rentetan kutipan tersebut di atas, saya menyepakati bahwa kata zuhud yang dituturkan oleh Hasan Al-Bashri sudah mempunyai konotasi tersendiri. Beda halnya dengan makna zuhud yang diejawantahkan di dalam al-Quran sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya. Setidaknya dengan menganalisis ungkapan yang diujarkan oleh Hasan Al-Bashri kepada penanya tersebut, dapat menjadi dalil. Ia tidak membiarkan kata zuhud itu berdiri begitu saja tanpa penjelasan. Dengan mengatakan bahwa “Sesungguhnya zuhud akan mendekatkanmu kepada Allah Swt.” atau pada ungkapan “*Fâkîh al-Zâhid*” memberikan kita arah pada ungkapan tersebut. Maka dari itu, pendapat yang mengatakan bahwa istilah sufi hadir di tangan Al-Hasan Al-Bashri adalah sesuatu yang tidak dapat dijadikan pegangan yang memiliki bukti historis secara ilmiah. Adapaun munculnya istilah zuhud di tangan beliau, merupakan sesuatu yang bisa ditelisik secara historis⁸.

Lalu terdapat perbedaan dalam memaknai arti zuhud. Di sini muncul pertanyaan, apakah sebenarnya yang dimaksud dengan zuhud? Faktor apa saja yang kemudian mempengaruhi perbedaan-perbedaan di kalangan para tokoh tersebut? Dalam Risalahnya, Al-Qusyairi menegaskan bahwa para Ulama berbeda pandangan⁹ dalam mendefenisikan pemahaman mereka tentang terma zuhud. Perbedaan

⁶ Muhammad Abdul Rauf al-Munawi, *Kawâkib al-Durriyyah fî Tarâjim al-Sâdât al-Shâfiyyah*, ditahkik oleh Muhammad Fathi Abu Bakar, vol. I, Dar al-Arabiah li al-Kitab, Beirut, cet. I, 2009, hal. 355.

⁷ Ali Sami Nassyar, *op. cit.*, hal. 1298.

⁸ *Ibid.*, hal. 1297.

⁹ Al-Qusyairi, *al-Risâlah al-Qusyairiyyah*, Dar asaqifat-alsafa, Malaysia, 2016, hal.

yang hadir dalam memaknai di sini bukanlah pada ranah esensial zuhud akan tetapi pada hukum dan kepuasan yang dimunculkan oleh sikap zuhud tersebut. Dengan kata lain, ada hal *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* yang dipertahankan dalam kezuhudan tersebut. Misalnya, pemaknaan zuhud yang ada di masa awal, cukup dengan mengatakan zuhud dalam hal-hal yang haram saja. Karena pada tataran sesuatu yang halal, seseorang diperbolehkan untuk menikmatinya. Sebagian lain mengatakan justru sikap zuhud harus pada hal yang halal. Karena dimana sisi kemuliaan orang tersebut jika zuhudnya pada hal yang haram? Kemudian, dalam *Ahkâm al-Dilâlah*, Syaikh Zakaria Al-Anshari menegaskan, “Zuhud bukanlah dengan berpakaian lusuh, makan makanan yang keras. Meski hal itu merupakan bagian dari tandatandanya! Karena zuhud adalah menentang keinginan. Terkadang ada yang sedikit makannya namun bukan zuhud. Bisa jadi karena ia pelit terhadap diri sendiri atau karena ia mengumpulkan harta dengan tujuan tertentu.”¹⁰ Di sini menegaskan kepada kita bahwa ada makna lain yang ingin ditekankan dalam kezuhudan seseorang. Melalui teks yang dituangkan oleh Zakaria al-Anshari di atas, bahwa merupakan ketegesaan dalam menyimpulkan ketika seseorang mengatakan bahwa zuhud adalah miskin, lusuh, menjauh dari hiruk-pikuk dunia. Karena hal yang demikian hanyalah sebagian dari tanda atau identitas kezuhudan, bukan kezuhudan itu sendiri. Lalu, jika demikian, apakah yang menjadi tolok ukur kezuhudan? Sisi yang ditekankan dalam konsep zuhud sebenarnya adalah mengarahkan untuk mendekatkan diri dengan ibadah kepada Allah Swt. semata. Sehingga dengan segala perbedaan yang muncul dalam laku spiritual seorang salik, ada nilai esensial yang tetap terjaga; *taqarrub* (beribadah mendekatkan diri dan takwa. Al-Suhrawardi mengatakan, “Hati seorang sufi itu dalam keadaan sadar. Karena mereka berlaku zuhud di dunia setelah mereka mengokohkan asas takwa di dalam diri mereka.”¹¹

Di masa setelahnya, penulis mencoba untuk mengambil sebuah

327.

¹⁰ Abu Yahya Zakaria Al-Anshari, *Ihkâm al-Dilâlah ‘ala Tahrîr al-Risâlah al-Qusyairiyah*, ditahkik oleh Abd al-Jalil al-Ghattha, vol. I, Dar al-Nu‘man li al-‘Ulum, cet. I, 2000, hal. 408.

¹¹ Al-Suhrawardi, *op. cit.*, hal. 93.

defenisi yang diberikan oleh Al-Junaid Al-Baghdadi (210-297 H.), beliau mengatakan, “Zuhud adalah terbebasnya hati dari hal yang tidak dimiliki oleh diri.”¹² Lebih lanjut Al-Junaid memberikan penjelasan terhadap pembagian yang ada di dalam zuhud. *Pertama*, lahiriah. Hal itu termanifestasikan di dalam sebuah laku, kemudian menghasilkan kesungguhan di dalam beramal dan tidak banyak berekspektasi. *Kedua*, batiniah. Pengaruh hal tersebut pada kondisi hati yang kemudian nampak. Semisal, tidak adanya keinginan di hati seorang zahid pada hal-hal duniawi, yang dapat menjadikan lupa akan Rabb-nya¹³.

Perbedaan dalam memaknai ini bukanlah sekedar keinginan untuk berbeda, melainkan terdapat suatu hal yang mempengaruhi. Hal itu didasari oleh kedudukan zuhud di dalam terma tasawuf yang merupakan *maqâm*. Karena ia adalah hasil dari mujahadah dan *riyâdhah* seorang salik dalam meningkatkan derajat keruhaniannya. Sehingga proses dari seorang salik dengan salik lain akan berbeda sesuai pengalamannya. Begitupun perbedaan *nafs*-potensial yang ada, menjadi pengaruh tersendiri. Hal yang demikian sebagaimana yang dinukil dari Amir Najjar dengan mengatakan, “Bahwa jauhar (esensi) dari nafsu adalah udara yang panas seperti asap, kegelapan yang berlaku buruk dan ruhnya adalah nurani. Akan bertambah sisi baiknya dengan taufik dari Allah Swt. melalui muamalah secara baik serta merendahkan diri dengan sungguh. Tidak akan bertambah kebaikannya kecuali dengan melawan hawa nafsu...”¹⁴ nafsu potensial inilah yang kemudian memberi semacam defenisi agar dapat diberi batasan-batasan dalam proses pencapaiannya. Hal ini juga yang di kemudian hari menjadi faktor kemunculan tarekat-tarekat sufi.

Selain itu, hal yang menjadi identitas dari laku zuhud adalah *al-Huzn* (kesedihan) dan *al-Bukâ'* (isak tangis). Hal ini, jika kita tarik kepada asumsi bahwa sebuah terma tidak akan hadir tanpa adanya faktor yang mendorongnya untuk ada. Penulis rasa, demikian halnya

¹² Al-Qusyairi, *op. cit.*, hal. 329. Lihat juga: Dalam tulisan lain, ditambahkan dengan kata “Disertai dengan anggapan kecil terhadap dunia.” kumpulan karya, *Tâj al-Ârifin Al-Junaid al-Baghdadi*, Dar Shorouk, cet. I, 2004, hal. 127.

¹³ Lihat: *loc. cit.*,

¹⁴ Amir Najjar, *al-Tashawwuf al-Nafsiy*, Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab, Kairo, 2002, hal. 27.

dengan *al-Huzn* dan *al-Bukâ'*, selalu ada faktor yang mempengaruhinya. Terdapat dua faktor umum; internal dan eksternal yang mendorong kehadirannya. Faktor internal yang dimaksud adalah dari Islam itu sendiri, bagaimana Islam memandang kehidupan dunia. Kedudukan dunia yang mereka duduki sekarang merupakan kehidupan sementara. Teks-teks keagamaan, secara doktrinal telah mengarahkan kepada hal tersebut. Mereka berkontemplasi bahwa terdapat kehidupan abadi yang harus mereka persiapkan. Melalui hal ini, mulai muncul pandangan mereka tentang surga dengan segala kenikmatannya, neraka dengan segala kepedihannya. Ia juga merupakan reaksi dari mulai menyebarnya kemewahan di kalangan masyarakat. Dengan kata lain, nilai-nilai Islam telah menjadi faktor utama yang mendominasi tumbuhnya *al-Huzn* dan *al-Bukâ'* di Bashrah—secara khusus. Para orientalis Barat, memandang bahwa ada juga faktor eksternal yang mempengaruhi zuhud tersebut. Yaitu pengaruh dari para Rahib Nasrani. Pola kehidupan dari para Rahib tersebut—dalam pandangan orientalis—memberi pengaruh tersendiri bagi kehidupan ruhaniah Islam¹⁵. Meski tak sepenuhnya keterpengaruhan ini mendominasi laku zuhud dalam Islam. Namun, setidaknya secara historis, antara Islam dan Nasrani memiliki hubungan yang erat. Di Syam, Mesir dan beberapa lainnya mereka duduk berdampingan. Selain itu, Umar ibn Al-Khatthab juga pernah mempunyai seorang budak Nasrani yang bernama Watsiq ibn Rumi. Ini dapat menjadikan dalil kepada para pengkaji hubungan Islam-Nasrani akan hubungan kedekatan yang dimiliki keduanya. Sehingga keterpengaruhan tersebut, akan mungkin terjadi. Melalui kemunculan zuhud sebagai sebuah terma inilah kita akan mencoba menelisik nilai-nilai *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* yang ada di masa primordiaal laku zuhud. Apakah nilai *al-Mutahawwil* yang hadir dalam konsep zuhud di tangan Al-Hasan Al-Bashri?

¹⁵ Pengaruh eksternal dari rahib Nasrani. Dalam hal ini juga, para orientalis seperti Nicholson, M. Smith dan lainnya mempunyai beberapa pandangan yang berbeda, namun penulis tidak membahas perbedaan tersebut pada tulisan ini. Lihat : Ali Sami Nassyar, *op. cit.*, hal.1303.

Zuhud Al-Hasan Al-Bashri; al-Khauf (takut) Sebagai Sebuah Pondasi

Zuhud sebagai sebuah terma, tidak memberikan batasan-batasan tertentu secara spesifik kepada sang salik. Melainkan hanya memberi semacam haluan dan garis umum yang dapat dilaluinya. Tak ayal, jika kita menemukan konsep zuhud dilepas begitu saja. Bahkan bisa penulis katakan bahwa zuhud pada masa-masa primordial tak lebih dari sebuah usaha pendefinisian, tidak untuk menyelami zuhud dengan kematangan konsep serta faktor-faktor pendukung lainnya. Sehingga zuhud hanya sebuah laku yang diperlihatkan oleh kalangan tertentu, dengan memfokuskan diri pada Sang Khalik.

Lalu menelisik konsep zuhud yang dibawa dan tersebar melalui Al-Hasan Al-Bashri pada era keemasannya¹⁶. Al-Hasan Al-Bashri membuat pondasi kezuhudannya di atas rasa takut. Penting untuk diungkap, apakah sebenarnya yang menyebabkan pemikiran Al-Hasan Al-Bashri dalam kezuhudannya. Untuk menemukan dasar pemikiran Al-Hasan Al-Bashri, menelusuri kehidupannya adalah bagian penting agar dapat menemukan alur yang selaras. Terlahir di Madinah dari ayah Persia beragama kristen yang kemudian masuk Islam. Sejarah mencatat bahwa ibunya adalah seorang hamba sahaya dari Ummu Salamah, Istri Rasulullah. Ketika ibunya diutus untuk keluar, saat itulah Al-Hasan Al-Bashri menangis dan tak kunjung diam. Sehingga Ummu Salamah menyusuinya. Kemudian, inilah salah satu faktor—sebagaimana yang dikatakan oleh para sejarawan—yang menyebabkan Al-Hasan Al-Bashri berbiacara dengan kalam hikmah seperti ucapan para Nabi¹⁷. Meskipun pada pendapat lain dikatakan bahwa ibunya sudah dimerdekakan ketika telah melahirkan Hasan Al-Bashri. Beliau merasakan hidup semasa dengan para Sahabat dan mendengar beberapa Hadis dari para Sahabat. Selain itu, beliau juga menyaksikan perkembangan politik di zaman tersebut. Meski, pada

¹⁶Era keemasan yang penulis maksud di sini bukanlah era *izdihâr* (keemasan) secara umum yang masyhur di dalam sejarah pemikiran Islam. Akan tetapi, penulis memaksudkan era spesifik, yaitu era keemasan bagi terma-terma tasawuf yang saat itu menemukan momennya untuk menjadi sebuah perbincangan.

¹⁷Lihat: Abdul Mun'im al-Hafni, *Râbi'ah al-'Adawiyah; Imâmah al-'Âsyiqîn wa al-Mahzûnîn*, Dar al-Rasyad, Kairo, cet. II, 1996. Hal. 167.

pembahasan ini, penulis tidak mencoba untuk menelisik pengaruh atau keterpengaruhan Al-Hasan Al-Bashri dalam perpolitikan kala itu. Akan tetapi kita mencoba untuk melihat bagaimana kehidupan sosial yang menggandrungi lingkungan Al-Hasan Al-Bashri sehingga terbentuk pola kezuhudan yang berbeda dengan orang-orang sebelumnya¹⁸.

Abad I dan awal-awal abad II merupakan masa pengenalan bangsa Arab-Islam dengan peradaban dari negeri lain. Terjadi berbagai penaklukan terhadap negeri-negeri lain. Di sini, mereka—orang-orang Arab-Islam—mendapatkan kemewahan yang dapat melenakan. Kehidupan dunia yang sebagaimana disebutkan sebelumnya dalam teks-teks keagamaan, mulai terlihat implikasinya bagi Al-Hasan Al-Bashri. Di sini, terdapat dua episteme masyarakat yang berbeda; yaitu lingkungan para Sahabat di masa awal yang begitu patuh serta kuat di dalam beribadah. Lalu, yang kedua adalah masyarakat yang begitu mendambakan kehidupan dunia. Ini menjadikan sebuah pukulan psikologis tersendiri bagi seorang Al-Hasan Al-Bashri. Di masa Sahabat, mereka memandang dunia itu lebih hina daripada debu yang ada di kaki mereka. Membiasakan diri mereka untuk bersabar, menganggap dunia bagai sebuah bangkai busuk yang tidak diperkenankan untuk digunakan, kecuali pada keadaan darurat. Lalu kemudian Al-Hasan Al-Bashri membandingkan dengan keadaan yang ia lihat ketika itu dengan mengatakan:

Tidakkah engkau melihat bahwa mereka (orang-orang yang mencintai dunia) itu tidak takut terhadap yang mereka makan? Tidakkah mereka merasakan bau busuk—dari dunia? Sungguh menakjubkan, bahwa mereka tidak bersabar dan tidak mendapatkan jalan keluar dari perkara dunia. Mereka juga tidak merasakan bau busuk dari dunia karena mereka tumbuh dari tekanan bau busuk itu sendiri. Maka dari itu, mereka tidak menemukan baunya dan tidak merasakan buruknya. Mereka menikmati hidup yang ada pada mereka serta tidak mendapatkan gantinya¹⁹.

Kondisi sosial demikian yang kemudian menumbuhkan rasa takut dalam kezuhudannya, yang merupakan sisi *al-Mutahawwil* dari pola zuhud. Mengapa kita menyebutnya sebagai sisi *al-Mutahawwil*?

¹⁸ Lihat: Ali Sami Nassyar, *op. cit.*, hal. 1294 dan setelahnya. Kemudian lihat juga: Muhammad Mushthafa Hilmi, *op. cit.*, hal. 86.

¹⁹ Ali Sami Nassyar, *op. cit.*, hal. 1299.

Karena hal tersebut belum terjamah ataupun dijamah oleh orang-orang sebelumnya. Setidaknya, dengan dua kondisi sosial tersebut, menghadirkan paradigma yang membuatnya berfikir akan pola dalam menghadapi realita tersebut. Karena, dari kedudukan seorang Al-Hasan Al-Bashri di kalangan masyarakat juga termasuk orang yang dijadikan panutan, pendapatnya didengarkan. Setidaknya ketika mengadakan revolusi terhadap Ibn Asy'ats, mereka berlari ke pangkuan beliau meminta pendapatnya, lalu beliau menolak usaha untuk revolusi tersebut. Selain itu, ketika Al-Hasan Al-Bashri melarang mereka untuk berdiam di depan pintu pemimpin Bashrah Umar ibn Hubairah.

Dari kedudukan sosial yang demikian, menumbuhkan *al-Khauf* (rasa takut) pada seorang Al-Hasan Al-Bashri dalam kezuhudannya dengan mengatakan, "Sesungguhnya orang-orang Mukmin itu pagi bersedih dan di sore hari bersedih, ia tidak dapat berbuat selain demikian. Karena ia berada dalam dua ketakutan; Pertama, Di antara dosa yang telah lalu, ia tidak tahu, apa yang akan Allah Swt. perbuat kepadanya dengan dosa-dosa tersebut. Kedua, antara umur yang masih tersisa, tidak tahu keburukan-keburukan apa yang akan menyimpannya."²⁰ Sikap zuhudnya yang demikian memberikan konotasi bahwa zuhud adalah ketika keseharian seseorang tersebut hanya berisi dengan rasa sedih dan isak tangis. Demikian halnya Mushthafa Hilmi menegaskan kepada kita bahwa kehidupan zuhud adalah yang tunduk di bawah rasa sedih dan isak tangis. Begitulah identitas zuhud. Namun beda halnya yang kita temukan pada zuhud Al-Hasan Al-Bashri, rasa sedih dan isak tangis yang ada pada dirinya bersumber dari rasa takut. Takut akan dosa yang telah dilalui pada masa sebelumnya²¹. Tentunya, pada saat yang sama, ketika menelusuri biografi seorang Al-Hasan Al-Bashri kita akan menemukan perkataan-perkataannya dalam *al-Huzn* (kesedihan). Semisal, beliau mengatakan, "Kesedihan yang berkepanjangan di dunia ini bagaikan suntikan bagi amal salih."²² Kesedihan dalam kezuhudan merupakan tanda yang selalu mengiringi. Dengan kesedihan dan isak tangis tersebut, akan membuatnya selalu ber-*taqarrub* kepada Allah.

Selain pandangan terhadap dunia, ketika menelisik ke dalam

²⁰ Muhammad Mushthafa Hilmi, *op. cit.*, hal. 88.

²¹ *Ibid.*, hal. 86.

²² *Ibid.*, hal. 88.

kalimat-kalimat yang dilontarkan oleh Al-Hasan Al-Bashri menunjukkan perspektif yang berbeda dari orang-orang sebelumnya. Bahwa beliau tak hanya melihat dunia sebagai pangkal kezuhudan, akan tetapi ia juga lebih berkontemplasi ke dalam jiwa. Dikenal dalam istilah Mushthafa Hilmi dengan tafakur, ia mengatakan, “Bertafakur akan membawa kepada kebaikan sehingga berbuat baik serta membawa pada penyesalan terhadap perbuatan buruk sehingga meninggalkannya.”²³ Ia tidak melihat zuhud melalui perspektif bahwa harus lusuh dan meninggalkan perkara dunia saja, namun lebih daripada itu ia mengkombinasikan hal tersebut dengan tafakur dan kontemplasi terhadap diri dan keadaan. Sehingga melahirkan pola zuhud yang timbul bukan hanya dari keinginan untuk menjauh dari perkara dunia, melainkan berdiri di atas rasa takut. Rasa takut yang mengantarkan kepada keinginan untuk berlaku baik dan meninggalkan hal yang dapat menggoyahkan diri. Rasa takut yang membawa kepada kehati-hatian serta keselamatan. Ia mengatakan, “Sungguh, sesuatu yang menakutimu hingga membawamu kepada posisi aman, jauh lebih baik daripada sesuatu yang meng-aman-kan mu namun—pada akhirnya—membuatmu takut.” Seperti dibahasakan oleh Al-Sya’rani bahwa—karena rasa takutnya—ia merasa bahwa neraka seolah diciptakan untuk melahapnya. Hal ini bukan berarti ia berlebih-lebihan dalam rasa al-khauf (takut) ataupun ia selalu tunduk dalam ketakutan tersebut. Melainkan, inilah sebuah laku zuhud yang sebenarnya. Penulis mengatakan demikian karena jika zuhud berawal dari sebuah penilaian bahwa dunia merupakan hal yang akan mengganggu *taqarrub* seseorang kepada Tuhannya maka itu keliru. Keliru dalam artian bahwa sebenarnya bukan dunia yang mengganggu akan tetapi jiwa seseorang yang menerimanya yang harus dipelihara. Sehingga dengan pola tafakur, yang kemudian menghasilkan *al-Huzn* dan *al-Bukâ’* serta pada dasarnya akan melahirkan rasa takut, itulah kematangan sebuah zuhud yang digambarkan oleh seorang Al-Hasan Al-Bashri.

²³ Muhammad Mushthafa Hilmi, *loc. cit.*

Sebuah Wajah Baru: Asketisme dan *al-Hub* (Kecintaan) Rabi'ah Al-'Adawiyah

Seiring berjalannya waktu dan berkembangnya zaman, berkembang pula pola zuhud dalam dunia Islam. Dalam dunia Islam, zuhud yang menjadi pola dalam menjalani kehidupan ruhaniah, mulai menampilkan nilai elastisitasnya. Setidaknya hal tersebut terlihat dari kedinamisan terma ini. Meski di sisi lain ia tetap ada nilai *al-Tsâbit* yang selalu terjaga. Kita melihat bahwa ada sebuah perkembangan yang begitu berpengaruh dari masa ke masa. Secara historis, setelah mengalami perkembangan di masa Al-Hasan Al-Bashri melalui konsep *al-khauf* yang menjadi identitasnya. Di tangan Rabi'ah al-'Adawiyah pun demikian.

Beliau mempunyai nama asli Ummu al-Khair Rabi'ah binti Ismail al-'Adawiyah, lahir di Bashrah sekitar tahun 105 H. dan meninggal sekitar 185 H.. Merupakan tokoh yang representatif dalam perkembangan zuhud di abad II. Namun data-data historis yang membahas biografi tokoh tersebut tergolong minim. Sehingga hal tersebut mengimplikasikan adanya beberapa pertentangan. Salah satunya mengenai pertemuan beliau dengan Al-Hasan Al-Bashri, bahwa ia pernah bertemu dengan Al-Hasan Al-Bashri—bertemu dalam arti belajar langsung. Namun al-Tiftazani menafikan hal tersebut dengan menyatakan bahwa Al-Hasan Al-Bashri meninggal di tahun 110 H. Sedangkan Rabi'ah pada tahun 185 H.. Misal, Rabi'ah berusia 80 tahun, berarti ia bertemu dengan Al-Hasan Al-Bashri dalam usia 5 tahun, maka sulit untuk dijadikan acuan²⁴.

Jika sebelumnya konsep zuhud *al-Huzn* dan *al-Bukâ'* dengan bertitik tolak pada *al-Khauf* (rasa takut) terhadap hari hisab atau perbuatan yang telah dilalui, maka dalam zuhudnya Rabi'ah berpusat pada *al-Hub* (cinta). Ini merupakan konsep yang baru bagi laku ruhaniah di dalam Islam. Orang-orang sebelumnya, tidak menyentuh ranah ini. Belum mengujarnya di dalam diskursus mereka. Sehingga dalam telisik *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* ini, penulis menyebut bahwa terma *al-Hub* (cinta) yang dibawa oleh Rabi'ah al-'Adawiyah

²⁴ Abu al-Wafa al-Ghanimiy al-Tiftazani. *Madkhal ila al-Tashawwuf al-Islâmiy*, Dar al-Tsaqafah li al-Nasyr wa al-Tawzi', Kairo, t.t., hal. 84.

merupakan wajah *al-Mutahawwil* dari zuhud. Dalam bait syair yang dilantunkan oleh Rabi'ah berikut merupakan implikasi yang tepat untuk menggambarkan *al-Hub* (cinta) tersebut.

Aku mencintai-Mu dengan dua cinta: Cinta karena-ku
 Dan cinta karena Engkau
 Cinta karena-ku, adalah kesibukkanku dalam mengingat-Mu
 Sedangkan cinta karena-Mu adalah karena tabir-Mu atas diriku telah
 Engkau singkapkan, sehingga aku melihat-Mu
 Tak ada pujian pada ini dan itu, akan tetapi bagi-Mu lah segala pujian itu²⁵.

Konotasi *al-hub* (cinta) dalam bait Rabi'ah menunjukkan awal sebuah diskursus baru dalam konsep kezuhudan²⁶. Ia mulai diujar, yang muncul melalui *verbal performance*, demikian dalam bahasa Michel Foucault dikutip dari *The Archeology of knowledge*. Sehingga *verbal performance* tersebut membentuk sebuah formulasi, yang pada akhirnya menghasilkan sebuah indikasi kemunculan sebuah diskursus²⁷. Penulis menyebutnya sebagai sebuah indikasi awal bagi kemunculan diskursus karena dengan diujar dan membentuk beberapa proposisi, sebuah bahasa tidak semerta menjadi diskursus, ia perlu dibahas dan disepakati. Setelah ada semacam kesepakatan komunal dalam terma tersebut maka ia dapat masuk pada bagian diskursus. Kemudian, *al-hub* (cinta) pada terma zuhud ini kita nilai sebagai sebuah diskursus baru, karena para pegiat zuhud sebelumnya,

²⁵ Muhammad Mushthafa Hilmi, *op. cit.*, hal. 92.

²⁶ Dengan demikian bukan berarti kita menegaskan bahwa *al-hub* (cinta) tidak terkandung di dalam zuhud-zuhud yang dilakukan oleh Islam Primordial. Akan tetapi, secara diskursif, maka kita akan menelisik historis para *zâhid* di lingkungan awal. Semisal, Al-Hasan Al-Bashri, maka tidak kita temukan dalam kalamnya sebagai formulasi-tekstual atau verbal performance mengenai *al-hub* (cinta) secara eksplisit. Misal, dalam ungkapannya, "Tidak akan melapangkan agama seorang Mukmin kecuali agamanya." Lalu, apakah sebenarnya dalam zuhudnya terkandung nilai-nilai *al-hub* (cinta)? Dengan rasa takutnya terhadap siksa api neraka, kegelisahannya akan perbuatan dosa yang telah lalu, sehingga memilih untuk berserah hati sepenuhnya kepada Allah, mengkhhususkan segala waktu dan hidupnya untuk beribadah, merupakan indikasi cinta yang tidak terucap melalui lisan. Indikasi laku yang tidak teristilahkan oleh bahasa. Sehingga, ia tak muncul menjadi sebuah diskursus.

²⁷ Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, dialihbahasakan oleh Inyik Ridwan Muzir, IRCiSoD, Jogjakarta, cet. I, 2012, hal. 195 dan setelahnya.

belum mengujar hal ini di dalam khutbah-khutbah yang mereka berikan kepada orang semasanya. Atau juga, kita tidak menemukan, komentar dari murid-murid para tokoh terdahulu yang mengimplikasi kepada *al-hub* (cinta) di dalam kezuhudannya. Setidaknya pula, dengan memandang hal tersebut dari komentar-komentar yang muncul dari para pengkaji pemikiran *al-hayâh al-ruhâniyyah* (kehidupan ruhaniah) dalam Islam sebagai misal,

“Sebagian pengkaji Tasawuf dari para Orientalis seperti Nicholson menyimpulkan bahwa eksistensi Rabi’ah Al-‘Adawiyah adalah membentuk pola asketisme dengan pola yang berbeda dari sebelumnya, yang ada pada Al-Hasan Al-Bashri yaitu *al-Khauf* (takut). Sedangkan Rabi’ah Al-‘Adawiyah menembahkannya dengan unsur baru yang menjadikan *al-Hub* (cinta) sebagai langkah untuk mencapai Keindahan Allah yang Kekal.”²⁸

Tidak hanya itu, analisis historis dan terminologis dalam terma *zuhud* ini juga disampaikan oleh pengkaji lainnya seperti Abdul Mun’im Al-Hafni, dengan mengatakan, “Penelitian terhadap dasar-dasar *al-Hub* (cinta) ilahi di dalam Tasawuf Islam, maka berujung pada perkataan-perkataan Rabi’ah Al-‘Adawiyah. Karena dia-lah generasi pertama yang menyebarkan senandung *al-Hub* (cinta) di dalam kehidupan ruhaniah Islam...”²⁹ Demikian juga halnya dengan beberapa pengkaji lain. Mereka menilai bahwa jika hendak ditelusuri, unsur baru—*al-hub* (cinta)—pada terma tasawuf akan ditemukan asasnya muncul pada Rabi’ah Al-‘Adawiyah.

Ketika melihat pandangan-pandangan asketisme yang ada di tangan Al-Hasan Al-Bashri, lalu kemudian dilakukan sebuah studi komparatif terhadap keduanya akan terlihat perbedaan yang ada. Sebuah nilai kezuhudan yang bermuara pada rasa *al-khauf* (takut) akan terejawantahkan dalam nilai-nilai yang dituju pada sikapnya. Di dalam al-Hayah al-Rûhiyyah Mushthafa Hilmi mengatakan, “Bahwa sesungguhnya Al-Hasan Al-Bashri menjadikan *zuhud* sebagai perantara untuk mengakhiri keburukan dan jalan mendapatkan kebaikan. Tidaklah yang dimaksud kebaikan itu kecuali Surga,

²⁸ Abu al-Wafa al-Ghanimiy al-Tiftazani, *op. cit.*, hal. 86.

²⁹ Abdul Mun’im al-Hafni, *op. cit.*, hal. 90.

tidaklah keburukan kecuali azab neraka.”³⁰ Dari pernyataan ini, rasa takut akan siksa neraka yang akan diberikan kepada setiap individu yang bersalah, melahirkan sebuah ketaatan. Demikian juga dengan kehendak untuk merasakan nikmat ganjaran surga bagi yang berlaku baik, membuahkan ketundukan dan kepatuhan. Rasa takut tersebut telah berhasil mendorongnya dalam ketaatan. Di sisi lain, pada konsep yang dikembangkan oleh Rabi’ah al-Adawiyah, ia begitu berhati-hati dalam kecintaannya terhadap Rabb-nya. Ia takut jika cintanya tidak murni karena cinta, akan tetapi cinta karena menginginkan surga. Hal itu termanifestasikan sebagai berikut:

“Ilahi, seandainya aku menyembah-Mu karena takut akan neraka, maka beranguskanlah jiwaku di neraka jahanam. Lalu seandainya aku menyembah-Mu karena mengharap surga, maka haramkanlah surga itu bagiku. Adapun seandainya aku menyembah-Mu karena cinta, maka Ya Ilahi, jangan haramkan aku dari keindahan-Mu yang kekal.”³¹

Perbedaan wajah kezuhudan ini, setidaknya telah mampu mengilhami kita bahwa nilai *al-Tsâbit* dan *al-mutahawwil* dalam zuhud telah di mulai tanpa mengganggu esensi yang ada sedari awal. Di sisi lain, konsep baru dengan asas *al-hub* (cinta) yang dikenalkan oleh Rabi’ah tersebut tetap menunjukkan sisi *al-Tsâbit* dari laku zuhud itu sendiri. Yaitu *al-huzn* dan *al-buka’*, sebagaimana yang dituangkan oleh al-Sya’rani dengan mengatakan, “Tempat sujud Rabi’ah al-’Adawiyah bagaikan tempat genangan air karena air matanya.”³² serta menjadikan itu semua sebagai perantara untuk meniti tangga sufi menuju Allah Swt. merupakan ciri dari para Zahid. Disebutkan bahwa ketika mendengar ada orang yang bercerita tentang neraka, seketika Rabi’ah Al-Adawiyah jatuh pingsang. Hal ini mengindikasikan betapa sensitifitas hati seorang zahid saat mendengar hal-hal yang membuatnya takut, bersedih.

Epilog

Laku merupakan formulasi awal untuk terciptanya sebuah terma. Sebuah istilah lahir, kemudian matang dan menemui konsepnya,

³⁰ Muhammad Mushthafa Hilmi, *op. cit.*, hal. 89.

³¹ *Ibid.*, hal. 94.

³² *Ibid.*, hal. 91.

demikian yang digambarkan oleh zuhud kepada kita. Setelah di era primordial Islam ia hanya sebatas laku yang ditunjukkan dalam keseharian, hingga menemui momentumnya untuk menjadi sebuah istilah. Melalui reaksi atas dominasi kehidupan dunia yang mulai menyeruak ke kehidupan masyarakat. Laku zuhud menjadi konsep aman untuk menghadapi hal tersebut. Meninggalkan dunia, berserah dan menyembah Sang Pencipta sehingga terhindar dari kelaliman masa merupakan wajah *al-Tsâbit* yang dinampakkan oleh sikap zuhud.

Sikap zuhud di masa Al-Hasan Al-Bashri lebih menampakkan wajah lain dari sebelumnya. Dengan menjadikan *al-Khauf* (takut) sebagai sebuah landasan dasar dalam pembentukan zuhud, sisi *al-Mutahawwil* pada kezuhudan mulai menemukan keniscayaannya. *Al-Khauf* (takut) yang membawa ketundukan. Takut dan mengkhawatirkan kehidupan dunia yang pendek, sebagaimana di dalam bahasa Ali Sami Nassyar, takut yang berasal dari pandangan akan *Qasr al-Hayah* (pendeknya kehidupan) sehingga melahirkan kontemplasi. Ini membuktikan bahwa wajah zuhud mempunyai nilai elastisitas yang kuat.

Nilai elastisitas zuhud, kemudian lebih nampak ketika seorang *Sayyidah al-Âsyiqîn* Rabi'ah al-'Adawiyah memberikan wajah baru dengan *al-Hub* (cinta). Sebuah keniscayaan baru, terma yang sebelumnya tidak terjamah oleh pemikiran kehidupan keruhanian Islam, menjadi pembicaraan. Sebagaimana telah disebutkan di atas, ia muncul dari bait-bait cinta Rabi'ah al-'Adawiyah. Perbedaan yang ada dalam konsep zuhud Al-Hasan Al-Bashri dan Rabi'ah Al-Adawiyah merupakan sebuah implikasi akan nilai-nilai *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* zuhud. Karena keduanya, merupakan perantara seorang salik untuk ber-*taqarrub* kepada Tuhannya. Mungkin saja akan muncul wajah-wajah baru dalam konseptualisasi zuhud di era setelahnya, yang belum terpikirkan oleh orang-orang yang berada lebih dulu. *Wa Allahu a'lam.*

Al-Tsâbit dan al-Mutahawwil dalam Interpretasi Sifat Tuhan

Prolog

Pergulatan paradigma antara *al-Tsâbit*) dan *al-Mutahawwil* tidak akan pernah redup. Terma ini akan terus menjadi terma yang segar dan akan selalu diperbincangkan, karena sebuah wacana yang dianggap *al-Mutahawwil* akan selalu mengalami perubahan dan beradaptasi menyesuaikan tradisi dan perkembangan zaman. Tetapi apakah proses perubahan yang dikehendaki harus menghancurkan pondasi yang telah kokoh sejak sekian abad lamanya? seperti apa yang telah dikemukakan Adonis dalam karyanya, ataukah hanya melalui proses rekonsiliasi saja? seperti yang telah dijelaskan oleh Dr. Sholah Al-Shawi dan beberapa pemikir yang ‘senada’ dengannya.¹

¹ Lihat : Sholah Al-Shawi, *al-Tsawâbit wa al-Mutaghoyyirât fî Masîrah al-Amal al-*

Penulis kira, proses perubahan sesuatu yang sampai menghancurkan pondasi sebagai dasarnya bukanlah hal yang layak untuk digunakan jika ingin diterapkan dalam diskursus ilmu-ilmu keislaman. “Orang yang tidak mengambil manfaat sedikit pun terhadap apa yang telah diwariskannya, maka orang tersebut layak disebut sebagai orang bodoh”, demikian kurang-lebih tegas Prof. Hamdi Zaquq². Dalam disiplin ilmu akidah, kita dituntut untuk mengenal Allah melalui sifat-sifat-Nya, karena mengenal Allah dengan cara memikirkan Dzat-Nya merupakan hal yang dilarang oleh syariat, seperti apa yang dikatakan oleh Ibnu Abbas, “Bertikirlah tentang apa yang telah diciptakan dan janganlah berfikir tentang Sang Pencipta”³. Bertolak dari sini, sebagian sekte-sekte Islam hadir dengan ‘gaya’ yang berbeda dengan sekte lain, terkhusus terhadap problema sifat Tuhan yang seiring berjalannya waktu, pemahaman setiap sekte bisa saja mengalami perubahan.

Interpretasi yang diwariskan sekte klasik Islam terhadap sifat Tuhan memiliki distingsi transendental terhadap keyakinan seorang muslim. Muktazilah sebagai sekte yang pertama kali membicarakan sifat Tuhan, memiliki titik tolak yang berbeda dengan sekte Asy’ari setelahnya. Menurut golongan ahli hadis dan Asy’arian⁴, Muktazilah terlalu ‘sembrono’ dalam menggunakan akal terhadap teks-teks keagamaan, ini dikarenakan mereka lebih mengutamakan akal dari pada naql dalam menyikapi problem-problem religius.

Di kisaran abad ketujuh Hijriah, Ibn Taimiyah muncul dengan ‘gaya’ pemahaman yang baru. Ia juga tak segan-segan mengkritisi apa yang telah dikemukakan oleh para pendahulunya dari kalangan Asy’arian dalam menyikapi sifat Tuhan. Asy’arian yang menyatakan bahwa konsep yang mereka kemukakan tidak keluar dari konsep *al-Salaf al-Sâlih* dianggap keliru dan tidak benar oleh Ibn Taimiyah.

Islâmi al-Mu’âshir, Sharia Academy of America, cet. I, 2009, hlm. 74.

² Kumpulan makalah yang dibukukan dibawah tema: *Maqâlât fî al-Tajdid*, Dar al-Kuds al-Arabi, Kairo, cet. I, 2015, hlm. 29.

³ Muhammad ibn Isma’il ibn Shalah ibn Muhammad Al-Hasani Al-Kahlani dan Abu Ibrohim Izzuddin Al-Shon’ani, *al-Tanwîr Syarh al-Jâmi’ al-Shaghîr*, ditahkik oleh Muhammad Ishaq Muhammad Ibrohim, Maktabah Dar al-Salam, Riyadh, cet. I, 2011, vol. V, hlm. 82.

⁴ Jika penulis menyebutkan diksi “Asy’arian” maka yang dimaksud adalah para ulama yang mengikuti metodologi Imam Abul Hasan Asy’ari, bukan sebuah sekte.

Tidak ada salahnya jika kita mengasumsikan beberapa pertanyaan, faktor apa yang mendasari mereka sehingga diferensiasi yang mereka kemukakan terlihat saling ‘bunuh-membunuh’? Apa parameter yang dapat digunakan untuk mengukur sejauh mana kebenaran yang mereka pijak? Apakah ada nilai *al-Tsâbit* yang dijadikan pijakan walaupun interpretasi mereka terlihat saling bertentangan?

Dari sini, penulis akan mencoba untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, dan mencoba untuk menelisik pola *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* dalam diskursus ini. Sembari memberikan sedikit penilaian terhadap konsep-konsep yang mereka (sekte-sekte yang telah disebutkan di atas) kemukakan dari perspektif apakah konsep tersebut bisa diterima oleh mayoritas umat Islam ataukah tidak.

Genealogi Diferensiasi Interpretasi Sifat Tuhan

Dalam berinteraksi dengan ayat-ayat al-Qur’an dan Hadis Nabi Saw yang mengandung sifat-sifat Tuhan⁵, setidaknya terdapat empat metode interpretatif yang menjadi topik utama penulis pada kesempatan kali ini; *ta’thîl*, *tafwîd*, *ta’wil*, dan *itsbât*. Masing-masing dari metode ini memiliki diferensiasi karakteristik dan metodologi tersendiri. Jika ditarik benang merahnya, adanya diferensiasi interpretasi tersebut tidak lepas dari perbedaan pendapat para ulama dalam menentukan waqf (berhenti)-nya ayat ke-7 dalam surat Ali Imran.

Pendapat yang pertama menyatakan bahwa kalimat “*wa al-Râsikhûna fî al-’Ilmi*” (dan orang-orang yang mendalam ilmunya) di-*athaf*-kan kepada lafdz *al-Jalâlah*, karena huruf ‘wawu’ dalam kalimat tersebut dipandang sebagai huruf *athaf*⁶. Dengan penyandaran ini, berarti yang mengetahui penakwilan ayat-ayat *mutasyâbihât*⁷ hanya Allah dan juga orang-orang yang mendalam ilmunya saja. Sedangkan

⁵Lihat ulasan selengkapnya : Abdul Aziz Saif Al-Nasr, *Falsafah Ilmi al-Kalâm*, Maktabah al-Iman, Kairo, cet. I, 2015, hlm. 210.

⁶Lihat : Abu Abdillah Muhammad ibn Abdullah ibn Bahadir Al-Zarkasyi, *al-Burhân fî Ulûm Al-Qur’an*, ditahkik oleh Muhammad Abul Fadl Ibrahim, vol. II, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah al-Babi al-Halabi, cet.I, 1957, hlm. 72.

⁷Secara sederhana, ayat Mutasyabihat adalah ayat yang memiliki kesamaan konotasi antara ayat yang satu dengan ayat yang lainnya, atau sebuah kalimat yang memiliki lebih dari satu makna (ambigu), lihat : Fakhrudin Abu Abdillah Muhammad ibn Umar Al-Razi, *Asâs al-Taqdîs*, ditahkik oleh Abdullah Muhammad

pendapat kedua menyatakan bahwa huruf wawu yang terletak di awal kalimat *wa al-Râsikhûna fî al-Ilmi'* merupakan huruf *isti'nâf* (permulaan), sehingga tidak ada kaitannya lagi dengan jumlah atau kalimat sebelumnya⁸. Dengan demikian, arti dari ayat tersebut, tidak ada yang mengetahui takwil dari ayat-ayat mutasyâbihât tersebut melainkan Allah Swt sendiri. Pendapat pertama merupakan pondasi terbangunnya metode takwil dan *ta'thil*, sedangkan pendapat ke dua merupakan embrio dari metode *tafwîd* dan *itsbât*.

Sekte Muktazilah dan Jahmiyyah seringkali dianggap terlalu berlebihan dalam menolak sifat-sifat yang bertolak belakang dengan alur nalar mereka, sehingga mengakibatkan mereka lebih mengedepankan sikap *ta'thil* (penafian sifat Tuhan)⁹. Sedangkan Karramiyyah Mujassimah dari sebagian pengikut mazhab Hambali juga terlalu ekstrim dalam menetapkan pengertian sifat-sifat Tuhan tersebut secara tekstualis, sehingga mereka terjerumus dalam sikap *tasybih* (penyerupaan Tuhan dengan makhluk) dan *tajsîm* (menganggap Dzat Tuhan tersusun dari beberapa parsial). Dalam perkembangan teologi Islam; baik klasik maupun kontemporer, secara global, sifat-sifat Tuhan yang selalu menjadi titik perdebatan biasanya berkuat pada hal-hal seperti *istiwâ'*, *nuzûl*, *wajh*, *'ain*, *yad*, *sâq* dan sejenisnya.

Muktazilah; Diagnosa Genealogis-Interpretatif

Terdapat beberapa pendapat terkait kemunculan sekte Muktazilah, namun yang perlu penulis tegaskan di sini adalah bahwa penulis sedang mencoba menelisik genealogi pemikiran Muktazilah, lebih spesifik lagi dalam ranah teologisnya yang menjadi titik sentral pembahasan kali ini.

Ada lima pokok ajaran Muktazilah yang sangat signifikan dalam keyakinan mereka; *al-Tauhîd*, *al-'adl*, *al-Manzilah baina Manzilataini*, *al-Wa'd wa al-Wa'id*, dan *al-Amr bil Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-munkar*. Dari kelima ajaran pokok ini, hanya *al-Tauhîd* yang menjadi titik tolak

Abdullah Isma'il, *al-Maktabah al-Azhariah li al-Turats*, 2014, hlm. 325-327.

⁸ Abu Abdillah Muhammad ibn Abdullah ibn Bahadir al-Zarkasyi, *op. cit.*, hlm. 72.

⁹ Perlu dicatat bahwa yang mereka nafikan hanya sebatas sifat ma'âniy belaka. Lihat keterangan lebih lanjut, Badruddin ibn Jama'ah, *al-Tanzîh fî ibthâl Hujaj al-Tasybîh*, ditahkik oleh Muhammad Amin Ali, Dar al-Bashair, Kairo, cet. I, 2010, hlm. 88-90.

mereka dalam mengonsep makna sifat Tuhan¹⁰. Jika kita asumsikan beberapa pertanyaan, bagaimana mereka bisa mengonsep ajaran ini? Mengapa sekte ini memiliki gaya interpretasi yang berbeda dengan sekte lain? Adakah tokoh lain yang mempengaruhi mereka dalam mengonsep ajarannya ini? Penulis akan mencoba untuk menjawabnya dengan batas kemampuan yang ada.

Kelima ajaran yang sudah matang di tangan Muktazilah itu tidak sekaligus terkonsep begitu saja. Kisah Washil ibn Atho' yang keluar dari majelis Hasan Al-Bishri merupakan sebuah kisah yang sangat populer dan dianggap sebagai titik tolak kemunculan Muktazilah. Padahal, ajaran Muktazilah pada saat itu bisa dianggap belum sempurna. Sepertinya hanya teori Manzilah baina Manzilatain saja yang dicetuskan oleh Washil¹¹.

Berangkat dari ajaran *al-Tauhîd* sekte ini, yaitu suatu sikap yang kerap kali menjunjung tinggi asas ke-esaan Tuhan, hingga sekte ini justru menegaskan sifat-sifat Tuhan yang disebutkan di dalam Alquran (walau tidak semua). Fakta sejarah menyatakan, bahwa genealogi interpretasi sifat Tuhannya ini merupakan dampak dari ajaran Jahm ibn Shofwan. Tokoh ini memiliki pengaruh yang sangat signifikan terhadap dua sekte besar; Mukatazilah dan Asyairah. Dalam pelik permasalahan yang ini, pemikirannya menuaikan peranannya sebagai perumus aspek-aspek teologis, yang menurut beberapa pengkaji, hal ini tak lepas dari faktor sosio-politik yang mengitarinya.

Menurut mereka, rasionalitas merupakan sesuatu yang tidak kalah urgensitasnya dari pada teks-teks keagamaan, karena dengan rasionalitaslah seorang hamba dapat memahami rambu-rambu Tuhan. Sehingga hal ini membuat mereka menempatkan rasio di atas teks keagamaan¹².

Sebagai seorang muslim sudah sepatutnya untuk berserah diri sepenuhnya kepada Sang Tuhan. karena demikian lah makna hakiki dari kalimat Aslama itu sendiri—tanpa, menafikan daya-upaya yang

¹⁰ Abdul Jabbar ibn Ahmad Al-Hamadani, *Syarh al-Ushûl al-Khomsah*, ditahkik oleh Abdul Karim Utsman, Maktabah Wahbah, cet. III, 1996, hlm. 151.

¹¹ Abdurrahman Salim, *al-Târîkh al-Siyâsi li al-Muktazilah*, Markaz Nama' li al-Buhuts, Beirut, cet. I, 2018, hlm. 56.

¹² Abdul Jabbar ibn Ahmad Al-Hamadani, *op. cit.*, hlm. 70.

ada dalam potensi manusia.

Imam Abul Hasan Al-Asy'ari; Revolusi Interpretatif

Kemunculan imam agung yang dinobatkan sebagai imam Ahlusunnah memberikan dampak yang sangat luar biasa bagi generasi umat Islam setelahnya. Hegemoni Muktazilah yang saat itu, bisa dikatakan, sudah mencapai klimaks merupakan salah satu faktor yang membawa imam agung ini menganut aliran Muktazilah, di samping ayah sekaligus gurunya yang juga merupakan salah satu imam Muktazilah.

Secara psikologis, seseorang yang memiliki hobi “bermain akal”—bisa dikatakan cerdas—ia akan cenderung menyukai hal-hal yang bersifat rasional dalam hal apapun, termasuk di dalamnya adalah problemaika yang bersifat agamis. Dalam hal teologis, hampir tidak ada yang meragukan lagi bahwa imam Asy'ari adalah sesosok yang cerdas, bagaimana tidak, ia pernah menjadi pujangga Muktazilah selama empat puluh tahun, dan siapa orangnya yang tidak mengakui bahwa sekte Muktazilah adalah sekte yang berdiri di atas rasionalitas? Hemat penulis, tidak ada. Maka tak heran jika masa kecil imam agung ini justru ‘terbawa arus’ rasional dibawah naungan sekte Muktazilah, mengingat bahwa ia adalah sesosok yang pintar, lagi cerdas.

Tafwidh

Tafwidh menurut Ibn Faris memiliki makna yang menunjukkan atas penyerahan seseorang terhadap suatu urusan kepada orang lain¹³. Sedangkan tafwidh jika dipandang dari perspektif terminologi berarti sebuah sikap menyerahkan makna teks yang mengandung sifat-sifat *khabariyyah* kepada Allah Swt. Ciri-ciri dari sikap ini adalah mengimani teks-teks tersebut tanpa mentakwilnya sama sekali, serta menolak penafsiran teks-teks tersebut secara *dhâhir* (tekstual) seperti apa yang terdapat di dalam kamus-kamus bahasa Arab, juga melarang untuk bertanya-tanya lebih mendalam terkait persoalan itu, seraya bersikap *sukût* (diam)¹⁴.

¹³Abul Husain Ahmad ibn Faris, *Muʿjam Maqâyis al-Lughah*, ditahkik oleh Abdussalam Muhammad Harun, Dar al-Fikr, cet. 1, 1979, vol. IV, hlm. 460.

¹⁴Saif ibn Ali Al-Ashri, *al-Qoul al-Tamâm bi Itsbât al-Tafwidh*, Dar al-Fath, Yordania, cet. II, 2010, hlm. 103-104.

Dengan definisi di atas, maka sikap tafwidh tidak dapat dikatakan sebagai upaya *tajhîl* (penihilan) makna dari sifat-sifat khabariyah. Karena secara gamblang dapat kita cerna bahwa menyerahkan makna tidak bisa dibuang membuang makna. Bahkan secara penalaran sederhana, tidak mungkin akan timbul sikap menyerahkan sebelum adanya sikap menerima dan mengimani akan adanya makna. Dengan kata lain, sikap ini tetap mengimani akan adanya makna-makna tertentu dalam setiap kata per kata sifat khabariyah. Hanya saja sebagai manusia yang amat lemah, tidak ada tuntunan untuk mengetahui hakekat makna dan teknis (*kaifiyyah*) sifat Allah itu secara rinci. Adanya penolakan *tafsîr bi al-ma'na* yang sesuai dengan isi lembaran-lembaran kamus, disebabkan karena makna-makna yang terkandung secara tekstual tersebut dipandang hanya layak dan cocok untuk sifat-sifat manusia, dan tidak layak disandarkan kepada Sang Pencipta alam semesta ini¹⁵.

Di era para sahabat problematika perihal sifat-sifat Tuhan belum mencapai derajat signifikan, bahkan tidak ada perbincangan yang mengacu kepada permasalahan tersebut seperti apa yang telah diperbincangkan dan mulai bersemarak pada kisaran abad ke dua Hijriah. Mereka (para sahabat) hanya mengimani apa yang disebutkan al-Qur'an dan Sunnah, mereka membaca dan mendengarkan ayat-ayat al-Qur'an dan sabda Nabi tanpa bertanya-tanya tentang sifat-Nya, apakah sifat merupakan bagian dari Dzat-Nya atautkah bukan¹⁶. Hal ini bisa dibuktikan dengan perkataan Sufyan ibn Uyainah "Apa yang telah Allah sifati terhadap Dzat-Nya sendiri di dalam kitab-Nya tidak ada seorangpun yang memaknainya, baik dengan bahasa Arab ataupun bahasa Persia"¹⁷.

Dengan demikian tidak diragukan lagi bahwasanya generasi primordial Islam memang menggunakan metode tafwidh dalam berinteraksi dengan sifat-sifat Allah. Tapi tidak bisa dipungkiri bahwa sebagian dari mereka yang terlalu menggaungkan metode tafwidh

¹⁵ Lihat : Muhammad Abdul Fadhil Al-Qushi, *Mauqif al-Salaf min al-Mutasyâbihât*, Dar al-Quds al-Arabi, Kairo, cet. III, 2016, hlm. 29-30.

¹⁶ Badruddin ibn Jama'ah, *op. cit.*, hlm. 83.

¹⁷ Abu Bakar ibn Husein ibn Ali Al-Baihaqi, *al-Asmâ wa al-Sifât*, ditahkik oleh Abdullah ibn Amir, Dar al-Hadits, Kairo, cet. I, 2005, hlm. 332.

hingga membawa mereka dalam ketidaksetujuannya terhadap adanya metode takwil, seperti apa yang dikatakan oleh Imam Al-Suyuti : “kebanyakan dari para sahabat, tabi’in dan para pengikutnya dari golongan ahlussunnah tidak menggunakan metode takwil”¹⁸.

Faktor fundamental yang mendasari adanya sikap tafwidh dalam menghadapi ayat-ayat sifat ini—selain perselisihan waqf dalam surat Ali Imran—adalah firman Allah yang artinya “Tidak ada satupun yang menyamai-Nya” (Q.S Asy-Syura : 11). Dengan adanya ayat ini kemudian muncullah konsep *tanzih* (penyucian Dzat Tuhan). Maka dari itu sikap tafwidh dipandang sebagai sifat yang lebih selamat (aslam) dalam berinteraksi dengan ayat yang berkaitan dengan sifat-sifat-Nya, karena dengan adanya sikap ini kita tidak disibukkan dengan aktivitas mencari-cari makna tertentu untuk kemudian dijustifikasi sebagai maksud dari firman Allah. Tentunya perbuatan *taqawwul ‘ala Allah* (berstatemen salah atas Allah) merupakan sikap tercela yang perlu dihindari oleh seorang mukmin. Berikut beberapa perkataan salafus salih yang menunjukkan adanya sikap tafwidh :

- a. Perkataan Imam Zuhri (w. 125 H) dan Imam Makhul (w. 118 H)

Diriwayatkan oleh Imam ibn Qudamah, Imam Al-Lalika’i, Imam Ibn Abdi Al-Bar dan Imam Ibn Asakir bahwa Imam Zuhri dan Imam Makhul berkata : “Biarkanlah hadis-hadis itu (hadis yang mengandung sifat-sifat Allah) sebagaimana apa adanya”¹⁹.

- b. Perkataan Imam Hammad ibn Abi Hanifah (w. 176 H)

Ketika itu ada seseorang yang bertanya mengenai firman Allah yang artinya “Dan datanglah Tuhanmu, sedang malaikat berbaris-baris” (Q.S Al-Fajr : 22), kemudian Imam Hammad menjawab : “Adapun malaikat ia memang berbaris-baris, tetapi jika tentang bagaimana Allah datang maka sesungguhnya kami tidak mengetahui tentang makna itu dan kami tidak mengetahui

¹⁸Abdurrahman ibn Abi Bakar Jalaluddin Al-Suyuthi, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, ditahkik oleh Muhammad Abul Fadl Ibrahim, al-Haiiah al-Misriyah al-Ammah li al-Kitab, cet. I, 1974, vol. III, hlm. 6.

¹⁹Abdul Fatah ibn Shalih Al-Yafi’i, *al-Tajâsim wa al-Mujassimah*, Muassasah al-Risalah, Damaskus, cet. I, 2010, hlm. 191.

tentang teknis (*kaifiyyah*) nya”²⁰.

c. Perkataan Imam Muhammad ibn Hasan (w. 189 H)

Diriwayatkan dari Imam Al-Lalika’i bahwa Imam Muhammad ibn Hasan berkata : “Seluruh ulama ahli fikih dari Barat dan Timur telah bersepakat untuk mengimani apa yang disebutkan di dalam Al-Qur’an dan Hadis mengenai sifat-sifat Tuhan tanpa adanya perubahan dan penyerupaan (*tasybih*), barang siapa yang menafsirkan ayat tersebut maka berarti orang itu telah mengingkari terhadap apa yang telah ditetapkan oleh Nabi Saw, karena sesungguhnya mereka (Nabi dan para sahabat) telah berpendapat demikian kemudian diam”.

d. Perkataan Imam Al-Syafi’i (w. 204 H)

Diriwayatkan dari Imam ibn Qudamah dalam kitabnya *Lum’ah al-I’tiqâd* bahwa Imam Al-Syafi’i berkata : “Aku beriman kepada Allah dan kepada apa yang telah Allah anugerahkan (Al-Qur’an) seraya memasrahkan segala apa yang dikehendaki-Nya, aku juga beriman kepada Rasulullah dan kepada apa yang telah ia bawa (Sunnah) seraya memasrahkan segala apa yang dimaksudnya”²¹.

e. Perkataan Ahmad ibn Hambal (w. 241 H)

Diriwayatkan dari Ibn Qudamah, ada seorang lelaki yang bertanya kepada Imam Ahmad tentang hadis-hadis yang menyatakan bahwa Allah turun (yanzil) ke langit dunia dan Allah dapat dilihat dengan panca indra kelak nanti di hari kiamat kemudian Imam Ahmad menjawab : “Kami beriman dengannya (ayat-ayat yang mengandung sifat-sifat khabariyyah) dan membenarkannya dengan tidak bertanya bagaimana dan tidak (mencari) maknanya, serta tidak menolak sedikitpun darinya”.

Sekte Islam dalam Penerapan Metode Tafwidh

Polemik akidah yang pertama kali muncul berkuat pada permasalahan Tuhan, kemudian dilanjutkan dengan permasalahan kehendak Tuhan,

²⁰ *Ibid.*, hlm. 193.

²¹ Abu Muhammad Abdullah ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Qudamah, *Lum’ah al-I’tiqâd*, Wizarah Syu’un Islamiyah, Saudi Arabiah, cet. II, 2000, hlm. 7.

baru kemudian berkuat pada permasalahan sifat-sifat Allah²². Dalam permasalahan sifat-sifat Allah nampaknya sekte Islam yang kerap menerapkan sikap tafwidh ini—setelah *al-Salaf al-Shâlih*—adalah sekte Asy'ari. Sekte ini dipelopori Imam Abul Hasan Al-Asy'ari. Ia di lahirkan di Bashrah pada tahun 260 H, dan wafat pada tahun 324 H. Al-Asy'ari dididik oleh salah satu ulama terkemuka sekaligus sebagai ayah tirinya dari Muktazilah, Abu Ali Al-Juba'i, ia di didik dalam keluarga Muktazilah selama empat puluh tahun. Bahkan, karena kepandaiannya, Imam Al-Asy'ari pernah menjadi salah seorang imam dari kalangan Muktazilah, ia menguasai ilmu debat (*jidâl*) yang menjadi landasan Muktazilah dalam berargumen²³.

Kalau kita telusuri referensi-referensi para punggawa Asy'ariyyah—bahkan sikap ini digunakan sendiri oleh Imam Al-Asy'ari—akan kita dapati betapa sikap tafwidh merupakan sikap paling rajih (kuat). Namun, yang perlu menjadi catatan adalah penyikapan tafwidh ini tidak bisa kita artikan bahwa mereka menolak secara ekstrim sikap takwil. Sebab, menguatkan satu dari dua alternatif sikap, bukan berarti menafikan dan menyalahkan yang lainnya. Bahkan para punggawa Asy'ariyyah sendiri sepakat bahwa sikap tafwidh merupakan sikap utama dan pertama dalam berinteraksi dengan teks-teks wahyu yang mengandung sifat-sifat khabariyah. Adanya sikap takwil dalam tubuh Asy'ariyyah biasanya dipakai ketika berhadapan dengan lawan-lawan teologinya seperti sekte Mujassimah. Ketika sekte Mujassimah dan Karramiyyah memakai landasan dasar bahasa yang hanya bertumpu pada pemahaman tekstual kamus. Maka Asy'ariyyah menggunakan cara pandang kebahasaan yang lebih luas dengan menggunakan fasilitas ilmu balaghah dengan spesifikasi pada ilmu bayan yang memiliki tiga konsep analisis utama; *majâz, isti'ârah dan kinâyah*. Dengan penggunaan ketiga konsep kebahasaan tersebut lahirlah beberapa takwilan yang secara rasional tidak bertentangan dengan konsep *tanzîh* (penyuciaan Dzat Tuhan), apalagi sampai terjatuh pada sikap ilhâd (menyimpang dari ajaran al-Qur'an dan Sunnah).

²² Abdul Aziz Saif Al-Nasr, *Op. Cit.*, hlm. 26.

²³ Lihat biografi lebih lengkap : Abu Al-Qosim Ali ibn Al-Hasan ibn Hibatullah ibn Asakir, *Tabyîn Kadzbi al-Muftari fîmâ Nusiba ila al-Imâm Al-Asy'ari*, Dar al-Kitab al-Arabi, cet. III, 1983, hlm. 38.

Sebagaimana yang sudah disinggung bahwa sikap tafwidh ini merupakan sikap perdana dalam tubuh Asy'ariyyah sebelum dihadapkan pada perdebatan teologi dengan rival-rival abadinya itu. Dalam prakteknya sikap tafwidh ini hampir mirip dengan praktek sikap isbat yang sering digaungkan oleh sekte Mujassimah. Hanya saja perbedaan terletak pada cakupan penyerahannya kepada Allah Swt. Jika sikap tafwidh menyatakan untuk menyerahkan makna teknis (*kaifiyyah*) nya kepada Allah, maka sikap isbat hanya menyerahkan *kaifiyyah* dan tetap menetapkan makna sebagaimana yang tertera dalam kamus.

Untuk memahami konsep tafwidh lebih mendalam, penulis akan mencoba meneliksinya dari pelopor utama Asy'ariyyah, Imam Abul Hasan Al-Asy'ari. Ia memiliki sebuah kitab monumental yang menjadi teladan dan pegangan elementer para murid dan pengikut beliau. Kitab tersebut dikenal dengan nama *Al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah* ada juga yang mengenalnya dengan nama *al-Tabyîn fî Ushuliddîn*. Akan tetapi, nama yang pertama lebih populer di kalangan para sarjana dan di pasaran.

Ketika Imam Al-Asy'ari ingin menegaskan sikap tafwidhnya dalam permasalahan sifat-sifat khabariyah, ia mengatakan:

“ Dan bahwasannya Allah beristiwa’ di atas ‘Arsy sebagaimana firman Allah (Allah beristiwa’ di atas ‘Arsy) [QS. Thoha: 5], sebagaimana yang Dia katakan, dan dengan makna yang Dia inginkan. Dengan istiwâ’ yang bukan berarti pembiasaan (dengan ‘Arsy), bertempat tinggal, menetap, menyatu dan berpindah”²⁴.

Pernyataan gamblang Imam Abu Hasan Al-Asy'ari dalam menyikapi permasalahan *istiwa’* sudah sangat jelas bahwa ia memang memakai sikap tafwidh. Hal itu bisa kita lihat dengan jelas dari pernyataannya yang berbunyi *wa bi al ma’na alladzî arâdahu* (dengan makna yang Allah kehendaki). Jadi pemaknaan sifat *istiwa’* menurutnya diserahkan kepada Allah bukan sesuai dengan informasi kamus. Sikap tafwidh ini dipertegas dengan penafian-penafian makna *basyarî* (kamus) seperti *mumârasah, istiqrâr, tamakkun, hulûl* dan *intiqaâl*.

²⁴ Abul Hasan Al-Asy'ari, *al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah*, ditahkik oleh Dr. Fauqiyah Husein Mahmud, Dar al-Anshor, t.t., hlm. 21.

Dalam kaitannya dengan sifat yad beliau menyatakan :

وليس يخلو قوله عز وجل : (لما خلقت بيديّ) أن يكون معنى ذلك : إثبات يدين نعمتين ، أو يكون معنى ذلك إثبات يدين قدرتين ، أو يكون معنى ذلك إثبات يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا قدرتين ولا يوصفا إلا كما وصف الله عز وجل . فلا يجوز أن يكون معنى ذلك نعمتين ، لأنه لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول القائل : حملت بيدي وهو يعني نعمتي ، ولا يجوز عندنا ولا عند خصومنا أن يعني جارحتين ، ولا يجوز عند خصومنا أن يعني قدرتين ، وإذا فسدت أقسام الثلاثة صح القسم الرابع ، وهو أن معنى قوله : (بيديّ) إثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين لا يوصفان إلا بأن يقال : إنهما يدان ليستا كالأيدي خارجتان عن سائر الوجوه الثلاثة التي سلفت

“Firman Allah azza wa jalla: (لما خلقت بيديّ) ,tersebut tidak terlepas dari arti: (1) menetapkan arti kata ‘yadain’ dengan dua nikmat, (2) menetapkan arti kata ‘yadain’ dengan dua anggota tubuh, atau (3) menetapkan arti kata ‘yadain’ tersebut dengan dua kemampuan, atau (4) menetapkan makna ‘yadain’ tersebut dengan arti bukan dua nikmat, dua anggota tubuh, dan dua kemampuan. Kata ‘yadain’ tersebut tidak dapat disifati kecuali sebagaimana yang Allah sifatkan. Kata ‘yadain’ tersebut tidak boleh diartikan dua nikmat, sebab dalam penggunaan bahasa arab tidak dibenarkan seseorang mengatakan : حملت بيدي , dengan mengartikannya sebagai nikmat. Menurut kami dan lawan kami, kata ‘yadain’ tersebut juga tidak dapat diartikan sebagai dua anggota tubuh. Dan menurut lawan kami kata tersebut juga tidak dapat diartikan dengan dua kemampuan. Jika ketiga hal tersebut tidak dapat diterima, maka yang benar adalah pendapat yang keempat, yaitu bahwa arti dari firman Allah بيديّ adalah menetapkan sifat tersebut dengan arti bukan dua anggota tubuh, dua kemampuan, dan dua nikmat, kata tersebut hanya dapat disifati dengan berkata : keduanya adalah merupakan sifat ‘yadun’ yang tidak sama dengan ‘yadun’ (ketika disandarkan kepada makhluk yang berarti tangan; anggota tubuh). Dan arti kata ‘yadain’ tersebut tidak dapat diartikan dengan ketiga hal yang sudah disebutkan.”²⁵

Lagi-lagi kalau kita cermati statemen yang dikemukakan oleh

²⁵ Abul Hasan Al-Asy’ari, *op. cit.*, hlm. 133-134.

Imam Abul Hasan Al-Asy'ari tetap menegaskan akan sikap tafwidhnya. Di mana ia sama sekali tidak memberikan sebuah makna tertentu dari kata *yadun*. Bahkan ia menafikan makna dari kata *yadun*; baik yang berkonotasi makna *majâzi* seperti qudrah dan nikmat, ataupun yang berkonotasi makna *haqiqi* seperti *jarifah*. Penafian semacam inilah hakikat sebuah sikap tafwidh.

Sikap Imam Abu Hasan Al-Asy'ari ini memang benar-benar mirip dengan sikap Imam Ahmad bin Hambal dan Imam Malik yang ia sebut sebagai rujukan di awal kitab al-*Ibanah*-nya. Ibnu Qudamah dalam kitabnya *lum'ah al-Itiqâd* meriwayatkan sebuah pernyataan Imam Ahmad bin Hambal ketika berinteraksi dengan sifat-sifat khabariyah. Ia (Imam Ahmad) sekalipun di beberapa tempat memilih sikap takwil, ternyata sikap tafwidh pun beliau tegaskan dalam pernyataannya yang berbunyi :

“Kami beriman dengannya (ayat-ayat yang mengandung sifat-sifat khabariyyah) dan membenarkannya dengan tidak bertanya bagaimana dan tidak (mencari) maknanya, serta tidak menolak sedikitpun darinya.”²⁶

Sedangkan untuk Imam Malik. Dalam penulisan biografi Imam Malik, Imam Al-Dzahabi memahami riwayat-riwayat perkataan Imam Malik itu bermuara pada sebuah sikap tafwidh. Oleh sebab itu Imam Al-Dzahabi mengeluarkan sebuah statemen yang sama persis dengan barisan Asy'ariyyah yang berbunyi :

“Dan perkataan kami mengenai hal itu dan babnya: menetapkan, *imrâr* ²⁷seraya menyerahkan maknanya kepada Dzat yang Maha Berfirman yang Maha Benar dan Terjaga.”²⁸

Isbat

Isbat jika diartikan secara etimologi berarti “menetapkan sesuatu”²⁹,

²⁶ Abu Muhammad Abdullah ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Qudamah, *op. cit.*, hlm. 7.

²⁷ *Imrâr* adalah meriwayatkan teks-teks yang mengandung sifat-sifat khabariyyah tersebut secara lafadz saja tanpa menentukan makna tertentu.

²⁸ Lihat : Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad Al-Dzahabi, *Siyar A'lâm al-Nubalâ*, ditahkik oleh Syauib Arnauth, Muassasah al-Risalah, cet. III, 1985, vol. VIII, hlm. 105

²⁹ Zainudin Muhammad ibn Abu Bakar Al-Razi, Mukhtâr al-Shihhah, Dar al-

tapi jika diartikan sebagai istilah tersendiri maka isbat adalah “menetapkan makna dari sifat-sifat khabariyah secara tekstualis”³⁰. Dalam prakteknya isbat merupakan sebuah sikap yang akan mengantarkan kepada pemahaman *tasybîh* ataupun *tajsîm*, karena—seperti apa yang telah disinggung sebelumnya—menetapkan makna tekstual dengan merujuk kepada kamus-kamus bahasa Arab berarti memaknainya sesuai dengan pemahaman manusia. Tetapi disitu ada sedikit perbedaan antara sikap isbat dan *tajsîm*, *tajsîm* merupakan sebuah sikap yang menyatakan secara gamblang bahwa Allah memang memiliki *jism* (tubuh ataupun bentuk), sekalipun tidak ada teks wahyu yang menyatakan demikian tapi mereka tetap menetapkan *jism* tersebut kepada-Nya³¹. Sedangkan isbat merupakan sebuah sikap menetapkan makna tekstual dengan menyerahkan teknis (*kaifiyyah*-nya)³².

Sekte Islam dalam Penerapan Metode Isbat

Sekte Islam yang kerap kali menerapkan metode isbat adalah sebagian pengikut Imam Ahmad

ibn Hambal, seperti apa yang telah dikatakan oleh Ibn Hamid tentang makna lafal *Istiwâ* yang terdapat di dalam surat Asy-Syura : “Al-*Istiwâ* merupakan sifat bagi Dzat-Nya yang memiliki makna bersemayam (*qu’ûd*)”³³. Sebagian yang lain mengatakan bahwa *Arsy* merupakan sebuah tempat seperti rumah, dan *kursiy* merupakan tempat untuk kedua kaki-Nya³⁴. Pernyataan seperti ini akan membawa kepada pemahaman *tasybîh* dan *tajsîm*, menganggap Dzat-Nya bersemayam dan memiliki kaki sama saja menyamakan-Nya dengan makhluk sekalipun tidak secara eksplisit menyatakan bahwa Dzat-Nya merupakan *jism*.

Salam, Kairo, cet. II, 2013, hlm. 75.

³⁰ Abdul Aziz Saif Al-Nasr, *Masâil al-‘Aqîdah al-Islâmiyah*, Maktabah al-Iman, cet. I, 2013, vol. II, hlm. 360.

³¹ Abul Hasan Al-Asy’ari, *Maqâlât al-Islâmiyyîn*, ditahkik oleh Dr. Nuwaf Jarrah, Dar al-Shadir, Beirut, cet. I, 2006, hlm. 27.

³² Muhammad Abdul Fadhil Al-Qushi, *op. cit.*, hlm. 18.

³³ Abdul Aziz Saif Al-Nasr, *Masâil al-‘Aqîdah al-Islâmiyah*, *op. cit.*, hlm. 362.

³⁴ Abul Husein ibn Abi Ya’la, *Thabaqât al-Hanâbilah*, ditahkik oleh Muhammad Hamid Al-Faqi, Dar al-Makrifah, Beirut, t.t, vol. I, hlm. 28.

Adapun dalam konteks hadis yang berkaitan dengan sifat *nuzûl* seperti yang telah diriwayatkan oleh Imam Al-bukhari :

يتنزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول : من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفري فأغفر له

“Tuhan kita Swt. setiap malam turun kelangit dunia ketika sepertiga malam terakhir kemudian berfirman : “Barang siapa berdoa kepadaku, akan aku kabulkan, maka akan aku beri, dan barang siapa memohon ampunanku maka akan aku ampuni.”³⁵

Para pengikut Imam Ahmad (*hanâbilah*) memaknainya dengan harakah *al-intiqâl* (adanya aktifitas gerakan)—sesuai dengan signifikansi linguistik. Hal ini juga dikuatkan dengan perkataan Ibn Mandah dan Ibn Qoyyim Al-Jauzi bahwa kandungan makna *yanzil* yang dimaksud dalam hadis tersebut adalah perpindahan Dzat-Nya dari tempat ke tempat yang lain³⁶.

Di akhir abad ke tujuh, muncullah seorang ulama yang menggaungkan kembali sikap ini. ia adalah Taqiyyudin Abul Abbas ibn Syihabudin Abil Mahasin Abdul Halim, yang dikenal dengan nama Ibn Taimiyah. Ia dilahirkan di kota Harran pada tahun 662 H, dan wafat pada tahun 728 H³⁷. Ibn Taimiyah pernah mengklaim bahwa sikap ini merupakan sikap yang diterapkan oleh ulama-ulama Islam generasi primordial. Sebenarnya bukanlah hal yang mudah dalam menilai dan menjustifikasi bagaimana dan seperti apa pola berfikir Ibn Taimiyah, karena di beberapa tempat pemahamannya memang sangat mirip dengan sekte Islam terbesar; Asy’ariyyah, tapi kadang ditempat yang lain justru pemahamannya lebih mendekati kepada pemahaman *tasybih/tajsîm*. Tapi tidak bisa dipungkiri juga bahwa pemahamannya yang mendekati kepada *tasybih* lebih mendominasi

³⁵ Muhammad ibn Ismail ibn Ibrahim Al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Dar Ibn Katsir, Kairo, cet. I, 2015, hlm. 1128.

³⁶ Muhammad ibn Abi Bakar ibn Ayub ibn Sa’d ibn Qoyyim Al-Jauziyah, *Mukhtashar al-Shawâ’iq al-Mursalâh*, ditahkik oleh Sayid Ibrahim, Dar al-Hadis, Kairo, cet. I, 2001, hlm. 308.

³⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Taimiyah Hayâtuha wa ‘Ashruh*, Dar al-Fikr al-Arabi, Kairo, hlm. 17.

daripada pemahamannya yang sejajar dengan Asy'ariyyah³⁸. Disini penulis hanya akan menyoroti bagaimana Ibn Taimiyah menerapkan metode isbat.

Sebelum melangkah sedikit lebih jauh tentang pendapatnya terhadap sifat-sifat khabariyah, poin penting yang harus diketahui terlebih dahulu dari Ibn Taimiyah adalah pengingkarannya terhadap adanya ayat-ayat mutasyabih dan adanya majaz yang dikandung dalam Al-Qur'an, tentunya hal ini sangat bertentangan dengan mayoritas ulama, terkhusus para ulama yang telah mendedikasikan dirinya terhadap dunia linguistik. Setidaknya dua poin ini dapat mewakili jawaban atas pertanyaan kenapa Ibn Taimiyah kerap kali menerapkan metode isbat dalam ayat-ayat sifat. Dalam kitabnya *Tafsir Sûrah al-Ikhlâsh* ia mengemukakan berbagai argumentasi yang kemudian ia jadikan pisau untuk mengklaim bahwa di dalam al-Qur'an tidak ada satu ayat pun yang mutasyabih, dan para sahabat telah mengetahui semua makna al-Qur'an seperti apa yang diajarkan oleh Nabi Saw. Allah tidak menurunkan al-Qur'an kecuali untuk dipelajari (ayatnya) dan direnungkan (maknanya)³⁹.

Adapun dalam pengingkarannya terhadap majaz ia pernah berkata

:

“Dan adanya pembagian unsur bahasa (Arab) yang terdiri dari adanya lafal yang *haqîqah* dan *majâz* merupakan pembagian yang bid'ah, tidak ada satupun dari kalangan ulama salaf yang mengatakannya.”⁴⁰

Berikut beberapa pernyataan Ibn Taimiyah terhadap sifat khabariyah :

A. Ibn Taimiyah dan lafal Istiwâ

“Dan kami mengetahui makna dari lafal '*istiwâ*' yaitu '*al-uluw*' (ketinggian) dan *al-i'tidâl* (kesetaraan), tapi kami tidak mengetahui *kaifiyyah* (teknis) yang dimaksud Allah (pada lafal

³⁸Abdurrahman Al-Murakibi, *al-Salaf wa al-Salafiyah baina al-Tanzih wa al-Tasybih*, Dar al-Nahar, Kairo, cet. I, 2017, hlm. 412.

³⁹Taqiyyudin ibn Taimiyah, *Tafsir Sûrah al-Ikhlâsh*, ditahkik oleh Dr. Abdul Ali Abdul hamid, al-Dar al-Salafiyah, India, cet. I, 1986, hlm. 190-192.

⁴⁰Taqiyyudin ibn Taimiyah, *al-Îmân*, ditahkik oleh Muhammad Nashirudin Al-Albani, al-Maktab al-Islami, Yordania, cet. V, 1996, hlm. 95.

itu).”⁴¹

B. Ibn Taimiyah dan lafal Nuzûl

“Sesungguhnya Allah turun ke langit dunia dengan (makna) turun yang sebenarnya.”⁴²

C. Ibn Taimiyah dan interpretasinya terhadap salafus salih

“Sesungguhnya para ulama generasi salaf telah menafsirkannya (ayat-ayat sifat) sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh bahasa, tapi mereka juga menafikan-Nya dari segala sifat makhluk.”⁴³

Jika dipahami dari beberapa pernyataan Ibn Taimiyah, nampaknya ia telah menemukan interpretasi baru terhadap apa yang dikatakan oleh Imam Zuhri; *Amirrûhâ kamâ jâat* (Biarkanlah hadis-hadis itu (hadis yang mengandung sifat-sifat Allah) sebagaimana apa adanya), menurutnya jika dipahami perkataan Imam Zuhri yang ini tentunya akan menuntut adanya sikap isbat, seakan akan perintah ini mengandung konotasi atas tetapnya makna yang dikandung dalam lafal tersebut, karena adanya lafal tentu tidak lepas dari adanya makna. Toh seandainya yang dikehendaki adalah dengan menafikan makna dari lafal itu maka sudah barang tentu yang dikatan Imam Zuhri adalah *Amirrû lafdhahâ*, dan bukan *Amirrûhâ*⁴⁴, pendapatnya yang ini diamini juga oleh Ibn Khuzaimah yang kemudian menjadi landasan sekte Salafi Wahabi dalam berargumen.⁴⁵

Takwil

Takwil adalah sikap menentukan sebuah makna dari teks-teks yang mengandung sifat-sifat khabariyah. Akan tetapi pemberian makna tersebut bukan secara tekstual sebagaimana yang tersurat dalam lembaran kamus. Namun biasanya disesuaikan dengan konsep

⁴¹ Taqiyyudin ibn Taimiyah, *Tafsîr Sûrah al-Ikhlâsh*, *op. cit.*, hlm. 176.

⁴² Taqiyyudin ibn Taimiyah, *al-Fatâwâ al-Hamuwiyah al-Kubra*, ditahkik oleh Dr. Hamdi ibn Abdul Muhsin, Dar al-Shami'i, Riyadh, cet. II, 2004, hlm. 355.

⁴³ Taqiyyudin ibn Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, ditahkik oleh Abdurrahman ibn Muhammad, Majma' al-Mulk Fahd, Madinah, 1995, vol. VI, hlm. 356.

⁴⁴ Taqiyyudin ibn Taimiyah, *al-Fatâwâ al-Hamuwiyah al-Kubra*, *op. cit.*, hlm. 306.

⁴⁵ Muhammad Abdul Fadhil Al-Qushi. *op. cit.*, hlm. 19.

majâz, isti'ârah dan kinâyah yang populer digunakan dalam dialek bahasa Arab, dan sesuai dengan susunan ayat-ayat tersebut serta tidak menimbulkan pemahaman bahwa Allah memiliki sifat “kurang” ataupun sifat yang menyerupai makhluk (*tasybîh*)⁴⁶.

Dalam dialek bahasa arab, kajian *majâz*, *kinâyah* dan *isti'ârah* biasanya masuk dalam kajian ilmu balaghah di bagian ilmu bayan. Keluasan cakupan dan keragaman cara pengungkapan (*ta'bîr*) dalam bahasa arab—yang notabene bahasa pilihan Allah dalam menurunkan firman-Nya—inilah yang menjadi landasan takwil di sebagian kalangan para salafus salih dan Asy'ariyyah. Lebih dari itu, yang menjadi asas dan pijakan dalam penakwilan teks-teks tersebut adalah dikarenakan makna-makna tekstual yang terkandung di dalamnya bertolak belakang dengan konsep *jihah* (arah), *jismiyyah* (jisim), *shûrah* (bentuk) dan *jawârih* (anggota tubuh) yang akan mengantarkan kepada pemahaman *tajsîm* atau *tasybîh*.

Faktor Pendukung Adanya Takwil

Ada beberapa faktor yang mendukung adanya penakwilan ayat-ayat mutasyabih :

1. Seandainya ada larangan bagi umat Islam agar tidak langsung menjustifikasi ayat-ayat mustasyâbihât tersebut—yang makna dari ayat-ayat itu sendiri masih belum jelas—maka bagaimana mungkin mereka bisa menghindari hati mereka dari datangnya was-was (Auhâm) dan keraguan terhadap sesuatu yang tidak layak bagi Allah Swt⁴⁷.
2. Sekte-sekte yang ada di dalam Islam meskipun mereka saling bertentangan dan berbeda pendapat dalam permasalahan Dzat dan sifat; seperti perbedaan pendapat mereka tentang masalah takwil dan pengingkaran sebagian mereka tentang adanya takwil—baik dalam bahasa, dalam al-Qur'an maupun Sunnah—akan tetapi semua sekte di dalamnya yang saling bertentangan dengan pendapat tersebut menyepakati adanya metode takwil dalam sebagian ayat-ayat Al-Qur'an dan

⁴⁶ Lihat : Saif ibn 'Ali Al-'Ashri, *op. cit.*, hlm. 93.

⁴⁷ Badruddin ibn Jama'ah, *op. cit.*, hlm. 115.

Sunnah, tentunya hal ini dikarenakan banyaknya ayat-ayat yang memaksa mereka untuk mentakwil dan merubah makna tekstualis ayat tersebut, karena jika hanya mengandalkan pemaknaan tekstualis saja maka hal ini bisa menjebloskan kita ke dalam lubang kekufuran.

Sekte Islam dalam Penerapan Metode Takwil

Seperti apa yang telah disinggung sebelumnya bahwa sikap ini merupakan sikap dari sebagian kalangan salafus salih, dan satu-satunya sekte islam yang menggagungkan kembali sikap ini ialah Asy'ariyyah. Adapun contoh dari perkataan salafus salih :

1. Imam ibn Abbas telah mentakwil dan menafsirkan kata-kata *كرسيه* dengan makna *علمه* sebagaimana yang dinukil oleh Imam Ibn Jarir Al-Thabari⁴⁸ :

حدثنا أبو كريب و سلم بن جنادة قالوا : حدثنا ابن إدريس عن مطرف عن جعفر بن ابي المغيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس (وسع كرسيه) قال : كرسيه : علمه :

2. Imam ibn Abbas juga menerapkan metode takwil dalam menafsirkan firman Allah : (*والسمااء بنيناها بأيد*) ia mentakwil kata *بأيد* menjadi *بقوة* berikut sanadnya⁴⁹:

حدثني علي قال : ثنا ابو صالح قال : ثني معاوية عن علي عن ابن عباس : قوله : (والسمااء بنيناها بأيد) يقول : بقوة

3. Imam Mujahid juga melakukan hal yang sama, ia mentakwil kata *بأيد* menjadi *بقوة*, dibawah ini rangkaian sanadnya:

حدثني محمد بن عمرو قال : ثنا أبو عاصم قال : ثنا عيسى و حدثني الحارث قال : ثني الحسن قال : ثنا ورقاء جميعا عن ابي نجيح عن مجاهد : قوله (بأيد) قال : بقوة

⁴⁸ Muhammad ibn Jarir ibn Yazid ibn Katsir Abu Ja'far Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, ditahkik oleh Ahmad Muhammad Syakir, Muassasah al-Risalah, cet. I, 2000, vol. V, hlm. 397.

⁴⁹ Abdul Fatah ibn Shalih Al-Yafi'i, *Op. Cit.*, hlm. 257.

4. Imam Qatadah mentakwil kata **بأيد** menjadi **بقوة** berdasarkan sanad berikut :

حدثنا بشر قال حدثنا يزيد قال حدثنا سعيد عن قتادة قال : :
(والسماء بنيناها بأيد) أي : بقوة

5. Imam Al-Tirmidzi ketika menanggapi hadis berikut : (من تقرب) من تقرب :
(مني شبرا تقربت منه راعا) seraya ia berkata⁵⁰ :

هذا هديث حسن صحيح, و يروى عن الأعمش في تفسير هذا
الحديث : (من تقرب مني شبرا تقربت منه راعا) يعني بالمغفرة و
الرحمة

6. Imam Abdullah Ibn Al-Mubarak mentakwil **استوى** yang terdapat didalam firman Allah surat Thaha : (على العرش استوى) menjadi : **استولى** yang bermakna “Menguasai”⁵¹.

7. Imam Al-Akhfasy mentakwilkan lafal Allah Swt dalam firman-Nya berikut : (إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ) menjadi **أمه**.⁵²

Demikian salafus salih mentakwilkan sifat-sifat khabariyah. Baru ketika muncul Abul Hasan Al-Asy’ari dan sekte Islam pun semakin bertambah jumlahnya, ia menggaungkan kembali sikap ini sehingga jika kita cermati dalam tubuh Asy’ariyyah terdapat dua metode interpretasi; tafwidh dan takwil seperti apa yang terdapat dalam bangunan kredo para salafus salih. Dalam perkembangannya, karena kedua sikap ini memiliki persamaan yang sangat fundamental, di mana keduanya sama-sama menafikan makna *dhâhir* (makna tekstual) dari sifat-sifat khabariyah yang menjadi topik garapannya, maka keduanya sama-sama disebut sebagai sikap takwil. Hanya saja yang sering terdengar dengan sebutan istilah *ta’wil* disebut dengan ‘*ta’wil tafshîli*’

⁵⁰ Muhammad ibn Isa ibn Saurah Al-Tirmidzi, *Sunan Al-Tirmidzi*, ditahkik oleh Ahmad Muhammad Syakir, Maktabah Musthafa al-Babi al-Halabi, Mesir, cet. II, 1975, vol. IV, hlm. 224.

⁵¹ Abdullah ibn Al-Mubarak, *Gharîb al-Qur’ân wa Tafshîruhu*, Alam al-Kutub, cet. I, 1985, hlm. 243.

⁵² Abul Hasan Al-Mujasyi’i, *Ma’âni al-Qur’ân*, ditahkik oleh Huda Mahmud Qorro’ah, Maktabah al-khonji, cet. I, 1990, vol. I, hlm. 183.

(terperinci). Sedangkan yang biasa disebut dengan *tafwīd* dikenal dengan sebutan ‘*takwīl ijmāli*’ (global)⁵³.

Secara garis besar kalau kita telusuri asal muasal munculnya kedua sikap tafwidh dan takwil, ternyata bermuara pada beberapa pantangan akal, semisal *jihah*, *jism*, *ardl*, *jauhar*, *jawârih*, *tarkīb*, *tamakkun* dan *taghayyur*. Bisa kita katakan bahwa pantangan-pantangan yang berkembang dalam bangunan kredo teologi Asy’ariyyah—begitu juga dalam beberapa kalangan salafus salih—ada tiga macam; *tarkīb* (menafikan bahwa Dzat Allah tersusun), *taghayyur* (menafikan bahwa tabiat Dzat Allah itu dapat berubah-ubah), dan *tamakkun* (menafikan bahwa keberadaan Allah ada di sebuah tempat). Pantangan *tarkīb* biasanya digunakan untuk menafikan makna atau pengertian *jismiyyah*, *shûrah*, dan *jawârih* dari sifat-sifat yang sepintas mengarah ke arah sana, seperti *wajh*, ‘*ain*, *yad*, dan *sâq*. Pantangan *tarkīb* ini digagas setelah melakukan *istiqra’* (observasi detail) terhadap teks-teks wahyu; al-Quran dan Hadis. Contohnya, dalam memahami kata ‘*wajh*’ yang ada dalam beberapa teks wahyu, sebagian Asy’ariyyah mengartikan (mentakwilkan) dengan Dzat-Nya, dan bukan dipahami sebagai sebuah bagian Dzat Allah layaknya anggota tubuh dalam diri makhluk. Sedangkan untuk kata ‘*ain*’ ditakwilkan dengan *ru’yah*, *hifdz* (penglihatan, penjagaan), *yad* ditakwilkan dengan *qudrah* (kekuasaan), dan *sâq* ditakwilkan dengan *syiddah* (keadaan yang mencekam).

Penafian *tarkīb* dengan segala konsep *jismiyyah* dan *jawârih* di dalamnya seakan-akan hal ini menjadi hal yang lazim ketika kita dihadapkan pada sebuah ayat—misalnya—yang berbunyi: *kullu syaiin hâlik illâ wajhahu* (setiap sesuatu akan hancur melainkan wajahnya) (surat Al Qashash: 88). Jika konsep *tarkīb* tersebut tidak bisa diterima, maka pertanyaan yang akan timbul selanjutnya adalah; apakah sifat ‘*ain*, *yâd* dan *sâq* ikut hancur ketika hanya ‘wajah’ yang merupakan parsial yang dikecualikan? Di titik inilah Asy’ariyyah membantah dan mengkritik keras pemahaman sekte mujassimah dan karramiyyah (musyabbihah) yang masih terjebak pada ‘*auhâm*’ (was-was) tentang penetapan sifat-sifat dan identitas Sang Pencipta. Di mana mereka lebih gemar memahami teks-teks tersebut secara tekstualis.

⁵³ Abdurrahman Al-Murakibi, *op. cit.*, hlm. 136.

Terkhusus dengan pengertian yang menyangkut surat Al Qashash ayat 88 di atas, Imam Al-Bukhari mempunyai sebuah penakwilan tersendiri. Ia mentakwilkan kata '*wajh*' dalam ayat tersebut dengan '*mulk*' (kerajaan)⁵⁴. Sedangkan kata *sâq* dalam pengertian seorang sahabat yang terkenal dengan *turjumânul quran* (penerjemah al-Quran); Ibnu Abbas bermakna *syiddah*⁵⁵. Sedangkan yang menjadi obyek pantangan kedua; *taghayyur*, biasanya berkaitan dengan sifat-sifat seperti *ghadab* (marah) dan *ridla* (rela). Kedua sifat ini oleh sebagian pengikut Asy'ariyyah ditarik ke sifat *irâdah* (menghendaki atau menginginkan). Jadi, untuk sifat *ghadab* diartikan (ditakwilkan) dengan *irâdah al-'adzâb* atau '*uqûbah* (menginginkan untuk menimpakan siksa). Sedangkan sifat *ridla* diartikan dengan *irâdah al-in'âm* atau *itsâbah* (menginginkan untuk menganugerahi nikmat dan pahala)⁵⁶.

Obyek pantangan ketiga yaitu pantangan *tamakkun*, pantangan ini sering berkaitan dengan sifat seperti *istiwa'*, *nuzûl*, dan *maji'*. Mengenai kata *istiwa'*, sebagian Asy'ariyyah mentakwilkan dengan *istila'*, *qahr* dan *ghalabah* (penguasaan)⁵⁷. Dengan adanya takwil tersebut, Asy'ariyyah menolak pengertian *istiwâ* secara tekstual bahasa yang berarti *istiqrâr* (bertempat atau bersemayam) dan *julûs* (duduk). Hal ini bukan berarti Asy'ariyyah lari dari kenyataan arti bahasa arab itu sendiri secara total. Akan tetapi mereka lebih memilih sebuah makna dari kata tersebut dengan menggunakan fasilitas konsep *majâz*, *isti'ârah* dan *kinâyah* dalam bahasa arab, yang ketiganya juga merupakan piranti untuk memahami teks-teks wahyu. Penggunaan makna *ghalabah* dan *qahr* dalam memaknai kata *istiwa'* merupakan hal yang sudah lumrah dalam konteks kabahasaan. Penakwilan ini disandarkan kepada sebuah syair arab yang berbunyi:

⁵⁴ Lihat : Ahmad ibn Ali Ibn Hajar Al-Asqolani, *Fath al-Bâri*, Dar Misr li al-Thiba'ah, Kairo, t.t., vol. VIII, hlm. 501.

⁵⁵ Muhammad ibn Jarir ibn Yazid ibn Katsir Abu Ja'far Al-Thabari, *op. cit.*, vol. XIV, hlm. 46.

⁵⁶ Abul Hasan Al-Asy'ari, *Risâlah Ahli Tsughr*, al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turast, Kairo, t.t., hlm. 71.

⁵⁷ Abu bakar ibn Husein ibn Ali Al-Baihaqi, *op. cit.*, hlm. 412- 413.

قد استوى بشر على العراق # من غير سيف ودم مهران

“Sungguh Bisyr telah menguasai wilayah kota Irak
Tanpa menghunuskan pedang dan menumpahkan darah.”

Akan tetapi, terkhusus penakwilan kata *istiwâ* dengan *istilâ* dipandang lemah lantaran sifat *istilâ* tersebut masih berpeluang besar akan adanya sebuah sifat lemah (*tawaqqu al-dlu'f*), dan hal itu sangat mustahil bagi Allah Swt. Penakwilan kata *istiwâ* ini bukan semata-mata karena adanya pantangan tidak ingin mengatakan Allah itu bertempat (*tamakkun*). Akan tetapi pantangan lainnya pun ikut andil dalam proses kelahiran takwil ini yaitu *jismiyyah* dan *jihah*. Diduga akan adanya sebuah konotasi makna *jismiyyah* pada kata *istiwâ* diambil dari sebuah penalaran bahwa sesuatu yang bersemayam (*istiqrâr*) pada *Arsy* hanya mempunyai tiga kemungkinan; sesuatu tersebut lebih besar, lebih kecil, atau sama dengan ukuran *Arsy* itu sendiri. Ketiga kemungkinan ini dipandang mustahil, karena ketiga-tiganya pasti tidak terlepas dari sebuah ukuran (*miqdâr*)⁵⁸. Mengingat bahwa Allah itu merupakan Dzat yang tidak terbatas oleh ukuran, maka secara logika sederhana pengertian tekstual kata *istiwâ* dapat ditolak. Sedangkan mengenai pantangan *jihah* diambil dari sebuah penalaran juga, bahwa *Arsy* yang merupakan makhluk terbesar Allah mempunyai arah tertentu; atas. Dan hal ini juga mengandung pembatasan ruang Dzat Allah dengan adanya sebuah arah. Padahal secara penalaran sehat, keberadaan Allah itu jauh sebelum diciptakannya *Arsy* dan segala isi bumi dan langit ini, atau lebih tepatnya sebelum adanya alam semesta ini. Maka secara ringkas keberadaan Allah mulai sejak zaman azali sampai detik ini, mulai sebelum diciptakannya *Arsy* dan setelah diciptakannya *Arsy*, sebelum adanya arah dan setelah adanya arah, tidak berubah sama sekali. Penalaran detail inilah yang melatarbelakangi penafian makna tekstual dari kata *istiwâ* tersebut.

Adapun untuk permasalahan sifat *nuzûl*, sebagian Asy'ariyyah mentakwilkannya dengan *nuzûlu rahmah* (turunnya rahmat), atau

⁵⁸ Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghozali, *al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, cet. I, 2004, hlm. 32.

nuzûlu tsawâb (turunnya pahala)⁵⁹. Penakwilan ini lahir karena adanya sebuah pemahaman bahwa Allah tidak bertempat (*tamakkun*) dan juga bukan jism yang selalu membutuhkan ruang dan tempat. Juga didasarkan pada pengertian *nuzûl* secara tekstual bahasa itu sendiri yang berarti *al-intiqâl min makân ilâ makân* (berpindah dari tempat ke tempat yang lain). Hal ini dipandang mustahil, apalagi jika kita coba benturkan pengertian tekstual hadis tentang *nuzulûl Allah* (turunnya Allah) itu dengan pengertian tekstual juga akan *istiwâ Allah* (bersemayamnya Allah). Setidaknya ada hal yang mengganjal dan terkesan kontradiktif dalam kedua hal tersebut. Mungkin akan timbul pertanyaan; apakah ketika Allah turun disepertiga malam terakhir *Arsy* menjadi kosong ? Nah, inilah rancunya jika semua yang termaktub dalam teks-teks wahyu dipahami hanya pada taraf *dhâhir* (tekstual). Oleh sebab itu, lagi-lagi Asy'ariyyah menggunakan keluasaan fasilitas piranti bahasa untuk memahami teks-teks yang secara sepintas berlawanan tersebut.

Khusus mengenai permasalahan tentang *nuzûl* ini Imam Malik berada pada posisi satu barisan dengan apa yang dipahami oleh Asy'ariyyah. Imam Nawawi menukil sebuah riwayat yang menyatakan bahwa Imam Malik mentakwilkan kata *nuzûl* dalam hadis tersebut dengan *tanzîlu rahmatuhu wa amruhu wa malaikatuhu* (turunnya rahmat, perkara dan malaikat-Nya). Sedangkan Imam Al-Auza'i mantakwilkannya dengan *al iqbâl li al-dâ'in* (mengabulkan doa orang-orang yang berdoa)⁶⁰.

Sedangkan mengenai sifat *maji'*, penakwilan yang dilakukan oleh Asy'ariyyah sama persis dengan penerapannya pada sifat *nuzûl* (turun). Hal itu dikarenakan keduanya mempunyai kesamaan makna secara tekstual bahasa yaitu *intiqâl* (pindah) dan harakah (bergerak). Kedua makna tekstual bahasa ini ditolak oleh kredo dasar Asy'ariyyah, pun juga para ulama salaf yang senada dengan kredo ini seperti Imam Malik yang menyatakan bahwa *Allah itu dâimun lâ yazûl* (tetap tidak berubah). Hal ini diperkuat dengan sebuah riwayat dari Imam Ahmad bin Hambal bahwa ia melakukan penakwilan dalam sifat *maji'* ini

⁵⁹ Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad Abdul Qodir Al-Azhari, *Hasyiyah ibn Al-Amîr*, Musthafa al-Baby al-Halaby, Kairo, hlm. 99.

⁶⁰ Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad Al-Dzahabi, *op. cit.*, vol. VIII, hlm. 105

dengan menyatakan bahwa yang datang itu adalah pahala-Nya⁶¹.

Adapun permasalahan *fauqiyyah* Allah atau *'uluw Allah* (ke Maha Tinggian Allah) juga merupakan rentetan takwilan Asy'ariyyah dalam memahami teks wahyu. Kedua kata tersebut tidak dipahami bahwa keberadaan Dzat Allah berada di atas makhluk-Nya secara *hissi* (fisik). Akan tetapi kedua kata tersebut dipahami secara *ma'nawi*. Dengan demikian hasil dari cara pemahaman ini adalah menyatakan bahwa ke Maha Tinggian Allah adalah berupa ketinggian *makânah* atau *rutbah* (kedudukan atau derajat), bukan *makân* (tempat)⁶². Ada juga sebagian yang mentakwilkan dengan *fauqiyyah al-Qahr* (ke Maha Tinggian kekuasaan). Terkhusus penakwilan yang terakhir (*qahr*), sebagian Asy'ariyyah berargumen dengan sebuah ayat yang berbunyi: "*wa huwa al-Qâhiru fauqa 'ibâdih*" (dan Dialah Dzat yang Maha Kuasa di atas seluruh hamba-Nya).

Epilog

Akhirnya, dari sekian metode yang mereka—sekte Islam—gunakan, dan beberapa interpretasi yang berbeda terhadap satu permasalahan yang sama, tidak bisa dipungkiri juga bahwa mereka pun sangat menjunjung tinggi dan sepakat dengan adanya konsep *tanzîh*, hanya saja cara mereka dalam mengolah bagaimana agar konsep *tanzîh* tersebut bisa diaplikasikan dengan tidak berseberangan dengan konsep yang lain berbeda-beda. Seakan-akan masing masing dari mereka mengklaim bahwa konsep merekalah yang tidak bertolak belakang dengan konsep *tanzîh* tersebut. Sekte Karramiyah yang sering mendapatkan vonis sebagai sekte Mujassimah, jika ditelisik lebih jauh lagi mereka pun tidak lepas dari konsep *tanzîh* itu, hanya saja perbedaan interpretasi mereka sangat fundamental jika dibandingkan dengan sekte yang lain. Sekte ini dipelopori oleh Abu Abdillah Muhammad ibn Karom, salah satu orang berpengaruh dalam dunia akidah di abad ke dua Hijriah, ia pernah di penjara di Naisabur selama delapan tahun dan wafat di Baitul Maqdis, sebagian besar dari pengikutnya berasal dari negara Iran⁶³.

⁶¹ Abul Fida Ismail ibn Umar ibn Katsir, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, ditahkik oleh Ali Syiri, Dar Ihya al-Turats al-Arabi, cet. I, 1988, vol. X, hlm. 361.

⁶² Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghozali, *op. cit.*, hlm. 24-29.

⁶³ Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad Al-Dzahabi, *op. cit.*, vol. XI, hlm. 524.

Sekte ini menyatakan bahwa Allah memang menetap di *Arsy*, dan—menurutnya—Dia memiliki tangan, wajah dan lain sebagainya, sehingga dari sini mereka mengklaim bahwa Allah memang berupa *jism*, tapi *jism* yang mereka maksud bukan dalam arti sesuatu yang tersusun dari beberapa partikel, mereka mengartikan *jism* sebagai sesuatu yang tidak bertempat dan berdiri sendiri. Dari sini kemudian pendapatnya yang ini dianggap oleh Imam Al-Razi sebagai pendapat yang sangat rancu, disisi lain menetapkan Allah diatas *Arsy* disisi lain mengatakan bahwa Dzat-Nya tidak butuh terhadap tempat⁶⁴. Tapi seperti yang pernah disinggung sebelumnya, bahwa sekte ini pun menjunjung tinggi nilai *tanzih*, hal ini tercerminkan oleh perkataan Ibn Al-Haisham, salah satu pembesar sekte ini, ia berkata : “kami hanya menetapkan apa yang ditetapkan al-Qur’an, dan menafikan apa yang tidak ditetapkannya.”⁶⁵

Sama halnya dengan sekte ini, sekte Muktazilah pun menjunjung tinggi konsep *tanzih* itu, berangkat dari konsep ini, kemudian Muktazilah menafikan seluruh sifat-sifat-Nya (*ta’thil*), seluruh sifat yang disebutkan al-Qur’an tidak lain itu adalah Dzat-Nya sendiri, bukan sifat-Nya. Baginya jika Allah memang sudah seharusnya memiliki sifat sempurna, maka Ia sudah tidak lagi membutuhkan sifat untuk melengkapi kesempurnaannya, menetapkan sebuah sikap sama aja dengan menetapkan sesuatu yang sama derajatnya dengan Dzat-Nya, apa lagi sifat tersebut divonis sebagai sifat yang qadim, maka—menurutnya—justru ini lah yang akan membawa kepada pemahaman *tasybih*. Pemahamannya terhadap *tanzih* diinterpretasikan dengan konsep yang mereka yakini kebenarannya; *tajrid* (manafikan segala sesuatu selain Dzat-Nya)⁶⁶.

Ibn Taimiyah meskipun ia menetapkan makna tekstualis (isbat) dalam berinteraksi dengan ayat-ayat sifat, tapi semua itu dilandasi oleh argumentasi yang bermuara pada konsep *tanzih* juga. Jika dipahami dari analisisnya terhadap ayat-ayat sifat, maka—menurutnya—sifat isbat merupakan solusi yang dianggap paling solutif dalam

⁶⁴ Fakhruddin Abu Abdillah Muhammad ibn Umar Al-Razi, *op. cit.*, hlm. 151.

⁶⁵ Abdul Fatah ibn Shalih Al-Yafi’i, *op. cit.*, hlm. 307.

⁶⁶ Abdul Jabbar ibn Ahmad Al-Hamadani, *Syarh al-Ushûl al-Khomsah*, ditahkik oleh Abdul Karim Utsman, Maktabah Wahbah, 2009, hlm. 182.

berinteraksi dengan ayat-ayat tersebut agar tidak bertentangan dengan konsep *tanzih* itu. Tentunya ia juga memiliki argumen tersendiri tentang pendapatnya yang ini. Dalam penerapan metode yang dianggapnya paling solutif itu, salah satu alasannya adalah ia hanya ingin melestarikan makna yang dikandung dalam al-Qur'an, sehingga ia tidak mau mendapatkan vonis "*tajhil*" seperti kritiknya terhadap para penganut sikap tafwidh, ia juga tidak ingin semena-mena mentakwilkan ayat-ayat tersebut yang kemudian dijustifikasi terhadap makna tertentu yang dapat mengakibatkan kefatalan, maka dari sini ia lebih memilih metode isbat sebagai langkah pertama yang dianggapnya paling selamat dalam berinteraksi dengan ayat-ayat sifat kemudian diikuti dengan konsep *tanzih* dengan menafikan kadar kesamaan antara sifat Allah dan sifat makhluk-Nya.

Sedangkan cara pandang sekte Asy'ari terhadap konsep *tanzih* mereka—Asy'ariyyah—memiliki dua metode interpretasi yang dianggap tidak bertentangan dengan konsep *tanzih* tersebut, dua metode ini merupakan hasil dari pengadopsian metode yang telah diaplikasikan sebelumnya oleh salafus salih; tafwidh dan takwil. Dua metode ini—seperti yang telah dijelaskan di atas—merupakan dua metode yang sudah mendarah daging dalam tubuh sekte Asy'ari. Menurut mereka ayat mutasyabih jika hanya dipahami secara tekstualis belaka maka akan membawa kepada pemahaman *tasybih* atau *tajsim*, tentunya dua pemahaman ini sangat bertolak belakang dengan konsep *tanzih*. Berangkat dari sini disertai dengan tujuan agar tidak terjerumus ke dalam dua pemahaman itu—*tasybih* dan *tajsim*—mereka menolak pemaknaan ayat-ayat sifat secara tekstualis dan mengalihkannya kepada dua alternatif metode; dengan menyerahkan maknanya kepada Yang Maha Sempurna (tafwidh) dan dengan menggunakan cara pandang kebahasaan yang lebih luas, yaitu dengan menggunakan fasilitas ilmu balaghah yang memiliki tiga konsep analisis utama; *majâz*, *isti'ârah* dan *kinâyah*. Dengan penggunaan ketiga konsep kebahasaan tersebut lahirlah metode takwil yang secara rasional tidak bertentangan dengan konsep *tanzih* itu. Sikap tafwidh dianggap sebagai sikap yang lebih selamat (*aslam*) dan sifat takwil dianggap sebagai sikap yang lebih luas jangkauan maknanya (*a'lam*). *Wallahu a'lâ wa a'lam*.

Rahmat Hidayat

Kajian Teoritis Nalar Bayânî;

Al-Tsâbit dan al-Mutahawwil dalam Diskursus al-Bayân

Prolog

Dari dulu hingga sekarang, tuduhan demi tuduhan terus diarahkan kepada umat Islam. Termasuk di antaranya adalah tuduhan bahwa umat Islam tidak mempunyai nalar berpikir yang berkemajuan. Di dalam kajian sejarah perkembangan peradaban Islam, sering kali dikatakan bahwa keilmuan Islam mengalami kemajuan setelah ilmu-ilmu Yunani diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Pernyataan ini seakan mengindikasikan bahwa kemajuan peradaban Islam terdahulu dibangun di atas tradisi peradaban umat yang lain, khususnya bangsa Yunani.

Benar bahwa Islam adalah agama inklusif; terbuka bagi semua nilai-nilai kebenaran yang bersumber dari luar dirinya. Akan tetapi, hal itu tidak berarti bahwa ilmu-ilmu yang lahir dari tradisi kajian keislaman tidak memiliki pondasi yang kuat di dalam dirinya sendiri sehingga ia butuh berdiri di atas tradisi keilmuan dalam peradaban umat yang lain. Sehingga muncul misalkan tuduhan bahwa ilmu *balâghah* lahir dari tradisi keilmuan Yunani. Tentu hal ini adalah tuduhan yang ngawur yang tidak berdasarkan fakta sejarah dan tanpa melihat epistemologi dan akar pemikiran di dalam kajian keislaman.

Jika benar bahwa ilmu-ilmu Islam tidak akan mengalami kemajuannya kecuali dengan berpijak kepada logika dan filsafat Yunani, maka saya pikir, kedua ilmu ini akan mudah masuk ke dalam tradisi pemikiran Islam. Faktanya tidaklah demikian. ia harus bergulat dengan tradisi keislaman terlebih dahulu dan harus melalui verifikasi dalam waktu yang cukup panjang.

Ibnu Jinni, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Abu Musa, berkata bahwa kaidah ilmu bahasa yang ia bangun berasaskan kaidah fukaha, ahli fikih¹. Kita tahu bahwa ilmu fikih berakar dan lahir dari tradisi keislaman, bukan yang lainnya. Sehingga peradaban Islam dikenal dengan peradaban fikihnya. Nalar fikih sangat jauh perbedaannya dengan nalar Yunani. Nalar fikih bersumber dari tradisi dan Sunah Nabi Saw. dan juga Sahabat dalam pembacaan mereka terhadap teks-teks keagamaan.

Nalar fikih ini yang kemudian berkembang menjadi model metodologi nalar keilmuan Islam, termasuk ilmu kalam dan juga ilmu-ilmu kebahasaan. Nalar ini kemudian disebut dengan nalar *bayâni*; nalar yang berdasarkan teks. Nalar ini oleh sebagian orang dituduh sebagai nalar yang *al-Tsâbit*, statis dan tekstualis; hanya berdasarkan lahir teks. Sehingga perlu diganti dengan nalar lain, yaitu nalar Yunani. Nalar *bayâni* diklaim sebagai nalar yang tidak rasional. Sehingga ia tidak layak dijadikan model berpikir di dalam memahami teks keagamaan.

Pertanyaannya kemudian, apakah benar bahwa nalar *bayâni* hanya memiliki satu wajah; statis? Apakah benar bahwa nalar ini hanya

¹ Muhammad Muhammad Abu Musa, *‘Ulamâunâ wa Turâts al-Umam*, diterbitkan oleh majalah “al-Wa’y al-Islîmî”, edisi 96, 2015, hlm. 32.

berdasarkan kata atau teks, bukan makna atau rasionalitas? Untuk menjawab hal ini, saya berusaha masuk terlebih dahulu ke dalam wacana *al-Bayân*. Sebab untuk memahami nalar *bayâni* dengan baik, saya pikir perlu terlebih dahulu memahami apa itu *al-Bayân*? Kajian ini tidak berusaha mempertentangkan kedua nalar dari tradisi yang berbeda; nalar *bayâni* dan nalar Yunani. Pun tidak berusaha menafikan pengaruh kebudayaan lain terhadap perkembangan peradaban dan keilmuan Islam. Sebab Islam adalah agama yang inklusif; terbuka terhadap tradisi dan kebudayaan luar, selama ia tidak bertentangan dengan nilai-nilai dan prinsip keagamaan.

Konstruksi Nalar Bayâni; Dua Wajah Kehadiran al-Bayân

Saya pikir, bukan hal yang mudah untuk mengidentifikasi epistemologi nalar *bayâni*. Sebab, seperti kata Abid Al-Jabiri, nalar *bayâni* adalah epistem berfikir yang diaplikasikan dalam interpretasi teks oleh sebagian besar ulama Islam klasik; baik ahli bahasa, ahli fikih ataupun teolog. Semua pemikiran mereka berakar dari corak yang sama; yaitu *episteme bayâni*. Karenanya, lanjut Abid Al-Jabiri, adalah kesalahan fatal jika kita menganggap nalar *bayâni* hanyalah sebatas nalar ulama ahli bahasa, dan lebih khusus lagi, ulama *balâghah*².

Apa yang dikatakan oleh Abid Al-Jabiri ini tidak sepenuhnya salah. Sebab, di masa-masa awal Islam, hampir tidak ada klasifikasi intelektual. Artinya, seorang fakih, pada waktu yang sama, ia juga adalah ahli bahasa. Seorang mutakalim, ia juga seorang yang mumpuni di bidang bahasa. Semua melebur ke dalam entitas yang satu; ahli bahasa, fakih dan mutakalim, semuanya adalah *bayâniyyûn*. Akan tetapi, secara de facto, nalar *bayâni* adalah nalar ahli bahasa sebelum ia menjadi nalar ahli fikih dan mutakalim. Dengan bahasa yang berbeda, seseorang tidak bisa menjadi fakih dan mutakalim kecuali ia menjadi *bayâni*, ahli bahasa terlebih dahulu. Karenanya, sebutan *bayâniyyûn* sering kali disematkan kepada mereka yang ahli bahasa, ahli *balâghah* dan sastra. Bahkan di kemudian hari, sebutan itu hanya disandingkan kepada ahli *balâghah*, atau yang pada awalnya dikenal dengan ilmu

² Muhammad Abid Al-Jabiri, *Binyah al-'Aql al-'Arabî; Dirâsah Tahîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-'Arabiyyah*, Markaz Dirasat Al-Wahdah Al-'Arabiyyah, Beirut, cet. IX, 2009, hlm. 14.

bayân.

Menariknya, di sini kita dapat melihat bahwa nalar *bayâni* adalah nalar orisinal dalam tradisi pemikiran Islam. Sehingga kalau dikatakan bahwa peradaban Islam adalah peradaban fikih, maka juga tidaklah salah jika dikatakan bahwa peradaban Islam, khususnya Islam awal, adalah peradaban teks; peradaban yang berasaskan teks al-Qur'an dan Sunah yang untuk memahami keduanya harus dengan seperangkat kaidah bahasa Arab; nahu, *sharf*, *balâghah*, sastra Arab dan yang lainnya. Tanpa perangkat kebahasaan yang memadai, besar kemungkinan interpretasi teks agama akan mengalami distorsi dan kesalahan fatal yang dapat menciderai sakralitas agama.

Dari sini, kita dapat berkata bahwa nalar *bayâni* adalah nalar Arab-Islam. Sehingga ketika logika Yunani diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, untuk diterima, ia harus bergulat terlebih dahulu dengan nalar *bayâni* yang sudah mengakar dan bertakhta dalam pemikiran ulama Islam. Pada awal kehadirannya, logika Yunani, yang kemudian dikenal dengan nalar *burhâni*, dipandang sebagai ancaman terhadap eksistensi nalar Arab (nalar *bayâni*), karena karakter keduanya yang dipandang kontradiktif; nalar Arab lebih mengedepankan teks, kata dan bahasa. Sedangkan nalar Yunani lebih menjunjung tinggi makna dan logika. Sehingga polemik antara ulama nahu yang juga fukaha dengan logikawan tidak bisa dihindari. Namun kemudian, di abad keempat hijriah, hadir para pemikir Muslim, baik filsuf atau ahli bahasa seperti Al-Farabi, yang berusaha mendamaikan dan menyelaraskan keduanya; nalar Arab dan Yunani. Kerja keras Al-Farabi dalam menyelaraskan kedua nalar ini bisa kita temukan dalam banyak karyanya, seperti "*al-Hurûf*" dan "*al-Alfâzh al-Musta'malah fî al-Manthiq*".³

Berbeda dengan gurunya, Abu Basyar Matta bin Yunus yang mendewakan nalar Yunani, dia mengatakan bahwa seorang logikawan tidak membutuhkan ilmu nahu (kaidah sintaksis). Sedangkan seorang ahli nahu tidak bisa melepaskan diri dari logika (*manthiq*)⁴. Al-Farabi mengatakan sebaliknya; bahwa mengetahui kaidah bahasa, termasuk

³Zainab Afifi, *Falsafah al-Lughah 'ind al-Farabi*, Daru Quba', Kairo, 1997, hlm. 197-200.

⁴Matta bin Yunus adalah seorang Kristen dan penerjemah ilmu-ilmu Yunani ke dalam bahasa Arab. Di masanya, dia aktif mempromosikan nalar Yunani seraya

di dalamnya adalah kaidah nahu, merupakan pintu utama untuk masuk ke dalam ilmu-ilmu yang lain, bahkan untuk masuk ke dalam logika itu sendiri⁵.

Saya tidak ingin masuk terlalu jauh membahas polemik antara dua tradisi berbeda ini. Sebab di sini, saya hanya ingin menegaskan, diakui atau tidak, nalar *bayâni* sebagai laku interpretasi adalah nalar orisinal dalam keilmuan Arab Islam. Seperti yang dikatakan oleh Muhammad Rajab Al-Bayumi, nalar *bayâni* memiliki akar historis yang sampai kepada Sahabat, semisal Abdullah bin Abbas, dan juga Nabi Muhammad Saw. sebagai interpretator pertama terhadap teks Kitab Suci⁶.

Hanya saja, kesadaran untuk membicarakan dan melakukan sistemisasi struktur metodologis nalar *bayâni* ini dimulai sejak akhir abad kedua hijriah, yaitu di tangan Imam Al-Syafi'i (w. 204 H.) dengan buah karyanya, *al-Risâlah*. Ketika Imam Al-Syafi'i melontarkan pertanyaan, "*Kaif al-Bayân?*" (Bagaimana *al-Bayân* itu?), dia menjawab, "*al-Bayân* adalah suatu kata yang umum yang menghimpun kaidah-kaidah universal dan memiliki cabang-cabang yang sangat banyak." Lebih lanjut, dia mengatakan,

"Salah satu kaidah umum *al-Bayân* adalah ia adalah *bayân* (penjelasan) bagi *mukhâthab* yang al-Qur'an turun dengan bahasanya (bahasa Arab). Makna-maknanya mempunyai derajat yang sama bagi sang mukhatab, walaupun sebagiannya lebih jelas dari sebagian yang lain. Sedangkan bagi yang tidak mengetahui bahasa Arab, makna-maknanya saling berbeda

mengkritik kaidah-kaidah bahasa Arab sebagai kaidah yang tidak berdasarkan logika dan rasio. Abu Said Al-Sairafi adalah salah satu tokoh ahli nahu yang membela nalar Arab dan membantah tuduhan Matta bin Yunus. Abi Said berkata, "Andai engkau tahu bagaimana ulama dan fukaha Islam memecahkan masalahnya, andai engkau menyelami pemikiran, *istinbâth* dan tafsir mereka berdasarkan keluasan pengetahuan mereka terhadap nalar kebahasaan maka engkau akan menghinakan dirimu sendiri dan juga teman-temanmu." Lihat catatan kaki dalam buku Dr. Muhammad Muhammad Abu Musa, *Madkhal ilâ Kitâbay Abd al-Qâhir al-Jurjânî*, Maktabah Wahbah, Kairo, cet. II, 2010, hlm. 66.

⁵ *Ibid.*, hlm. 46. Lihat juga Abi Nashr Al-Farabi, *Ihsha' al-'Ulum*, ditashih dan dikomentari oleh Usman Muhammad Amin, Maktabah Khanji, 1931, hlm. 13.

⁶ Muhammad Rajab Al-Bayumi, *Khuthuwât al-Tafsîr al-Bayâni li al-Qur'ân al-Karîm*, vol. I, Majma' Al-Buhuts Al-Islamiyah, Kairo, 2017, hlm. 12.

satu sama lainnya.”⁷

Dari definisi Imam Al-Syafi’i ini, *al-Bayân* setidaknya memiliki dua sisi. Pertama; *al-Bayân* sebagai kaidah-kaidah umum yang memiliki banyak cabang hukum secara partikular, yang nantinya kaidah ini disebut dengan kaidah ushul fikih. Kedua, *al-Bayân* sebagai ciri khas penyampaian makna. Sehingga mengetahui kaidah, gaya dan tata bahasa penyampaian tersebut menjadi urgen dalam memahami makna yang dikandungnya⁸.

Jika kita menyelidik lebih dalam, maka kita akan menemukan Imam Al-Syafi’i yang menelaah *al-Bayân* dari sudut pandang mukhâthab, orang kedua, bukan dari sudut pandang orang pertama. Dalam kutipan di atas, dengan sangat jelas Imam Syafi’i membedakan antara *mukhâthab* yang mengetahui kaidah bahasa Arab dengan mukhâthab yang tidak mengetahui kaidah bahasa. Di beberapa tempat, misalnya, ketika menjelaskan makna suatu ayat, Imam Al-Syafi’i mengatakan, “Bagi *mukhâthab* ayat ini, maknanya sudah sangat jelas...”⁹ Sehingga pertanyaan “*Kaif al-Bayân?*” yang dilontarkannya bisa kita pahami sebagai pertanyaan bagaimana kita sebagai *mukhâthab* memahami, atau bagaimana interpretasi teks itu?

Oleh karenanya, Imam Al-Syafi’i mengklasifikasi *al-Bayân* al-Qur’an menjadi lima ragam. *Pertama*, *bayân* yang tidak membutuhkan *bayân* (penjelasan dari sumber lain), seperti kewajiban melaksanakan shalat, zakat, haji dan puasa. *Kedua*, *bayân* yang sebagian maknanya terdapat ijmâl (kesamaran), kemudian Sunah menjelaskannya, seperti jumlah hitungan membasuh anggota badan saat wudu. *Ketiga*, *bayân* yang keseluruhan maknanya membutuhkan penjelasan, sehingga Sunah hadir sebagai penjelas, seperti jumlah rakaat salat. *Keempat*, *bayân* yang hanya terdapat dalam Sunah, sedang di dalam al-Qur’an tidak ada teks hukumnya. *Kelima*, *bayân* ijtihad. *Bayân* ijtihad ini mencakup dua hal. *Pertama*, melalui analisa struktur bahasa beserta kaidahnya. *Kedua*, melalui *qiyâs*; analogi peristiwa yang tidak mempunyai teks hukum terhadap peristiwa yang mempunyai teks

⁷ Muhammad bin Idris Al-Syafi’i, *al-Risalah*, ditahkik oleh Muhammad Sayyid Kailani, Mushthafa Al-Babi Al-Halabi, cet. II, 1983, hlm. 15.

⁸ Muhammad Abid Al-Jabiri, *op. cit.*, hlm. 24.

⁹ Muhammad bin Idris Al-Syafi’i, *op. cit.*, hlm. 18.

hukum¹⁰. Dengan melihat *al-Bayân* dari sudut pandang *mukhâthab*, Imam Al-Syafi'i berusaha meletakkan dasar-dasar kaidah memahami dan meng-*istinbâth* hukum syariah.

Berbeda dengan Imam Al-Syafi'i, *al-Bayân* di tangan Al-Jahizh (w. 255 H.) mempunyai wajah yang baru. Al-Jahizh berusaha menyentuh apa yang tidak tersentuh oleh Imam Al-Syafi'i dari *al-Bayân*. Dia memahami *al-Bayân* sebagai,

“Suatu istilah yang menghimpun segala sesuatu yang bisa membuka tabir makna, merobek hijab yang menghalangi hati, sehingga pendengar sampai kepada hakikat dan makna di dalamnya, bagaimana pun bentuk dan jenis *al-Bayân* itu... Dengan apa pun engkau memberikan pemahaman dan menampakkan makna (dalam hatimu) maka itulah *al-Bayân*.”¹¹

Al-Jahizh melihat *al-Bayân* dari sudut pandang orang pertama, pembicara. Sehingga *al-Bayân* dipahami sebagai upaya mengungkapkan makna yang berdiam diri di dalam alam pikiran atau hati si pembicara. Tanpa *al-Bayân*, makna-makna itu, menurut Al-Jahizh, tertutup rapat dalam kotak rahasia, pun juga jauh dari jangkauan realita. Sehingga keberadaan makna yang tak terungkapkan itu sama dengan ketiadaannya. Makna-makna hanya bisa hidup bila ia diungkapkan, diberitakan dan dibahasakan. Dengan *al-Bayân* inilah, lanjut Al-Jahizh, al-Qur'an berbicara, dan dengannya pula orang Arab mengungguli yang lainnya¹².

Bagi Al-Jahizh, *al-Bayân* memiliki kesamaan makna dengan kata “*al-ifshâh*, *al-îdhâh*, *iblâgh* dan *ifhâm*.” Semuanya berakar dari makna yang sama, yaitu mengungkapkan dan memberikan pemahaman dengan jelas¹³. Karenanya, fokus utama Al-Jahizh dalam kedua karya fenomenalnya, *al-Bayân wa al-Tabyîn* dan *al-Hayawân* adalah seni berbicara atau seni mengungkapkan makna yang terpendam. Maka, seandainya kita bertanya kepada Al-Jahizh, “*Kaif al-Bayân?*” maka ia akan dipahami sebagai pertanyaan bagaimana berbicara, bagaimana bersyair, bagaimana berorasi dan bagaimana beretorika,

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 15-23.

¹¹ Abu Usman Amr bin Bahr Al-Jahizh, *al-Bayân wa al-Tabyîn*, vol. I, ditahkik oleh Abdussalam Harun, Maktabah Ibnu Sina, Kairo, cet. I, 2010, hlm. 70.

¹² *Ibid.*, hlm. 70.

¹³ *Ibid.*, hlm. 28.

bukan bagaimana memahami seperti halnya yang dilihat oleh Imam Al-Syafi'i. Mungkin dari sinilah, definisi ilmu *al-Bayân* dalam ilmu *balâghah* di kemudian hari memiliki pengertian yang hampir sama dengan *al-Bayân*-nya Al-Jahizh; yaitu ilmu untuk mengetahui cara mengungkapkan suatu makna dengan beragam pengungkapan yang berbeda-beda dalam kejelasan makna yang dimaksudnya.

Bagi Al-Jahizh, seorang pembicara, dalam waktu yang sama adalah *mufhim* (yang memberikan pemahaman), lebih baik daripada menjadi pendengar, karena ia hanya menerima dan memahami (*mutafahhim*). Di dalam salah satu risalahnya, *Tafdhil al-Nuthq 'alâ al-Shamt*, Al-Jahizh mengkritik orang yang mengatakan, diam adalah lebih baik daripada berbicara. Karena dengan berbicara, kata Al-Jahizh, kita bisa mengungkap rasa syukur kita kepada Tuhan. Hanya dengan berbicara, kita bisa mengungkapkan keinginan dan kebutuhan kita. Bahkan sebenarnya, diam itu adalah bentuk lain dari berbicara. Akan tetapi, berbicara tidak bisa dikatakan, ia adalah diam¹⁴.

Menariknya, media *al-Bayân* tidak hanya dengan kata. Ada lima macam *al-Bayân* dalam pandangan Al-Jahizh. *Pertama*, *al-Bayân* dengan kata. *Kedua*, *al-Bayân* dengan isyarat. *Ketiga*, *al-Bayân* dengan *'aqd* (bentuk berhitung dengan jari-jari tangan). *Keempat*, *al-Bayân* dengan tulisan (*khath*). *Kelima*, *al-Bayân* dengan kondisi (*al-hâl*). *Al-hâl* ini dipahami sebagai kondisi yang berbicara tanpa kata, atau mengisyaratkan sesuatu tanpa menggunakan tangan. Sehingga benda-benda yang mati, seperti langit, bumi dan yang lainnya, ia berbicara dengan kondisinya (*al-hâl*)¹⁵.

Sedangkan kata *al-Tabayîn*, oleh Al-Jahizh, disandingkan dengan kata *al-Tabayyun*, *tafahhum* dan *istibânah*. Semua memiliki akar makna yang sama, yaitu berusaha memahami atau memahami sedikit demi sedikit. Mahmud Muhammad Syakir memaknai *istibânah* dengan memahami, menganalisa dan merasakan (*tadzawwuq*) *al-*

¹⁴ Abu Usman Amr bin Bahr Al-Jahizh, *Rasâil al-Jâhizh*, vol. IV, ditahkik oleh Abdussalam Muhammad Harun, Maktabah Al-Khanji, Mesir, cet. I, 1979, hlm. 131-232.

¹⁵ Abu Usman Amr bin Bahr Al-Jahizh, *op. cit.*, vol. I, hlm. 70-73. Lihat juga Al-Jahizh, *Kitab al-Hayawân*, vol. I, ditahkik oleh Abdussalam Muhammad Harun, Maktabah Al-Ashriyah, Beirut, cet. I, 2015, hlm. 55.

*Bayân*¹⁶. Di sini, Al-Jahizh seakan ingin mengatakan bahwa jalan untuk memahami *al-Bayân*, kita harus mengetahui dan bergumul terlebih dahulu di dalamnya. Karenanya, Al-Jahizh memperkenalkan ragam gaya penyampaian dalam bahasa dan sastra Arab, seperti majas sebagai lawan dari kata hakikat, keindahan *tasybih*, *kinâyah* dan *isti'ârah* yang menjadi perhatian ulama balâghah setelahnya.

Dalam menafsirkan *bayân* al-Qur'an, Al-Jahizh lebih leluasa daripada Imam Syafi'i. Sebab Al-Jahizh lebih mengedepankan analisa nalar kebahasaan. Dia getol mengkritik orang yang mengingkari majas di dalam bahasa Arab atau di dalam al-Qur'an. Sedangkan Imam Al-Syafi'i menjadikan tafsir dengan analisa bahasa sebagai *bayân* dengan ijtihad. Ijtihad di dalam pandangan Imam Al-Syafi'i hanya berlaku setelah tidak ada penjelasan makna dari al-Qur'an dan Sunah.

Dari pembacaan sekilas ini, kita mendapatkan perbedaan *al-Bayân* yang disuguhkan Imam Al-Syafi'i dengan yang dihadirkan oleh Al-Jahizh. Keduanya berbeda dalam sudut pandang. Imam Al-Syafi'i melihat *al-Bayân* dari sudut pandang orang kedua, *mukhâthab*. Sehingga menghasilkan kaidah memahami dan menafsirkan teks. Sedang Al-Jahizh, melihat *al-Bayân* dari sudut pandang orang pertama, pembicara. Sehingga ia menghasilkan kaidah-kaidah dalam seni berbicara; baik itu bersyair, berorasi dan yang lainnya. Saya pikir, perubahan *al-Bayân* dari tangan Imam Al-Syafi'i ke tangan Al-Jahizh adalah suatu bentuk *al-Mutahawwil* atau kedinamisan. Sehingga kedua tokoh ini tidak bisa dikategorikan ke dalam kelompok yang statis seperti kata Adonis.

Nazhm Al-Jurjani; Sebuah Transformasi Bayan Al-Jahizh

Sudah bukan rahasia lagi bahwa Abd Al-Qahir Al-Jurjani (w. 474 H.) adalah tokoh yang ditahbiskan sebagai peletak kaidah ilmu *balâghah*. Semua kajian tentang ilmu *balâghah* setelah Al-Jurjani bersumber dari dua buah karya agungnya, *Dalâil al-I'jâz* dan *Asrâr al-Balâghah*. Dengan keduanya, Al-Jurjani dikenal sebagai ulama yang mampu memecahkan problematika mukjizat al-Qur'an di masanya. Meski perdebatan itu masih terbuka, namun hingga kini, konsep *nazhm* yang dihadirkan

¹⁶ Muhammad Muhammad Abu Musa, *al-Maskût 'anh fî al-Turâts al-Balâghî*, Maktabah Wahbah, Kairo, 2017, hlm. 143.

olehnya belum tergantikan dengan teori yang lain.

Dalam pembahasan ini, saya ingin mencoba menilik relasi erat antara *nazhm* Al-Jurjani dengan diskursus yang sedang saya bahas ini, yaitu *al-Bayân*—khususnya *bayân* perspektif Al-Jahizh. Karena pada awalnya, ilmu yang kemudian disebut dengan ilmu *balâghah* itu, dikenal dengan ilmu *al-Bayân*. Artinya, *balâghah* dan *al-Bayân* adalah dua nama bagi satu disiplin ilmu. Sehingga dari sini, nalar *bayâni* lebih dekat dengan nalar *balâghî*.

Di sisi yang lain, Al-Jurjani tidak bisa dilepaskan dari nalar Al-Jahizh. Bahkan bisa dikatakan, bahwa konsep *nazhm* Al-Jurjani adalah hasil dari pergumulannya dengan teks-teks dalam karya Al-Jahizh. Meski juga ia adalah anak dari ilmu nahu-nya Imam Sibawaih. Namun, seperti yang dikatakan oleh Muhammad Abu Musa, pengaruh Al-Jahizh lebih besar daripada pengaruh Imam Sibawaih terhadap cara pandang Al-Jurjani. Lebih dari itu, tidak ada yang memahami Al-Jahizh melebihi Al-Jurjani¹⁷.

Pertanyaan yang mungkin untuk diajukan di sini adalah: apa hubungan *nazhm* dengan *al-Bayân*? Kenapa saya menyebut *nazhm* sebagai transformasi dari *bayân* Al-Jahizh? Sehingga dengan menjawab pertanyaan ini, kita bisa melihat sebuah perubahan yang dialami oleh *al-Bayân*. Di mana perubahan itu adalah wajah dari kedinamisan topik yang saya bicarakan di sini.

Di dalam *Dalâil al-I'jâz*, setelah Al-Jurjani membicarakan keutamaan ilmu pengetahuan secara umum, dia kemudian mengulas keutamaan ilmu *bayân* secara khusus. Hanya saja, dia merasakan kegelisahan yang menyiksa batinnya karena melihat ilmu *bayân* yang agung itu mengalami distorsi. Bahkan stigma yang disebutnya sebagai kezaliman dan kebodohan terhadap ilmu *bayân* ini. Mari kita dengarkan keluhan Al-Jurjani,

“Hanya saja, engkau tidak akan menemukan ilmu yang terzalimi dan tercederai melebihi ilmu *bayân* ini. Ia disalahartikan oleh manusia. Karena jiwa-jiwa mereka sudah dirasuki oleh keyakinan dan prasangka yang rusak lagi hina. Mereka telah dikuasai oleh kebodohan dan kesalahan yang sudah melampaui batas. Mereka tidak mengenal *al-Bayân* selain ia adalah

¹⁷ Muhammad Muhammad Abu Musa, *Madkhal ilâ Kitâbay Abd al-Qâhir al-Jurjâni*, *op. cit.*, hlm. 13.

isyarat dengan tangan dan mata, tulisan dan *'aqd*. Mereka berkata, *al-Bayân* adalah *khabar* (kalimat berita), *istifhâm* (kalimat tanya), *amr* (kata perintah) dan *nahi* (kata larangan)...¹⁸

Dalam kutipan ini, kita mulai menemukan kata petunjuk yang menghubungkan ilmu *bayân* yang dibincangkan oleh Al-Jurjani dengan *bayân*-nya Al-Jahizh. Karena seperti yang dibahas sebelumnya, di antara jenis *al-Bayân* dalam pandangan Al-Jahizh adalah *bayân* dengan isyarat, *bayân* dengan tulisan dan *bayân* dengan *'aqd*. Di sini juga kita melihat bahwa dalam pandangan Al-Jurjani, *al-Bayân* yang dipahami al-Jahizh sudah mengalami distorsi dan penyelewengan makna. Ia, *al-Bayân*, dianggap hanya sebatas kata. Ia tidak lebih dari kalam *khabar*, *istifhâm*, *amr*, *nahi* dan sebagainya.

Tidak sedikit yang mengklaim Al-Jahizh—bahkan hingga sekarang, seperti halnya Adonis—sebagai bagian dari ulama yang mengunggulkan kata daripada makna. Hal ini karena kesalahan dalam memahami maksud dari perkataan Al-Jahizh bahwa makna-makna itu berseleweran di jalan; ia bisa dipungut oleh siapa saja. Dalam pandangan Al-Jurjani, banyak orang tidak memahami perkataan-perkataan Al-Jahizh semisal *al-Bayân*, *al-fashâhah*, *al-Balâghah*, *al-Shiyîyaghah*, *al-tashwîr* dan lain sebagainya yang dianggap kata kunci dalam memahami keindahan bahasa. Sehingga mereka mengira bahwa ilmu *bayân* tidak lebih dari sekedar ilmu tentang kata.

Dalam melihat *al-Bayân*, Al-Jurjani memiliki pandangan yang hampir sama, atau semakna dengan *al-Bayân* versi Al-Jahizh. *Al-Bayân* dipandang sebagai cara manusia mengungkapkan maksud dan tujuannya dengan berbicara dan menginformasikannya kepada pendengar. *Al-Bayân* adalah cara manusia memberitahukan dan menyingkap isi hatinya. Dengan *al-Bayân* inilah, satu pembicara mengungguli yang lainnya¹⁹.

Al-Jurjani sama dengan Al-Jahizh dalam melihat *al-Bayân*; keduanya melihat *al-Bayân* dari sudut pandang orang pertama, pembicara. Sehingga kata, menurut Al-Jurjani, mengikuti makna,

¹⁸ Abu Bakar Abd Al-Qahir bin Abd Al-Rahman bin Muhammad Al-Jurjani, *Dalâil al-I'jâz*, ditahkik oleh Mahmud Muhammad Syakir, penerbit Al-Madani, Kairo, cet. III, 1992., hlm. 6.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 43.

bukan sebaliknya; makna mengikuti kata. Susunan kata dalam kalimat mengikuti susunan makna dalam jiwa manusia²⁰. Kesalahan sebagian kaum Muktaẓilah yang berpandangan bahwa keindahan bahasa berada dalam kata-katanya berangkat dari kesalahan mereka melihat kata dari sudut pandang orang kedua, pendengar. Al-Jurjani mengatakan,

“Ketahuilah! Bahwa sesungguhnya, jika seseorang melihat dialektika kata dan makna dari sisi pendengar, maka ia akan melihat makna setelah ia mendengar kata. Lalu kemudian, ia mengira bahwa makna-makna itu mengikuti kata-kata dalam penyusunannya. Apa yang sudah saya jelaskan memperlihatkan kesalahan pandangan ini.”²¹

Di dalam mukadimah *Asrâr al-Balâghah*, Al-Jurjani mengatakan bahwa tanpa *al-Bayân*, ilmu dan pikiran hanya akan berdiam diri di tempatnya. Ide-ide menjadi tak berguna. Keberadaan dan ketiadaan ide menjadi sama. Sehingga manusia yang hidup dengan perasaannya tidak ada bedannya dengan benda-benda mati di sekitarnya. Mengetahui sama dengan tidak mengetahui. Hati menjadi terkunci. Dan makna-makna akan terus terperjara di tempatnya²².

Berangkat dari pemahaman *al-Bayân* seperti ini, Al-Jurjani berusaha menjawab pertanyaan besar dalam karyanya, bagaimana suatu *al-Bayân* mengungguli *bayân* yang lainnya? Peran apa yang dilakukan si penutur, sehingga *al-Bayân*-nya memiliki keistimewaan dan keindahan yang berbeda dengan *al-Bayân* dari penutur yang lain?

Untuk menjawab ini, Al-Jurjani melihat peran penutur dalam pembentukan bahasanya, atau katakanlah *al-Bayân*-nya. Dalam pandangannya, si penutur tidak mempunyai kebebasan dalam membuat kosa kata bahasa. Kata yang masih tunggal tidak bisa dikatakan lebih unggul daripada kata tunggal lainnya. Seperti kata *laist* (singa), ia tidak lebih unggul dari kata *asad* (singa) dalam petunjuk maknanya. Sebuah kata bisa memiliki keistimewaan ketika ia digabung dengan kata yang lain dalam bentuk kalimat yang sempurna. Singkatnya, keistimewaan *al-Bayân* berada di dalam *nazhm*. *Nazhm* yang dimaksud

²⁰ *Ibid.*, hlm. 56.

²¹ *Ibid.*, hlm. 373.

²² Abu Bakar Abd Al-Qahir bin Abd Al-Rahman bin Muhammad Al-Jurjani, *Asrâr al-Balâghah*, dikomentari oleh Dr. Muhammad Ibrahim Syadi, Darul Yaqin, Mansurah, cet. I, 2013, hlm. 130.

Al-Jurjani adalah susunan kata dengan mempertimbangkan makna-makna nahu; yaitu makna yang dihasilkan dari hubungan suatu kata dengan kata yang lain dengan melihat kedudukan kata tersebut dalam suatu kalimat. Sehingga *nazhm*, dalam pandangan Al-Jurjani, pada hakikatnya adalah susunan makna-makna nahu (makna-makna sintaksis), bukan susunan kata dengan hanya melihat kata, melainkan susunan kata dengan melihat makna-makna nahunya²³.

Di sini, al-Jurjani membedakan antara sesuatu yang berada di luar kuasa penutur dengan sesuatu yang berada di bawah kuasanya. Keistimewaan ungkapan dari seorang penutur tidak bisa dilihat dari sesuatu yang di luar kendalinya. Akan tetapi, keistimewaan itu harus dilihat dari sesuatu yang berada di dalam kendali si penutur. Karenanya, kosa kata bahasa, sebelum ia digabung dengan kata yang lain, ia adalah materi yang berada di luar kendali si penutur. Sehingga keistimewaan bahasa bukan terdapat dalam kosa katanya yang tunggal. Lalu apa yang berada di bawah kendali si penutur? Jawabannya, tidak ada lain, adalah *Nazhm*; menggabungkan suatu kata dengan kata yang lain dengan mempertimbangkan makna-makna nahu²⁴.

Untuk mempermudah memahami konsep *nazhm*, Al-Jurjani menganalogikan kosa kata bahasa dengan materi mentah seperti halnya benang. Ketika benang-benang itu dirajut dan disulam sedemikian rupa hingga menjadi kain yang berbeda dari kain yang lainnya, seperti itulah fungsi *nazhm* dalam bahasa²⁵. Tentu, hasil kerajinan tangan dari satu dengan yang lainnya bisa saja, atau bahkan pasti, berbeda. Meski materinya yang diolah itu sama; sama-sama benang—atau kata di dalam term bahasa.

Pada dasarnya, *nazhm* bukanlah sebuah istilah yang baru dalam kajian *balâghah*. Ia sudah diperkenalkan oleh Al-Jahizh untuk mengungkap mukjizat dan keindahan bahasa al-Qur'an. Hanya saja, di tangan Al-Jahizh, *nazhm* tidak memiliki konotasi dan kerangka definitif

²³ Abu Bakar Abd Al-Qahir bin Abd Al-Rahman bin Muhammad Al-Jurjani, *Dalâil al-Ijâz*, op. cit., hlm. 43-46.

²⁴ Nashr Hamid Abu Zaid, *Isykâliyyât al-Qirâah wa Âliyyât al-Ta'wil*, Al-Markaz Al-Tsaqafi Al-Arabi, Bairut, cet. IX, 2012, hlm. 158.

²⁵ Abu Bakar Abd Al-Qahir bin Abd Al-Rahman bin Muhammad Al-Jurjani, *Dalâil al-Ijâz*, op. cit., hlm. 260.

yang jelas seperti di tangan Al-Jurjani. Sehingga oleh Abdul Jabbar, tokoh Muktzilah, *nazhm* disalahartikan; bahwa *nazhm* adalah susunan kata dengan cara tertentu tanpa melihat makna. Bagi Abdul Jabbar, Makna itu tidak mengalami perubahan. Kata-katalah yang selalu berubah²⁶. Di sini, Al-Jurjani hadir untuk mendistruksi pandangan Abdul Jabbar dan mencoba memahami kembali *nazhm* Al-Jahizh, lalu kemudian membangunnya dengan bangunan yang lebih kokoh. Sebab, dengan konsep *nazhm* Al-Jurjani, analisa makna dan keindahan bahasa menjadi mungkin, sistematis dan rasional.

Lalu, apa yang baru dalam *al-Bayân* yang dibincangkan oleh Al-Jurjani? Sebelumnya kita sudah mengetahui pemaknaan *al-Bayân* yang dipahami oleh Imam Al-Syafi' dan Al-Jahizh. Berangkat dari sudut pandang yang berbeda dalam melihat *al-Bayân*, keduanya menghasilkan konsep yang juga tidak sama. Imam Syafi'i menghasilkan konsep bagaimana memahami *al-Bayân*, karena melihat *al-Bayân* dari sudut pandang orang kedua, *mukhâthab* atau pendengar. Sehingga *al-Bayân* dipahami sebagai cara memahami. Sedangkan Al-Jahizh memahami *al-Bayân* sebagai cara mengungkapkan makna. Sehingga dia menghasilkan konsep bagaimana berbicara, bagaimana bersyair dan bagaimana beretorika, karena melihat *al-Bayân* dari sudut pandang orang pertama, penutur atau pembicara. Berlanjut kepada Al-Jurjani, dia mencoba membaca kembali *bayân* Al-Jahizh—melihat *al-Bayân* dari sudut pandang penutur—untuk memecahkan problematika kata dan makna di masanya. Sehingga kemudian menghasilkan metodologi analisa makna dan keindahan bahasa dengan sistematis dan rasional, yaitu dengan teori *nazhm*-nya ini. Bagi saya, transformasi ini adalah bentuk *al-Mutahawwil* lain dari *al-Bayân*.

Nazhm sebagai analisa makna-makna nahu semakin memperkuat bahwa kaidah nahu tidak hanya berdiri di atas kata—seperti yang dituduhkan pengagum logika Yunani. Akan tetapi, kaidah nahu juga berasaskan makna dan rasionalitas di dalam bahasa.

Al-Tsâbit dalam Diskursus *al-Bayân*

Di sini, kita sampai kepada pertanyaan apa yang *al-Tsâbit* atau statis

²⁶ Abu Bakar Abd Al-Qahir bin Abd Al-Rahman bin Muhammad Al-Jurjani, *Dalâil al-Ijâz*, op. cit., hlm. 63 dan 394-395.

dalam terma *al-Bayân*? Dengan mengetahui yang statis dalam term ini, kita bisa mengetahui yang statis dalam nalar *bayâni*. Namun sebelumnya, saya pikir penting untuk disadari bahwa nalar *bayâni* atau term *al-Bayân* ini lahir dari pembacaan terhadap teks suci al-Qur'an. Sehingga *al-Bayân*, bagi saya, tidak bisa dipisahkan dari tradisi tafsir al-Qur'an.

Statis yang dimaksud di sini adalah sesuatu yang menjadi sifat fundamen yang menghubungkan perbedaan dalam memaknai *al-Bayân*. Sehingga jika sifat itu tidak ada, maka *al-Bayân* kehilangan identitasnya. Dalam pandangan saya, yang statis dalam *al-Bayân* ini adalah “penyingkapan makna melalui media bahasa atau teks beserta kaidahnya”. Bahasa yang saya maksud adalah bahasa Arab. Karena *al-Bayân* yang tidak bisa dipisahkan dengan nalar Arab. Sehingga nalar *bayâni* adalah nalar yang berdiri di atas kesadaran Arab (*al-Wa'y al-Araby*); kesadaran bahwa al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab dan hanya bisa dipahami melalui nalar dan cita rasa Arab.

Maka tidak heran jika dikatakan bahwa Abdullah bin Abbas adalah orang yang pertama kali memperkenalkan nalar *bayâni* ini dalam memahami teks al-Qur'an. Dalam memaknai al-Qur'an, dia merujuk kepada sastra Arab, yaitu syair. Begitu juga dengan Sayyidina Umar bin Al-Khattab, dia mengingatkan Sahabat yang lain akan pentingnya mengetahui syair Arab. Sayyidina Umar berkata, “Berpeganglah kepada *dîwân*²⁷ kalian, maka kalian tidak akan tersesat.” Sahabat bertanya, “Apa *dîwân* kami itu?”, Umar menjawab, “Ia adalah syair *jâhili*, di dalamnya terdapat tafsir terhadap makna-makna al-Qur'an dan bahasa kalian.” Hanya saja, Abdullah bin Abbas lebih masyhur dibanding yang lainnya dalam memaknai al-Qur'an melalui analisa bahasa. Dikutip dari Ibn Al-Anbari bahwa Abdullah bin Abbas berkata, “Syair adalah *dîwân* bangsa Arab. Jika kami tidak mengetahui makna sebuah kata di dalam al-Qur'an yang diturunkan dengan bahasa orang Arab maka kami mencarinya di dalam *dîwân* mereka, sehingga kami mengetahui maknanya²⁸.”

²⁷ *Dîwân* adalah buku yang di dalamnya terdapat daftar nama-nama pejuang dan donatur dalam perang, atau ia adalah buku yang menghimpun semua syair dari setiap penyair dan penulis. Lihat kamus “*al-Mu'jam al-Basîth*.”

²⁸ Muhammad Husen Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, vol. I, Maktabah

Kesadaran inilah yang membuat Imam Syafi'i mewajibkan setiap muslim untuk mempelajari bahasa Arab hingga mencapai batas akhir dari kemampuannya. Mempelajari bahasa Arab, bagi Imam Syafi'i, sama dengan kewajiban mempelajari salat, haji dan perintah wajib lainnya. Bahasa Arab adalah perangkat pertama dalam menjelaskan makna-makna al-Qur'an²⁹. Sehingga bayân dengan ijtihad, selain ia harus tidak melalaikan rasionalitas akal, ia juga harus tidak lalai terhadap kaidah kebahasaan³⁰.

Kesadaran ini adalah konsekuensi logis dari keyakinan bahwa mukjizat al-Qur'an terdapat di dalam bahasanya. Sedangkan bahasa yang digunakan al-Qur'an adalah bahasa Arab. Hal ini mengindikasikan bahwa bahasa Arab mengandung unsur-unsur mukjizat di dalam dirinya. Sehingga ia mampu menjadi bahasa wahyu yang abadi. Kesadaran ini yang mendorong umat Islam klasik memberikan perhatian lebih terhadap liku-liku bahasa Arab sebelum umat lain memperhatikan bahasanya.

Sedikitnya, menurut Mahmud Muhammad Syakir, ada dua konsekuensi logis dari keyakinan bahwa mukjizat al-Qur'an terdapat di dalam bahasanya. *Pertama*, bahasa al-Qur'an, yaitu bahasa Arab harus melampaui bahasa yang lainnya—baik di masa turunnya al-Qur'an atau sesudahnya—dalam kekuatan kata, keserasian suara, kejelian dan kedalaman petunjuk makna dan kedinamisan penggunaannya. Sehingga ia mampu menjadi bahasa yang bisa membedakan bahasa Tuhan dengan bahasa manusia. *Kedua*, bahwa orang Arab di masa turunnya al-Qur'an telah mencapai kefasihan tertinggi dalam bahasanya. Kefasihan itu berada di dalam kehendak dan kemampuan mereka. Sehingga tantangan al-Qur'an untuk menghadirkan al-Qur'an tandingan menjadi rasional³¹.

Karenanya, ketika al-Jahizh mengatakan bahwa “*bayân* bangsa Arab melampaui *bayân* bangsa lainnya”³², bahwa “sastra India, Yunani

Wahbah, Kairo, tt., hlm. 57.

²⁹ Muhammad bin Idris Al-Syafi'i, *op. cit.*, hlm. 31.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 222

³¹ Mahmud Muhammad Syakir, *Qadhiyyah fî al-Syî'r al-Jâhili fî Kitâb Ibn Salâm*, penerbit Al-Madani, Kairo, cet. II, 2014, hlm. 111.

³² Abu Usman Amr bin Bahr Al-Jahizh, *al-Bayân wa al-Tabyîn*, vol. I, *op. cit.*, hlm. 70.

dan Persia, ketika ia dialihbahasakan ke dalam bahasa Arab maka ada dua kemungkinan; menambah keindahan atau tidak mengurangi keindahannya. Sedangkan ketika syair Arab diterjemahkan ke dalam bahasa yang lain maka syair itu akan kehilangan sihir mukjizatnya yang terdapat dalam keserasian wazannya,³³ pernyataan ini, bagi saya, tidak lahir dari fanatisme kepada Arab. Melainkan ia lahir dari kesadaran dan cita rasa kesusastraannya. Sebab, tidak ada yang hidup dan bergumul dengan syair melebihi bangsa Arab. Bangsa Arab—meminjam bahasa Abdul Wahid Hijazi—hidup dengan kata dan untuk kata.

Sebagian mengira bahwa nalar *bayâni* adalah nalar tekstualis; hanya bersandar kepada lahir teks. Anggapan ini bagi saya jauh dari kebenaran. Sebab nalar *bayâni* adalah nalar yang hidup dan bergumul dengan *al-Bayân* atau bahasa dengan beragam jenis bentuknya; hakikat, majas, *tasybîh*, *isti'ârah*, *kinâyah* dan yang lainnya; dari makna lahir hingga makna terdalam dan paling mendasar dari petunjuk kata, selama makna itu tidak keluar dari batas kaidah kebahasaan. Nalar *bayâni* adalah nalar yang menjadikan teks atau bahasa sebagai sesuatu yang hidup. Ia tidak hanya melihat bahasa dari sisi pendengar, tapi juga melihatnya dari sudut pandang penutur.

Bagi Al-Jahizh, mengutip perkataan Bisyr bin Al-Muktamar, seorang penutur harus memperhatikan takaran makna, konteks dan kondisi pendengar³⁴. Seorang penutur harus memperhatikan kondisi yang mendorong dia mengungkapkan bahasanya. Konteks dan pendengar mempunyai pengaruh dalam konstruksi bahasa. Sehingga bahasa yang *balîgh* adalah ia yang sesuai dengan konteks (*al-Hâl al-Dâ'i*) yang memantik bahasa itu terkatakan (*muthâbaqah al-Kalâm li muqtadhâ al-Hâl*). Maka, di dalam ilmu *balâghah* dikatakan bahwa setiap ungkapan memiliki konteksnya. Konteks ini yang menjadi perhatian ilmu *balâghah* dalam menelaah keindahan dalam perbedaan tutur kata, seperti yang dilakukan Al-Jurjani dengan konsep *nazhm*-nya.

Tanpa kita masuk dan memperhatikan konteks bahasa, kita tidak akan bisa membedakan makna dari pernyataan semisal, *Zaidun*

³³ Abu Usman Amr bin Bahr Al-Jahizh, *Kitâb al-Hayawân*, vol. I, hlm. 79.

³⁴ Abu Usman Amr bin Bahr Al-Jahizh, *al-Bayân wa al-Tabyîn*, vol. I, *op. cit.*, hlm. 109.

munthaliq, *Zaidun yanthaliq*, *Yanthaliq zaidun*, *Zaidun al-munthaliq*, *al-Munthaliq Zaidun*, dan juga semisal, *Abdullah qâim*, *Inna abdallah qâim*, dan *Inna abdallah laqâim*. Konsep *nazhm* Al-Jurjani akan memperlihatkan kepada kita bahwa setiap pernyataan memiliki konteks yang berbeda dengan pernyataan lainnya walaupun berakar dari makna yang sama.

Berdasarkan hal ini, konteks dalam kajian bahasa terbagi menjadi dua bagian. *Pertama*, konteks internal atau konteks bahasa (konteks linguistik); konteks yang berada di dalam struktur dan susunan bahasa. *Kedua*, Konteks eksternal; konteks yang mengitari kehadiran suatu ungkapan—di dalam ilmu al-Quran, disebut dengan *asbâb al-nuzûl*³⁵. Dengan memperhatikan ruang lingkup bahasa ini, maka nalar *bayânî* bukan nalar tekstualis; hanya bersandar kepada lahir teks semata.

Dari pembacaan ini, saya menduga kuat—seperti yang saya sampaikan sebelumnya—bahwa yang statis di dalam *al-Bayân*, atau nalar *bayânî*, adalah pengungkapan makna melalui cita rasa dan kaidah kebahasaan. Hal ini dikarenakan kesadaran Arab yang menjadi kesadaran komunal dalam pemaknaan terhadap kitab suci al-Qur'an; kesadaran bahwa al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab dan memahaminya harus melalui nalar dan kaidah bahasa Arab. Sehingga hilangnya kesadaran ini dalam memaknai al-Qur'an, maka *al-Bayân*, atau nalar *bayânî*, akan kehilangan identitasnya.

Epilog

Dari kajian sekilas ini, ada beberapa hal yang dapat disimpulkan. *Pertama*, nalar *bayânî* adalah nalar orisinal dari tradisi keilmuan Islam. Nalar ini lahir dari kesadaran Arab (*al-wa'y al-'arabî*); kesadaran bahwa al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab dan memahaminya haruslah melalui nalar dan kaidah bahasa Arab. *Kedua*, perubahan paradigma dalam melihat *al-Bayân* menunjukkan bahwa nalar *bayani* tidak hanya mempunyai satu wajah. Karena melihat *al-Bayân* dari sudut pandang penutur berbeda dengan melihat *al-Bayân* dari sudut pandang pendengar; perbedaan analisa ini nanti akan berimplikasi terhadap perbedaan interpretasi. *Ketiga*, tidak seperti yang dituduhkan

³⁵ Muhammad Salim Abu Ashi, *Aurâq Ushûliyyah*, Darul Haram, cet. I, 2017, hlm. 49.

oleh sebagian orang; bahwa nalar *bayâni* adalah nalar tekstualis. Karena nalar *bayâni* harus mempertimbangkan konteks, baik konteks internal bahasa atau konteks eksternal bahasa. *Keempat*, kehadiran *nazhm* di tangan Al-Jurjani membantah tuduhan sebagian pengagum logika Yunani yang mengatakan bahwa kaidah bahasa Arab hanya berdasarkan kata, bukan makna dan rasionalitas. Konsep *nazhm* membuktikan kepada kita bahwa ilmu-ilmu kebahasaan dibangun di atas makna dan rasionalitas kebahasaan.

Dalam pandangan saya, nalar *bayâni* adalah adalah nalar yang dinamis; ia tidak dibatasi oleh konsep *al-bâyân* versi Imam Al-Syafi'i atau pun konsep *nazhm* Al-Jurjani yang lahir dari *bâyân* Al-Jahizh. Sebab kajian ilmu-ilmu bahasa begitu pesat dan terus mengalami perkembangan, seperti kajian tentang keselarasan makna dan suara di dalam bahasa Arab, kajian tentang *uslûbiyah*, kajian mengenai mukjizat komunikasi dalam al-Qur'an dan yang lainnya. Hanya saja nalar *bayâni* memiliki sifat fundamen yang statis yang tidak boleh hilang dari setiap transformasinya, yaitu pengungkapan makna melalui nalar dan kaidah kebahasaan yang dibangun di atas prinsip *al-Wa'y al-Arabi. WalLâhu ta'âlâ a'lam.*

Hamidatul Hasanah

Telaah Pola al-Tsâbit dan al-Mutahawwil dalam Konsep Moral Islam; Masa Jahiliah sebagai Perbandingan

Prolog

Masyarakat Arab Jahiliah merupakan pengecualian dari istilah ‘manusia ialah makhluk etika’. Penyematan nama ‘jahil’ di masyarakat tersebut tentunya sudah masyhur di buku-buku sejarah; baik klasik maupun kontemporer. Fenomena seperti penyembahan berhala, perbudakan, perampokan, adu kekuatan fisik dan kebanggaan serta berbagai macam hukum rimba lain merupakan sederet daftar yang menggelengkan kepala pembaca di masa-masa setelahnya, utamanya pasca kedatangan Islam. Hal ini disebabkan adanya cara pandang yang berbeda antara ‘kita’ di masa kini dan ‘mereka’ di masa lalu terhadap suatu nilai yang sebenarnya sama. Padahal, barangkali ketika kita hidup bersama mereka pada saat itu, kita memang benar-benar hanya diberi

pilihan untuk melakukan hal yang sama dengan cara hidup mereka.

Orang bijak mengatakan bahwa: “Tentang sejarah, ambillah pelajaran dan sunnah darinya”. Termasuk dari sunnah (ketetapan) penciptaan ialah bahwa segala sesuatu diciptakan dalam wajah biner; baik dan buruk, salah dan benar, idealis dan realistik, (masyarakat) maju dan terbelakang, pahala-siksa dan seterusnya. Begitu juga terkait dengan akhlak sebagai laku nyata yang terlihat dari tingkah manusia. Ketika kita melihat bahwa akhlak yang dibawa oleh agama Islam merupakan ruang terdekat dengan sisi kemanusiaannya seorang manusia, maka tentu hal ini terkait erat dengan model etika di masa sebelumnya, Jahiliah. Bagaimana ketika suatu nilai; adil dan bebas misalnya, dipahami sebagai otoritas kelompok tertentu di suatu masa lantas dipahami sebagai hak atas segala Bani Adam di masa lain dan abadi, sampai kapanpun dan entah bagaimanapun juga cara pewujudannya. Di sini, nilai-nilai etis mengatakan bahwa dirinya universal, inklusif dan *al-Tsâbit* sepanjang masa.

Di sisi lain, cara pandang, landasan serta sumber suatu nilai berotoritas menentukan sejauh mana nilai tersebut menjadi sesuatu “yang ada”. Sehingga ketika kita melihat bahwa masyarakat Arab Jahiliah mengedepankan nafsu sebagai landasan tanpa adanya qanun dan ‘sosok pengarah’, barangkali eksistensi mereka sebenarnya ialah “tidak ada” sebagai “yang ada”. Mereka sebenarnya tidak (merasa) mempunyai nilai bebas dan adil sebab cara pikir terhadap nilai-nilai yang *al-Tsâbit* bermasalah. Syahdan, kehidupan yang humanis tidak akan terwujud tanpa ketiadaan nafsu-nafsu yang bengis—atau minimasi, paling tidak. Sebenarnya, bagaimana bisa masyarakat Jahiliah menjadi “tidak ada”? Apa yang menyebabkan suatu nilai diamini begitu saja meski cara pandang bermasalah? Bagaimana cara pandang yang bermasalah tersebut?

Ketika Islam datang, Allah Swt. mengabarkan bahwa Bani Adam seluruhnya (tentu, termasuk mereka) akan dibawa menuju cahaya. Tentunya, kita tidak bisa mengerti akan cahaya tanpa adanya kegelapan. Ajaran-ajaran yang dibawa oleh Islam melalui ‘sosok pengarah’ (yakni Rasulullah Saw.) menyatakan bahwa manusia akan menjadi “yang ada” ketika ia mengikuti sosok nabi tersebut. Tunduk dan patuh kepadanya di bawah payung bebas dan adil dalam mewujudkan cara pandang yang

sesuai dengan fitrah dan tabiat mereka sendiri. Bukan atas landasan nafsu, namun atas tuntutan rasional yang matang dalam setiap lelatu. Bukan pula atas keterpaksaan syariat, namun sebagai jalur tengah antara keduanya sesuai dengan kemampuan manusia.

Sehingga, bagaimana Islam menyikapi cara pandang masyarakat Jahiliah yang sedemikian rupa? Bagaimana standar baik-buruk suatu lelatu menurut Islam?

Moral sebagai Timbangan Baik dan Buruk Sebuah Laku

Secara bahasa, moral (akhlak) merupakan jamak dari kata al-khuluq yang berarti watak, tabiat, muruah dan agama—sebagaimana dalam riwayat Sayidah Aisyah: “*Kâna khuluquhû al-Qur’ân*” yang berarti (watak Rasulullah senantiasa) berpegang teguh pada adab, perintah dan larangan al-Quran dan segala yang melingkupinya¹. Ibnu Mandzur mengatakan bahwa ia berasal dari kata *al-khaliq* yakni latihan, terbiasa. Sedangkan dalam bahasa Inggris ia disebut dengan moral yang sepadan dengan bahasa Latin Mores sebagai bentuk jamak dari Mos. Atau bisa juga disebut dengan etika sebagai serapan dari bahasa Inggris ethics². Sehingga boleh saja ketika kita mengatakan moral, akhlak maupun etika, ketiganya bermakna satu. Sedangkan menurut istilah, moral mengacu pada banyak hal, di antaranya ilmu adat dan ilmu baik-buruk yang padanya manusia melakukan apa yang semestinya untuk mencapai kebahagiaan. Para ulama sering menyebutnya sebagai kondisi jiwa yang memungkinkan untuk melakukan suatu perbuatan tanpa perlu berpikir panjang. Ada juga yang menambahkan bahwa ia ialah timbangan kebaikan dan keburukan suatu hal yang kemudian masuk ke dalam ranah *al-khayri wa al-syarri* dan *al-tahsin wa al-qubh*.

Dari sini, kita perlu bersepakat pada beberapa hal; *pertama*, definisi moral yang dimaksud. *Kedua*, moral seperti apa yang akan kita ketengahkan; apakah ia sekadar kerangka teoritis atau laku-laku nyata. *Ketiga*, bagaimana nalar etika bangsa Arab di masa sebelum Islam dilihat dari tradisi yang berjalan di dalamnya.

¹ Al-Fairuzabadi, *al-Qâmûs al-Muhîth*, cet. I, Dar al-Ghad al-Jadid, Kairo, 2014.

² Muhamad Mahran Rasywan, *Tathawwur al-Fikri al-Akhlâqi fî al-Falsafah al-Gharbiyyah*, Dar al-Quba, Kairo, 1998, hlm. 19-20. Lihat juga: Zakariya Ibrahim, al-Musykilah al-Khuluqiyyah, Maktabah Misr, Kairo, tt, hlm. 17-23.

Pertama, moral yang sedang kita bahas ialah timbangan kebaikan dan keburukan suatu laku perbuatan. Timbangan ini kemudian menjadi standar laku dan pola hidup seseorang maupun sebuah kelompok. Sedangkan perbuatan yang bermoral ialah laku-laku sadar individu yang menghasilkan pengaruh baik baik dan buruk, baik bagi individu itu sendiri, sesamanya ataupun keduanya. Dari sini, moral dan etika masyarakat berangkat dari sekumpulan laku individu yang kemudian disepakati bersama sebagai sebuah konsensus, standar dan kualifikasi³.

Sebagai sesuatu yang abstrak, moral berbeda dengan suluk dan laku. Hal ini ditengarai dari seseorang yang mampu hidup bahagia tanpa harus mempelajari ilmu akhlak (sebagaimana ia “ilmu”) terlebih dahulu; dengan melihat apa yang orang lain lakukan dan dorongan fitrah yang baik, misalnya. Namun, dalam melihat pola *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* yang terjadi padanya akan sulit ketika berpacu dari sesuatu yang abstrak. Oleh karenanya, yang saya maksudkan di sini ialah seperangkat laku hidup sebagai akumulasi dari kehendak individu yang tersusun dan menjadi tradisi dalam masyarakat. Sehingga, dari laku yang mentradisi tersebut bisa ditarik ulur bagaimana lingkungan mempunyai otoritas untuk mengendalikan laku seseorang dan/atau kelompok, utamanya (di sini) pada era sebelum Islam.

Interaksi antara lingkungan dan watak akan kita dapati misalnya pada tabiat pelaut yang berbeda dengan petani. Watak pedagang akan berbeda dengan watak penggembala kambing, dan seterusnya. Sebagaimana masa kecil Rasulullah yang diberi amanah (pertama kali)

³ Baik disenangi ataupun tidak, sekumpulan kehendak dari masing-masing individu (yang abstrak) jika tersusun sedemikian rupa akan menjadi sesuatu yang “hidup”. Dari sini, kehidupan sosial merupakan sekumpulan dari adat yang telah mengakar (*al-âdât al-muta’asshilah*), mengatur sedemikian rupa pola hidup masyarakatnya. Adat ini bisa berupa laku ataupun ketundukan; baik terhadap seseorang yang otoritatif dalam masyarakat tadi ataupun kepada suatu perkara yang muncul dari masyarakat itu sendiri tanpa (mereka) merasa dan mengetahui jelas mengapa dan bagaimana ketundukan tadi terjadi begitu saja—meski dalam makna yang lain, ini yang disebut sebagai kebebasan memilih sebagaimana menurut Bossuet. Lihat: Henry Bergson, *Manba’â al-Akhlâq wa al-Dîn*, diterjemahkan oleh: Sami Addarwabi dan Abdullah Abdu al-Daim, al-Haiah al-Mashriyyah al-Ammah li al-Ta’lif wa al-Nasyr, Kairo, 1971, hlm. 16. Lihat Pula: Zakariya Ibrahim, *Musykilat al-Hurriyyah*, *op., cit.*, hlm. 20.

untuk menggembala kambing milik pamannya, Abu Thalib. Profesi terbesar Suku Quraisy kala itu ialah berdagang, namun hal pertama yang dipegang oleh Rasulullah dan menjadi kesibukan utamanya ialah menggembala, bukan berdagang. Karena dengan menggembala, ia akan belajar bagaimana memimpin, bersabar dan mampu mengatur dengan baik—meskipun dalam hal ini kawanannya kambing. Sehingga, kondisi sosial yang demikian (berdagang) mampu dihindari pada waktu kecil meski tetap tidak terelakkan bahwa ketika memasuki usia remaja, ia pun mengikuti rutinitas Suku Quraisy sebagaimana yang lain; turut berdagang bersama pamannya ke Suriah⁴.

Kedua, untuk melihat bagaimana pola *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil*, moral yang dimaksud di sini ialah sebuah laku yang berakibat, bukan sebuah kerangka teoritis maupun hal-hal yang tersimpan di dalam jiwa manusia. Meski tidak dipungkiri bahwa bisa jadi ia berangkat dari teorisasi laku-laku (*al-akhlâq al-nadhariyyah*), namun pada laku-laku nyata kita lebih mudah melihat dinamikanya. Ia sebagai sebuah laku yang bernilai ketika ia ter-lakukan, dan terlihat secara nyata dampaknya. Mempunyai pengaruh terhadap sekitar, baik manfaat maupun madarat. Bukan sebatas dorongan internal yang bisa dinilai baik-buruknya tanpa ter-laku-kan, sebagaimana menurut Socrates, Plato dan Aristoteles yang menafikan adanya pengaruh dari luar; baik dalam bentuk otoritas Tuhan, adat-istiadat maupun lainnya⁵.

Dalam kaitannya antara moral dan tradisi masyarakat, ada tiga faktor yang berkelindan dan saling terkait erat, yakni fitrah, lingkungan dan wahyu. Sebagai makhluk moral (*al-hayawân al-akhlâqiyah*), secara natural manusia mengerti adanya cahaya etika di dalam dirinya⁶. Ini merupakan fitrah yang telah ada sejak pertama kali ia diciptakan. Sebagaimana dinyatakan dalam QS. Al-A'raf ayat 172 yang berbunyi: “Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeuarkan dari sulbi anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil

⁴ Muhammad Abdullah Darraz, *Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karîm*, Dar al-Qalam, cet. V, Kairo, 2003, hlm. 23.

⁵ Muhammad Sayed al-Gulainid, *Qadliyyat al-Khayri wa al-Syarri ladâ Mufakkiri al-Islâm*, cet. VI, Dar al-Quba al-Haditsah, Kairo, 2006, hlm. 20.

⁶ Penciptaan manusia dibekali dengan fitrah (gharîzah) yang baik nan suci, di samping dibekali dengan akal. Bagaimanapun pernah berlaku menyimpang,

kesaksian terhadap roh mereka (seraya berfirman): ‘Bukankah Aku ini Tuhanmu?’ Mereka menjawab: ‘Betul, Engkau Tuhan kami, kami bersaksi...’. Pun, disebutkan dalam Hadits Nabi yang berbunyi: “Setiap anak manusia dilahirkan dalam keadaan suci (fitrah). Orang tuanya lah yang kemudian menjadikannya Yahudi atau Nasrani...”⁷. Melihat dari dua dalil tersebut, kita mendapati bahwa fitrah selalu terkesan baik dan suci. Ia kemudian disebut dengan nurani yang konon tidak akan pernah bisa berbohong, apalagi ditinjau dari Hadis Rasulullah yang menganjurkan untuk berfatwa kepadanya (*istafti’ qalbak*).

Hipotesa awal saya mengatakan bahwa fitrah selalu baik. Hingga akhirnya, saya mendapati hal tersebut berbeda sama sekali dari apa yang disampaikan oleh Al-Jahidz (129-255 H.) dalam *Tahdzib al-Akhlâq*. Sebelum berpendapat demikian, Al-Jahidz terlebih dahulu memberikan definisi bahwa akhlak ialah kondisi jiwa yang memungkinkan manusia untuk melakukan sesuatu tanpa berpikir panjang—dan ini masyhur, banyak definisi yang mengatakan demikian. Hanya saja, proses “tanpa memikirkan” ini terjadi baik melalui tabiat secara natural maupun dengan latihan dan usaha pembiasaan. Di sinilah kemudian muncul pertanyaan: jang-an-jangan tabiat manusia justru (watak) buruknya, bukan cahaya fitrah kebaikan yang memancar dari sisi Tuhan? Belum lekas dijawab, ia justru menambahkan bahwa mayoritas tabiat asli manusia ialah keburukan (*al-ghâlib ‘alâ thabi’at al-insân al-syarru*). Dan manusia memang diciptakan dalam tabiat akhlak yang buruk (*al-nâsu mathbû’ûn ‘alâ al-akhlâq al-radi’ah*)⁸.

sebenarnya seorang individu mengakui, mencintai kebaikan dan kemuliaan serta mencela laku-laku buruk (yang tidak terpuji). Adapun fakta dalam masyarakat bahwa ada individu yang gemar menyimpang, seperti bangsa Arab di era Jahiliah, maka hal ini disebabkan oleh faktor luar, lingkungan dan agama. Lihat: Muhammad Abdullah Darraz, *Madkhal ilâ al-Qu’r’ân al-Karîm*, diterjemahkan oleh Muhammad Abdul Adhim Ali, cet. V, Dar al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tawzi, Kairo, 2003, hlm. 95.

⁷Hadits ini menunjukkan bahwa manusia diciptakan dengan dibekali fitrah. Kemudian kalimat “... orangtuanya yang menjadikan Yahudi dan Nasrani” merupakan isyarat bahwa ada faktor luar yang membuat seorang manusia berbeda dari fitrah yang dengannya ia diciptakan. Lihat: Malik bin Anas, *al-Muwattha’, Kitâb al-Janâiz, Bâb Jâmi’ al-Janâiz*, no. 52, Juz 1, cet. II, Dar Ibnu Rajab, Kairo, 2003, hlm. 173.

⁸Abu Utsman Amr bin Bahr Al-Jahidz, *Tahdzib al-Akhlâq*, cet. I, Dar al-Shahabah li

Terkait dengan apakah fitrah diciptakan baik atau buruk, al-Jahidz menjawab bahwa di dalam jiwa manusia terdapat tiga potensi sebagaimana Ibnu Miskawaih juga menerangkan, yakni syahwat, emosi dan pikir. Ketiganya sangat potensial untuk menjadikan manusia berlaku amoral maupun sebaliknya. Dua potensi pertama merupakan hal yang berserikat antara manusia dan hewan sehingga dimana manusia lebih mengunggulkan hawa nafsunya, ia sama dengan binatang atau justru lebih buruk darinya. Sedangkan yang terakhir merupakan hak istimewa makhluk yang bernama manusia (*al-insân hayawân nâthiq*). Akal menjadi tiket keberuntungan manusia untuk mengalahkan dua potensi tadi yang dengannya, ia potensial untuk menjadi insan yang sempurna.

Terkait sebaik-buruknya fitrah, saya sepakat dengan kaum Asyarian dalam menerangkan banyak hal yang terkait dengan Allah Swt.. Mereka mengatakan bahwa bagi Allah Swt. tidak ada yang baik maupun buruk, tidak ada batasan untuk segala sesuatu sebagaimana masa yang tidak berubah dan terbagi-bagi. Melalui analogi mereka, saya berpendapat bahwa keduanya merupakan sifat nisbi dari pandangan manusia. Sebagai bentuk santun (*ta'adduban*) terhadap-Nya, maka kita berpegang pada dalil bahwa fitrah itu baik, ia suci karena diciptakan oleh Yang Mahasuci. Sebagaimana Abdullah Darraz menegaskan bahwa tabiat manusia ialah baik. Tidak buruk, tidak juga perusak. Al-Quran yang menyatakan (di samping dua dalil terdahulu) bahwa: "Kami telah menciptakan manusia dengan sebaik-baiknya bentuk". Hanya saja, dalam sebuah kewajiban moral, kita tidak bisa menutup mata dari dua faktor di luar fitrah, yakni tekanan sosial-masyarakat dan pengaruh adanya wahyu (syariat dari Tuhan)⁹, serta individu itu

al-Turats, Kairo, 1989, hlm.13-15.

⁹Fitrah merupakan pemberian Allah Swt.. Ia bukan hasil dari proses manusia (iktisab). Namun, dalam perjalanannya ia akan terkalahkan oleh kuasa ruang dimana seorang individu hidup. Sehingga dikatakan bahwa kontrak sosial suatu masyarakat mau tidak mau mempunyai kuasa tertinggi yang harus ditaati. Bentuk keaslian fitrah ini dapat dirasakan oleh seseorang ketika ia menjadi individu; bagian kecil dari masyarakat yang besar. Namun dalam tataran masyarakat, ia terdesak dan terkalahkan oleh kuasa yang lebih kuat (apapun bentuknya) dari sekadar mendengarkan nurani dalam menghukumi suatu laku. Lihat pula: Abdullah Dirraz, *op., cit.*, hlm. 23.

sendiri¹⁰. Sehingga, meski secara fitrah manusia itu baik, tidak menutup kemungkinan ia akan terkubur oleh tiga faktor tersebut. Menjadi tidak jauh berbeda dengan hewan dalam makna yang sesungguhnya.

Dominasi salah satu dari kedua faktor ini akan kentara ketika kita memasuki dua masa yang berbeda. Barangkali, pada masa Jahiliah tekanan sosial-masyarakat akan lebih kental terlihat dari otoritas wahyu—jelas, masa ini merupakan masa tenggang antara satu nabi dengan lainnya. Dalam sebuah kabilah yang dipimpin oleh ketua, kesepakatan bersama (baik dalam bentuk keputusan mutlak ketua suku atas sebuah perkara atau melalui perundingan anggota kabilah) merupakan hal yang penting dan harus dipatuhi. Ketua suku merupakan otoritas tertinggi yang tidak ada kalam selainnya. Masyarakat memandang bahwa ia merupakan sosok pengganti dari otoritas entah yang mereka pun begitu saja tunduk padanya¹¹. Bagaimana sebuah keputusan yang dikatakan oleh ketua merupakan sabda suci yang harus ditaati; suka maupun tidak, sebagai bentuk kewajiban moral. Bahkan, apa yang diputuskan ketua suku sangat potensial untuk dijadikan adat. Misalnya, ketika Abdul Mutthalib ingin membayar nazar dengan membunuh Abdullah putranya, masyarakat Quraisy saat itu menolak. Mereka khawatir jikalau pembayaran nazar (dengan membunuh anak laki-laki) tersebut akan menjadi adat dan berkepanjangan.

Sedangkan pada masa setelah Islam datang, otoritas wahyu mampu menggeser pengaruh tekanan sosial dalam masyarakat tadi. Bahkan wahyu ini kemudian yang memegang kendali bagaimana tekanan sosial-masyarakat berada pada garis yang benar sesuai perintah Tuhan. Sehingga, sebagai poin ketiga, mari sejenak memasuki masa Jahiliah.

¹⁰Ditambahkan oleh Abdullah Dirraz sebagai kritik atas teori Henry Bergson yang hanya menitikberatkan pada dua faktor pertama. Keberadaan individu menjadi penting, sebab di dalam dirinya terdapat potensi akhlak yang dipertimbangkan lebih lanjut oleh akal, kebebasan dan legalisasi qanun. Sehingga, individu menjadi salah satu unsur terpenting sebagai subjek dalam faktor penentu laku-laku kemudian. Lihat: Abdullah Dirraz, *op., cit.*, hlm. 25.

¹¹Lihat: Abdullah Dirraz, *op., cit.*, hlm. 16-23. Lihat pula: Henry Bergson, *op., cit.*, hlm. 14; Kamil Muhammad Muhammad Uwidla, Ibnu Miskawaih; *Madzâhib Akhlâqiyah*, cet. I, Dar al-Kutub al-Alamiyyah, Beirut, 1993, hlm. 112.

Lanskap Moral di Era Jahiliah

Sebelum Rasulullah lahir, bangsa Arab merupakan bangsa terbelakang. Sebuah jazirah kecil nan tandus yang diapit oleh dua kekuatan besar, Roma dan Persia. Ditambah lagi ketika moral mereka dalam kondisi yang mengenaskan; perbudakan, perampokan, penyembahan berhala dan perlakuan mereka terhadap perempuan misalnya. Barangkali, keberadaan Jazirah Arab kala itu sama seperti ketiadaannya, sebagaimana yang dikatakan Hafidh Ibrahim: “Sesungguhnya keberadaan sebuah umat tergantung dari luhurnya etika—ketika laku mereka tak bermoral, maka tiadalah ia sebagai sebuah bangsa”.

Nalar pikir masyarakat Arab yang kolot merupakan sebetulnya fanatisme dari nenek moyang mereka. Mereka mengatakan: “Kami menemukan ini pada nenek moyang kami...”¹². Fanatisme inilah yang termasuk darinya diambil pengertian seberapa jahilnya mereka di masa Jahiliah. Bukan karena tidak mengerti ilmu, namun karena sifat dan tabiat mereka yang fanatis, pemaarah, keras, suka merendahkan orang lain dan membanggakan diri¹³. Kebanggaan tiap kabilah saat itu ialah memerangi saudara, menumpahkan darah, menawan wanita dan merampas hartanya. Semua ketamakan dan kerusuhan tersebut terjadi sebab rusaknya akidah, lemahnya akal dan rendahnya moral hingga membunuh anak perempuan untuk terbebas dari aib dan kemiskinan¹⁴.

Perbudakan dan masalah perlakuan terhadap perempuan merupakan dua hal yang menjadi fenomena jelas dalam masyarakat Arab Jahiliah. Budak merupakan strata terendah dari tiga tingkatan masyarakat mereka saat itu¹⁵. Mereka (budak) tidak mempunyai hak apapun, bahkan hak atas diri mereka sendiri. Mereka ada di bawah kuasa tuannya seperti seperangkat perabot rumah; bisa digunakan kapan saja, tidak boleh menyanggah, mereka harus mendengar

¹² Lihat QS. Al-Zukhruf: 22-23.

¹³ Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, al-Haiyah al-Mashriyyah al-Ammah li al-Kitab, Kairo, 1997, hlm. 69-70.

¹⁴ Salah Salem, *Muhammad Nabiyu al-Insâniyyah Shallallahu 'alayhi wa Sallam*, cet. I, Maktabah al-Syuruq al-Dauliyyah, Kairo, 2008, hlm. 45.

¹⁵ Ada tiga tingkatan dalam masyarakat Arab saat itu; strata tertinggi ialah Quraisy, kemudian strata al-Hulafa' (pendatang dari luar Makkah) dan yang terakhir ialah strata budak. Lihat: Salah Salem, *Ibid.*, hlm. 46-47.

dan menaati perintah. Tuan mereka berhak untuk membebaskan sebagaimana ia leluasa jika ingin menjual dan memberikannya pada orang lain. Mereka bisa disiksa dengan sangat keras dan berhak untuk mati sebagaimana mereka berhak untuk hidup. Hal semacam ini baik dan adil menurut mereka, saat itu. Pun, mereka merasa benar dan bahagia karenanya.

Dari segi bilangan, dua kelompok ini mengungguli jumlah mereka yang merdeka sepuluh kali lipat, sebagaimana yang masyhur didengar pula dari Roma dan Athena di saat yang sama. Jumlah perempuan kala itu pun jauh melampaui jumlah lelaki. Sehingga, mereka yang menikmati kebebasan (yakni kebebasan memiliki, menjalankan kemudi politik dan pranata sosial dan melakukan banyak hal) merupakan kelompok minoritas. Kelompok mayoritas yang terdiri dari dua jenis tadi diharamkan dari semua ini. Keadaan seperti ini juga berlangsung di Eropa (Athena dan Roma kuno) hingga pertengahan abad sembilan belas, ketika para budak dibebaskan dan dimulai gerakan pembebasan wanita¹⁶.

Fenomena semacam ini merupakan tradisi masyarakat Arab sebelum Islam datang. Mereka menemukan nilai adil dan bebas dari perbudakan, perampasan, perusuhan dan semacam tadi. Tuan berhak memiliki hambanya, mereka berhak membunuh sesama demi kekuasaan dan kebanggaan, orang tua bebas membunuh anak perempuannya dan ini adil, menurut mereka. Sebab, jika anak perempuan dibiarkan hidup, mereka percaya bahwa ia akan menjadi aib bagi orang tua dan menyebabkan jatuh (lebih) miskin¹⁷. Nah, aib dan jatuh miskin bukan merupakan hal yang baik bagi (kehidupan) mereka dan tidak akan mendatangkan kebahagiaan sama sekali.

Anggapan keadilan dan kebebasan yang serampangan tadi, menurut al-Jahidz (159-255 H.) merupakan hasil dari kebiasaan (adat)

¹⁶ Jamal al-Banna, *al-Islâm wa Hurriyyah al-Fikr*, Dar al-Fikr al-Arabi, Kairo, 1999, hlm. 88.

¹⁷ Sebab kaum perempuan (dianggap) lemah. Ia tidak bisa turut berperang dan tidak banyak berguna dalam mengarungi corak kehidupan masyarakat yang nomaden, selalu terancam bahaya musuh, binatang maupun alam. Ia tidak mampu untuk membalas dendam yang merupakan watak mereka saat itu (di samping fanatisme yang sangat kuat atas kabilah sendiri). Sehingga, kebaikan apa yang diharapkan dari hidupnya?

dan tidak adanya sosok yang meluruskan¹⁸. Barangkali di sinilah fitrah dan lingkungan maupun wahyu mulai berdialektika. Hal ini kemudian mengarahkan kita pada satu hal penting bahwa laku moral, seberapapun ia “dianggap baik” oleh masyarakat tertentu, ia tidak bisa disebut sebagai “yang bermoral” tanpa kehadiran agama. Menurut saya, anggapan masyarakat Jahiliah keliru dalam melihat baik-buruknya suatu laku.

Suatu laku tidak bisa disebut sebagai “yang baik”, jika sudut pandang mereka didasarkan pada nafsu (kesenangan hati). Sebab, hati dan hawa nafsu biasanya hanya menghukumi hal-hal yang indah. Bukan hal yang semestinya dilakukan, bukan pula yang mempunyai kuasa untuk mewajibkan kepada semua individu tanpa terkecuali. Tolok ukur suatu yang etis ialah bahwa tiap-tiap individu harus merasakan tingkat kewajiban yang sama. Di saat hal-hal yang indah tersebut tidak berkuasa untuk mewajibkan individu untuk melakukan maupun meninggalkannya, karena ia relatif. Seseorang bisa melakukan kapan saja ia mau, begitu juga untuk tidak melakukannya ia berkuasa atas dirinya sendiri. Sehingga, pijakan nisbi yang demikian akan menyebabkan kekacauan laku-laku manusia. Walhasil, agama merupakan sistem kontrol yang kuat dan paling otoritatif untuk melakukan suatu laku maupun mengekang keinginan hawa nafsu.

Oleh penganutnya, ajaran yang dibawa oleh agama dilihat sebagai suatu yang sakral (karena ia bersumber dan bertitah dari Tuhan) sekaligus menakutkan. Otoritas inilah yang kemudian mengendalikan laku manusia dari serampangan menjadi penuh kesadaran (*al-wa'yu, al-i'tiraf*) dan keinginan untuk bebas merasakan kebahagiaan (*hurriyyah al-irâdah al-insâniyyah*); baik di dunia maupun akhirat. Kebahagiaan menjadi tujuan pokok manusia di manapun dan kapan pun ia berada, karena ia bersifat mutlak. Namun, jika dilihat dari perspektif agama, tidak adanya sosok nabi kala itu membuat hidup mereka berada dalam kebahagiaan yang entah bagaimana dan menurut siapa. Mereka menemukan kebahagiaan dan kebenaran sesuai kehendak nafsu, melihat bagaimana orang lain melakukan dan bagaimana selama ini pengalaman mengajarkan bahwa demikianlah

¹⁸ Abu Utsman Amr bin Bahr Al-Jahidz, *op., cit.*, hlm. 13.

cara untuk mempertahankan kehidupan. Padahal, pengalaman tidak memberi tahu mana laku-laku yang benar dan baik dari selain keduanya. Sehingga agar moral, etika dan akhlak menemukan dirinya, ia mesti dilandasi dan bersumber dari ajaran-ajaran agama—apapun itu. Bukankah setiap agama menganjurkan kebaikan?

Hubungan yang erat antara agama dan nilai etika yang semestinya semakin terlihat pada situasi yang berkebalikan, seperti masa Jahiliah ini. Ketiadaan agama menyebabkan ketiadaan etika dan tanpanya, maka tiada pula qanun yang mengatur laku hidup manusia. Hemat penulis, masyarakat Jahiliah kala itu tidak mempunyai sistem hukum¹⁹ yang terstruktur kecuali atas hawa nafsu. Ia lah pemegang kendali atas apa yang terjadi dari segala bentuk kekacauan moral tadi. Mereka memandang hal tersebut sebagai kesepakatan komunal yang baik, adil dan benar. Kesepakatan inilah yang kemudian menjadi sumber nilai. Ia menjadi timbangan baik dan buruknya suatu perbuatan. Sebagai manusia yang hidup empat belas abad setelah lahirnya Islam ke dunia, kita kembali diingatkan (oleh masa Jahiliah) bahwa nilai-nilai moral²⁰ merupakan hal yang statis (al-Tsabit) sedangkan sumber, cara pandang dan landasan pijak merupakan hal yang dinamis (*al-Mutahawwil*).

Standarisasi Laku Moral Perspektif Ajaran Islam

Ajaran-ajaran Islam memberikan pengaruh yang hebat terhadap nalar pikir bangsa Arab. Islam membawa mereka dari penyembahan berhala,

¹⁹ Emile Durkheim tidak membenarkan ungkapan seperti ini. Ia mengatakan bahwa mereka mempunyai sistem/aturan, hanya saja berbeda dengan sistem yang kita kenal sekarang. Lihat: Emile Durkheim, *al-Tarbiyyah al-Akhlâqiyyah*, diterjemahkan dari *L'education Morale* oleh Sayed Mohamed Badawi, al-Markaz al-Qaumi li al-Tarjamah, Kairo, 2015, hlm. 26.

²⁰ Nilai-nilai moral misalnya: adil, jujur, baik, menepati janji, santun, amanah dan loyal. Jadi, nilai-nilai inilah yang tetap; adil ya adil, jujur ya jujur, dan seterusnya. Yang berbeda ialah bagaimana suatu laku bisa (atau minimal dianggap) adil dan jujur? “Bagaimana” inilah yang akan mengantarkan kita pada cara pandang, sumber dan landasan pijak nilai-nilai tadi. Kita memandang keadilan dan kejujuran di Arab Jahiliah sebagai hal yang buruk (di saat yang sama mereka menganggap sebaliknya) karena kita mengenal al-Quran sebagai undang-undang moral. Sehingga pemahaman kita atas teks al-Quran inilah yang membatasi dan menstandarisasi nilai-nilai moral tadi.

keterbelakangan ilmu dan pemikiran menuju Tuhan semesta alam yang ada di ranah metafisika. Sebelumnya, setiap kabilah mempunyai tuhan masing-masing. Jika tuhan ini mempunyai kekuatan yang lebih, maka ia akan naik jabatan menjadi tuhannya seluruh kabilah atau tuhannya Arab. Nah, Islam meningkatkan cara pikir mereka dalam memahami sosok Tuhan yang tidak mewujud benda, Mahakuasa, Maha Mengetahui dan di atas segala-galanya.

Kondisi moral masyarakat Jahiliah yang sedemikian rupa merupakan salah satu sebab (jika boleh dikatakan demikian) diutusnya Rasulullah Saw.. Dalam menyeru masyarakat Arab kepada akhlak mulia, Rasulullah dibekali dengan sifat-sifat luhur sejak belia, hingga diberi gelar Al-Amin. Hal demikian dimaksudkan agar ajaran yang dibawa olehnya mampu diterima dengan logika kaumnya dan tidak muncul ungkapan: bagaimana ia menyeru kepada akhlak mulia sedangkan ia tidak menghiasi laku dengannya?

Islam yang artinya tunduk, taat dan patuh seolah merupakan sanggahan yang tepat bagi karakter moral bangsa Arab yang keras dan kasar. Ajarannya universal; baik secara objek (seluruh umat manusia) maupun secara esensi (menyangkut segala kehidupan manusia di dunia dan akhirat). Segala hal ihwal tersebut diatur secara komprehensif di dalam undang-undang umat Islam, yakni al-Quran. Ia merupakan kitab etika—sebagaimana ia disebut kitab sastra, hukum, sejarah, akidah dan lain sebagainya. Dari berbagai perengai baik yang ada, ada satu ayat yang secara terang menyatakan kalimat akhlak, yakni QS. Al-Qalam ayat yang berbunyi: “Sesungguhnya engkau benar-benar berakhlak agung”. Ayat ini merupakan pengakuan secara terang atas kesabaran Rasulullah dalam menanggung cacian dan siksaan dari masyarakat Jahiliah, sebagai perintah dari ayat “Maafkanlah, perintahkan kepada kebaikan dan berpalinglah dari orang-orang bodoh”.

Di dalam Al-Quran terdapat dua macam akhlak yang seyogianya dilakukan manusia, yakni kepantasan (*al-liyâqah*), seperti perihal membalas salam dalam QS. Al-Nisa ayat 86: “Jika engkau diberi sebuah penghormatan, maka balaslah dengan (penghormatan) yang lebih baik atau (minimal) sepadan dengannya”. Macam yang kedua ialah tingkatan akhlak yang lebih tinggi dari sekadar pantas, misalnya memenuhi janji, bersabar di saat sulit, adil kepada yang disuka maupun

dibenci, memaafkan ketika mampu membalas dan menjaga diri dari tidak berlebihan atas segala sesuatu²¹.

Terlepas dari sekian banyak ayat yang mengajarkan nilai-nilai etis, saya ingin menyetengahkan kebebasan (memerdekakan budak) dan keadilan. Telah disebutkan sebelumnya bahwa masyarakat Jahiliah—dari sekian laku hidup mereka—ialah liar. Mereka tidak hanya menuhankan batu, namun juga hawa nafsu. Hingga Islam datang, kaum musyrikin tetap pada tabiatnya sebagaimana diriwayatkan dari Ibnu Abbas:

“Demi Allah, kaum musyrikin terdahulu memukul salah seorang dari mereka, membuat mereka kelaparan dan dahaga hingga tidak sanggup untuk sekadar duduk dengan sempurna karena pukulan keras yang dideritanya. Orang-orang ini dibiarkan seperti itu hingga memberikan apa yang mereka mau dan berkata kepadanya: ‘Al-Lata dan Al-Uzza ialah tuhanmu, bukan Allah!’ Lantas mereka menjawab: ‘Benar...’”²²

Kebebasan dan keadilan sebagai nilai *al-Tsâbit* menemukan persepsi yang berbeda ketika kita kembali melihat masa sebelum Islam. Kebebasan dan keadilan menurut masyarakat Arab kala itu berdasarkan hawa nafsu, kekuatan dan keluhuran nasab. Siapapun yang tidak memiliki dua hal terakhir, maka ia akan masuk ke strata masyarakat yang “terjajah” dan berada di bawah kuasa orang lain. Sehingga secara nilai, barangkali mereka menemukan bebas dan adil itu “ada”, namun secara laku hal itu hanya sebuah penindasan dan pengekangan hidup atas kehidupan orang lain—dan sesungguhnya atas hidup mereka semua.

Bebas yang saya maksud di sini ialah kebebasan otonomi pribadi. Bebas dalam menentukan dan melakukan suatu laku melalui pengetahuan dan kontemplasi. Karena seorang individu tidak bisa disebut bebas ketika ia melakukan suatu hal di awal motif yang tersirat di benak. Atau ketika ia melakukan sesuatu sebagaimana makhluk hidup yang tidak bertanggung jawab. Namun, ia bebas ketika ia mengerti apa dan mengapa ia melakukannya. Ia melakukan dalam harmonisasi yang diterima oleh prinsip-prinsip moral dan sesuai

²¹ Ahmad Amin, *op. cit.*, hlm. 71-74.

²² *Ibid.*, hlm. 75.

dengan kehendak hati, bukan paksaan. Sehingga, bebas dan merdeka di sini ialah lelaku yang timbul akibat perenungan, kontemplasi dan kesadaran pikir yang sehat. Di sini, masyarakat Arab kala itu; baik tuan maupun budaknya merupakan budak yang terkekang.

Islam datang dengan tabiatnya sebagai pembebas; dari batu berhala, hawa nafsu, perbudakan, kebodohan, rasa sombong, rasa bangga terhadap diri sendiri dan segala apa yang latah dilakukan oleh masyarakat Arab Jahiliah dulu. Ajarannya mengatakan bahwa kebebasan dan keadilan merupakan milik semua manusia dan tidak ada kemuliaan di antara mereka kecuali takwa. Hal ini dapat kita lihat misalnya dalam penyikapan terhadap dakwah Islam. Allah berfirman: “Tidak ada paksaan untuk memeluk agama (Islam)...,” sebagai bukti autentik bahwa dalam hal apapun, Islam membebaskan umatnya dari hal ihwal yang menyimpang dari Tuhan. Selain diambil dari Al-Quran²³ sebagai undang-undang universal, maka hukum dan semua landasan etika di seluruh dunia tidak bisa disebut sebagai hukum.

Salah satu yang dibebaskan oleh Islam ialah hak hidup anak perempuan. Dahulu di masa Jahiliah, mayoritas bangsa Arab merasa bahwa mengubur anak perempuan merupakan sebuah kemuliaan, sebuah kebaikan bagi mereka—seperti disebutkan di subbab masa Jahiliah. Kebencian mereka terhadap anak perempuan membuat sekelompok dari mereka menguburnya sewaktu kecil. Atau ketika perempuan mereka melahirkan, para ayah melihat bayi tersebut dengan tangan yang ditelungkupkan ke wajah dan melihat dari sela-sela jarinya. Jika laki-laki, maka mereka akan tersenyum bahagia dan cerah wajahnya. Namun, jika perempuan, wajah mereka akan memerah karena geram, takut, bingung, merasa kacau dan sedih. Hingga jika terpaksa, mereka akan membiarkannya hidup sampai dewasa, kemudian dipakaikan jubah dari wol dan diperintahkan untuk menggembala kambing di pedalaman. Ketika sang ayah ingin membunuhnya, ia akan menunggu hingga berumur sekitar enam tahun. Lalu memerintahkan kepada ibunya seraya berkata: “Riaslah

²³ Menurut Abdullah Dirraz ada empat macam sumber kewajiban moral, yakni Al-Quran, Sunah, Ijmak dan Kias. Saya sebutkan Al-Quran saja sebab inilah pokok dari semua sumber dan pisau analisis yang ditekankan oleh beliau sendiri dalam *Dustâr al-Akhlâq*.

ia dan berikan wewangian agar aku bawa ia kepada kematiannya”. Biasanya, sang ayah telah menggali liang lahat (berbentuk semacam sumur) di padang pasir. Hingga ketika ia sampai di bibir lubang sang ayah berkata: “Lihatlah sumur ini”. Ketika sang anak melihat, sang ayah akan mendorongnya dari belakang lantas menguburnya dengan tanah. Dengan demikian, sang ayah akan merasa telah mengubur bersamanya kemiskinan dan penderitaan²⁴.

Atas tradisi Arab inilah, Al-Quran menurunkan ayat 58-59 Surat Al-Nahl yang berbunyi: “Padahal apabila seseorang dari mereka diberi kabar (dengan) kelahiran anak perempuan, wajahnya menjadi hitam (merah padam) dan ia sangat marah”. Islam datang memerangi tradisi tersebut. Tradisi yang menurut mereka baik namun sebenarnya mengerikan. Tidak hanya memerangi, Al-Quran, Hadits dan banyak atsar dari Sahabat pun menguatkan adanya perintah untuk merawat anak-anak perempuan, memuliakan dan menghormatinya, menyiapkan agar menjadi sosok ibu salehah yang membahagiakan keluarga, meningkatkan kualitas masyarakat serta dijanjikan dengan besarnya pahala di hari kemudian.

Di antara Hadits yang menunjukkan betapa Islam memberikan perspektif baru terhadap tradisi tersebut ialah sebuah riwayat dari Imam Bukhari-Muslim dari Sayidah Aisyah, ia berkata:

“Datang kepadaku seorang ibu dengan dua anak perempuannya. Namun, tidak ada sesuatu bagiku untuk kuberikan kecuali sebiji buah. Lalu kuberikan padanya lantas ia membagi kepada keduanya dan ia tidak memakannya. Kemudian ia berdiri dan beranjak pergi. Lantas datanglah Rasulullah dan kuceritakan padanya dan ia berkata: ‘Barangsiapa yang diuji dengan anak-anak ini dan berbuat baik padanya, mereka akan menjadi penghalang (orang tuanya) dari api neraka.’”²⁵

Di dalam Hadits Ibnu Abbas disebutkan bahwa kabar gembira ini (penghalang dari api neraka) ialah untuk mereka yang memeliharanya, menafkahi hidupnya, menikahkannya, mendidiknya. Disebutkan dalam riwayat lain: membersamainya dan takut kepada Allah Swt. dalam merawatnya. Riwayat lain menyebutkan pula bahwa kabar

²⁴ Ibrahim Ali Mushtafa al-Nassyar, *al-Islâm wa al-Mar’ah*, cet. II, Alam al-Kitab, Beirut, 1987, hlm. 41-42.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 42.

gembira tersebut ditujukan kepada: “Barangsiapa yang mempunyai seorang anak perempuan lalu mendidiknya dengan sebaik-baik didikan, mengajarnya dan melapangkan hidupnya dari kelapangan nikmat yang Allah berikan kepadanya.”

Pengkhususan sikap terhadap anak-anak perempuan yang demikian disebabkan oleh lemahnya mereka dan kebutuhan untuk mendapatkan perlindungan dan pendidikan. Tidak cukup di anjuran dan nasehat atas haknya, Al-Quran juga memberikan hukum pasti terhadap hak-haknya, termasuk hak dalam pembagian segala sesuatu. “Bagi laki-laki ada hak bagian dari peninggalan harta orang tua dan kerabatnya dan bagi perempuan ada (pula) hak bagian dari peninggalan orang tua dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak sesuai apa yang telah ditetapkan.”²⁶ Juga, “Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan.”²⁷

Selain pembebasan hidup anak perempuan, salah satu tradisi Jahiliyah yang diubah oleh Al-Quran ialah perihal budak dan kesetaraan hak seorang individu. Ketika di masa Jahiliyah perbudakan disebabkan oleh perampasan kabilah atas yang lain, Islam memberikan beberapa kaidah penting terkait budak tersebut. Pertama, satu-satunya sebab boleh adanya perbudakan ialah adanya perang; baik sesama muslim maupun selain mereka. Sebagaimana dalam QS. Muhammad ayat 4, akhir nasib para budak ialah denda maupun dibebaskan, tidak ada penganiayaan terhadap haknya, sebagaimana dalam tradisi sebelum Islam. Hal yang demikian dilakukan oleh Rasulullah Saw. dalam banyak perang, seperti pertempuran Badar, Khaibar, Makkah, Hunain, tawanan Bani Musthaliq dan Fazara, serta tawanan Hawazan yang kesemuanya mencapai enam ribu budak. Kedua, Al-Quran menjadikan pembebasan budak sebagai penebus dosa²⁸, di samping mengatur beberapa hal penting terkait bebasnya mereka atas kehendak dan kesetaraan antara mereka dengan tuannya.

Di masa Rasulullah dan Khulafaur Rasyidin, para budak tidak

²⁶ QS. Al-Nisa ayat 7.

²⁷ QS. Al-Nisa ayat 11.

²⁸ Lihat QS. Al-Nisa: 92, Al-Maidah: 89 dan Al-Mujadilah: 3.

dipekerjakan di ladang-ladang maupun kapal. Mereka juga bukan komoditi yang diumbar ke pelosok negeri. Para khalifah juga tidak mempunyai lebih dari sepuluh budak di istananya—apalagi ratusan, seperti dalam istana petinggi Roma. Para budak hanya pembantu di urusan rumah dan pekerjaan tertentu sesuai kapabilitas mereka sebagai bentuk mukatabah (perjanjian) dengan tuannya; yakni semacam kesepakatan untuk berkhidmah hingga masa tertentu untuk kemudian menjadi bebas²⁹.

Kehadiran agama Islam merupakan otoritas baru yang mengikat pengikutnya dalam ruang religi yang sedemikian rupa. Melalui ajarannya, segala nilai semu yang dipahami masyarakat Jahiliah perlahan menemui diskontinuitas. Mengubah ketundukan terhadap batu menjadi ketundukan terhadap pemimpin (ulil amri), sosok nabi dan secara horizontal ia dimaknai sebagai bentuk ketundukan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, Allah Swt.³⁰ sebagai otoritas tertinggi dalam segala hukum yang terkait alam semesta³¹.

Perubahan sumber suatu nilai memberikan perubahan pada esensi nilai itu sendiri. Ketika di zaman Jahiliah nilai segala sesuatu bersumber dari nafsu dan syahwat (*al-quwâ al-syahwâniyyah*)—dalam bentuk otoritas apapun itu; ketua suku, kepala keluarga, atau tradisi itu sendiri. Al-Quran datang menggantikan sumber moral tadi dengan membawa hukum yang lebih sesuai dengan fitrah manusia. Sehingga, di sinilah masyarakat Arab Jahiliah menemukan apa yang selama ini hilang: sesosok nabi yang mengarahkan. Otoritas nabi merupakan otoritas Tuhan. Tidak hanya sebatas pengakuan atas dirinya bahwa ia seorang nabi, Allah menegaskan kebenaran risalah yang dibawa olehnya melalui banyak dalil yang menguatkannya; baik dalam bentuk rasional maupun panca indrawi³². Nilai-nilai yang dibawa mulai dari

²⁹ Jamal Al-Banna, *op. cit.*, hlm.92-95.

³⁰ QS. Al-Nisa ayat 59.

³¹ Ada banyak hal terkait masalah perempuan; mulai dari pembebasan dari pembunuhan, dari tawanan, kesetaraan hak, kebebasan berpendapat dan berserikat dan lain sebagainya. Selengkapnya lihat: Ibrahim Ali Musthafa Al-Nassyar, *Ibid.*, hlm. 17-61 dan seterusnya.

³² Dalil rasional (aqli), seperti Al-Quran, perjalanan hidup sebelum diutus, berita dari kitab-kitab samawi sebelumnya dan pengetahuan Rasulullah terhadap hal-hal ghaib. Pun, cepat meluasnya Islam (tidak ada agama yang mampu menyatukan

adil bebas, saling mengasihi, memaafkan, menghormati yang lain dan seterusnya memberikan porsi lebih pada ruang pikir mereka (*al-quwâ al-naqliyyah*). Di sinilah kemudian pondasi kemanusiaan dijembatani tidak hanya oleh peran akal namun juga dikuatkan oleh legalisasi hukum syariat.

Standarisasi dan Fleksibilitas Ajaran Islam

Membincang tentang moral berarti juga membincang baik dan buruk suatu lelatu. Apa yang terjadi di masa Jahiliah ialah baik menurut masyarakat Arab kala itu—baik dan benar menurut entah. Otoritas nilai suatu hal saat itu mutlak bersumber dari kehendak bebas (nafsu) dan akal saja; tanpa syariat, tanpa sosok pengarah. Namun setelah Islam datang, nilai-nilai tersebut berada di ruang laku yang beda dari sebelumnya, dengan perangkat baru; syariat.

Jika hukum (perspektif terhadap suatu nilai) yang dibawa oleh Islam ialah baik dan di masa sebelumnya ialah buruk, maka ada beberapa hal yang perlu diterangkan. Tentunya, ada dualisme perspektif nilai dalam kedua masa ini. Di masa Jahiliah; tradisi mereka baik menurut akal (tanpa menyebut menurut syariat, karena tidak ada) dan tradisi komunal yang keduanya sama sekali tidak kualifaid untuk menakar baik-buruknya suatu hal. Sedangkan di masa Islam, kita menemukan kebaikan dan keburukan tidak hanya ditimbang dari sisi akal, namun juga syariat—sebagai perangkat baru yang berotoritas. Apakah kebaikan dan keburukan cukup diketahui oleh adanya akal tanpa syariat, apakah sebaliknya, atautkah keduanya merupakan perdebatan panjang yang terjadi antar ahli ilmu kalam. Namun, di sini saya hanya akan mengetengahkan bahasan menurut Asyarian.

Ada banyak pendapat mengenai baik-buruknya suatu hal. Satu kelompok mengatakan bahwa baik ialah apa-apa yang sesuai dengan tujuan di dunia maupun akhirat. Kelompok lain mengerucutkan bahwa

Bangsa Arab dalam waktu 23 tahun dan meluas ke wilayah di sekitar Samudra Atlantik dan China kurang dari satu abad), dan harmonisasi akal dan riwayat bahwa Nabi Muhammad Saw. diutus untuk menyempurnakan akhlak manusia dan mengobati penyakit hati. Sedangkan dalil indrawi ialah mukjizat yang sesuai dengan tuntutan kondisi. Lihat: Mahmud Abu Daqiqah, *al-Qaulu al-Sadîd fî 'Ilmi al-Tauhîd*, ditahkik dan dikomentari oleh Ewaddullah Jad Hijazi, juz II, Diklat Tauhid Tingkat II Fakultas Ushuluddin Banat Kairo, hlm. 149-161.

baik ialah apa yang sesuai dengan tujuan di akhirat. Maksudnya, apa yang dilihat baik menurut syariat dengan anjuran untuk melaksanakan dan dijanjikan pahala atasnya—dan inilah pendapat Imam Ghazali³³. Menurutnya, baik bukanlah jenis ataupun sifat dari sesuatu yang dengan demikian ia tidak bisa dikembalikan kepada akal. Sebab, akal terbatas untuk mengetahui segala sesuatu, sebagaimana panca indra yang tidak bisa melihat sesuatu selain di hadapannya. Keduanya juga sangat relatif.

Imam Ghazali memberikan contoh jika salah satu anggota badan terkena diabetes dan harus diamputasi, biasanya ada dua pendapat yang berbeda dalam melihat hal ini. Bagi dokter, amputasi merupakan hal baik yang mesti dilakukan untuk keselamatan pasien. Sebab, jika tidak, penyakit ini akan merambah ke anggota badan lainnya dan menyebabkan kematian—bahaya yang menyebabkan kematian lebih besar jika dibandingkan dengan hilangnya satu anggota badan. Namun, ada pasien yang melihat bahwa amputasi merupakan hal mengerikan dan tidak semestinya dilakukan; karena ia akan kehilangan salah satu anggota badannya. Sehingga jika mengkiaskan dari perkara tersebut, jika baik dan buruknya suatu hal berlandaskan pada akal, maka akan terjadi semacam *chaos*. Tidak akan ada standar paten yang satu yang mengatur segala laku manusia di manapun dan kapanpun. Sehingga, di sinilah diperlukan adanya peran syariat sebagai tali kekang atas apa-apa yang bisa diketahui oleh akal. Dal hal ini, Abdullah Darraz mengatakan bahwa jika akal dijadikan sebagai otoritas atau berbagai hal, apapun itu, maka yang akan terjadi ialah dua kemungkinan; ia akan melakukan satu hal yang belum tentu benar, atau ia akan melakukan semua hal termasuk yang baik dan benar maupun buruk dan salah. Sehingga, menurut Asyarian, baik dan benar merupakan keputusan yang ditentukan oleh akal dan syariat dalam porsi yang sama.

Nilai-nilai *al-Tsâbit* yang dilihat dari sudut pandang Islam juga tidak rigid. Sebagai agama yang relevan sepanjang zaman dan di belahan dunia manapun ia tetap fleksibel dalam hukumnya yang paten. Misalnya, ketika potong tangan merupakan sebuah keadilan bagi pihak

³³ Abu Hamid Al-Ghazali, *al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd*, cet. I, Dar al-Bashair, Kairo, 2009, hlm. 422-425.

pencuri dan korban, hukuman semacam ini tidak selamanya dimaknai sebagaimana ia. Potong tangan yang dimaksud bisa diganti dengan hukuman jenis lain yang setara dan disepakati bersama. Begitu pula dalam zakat. Zakat yang dikeluarkan oleh seseorang yang memenuhi syarat sebagai ahli zakat tidak harus disalurkan dalam bentuk makanan pokok. Darul Ifta Mesir pada tahun lalu membolehkan zakat dalam bentuk uang yang setara dengan nishab zakat, sekitar 25 pound Mesir. Atau, bisa juga berzakat dengan membebaskan budak, sebagaimana QS. Al-Taubah ayat 60 menyebutkan.

Epilog

Barangkali, kita tidak bisa memilih antara masa Jahiliah dan Islam, manakah di antara keduanya yang benar dari lain. Mana dari keduanya yang baik dari yang lain. Sebab, masing-masing laku yang ada di kedua masa tersebut dilandasi oleh faktor-faktor yang berkelindan dan sulit untuk melepaskan diri darinya. Di kedua masa ini sama-sama ada faktor otoritatif yang sangat kuat sehingga bagaimanapun nurani memberontak, kadang faktor luar pribadi manusia lebih berkuasa.

Namun, ketika melihat dari perspektif Islam, lelaki yang ditradisikan oleh Arab Jahiliah merupakan suatu yang tidak etis dan amoral. Sehingga, meski tradisi mereka sedikit mengernyitkan dahi namun keberadaannya tidak bisa dikesampingkan. Mereka merupakan *hamzah washal* antara Rasulullah dan kita sebagai umatnya. Mereka merupakan jembatan yang abadi dalam sejarah konseptualisasi moral hingga terkemas dengan rapi dan fleksibel dalam gold brand Al-Quran. Jika diibaratkan, masa Jahiliah merupakan ujung yang hitam sedangkan masa Islam merupakan ujung yang putih dalam satu batang abu-abu. Sehingga, untuk menjadi abu-abu, kita tidak bisa membuang ujung yang hitam tersebut dan menyisakan yang putih. Hal ini dimaksudkan agar seseorang tidak terjatuh dalam warna hitam dan berada di warna putih tanpa melihat oposisinya. Sehingga, agar berada di tengah dengan aman, wawasan terhadap kedua warna tersebut mesti seimbang.

Walhasil, pembahasan tentang akhlak, moral dan etika merupakan pembahasan yang panjang dan luas. Meski literatur terkait tidak sebanyak filsafat, ilmu kalam, fikih, linguistik maupun lainnya, sebenarnya bukan merupakan hal yang sangat sulit, jika ada kemauan

yang keras. Semestinya, pembahasan semacam ini juga masuk ke dalam ranah filsafat kuno, ilmu kalam ataupun tasawuf. Namun, kiranya demikian yang dapat saya sampaikan pada kesempatan kali ini. Semoga kritik dan saran dari rekan sekalian akan lebih membuka dan memperluas lubang tempurung yang selama ini keras dipecahkan. *Wallâhu A'lam.*

Studi Legislasi Islam;

Analisis al-Tsâbit dan al-Mutahawwil dalam Instrumen Keilmuan Hukum Islam

Prolog

Dikotomi antara *al-Tsâbit* (yang statis) dan *al-Mutahawwil* (yang dinamis) dalam sebuah diskursus keilmuan adalah satu keniscayaan. Secara logis, proses dikotomi ini (dan proses dikotomi sejenis lainnya)¹ adalah suatu kemutlakan yang harus ditempuh oleh diskursus apa pun, agar ia senantiasa memiliki identitas dan mampu untuk bertahan hidup di waktu yang terus berubah. Maka, jika terdapat sebuah diskursus keilmuan yang telah ada di masa lampau, tidak kehilangan identitasnya dan masih relevan hingga saat ini, hemat saya, ia memiliki aspek *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* secara aksiomatis. Sebaliknya, jika sebuah diskursus tidak mampu melakukan upaya dikotomi, atau ternyata hanya memiliki salah satu sisinya saja, baik itu berupa *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil*, ia akan mengalami salah satu dari tiga hal; segera punah, memiliki identitas namun tidak mampu bertahan hidup, atau mampu bertahan hidup tanpa memiliki identitas.

¹Dikotomi antara *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* bukanlah satu-satunya metode yang dikenal dalam dunia dikotomi diskursus keilmuan. Terdapat metode-metode dikotomi lain yang lazim digunakan, seperti: dikotomi antara yang asli dan susunan, atau dikotomi antara yang tradisional dan yang modern.

Hasil dari dikotomi di atas, selain akan digunakan sebagai basis pengembangan (*tajdîd*)² diskursus, minimal dapat menjembatani dua periode diskursus yang saling berseberangan; antara yang lama dengan yang baru, yang tradisional dengan yang modern, serta yang senantiasa tetap dan yang berubah-ubah. Maka, ketika terdapat dua periode masa yang menandai perkembangan sebuah diskursus keilmuan, idealnya, wacana *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* sebagai penanda pergantian wajah pun akan selalu hadir. Hal ini juga berlaku dalam dunia legislasi.

Secara aksiomatis, dunia legislasi tidak bisa dilepaskan dari satu (atau lebih) instrumen yang melingkupinya, tak terkecuali dunia legislasi Islam. Instrumen di sini bisa berwajah homogen ataupun heterogen, setiap hukum memiliki instrumen yang berbeda-beda. Ada instrumen yang digunakan untuk menakar seberapa logis hukum yang dikeluarkan, ada yang berfungsi sebagai alat pemroduksi hukum, ada yang dijadikan sebagai fondasi hukum, ada pula yang diaplikasikan untuk menimbang seberapa relevan hukum itu untuk diterapkan, dan masih banyak lagi fungsi-fungsi lainnya.

Dengan demikian, eksistensi instrumen hukum dalam dunia legislasi mana pun menjadi sangat urgen. Apalagi jika mempertimbangkan posisi beberapa hukum yang tidak akan bisa dikeluarkan dari sumbernya kecuali menggunakan instrumen-instrumen tersebut, seperti eksistensi mayoritas hukum yurisprudensi Islam yang tidak mungkin ditelurkan dari sumbernya kecuali menggunakan instrumen keilmuan hukum Islam.

Sebagaimana yang saya paparkan di awal, dikotomi antara *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* dalam sebuah diskursus keilmuan adalah satu keniscayaan, begitu pun dalam keilmuan hukum Islam. Mungkin, secara apriori, ia sudah terafirmasi memiliki aspek *al-Tsâbit* dan *al-*

²Saya sepakat dengan Grand Syekh Al-Azhar, Prof. Dr. Ahmed El-Tayyeb, yang memaknai pembaharuan terhadap tradisi bukan sebagai sebuah kemunculan baru, akan tetapi sebagai suatu pengembangan, lihat karya beliau: Ahmed El-Tayyeb, *al-Turâts wa al-Tajdîd*, Dar Al-Quds Al-Arabi, Kairo, cet II, 2016, hal. 23-24. Bukan seperti gagasan Prof. Dr. Hasan Hanafi, yang memaknai pembaharuan sebagai pengerahan seluruh potensi masyarakat Islam, sebagai ganti dari adanya tradisi, yang mana hal ini akan berdampak pada merombak atau meninggalkan khazanah klasik Islam, lihat karya beliau: Hasan Hanafi, *al-Turâts wa al-Tajdîd*, Maktabah Al-Anjalu Al-Misriyah, Kairo, 1987, hal. 20.

Mutahawwil. Karena ia masih memiliki identitas dan mampu melewati banyak perubahan waktu hingga hari ini. Akan tetapi aspek *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* dalam keilmuan hukum Islam ini semakin kabur, terbukti dengan banyaknya kasus perbedaan ijtihad yang tidak bisa disikapi dengan apik. Alih-alih konstruktif, saat ini perbedaan tersebut acapkali berimplikasi destruktif.

Dari perselisihan ini, ada beberapa langkah solutif-antisipatif yang bisa dilakukan. Salah satunya adalah dengan mengurai serta memisah ranah-ranah yang seharusnya memang tidak diintegrasikan antara yang satu dengan yang lain. Hal ini bisa disiasati melalui dua cara, pemisahan ranah asli dan susupan, dan pemetaan antara ranah *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil*. Yang nantinya dalam makalah ini akan terfokus pada alternatif yang kedua, yaitu pemetaan antara *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil*.

Di titik ini, jelas sekali bahwa riset ini adalah suatu hal yang sangat penting dan tak terelakkan, bahkan harus senantiasa dikaji ulang. Karena jika tidak, seseorang yang senantiasa berpikir jika semua hukum Islam itu statis, *al-Tsâbit*, akan terjebak dalam pemaknaan yang sempit dan kaku. Suatu cara beragama yang saklek dan konservatif. Begitu pun sebaliknya, orang yang selalu berpikir bahwa semua hukum Islam bisa diletakkan dalam koridor *al-Mutahawwil*, ia akan terjebak dalam ketidakpastian relativitas, yang di dalamnya identitas tunggal adalah suatu kenihilan. Padahal tentu saja, hukum Islam jelas tidak membenarkan keduanya. Hukum Islam memang pasti, akan tetapi bukan berarti menjadi sangat kaku dan anti perubahan. Di sisi lain, hukum Islam juga lentur, akan tetapi bukan berarti menerima ketidakjelasan paham relativisme.

Dalam makalah ini, saya akan mengupayakan penelitian dengan metode library research, untuk menemukan mana sisi *al-Tsâbit* dan mana sisi *al-Mutahawwil* dalam instrumen keilmuan hukum Islam. Lebih spesifik lagi, untuk menemukan dimensi *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* di tiga instrumen sentral saja; Fikih, Usul Fikih dan *Maqâshid al-Syari'ah*. Tentu, saya tidak akan membawa seluruh detail yang ada pada ketiga benteng penjaga eksistensi hukum Islam tersebut, meskipun di sisi lain, saya harus tetap bertanggung jawab untuk memberikan bukti-bukti valid dari referensi-referensi primer-

otoritatif.

Manakah di antara ketiganya yang memiliki aspek *al-Tsâbit* terkait perannya dalam dunia legislasi Islam? Kemudian, mana pula yang memiliki aspek *al-Mutahawwil*? Sebelum menjawab pertanyaan tersebut, saya kira ada baiknya untuk sedikit mengenal lebih jauh tentang dunia legislasi Islam terlebih dahulu.

Dunia Legislasi Islam; Sebuah Eksposisi Global

Dunia legislasi Islam adalah frasa yang saya gunakan untuk menyebut *tasyri'*. Bukan tanpa tujuan, hal ini berdasar pada kecenderungan mayoritas orang yang tidak bergelut dalam dunia hukum Islam, yang kemudian menyamakannya dengan ilmu sejarah legislasi Islam (*târîkh al-Tasyri' al-Islâmîy*). Padahal, keduanya memiliki perbedaan yang sangat mencolok. Untuk menghindari hal inilah, frasa itu saya pilih.

Legislasi dalam bahasa Indonesia memiliki kesamaan makna dengan *tasyri'* dalam bahasa Arab. Keduanya memiliki arti pembuatan undang-undang. Lebih runcing lagi, kata *tasyri'* dalam bahasa Arab sudah diserap ke dalam istilah khusus di dunia hukum Islam. Ia memiliki makna: aktivitas membuat serangkaian hukum Islam untuk seluruh tindakan mukalaf (baik itu perdata, pidana, atau yang lainnya) dan untuk peristiwa-peristiwa tertentu³. Hukum Islam sendiri hanya bisa diproduksi, jika kaidah hukumnya sudah terbentuk, dasarnya sudah jelas dan hukum-hukum Islam yang telah ada sebelumnya sudah lahir⁴.

Melalui definisi di atas, timbul satu implikasi dari sebuah pertanyaan urgen, siapakah yang berhak untuk membuat *tasyri'*? Karena syariat Islam memiliki posisi yang berbeda dengan hukum positif. Syariat Islam bersifat transenden, sedangkan hukum positif tidak demikian. Padahal jelas, Sang Nabi pembawa syariat Islam terakhir telah wafat. Dengan demikian, apakah para yuris Islam memiliki otoritas untuk membuat syariah? Jika iya, apakah hukum buatan mereka dapat dikatakan sebagai syariah? Nah, di titik inilah implikasi itu muncul, yaitu upaya untuk melakukan diferensiasi antara

³ Abdul Wahhab Khallaf, *Khulâshah Târîkh al-Tasyri' al-Islâmîy*, Darul Qalam, Kuwait, Tanpa Tahun, hal. 7.

⁴ Muhammad Ali Al-Sayyis, *Târîkh al-Fiqh al-Islâmîy*, Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, hal. 7.

hukum yang ditetapkan oleh Tuhan, dengan hukum yang dihasilkan melalui ijtihad—yang berdasar dari ketetapan Tuhan.

Diferensiasi ini pun tidak membawa konklusi tunggal, ia tidak mendapatkan afirmasi semua pihak. Sebagian ulama, termasuk di dalamnya Syekh Manna' Al-Qaththan, tetap menampik penyandaran kata *tasyri'* untuk para yuris. Karena *tasyri'* merupakan derivatif syariah, sedangkan syariah bukanlah hukum yang bisa dibuat oleh manusia. Satu-satunya *syâri'* adalah Tuhan. Beliau membedakan kandungan makna syariah dan fikih. Kata syariah, menurut beliau, tidak layak disandarkan kepada siapa pun kecuali Tuhan⁵. Adapun fikih hanyalah sebatas pemahaman akan syariah⁶. Sedangkan sebagian ulama yang lain, termasuk di dalamnya Syekh Abdul Wahhab Khallaf, mengaminkan diferensiasi tersebut. Bahkan beliau membagi syariat Islam menjadi dua bagian, syariat yang murni ilahiah dan syariat yang jika dilihat dari sumbernya ia ilahiah-transenden, namun jika dilihat dari siapa yang meletakkannya, ia adalah produk ijtihad. Bagian pertama dinamakan *tasyri' ilâhiy* dan pembuatnya adalah *syâri'*, sedangkan bagian kedua adalah *tasyri' wadli'y* dan pembuatnya adalah mujtahid⁷.

Di titik ini sudah tampak jelas, bahwa apa yang saya maksud dengan legislasi tentu bukan berpijak pada apa yang disuarakan oleh sebagian ulama yang di dalamnya terdapat Syekh Manna' Al-Qaththan. Saya berpijak pada sebagian ulama yang di dalamnya terdapat Syekh Abdul Wahhab Khallaf. Meskipun sebenarnya, jika ditinjau lebih jauh, perbedaan ini hanyalah persoalan diksi dan perspektif semata. Karena nantinya, kubu Syekh Abdul Wahhab Khallaf akan tetap mengakui fikih sebagai “nama lain” *tasyri' wadli'y*, sedangkan kubu Syekh Manna' Al-Qaththan—yang meskipun telah menetapkan bahwa hukum syarak hanya bisa disandarkan pada Tuhan—juga akan mengakui bahwa banyak dari hukum Islam yang diproduksi dari ijtihad seorang mujtahid, bukan hanya sekadar pemahaman⁸.

⁵ Manna' Al-Qaththan, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmîy; al-Tasyrî' wa al-Fiqh*, Maktabah al-Maarif, Riyadh, cet II, 1996, hal. 14.

⁶ *Ibid.*, hal. 183.

⁷ Abdul Wahhab Khallaf, *op. cit.*, hal. 7.

⁸ Bahkan Manna' Al-Qaththan mencontohkannya sendiri. Rujuk: Manna' Al-

Di sisi lain, masih banyak yang mengasumsikan bahwa legislasi hanyalah urusan membuat hukum secara sederhana. Saya sendiri maklum terhadap persepsi semacam ini. Karena, mayoritas orang-orang yang mengasumsikan hal di atas adalah orang-orang yang tidak berkecimpung di dalam dunia hukum secara fokus. Padahal kenyataannya sangat kontras, legislasi adalah satu dunia yang sangat kompleks, ia adalah payung besar yang mencakup banyak sekali aspek keilmuan di bawahnya, yang tidak jarang semua aspek itu saling terintegrasi.

Contohnya, ketika seseorang mengurai kronologi historis legislasi secara periodik, hal ini masih di bawah payung pembahasan legislasi, akan tetapi masuk ke dalam sebuah ilmu independen, yaitu ilmu sejarah legislasi Islam (*Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmîy*). Atau ketika membahas tentang sumber-sumber legislasi, pembahasan ini masuk pada salah satu term dalam ilmu Usul Fikih yang dinamakan *Mashâdir al-Tasyrî'*. Atau pada saat memaparkan tentang peristilahan dalam dunia legislasi, pembahasan ini akan masuk dalam satu ilmu terpisah yaitu *Ilm al-Musthalahât*. Atau jika ingin berfokus pada instrumen keilmuan legislasi saja, pembahasan ini akan masuk dalam tiga ilmu besar syariah; Usul Fikih, Fikih dan *Maqâshid al-Syarî'ah*, ketiganya bahkan berdiri sendiri secara independen. Kemudian, jika ingin membahas hukum beserta metode penelurannya secara komparatif, akan dijumpai ilmu perbandingan mazhab (*Ilm al-Khilâf; Muqâranah al-Madzâhib*). Atau jika ingin secara khusus membahas hukum-hukum Islam dalam persoalan-persoalan kontemporer, hal ini akan masuk pada term kebijakan kontemporer (*Qadlâya al-Mu'âshirah*), dan masih banyak lagi lainnya.

Dari eksposisi di atas, tampaklah posisi tulisan riset ini. Akan sangat fatal sekali jika sedari awal, riset ini dipahami sebagai penelitian yang sangat luas dan tidak bertitik fokus. Sebuah tulisan yang menumpuk pembahasan tiga ilmu independen—yang ketiganya dipisahkan oleh sekat-sekat epistemologis—menjadi satu riset singkat. Padahal tidak seperti itu, persis seperti yang saya sampaikan di paragraf sebelumnya, tulisan ini adalah riset dalam satu hal saja: instrumen keilmuan hukum

Islam, yang meskipun mencakup tiga keilmuan terpisah, akan tetapi ketiganya terintegrasi secara aksiologi.

Maka, jangan mengasumsikan makalah ini akan membahas ketiga ilmu tersebut secara independen, terpisah-pisah dan komprehensif. Karena poinnya, hal yang menjadi objek riset dalam makalah ini adalah analisis *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* dalam instrumen keilmuan hukum Islam. Bukan membahas ketiga ilmu tersebut satu persatu, kemudian menumpuknya menjadi seberkas tulisan, tanpa ada keterkaitan substansial di antara ketiganya. Dengan demikian, jika disederhanakan, keseluruhan riset ini akan bertumpu pada satu permasalahan: “Jika Anda hendak membuat hukum Islam, instrumen keilmuan yang seperti apa dan bagaimanakah yang akan selalu *al-Tsâbit* atau selalu *al-Mutahawwil*?”

Menemukan jawaban dari riset di ini menjadi sangat penting, karena instrumen-instrumen keilmuan inilah yang nantinya memiliki andil besar dalam menentukan wajah hukum Islam. Seseorang yang selalu menduga tanpa pernah mau untuk membuktikan akan selalu terjebak dalam ruang yang salah. Ia berkemungkinan menjadi sangat konservatif di satu sisi dan berkemungkinan menjadi sangat liberal di sisi yang lain. Unikny, di akhir perjalanan riset, saya menjumpai hal yang tidak saya prediksi sebelumnya. Selain karena memiliki kesamaan predikat sebagai instrumen keilmuan hukum Islam, ternyata ketiga keilmuan ini mempunyai titik statis integral. Akan tetapi sebelum ke arah sana, di sub judul selanjutnya, saya akan mengaminkan dulu apa yang secara apriori telah menjadi sebuah kesadaran komunal; aspek keilmuan fikih sebagai *al-Mutahawwil*.

Afirmasi Instrumen Fikih sebagai Aspek *al-Mutahawwil*

Mari kita sepakati terlebih dahulu fikih seperti apa yang akan kita perbincangkan. Sebagaimana yang telah diungkapkan oleh Prof. Dr. Muhammad Ali Al-Sayyis: “hukum Islam hanya bisa diproduksi, jika kaidah hukumnya sudah terbentuk, dasarnya sudah jelas dan hukum-hukum Islam yang telah ada sebelumnya sudah lahir (tampak).”⁹ Selain mengindikasikan bahwa hukum memiliki tiga instrumen terpenting;

⁹ Muhammad Ali Al-Sayyis, *op. cit.*, hal. 7.

Usul Fikih, *Maqâshid al-Syarî'ah* dan Fikih, perkataan Prof. Al-Sayyis juga sangat menjelaskan posisi fikih dalam dunia legislasi. Jadi harus dipahami dengan jernih, fikih yang saya ungkap di sini adalah fikih yang memiliki posisi dalam dunia legislasi. Bukan fikih yang berdiri sendiri secara terpisah sebagai sebuah ilmu.

Posisi fikih, dalam dunia legislasi, adalah sebagai neraca yang nantinya dapat digunakan para yuris Islam di masa setelahnya untuk menimbang seberapa akurat putusan yang akan mereka keluarkan. Hal ini bisa terjadi tentu karena Fikih memiliki dua spesifikasi utama. Pertama, Fikih yang sampai di tangan kita pada saat ini adalah fikih yang berhasil melalui seleksi waktu. Para yuris Islam tidak hanya akrab dengan putusan-putusan tersebut, beberapa dari mereka bahkan membuat anotasi (*syarh*), catatan pinggir (*hâsyiyah*), komentar (*ta'liq*), kritik, ikhtisar dan lain-lain. Hal ini tidak lain menunjukkan bahwa fikih yang masih bertahan hingga saat ini adalah fikih yang mendapat afirmasi secara aklamasi, dapat dipercaya dan kemudian dipertanggungjawabkan. Kedua, Fikih tidak hanya mewariskan apa yang terdokumentasikan dengan baik di balik lembaran-lembaran catatan, lebih luas daripada itu, fikih mewariskan sifat spesifik, etika, karakteristik, standar, dan yang paling penting; metodologi¹⁰. Dengan kedua hal inilah, fikih dalam dunia legislasi mendapatkan momentumnya sebagai sebuah neraca hukum, bukan hanya sebatas ensiklopedi.

Katakanlah, kompilasi hukum fikih yang pernah ada akan selalu menjadi neraca selama ia masih relevan. Namun tidak berhenti sampai di situ, ketika ia telah kehilangan relevansinya, para yuris tidak akan membuangnya begitu saja dari daftar pertimbangan, mereka masih bisa menggunakan metodologi yang dijadikan pegangan yuris

¹⁰Hal ini bisa dijumpai di banyak contoh. Saya akan memberikan satu ilustrasi sederhana terkait bagaimana peristiwa peneluran fikih tidak hanya mewariskan hukum tertulis, akan tetapi juga dapat mewariskan hal lain yang tidak tertulis, yang dalam contoh sederhana ini adalah etika seorang mufti. Hal ini bisa dilihat pada riwayat Imam Al-Syafii ketika mengisahkan Imam Malik yang dinukil oleh Imam Al-Ghazali: "Sungguh aku (Al-Syafii) menyaksikan Imam Malik, dia ditanya tentang 48 permasalahan dan dalam 32 permasalahan dia mengatakan: 'aku tidak tahu.'" Lihat: Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, vol. I, Darul Ma'rifah, Beirut, Lebanon, hal. 27.

terdahulu dalam peneluran hukum, atau memerhatikan apa yang harus dijaga dengan betul dan dibatasi dengan ketat pada suatu term tertentu (dan seterusnya). Di sudut ini, secara aksiomatis, fikih telah menjelma menjadi sebuah instrumen yang sangat fleksibel dan dinamis. Karena ia adalah konklusi para yuris atas pemahaman terhadap sumber hukum yang senantiasa terikat dengan waktu, kondisi, relevansi dan lain sebagainya. Bahkan saking dinamisnya, dia bisa berubah-ubah tanpa harus menunggu perubahan waktu dan pergantian yuris.

Saya akan mengambil satu contoh yang sangat sederhana, yang bahkan pada saat fikih masih dalam bentuk primordialnya saja, ia sudah menampilkan aspek *al-Mutahawwil*-nya, yaitu pada eksepsi pembahasan hadis tidak sahnya salat seseorang yang dilakukan tanpa bersuci¹¹. Dalam riwayat yang sangat terkenal¹², Imam Al-Nawawi¹³ menuturkan bahwa Imam Al-Syafii memiliki empat pendapat di dalam hal ini. Lebih lanjut, Imam Al-Nawawi menyebutkan:

“Adapun bagi seseorang yang uzur, seperti orang yang tidak menemukan air ataupun debu untuk bersuci, Imam Al-Syafii memiliki empat kaul. Keempat-empatnya menjadi pendapat yang dipegang oleh para ulama, mereka mengatakan, yang ‘Ashah’ menurut para Syâfi’iyyah adalah tetap wajibnya melakukan salat saat itu juga, kemudian ketika sudah memungkinkan untuk bersuci, wajib baginya untuk mengulangi salatnya. Kedua, wajib baginya untuk salat (saat itu juga) akan tetapi tidak wajib untuk meng-qadlâ’ salatnya (meski sudah memungkinkan untuk bersuci).

¹¹ HR. Muslim. Mengenai bentuk tekstual hadis ini, lihat: Muslim, *Shahîh Muslim; Kitâb al-Thahârah*; Bab *Wujûb al-Thahârah fi al-Shalât*, no. 557, vol. I, Thesaurus Islamicus Foundation (lebih dikenal dengan: Jam’iyyah al-Maknez al-Islamiy), Kairo, hal. 114.

¹² Bahkan saking terkenalnya, riwayat tentang kaul Imam Al-Syafii ini sering diulang-ulang jika membahas tentang hadis yang semakna dengan hadis di atas, seperti pada: Ibn Sayyid Al-Nas, *al-Nafkh al-Syadzdzîy Syarh Jâmi’ al-Tirmidzîy*, vol. I, Dar Al-Shami’iy, Riyadh, cet. I, 2007, hal. 49.

¹³ Perlu diketahui, Imam Al-Nawawi adalah orang yang memiliki kredibilitas yang dapat dipertanggungjawabkan di dalam tradisi mazhab Syafii. Ketika bersanding dengan Imam Al-Rafii, dalam mazhab Syafii, mereka berdua berjudul “*Al-Syaikhân*”. Pendapat Imam Al-Nawawi benar-benar memegang posisi poros, jika terjadi khilaf di antara para Syâfi’iyyah, bahkan pendapatnya lebih didahulukan daripada pendahulunya, Imam Al-Rafii. Lihat ulasan Dr. Ibrahim Al-Hafnawi, *al-Fath al-Mubîn fi Tarîf Mushthalahât al-Fuqahâ’ wa al-Ushûliyyîn*, Dar Al-Salam, Kairo, cet. VI, 2017, hal. 155.

Pendapat ini adalah pendapat yang dipilih oleh Imam Al-Muzani, ia adalah pendapat yang paling kuat dalilnya di antara keempat pendapat... Ketiga, disunahkan untuk salat (saat itu juga) dan wajib baginya untuk meng-qadlâ' salatnya. Keempat, haram baginya untuk salat dan wajib baginya untuk meng-qadlâ' salatnya. Kedua pendapat terakhir adalah pendapat yang terlemah di antara keempat pendapat Imam Al-Syafii."¹⁴

Dalam kutipan di atas, kita dapat mengambil kesimpulan, aspek *al-Mutahawwil* fikih yang secara apriori mendapatkan afirmasi di sebuah komune intelektual, implementasinya dapat berlaku dengan sangat-sangat luwes. Jika 'biasanya' pembuktian term *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* selalu membutuhkan perubahan waktu, maka di dalam instrumen fikih, hal itu seolah-olah tidak diperlukan. Fikih benar-benar menunjukkan identitasnya sebagai sisi *al-Mutahawwil*. Tidak perlu menunggu perubahan waktu, bahkan tidak perlu menunggu pergantian yuris dengan segala perspektif analisisnya. Cukup dengan satu orang di satu waktu yang bermodalkan analisis kuat dan tanpa mengabaikan seluruh elemen legislasi. Keempat kaul yang saling kontradiksi di atas adalah buktinya.

Maka dengan bukti kuat di atas, saya rasa tidak perlu lebih banyak lagi mencantumkan bukti kedinamisan fikih yang lain. Apalagi menyebutkan betapa dinamisnya fikih ketika sudah berbeda waktu dan telah berganti yuris. Karena menurut hemat saya, di era ini, kita bisa dengan mudah merujuk perbedaan mazhab tersebut, bahkan secara komparatif-tematik dari lingkungan mazhab yang berbeda¹⁵. Setelah mengafirmasi keberadaan instrumen Fikih sebagai aspek *al-Mutahawwil*, apakah hal ini mengindikasikan dua instrumen yang tersisa sebagai aspek *al-Tsâbit*? Di dua sub judul selanjutnya, secara berturut-turut, saya akan mencoba menganalisis proposisi Usul Fikih dan *Maqâshid al-Syari'ah* sebagai *al-Tsâbit*.

¹⁴ Al-Nawawi, *Al-Minhâj Syarh Shahîh Muslim ibn Al-Hujjâj*, vol. III, Dar Ihya' at-Turats al-Arabi, Beirut, cet. II, 1972, hal. 103.

¹⁵ Jika didasarkan dengan peralihan waktu dan pergantian yuris, aspek kedinamisan fikih akan sangat terlihat jelas dalam ilmu perbandingan mazhab (*Ilm al-Khilâf; Muqâranah al-Madzâhib*). Inilah yang mendorong saya untuk mengambil inisiatif lain, untuk menunjukkan betapa dinamisnya wajah fikih, bahkan ketika direpresentasikan oleh satu orang dan di satu waktu saja. Lagi pula, untuk sekarang,

Analisis Proposisi Usul Fikih sebagai Instrumen *al-Tsâbit*

Segera setelah membuktikan bahwa fikih adalah *al-Mutahawwil* yang dapat diketahui dengan lekas, pandangan kita saat ini tertuju pada dua instrumen yang tersisa, Usul Fikih dan *Maqâshid al-Syari'ah*. Sebagian orang mungkin sudah mengajukan proposisi: Usul Fikih sebagai instrumen *al-Tsâbit* dalam dunia legislasi. Menurut saya itu wajar, dahulu saya pun pernah mengaminkan hal tersebut, bahkan tanpa memiliki keinginan untuk membuktikannya. Bukan karena abai, melainkan memandangi Usul Fikih sebagai *al-Tsâbit* benar-benar nyata kala itu. Setidaknya karena satu hal esensial, substansi frasa Usul Fikih. *Ushûl* adalah bentuk plural dari kata *Ashl* yang bermakna asas, dasar, fondasi, pokok dan kata-kata semakna lainnya. Makna etimologis inilah yang seolah-olah mengafirmasi Usul Fikih sebagai *al-Tsâbit*. Asumsinya seperti ini, usul fikih adalah fondasi yang mengakar di dalam tanah, sedangkan fikih adalah bangunan yang berada di atasnya. Maka, fikih boleh berubah-ubah, bisa berupa rumah, apartemen, pasar swalayan, atau bahkan berupa kolam renang. Akan tetapi tidak dengan usul fikih yang menjadi fondasi bangunan-bangunan di atasnya. Sekali ia berupa fondasi, ia akan tetap menjadi fondasi, seperti itu kira-kira.

Namun demikian, pada riset kali ini, saya tidak sedang mencoba mengaminkan asumsi di atas, kemudian mencoba menguatkannya dengan sumpalan-sumpalan informasi. Karena menurut saya, dalam dunia pengkajian, percaya dengan asumsi umum kemudian menumpuknya dengan informasi-informasi adalah hal yang sia-sia. Tentu saja karena asumsi tersebut belum tentu benar. Maka, apa yang saya kerjakan dalam makalah ini adalah melakukan penelitian tanpa adanya pretensi dan membuat proposisi tanpa adanya ortodoksi.

Apa yang membuat saya ragu dengan asumsi: Usul Fikih sebagai *al-Tsâbit*, adalah logika sederhana ini: “Jika benar bangunan bisa berubah-ubah, bukankah bangunan tersebut tetap harus mengikuti bentuk fondasinya?” Atau, “Bukankah kita tidak mungkin membangun sebuah

kita bisa dengan mudah mengakses buku-buku perbandingan mazhab yang terlahir dari rahim mazhab yang berbeda, seperti *al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab* yang terlahir dari rahim mazhab Syafii, kemudian *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid* yang terlahir dari rahim mazhab Maliki, atau *al-Muhalla* yang terlahir dari mazhab Dhahiri, dan lain sebagainya.

apartemen di atas fondasi yang disiapkan untuk kolam renang?” Dua pertanyaan inilah yang menjadi titik tolak saya dalam menganalisis proposisi Usul sebagai *al-Tsâbit*.

Sebuah bangunan hanya bisa didirikan di atas fondasi yang tepat. Ketika di sub judul sebelumnya kita sudah mengafirmasi eksistensi berbagai macam jenis bangunan (Fikih) yang bisa dibangun oleh para pembangun (yuris), implikasinya, sudah barang tentu tersedia banyak sekali fondasi yang bisa dijadikan pijakan oleh mereka, tergantung ketangkasan mereka dalam menemukan dan membuatnya. Nah, di sinilah posisi instrumen Usul Fikih dalam dunia legislasi. Seorang yuris yang hendak melangsungkan proses legislasi tidak boleh hanya sekadar tahu macam-macam fikih yang sudah diputuskan di masa lalu sebagai bahan pertimbangan. Akan tetapi, ia harus mengetahui bagaimana proses para yuris di masa lalu sebelum memroduksi fikih tersebut. Inilah Usul Fikih yang kita perbincangkan di sini, Usul Fikih yang terhubung dengan dunia legislasi, bukan usul fikih yang berdiri sendiri secara terpisah sebagai sebuah ilmu. Dengan tesis di atas, apakah usul fikih akan tetap sebagai instrumen *al-Tsâbit* sebagaimana asumsi awal, atautkah ia akan beralih sebagai instrumen *al-Mutahawwil*? Saya akan memberikan ilustrasi sederhana, dengan sebuah term yang sudah pasti akrab dalam komune intelektual Muslim, yaitu Mafhum Mukhalafah.

Sebetulnya, banyak sekali definisi yang diberikan para pakar usul fikih untuk mafhum mukhalafah. Akan tetapi, sebagaimana yang diungkapkan Dr. Adib Shaleh, semua definisi itu memiliki ketunggalan kandungan makna, yaitu:

“Suatu ibarat yang menjelaskan tentang bagaimana ‘yang terkatakan’ menunjukkan keberadaan sebuah hukum dari yang ‘tidak terkatakan’, yang mana hukum tersebut berbanding terbalik dengan apa yang terkatakan, karena telah hilangnya ‘batasan’ yang ada pada ‘yang terkatakan’”¹⁶

Selain mafhum mukhalafah, pemaknaan seperti di atas mempunyai dua nama lain (atau lebih?) yang diberikan oleh para pakar usul fikih. Imam Al-Ghazali (w. 505 H.) pernah menamainya dengan *Mafhûm*,

¹⁶ Muhammad Adib Shaleh, *Tafsîr al-Nushûsh fî al-Fiqh al-Islâmiy*, vol. I, Al-Maktab Al-Islami, Beirut, Lebanon, cet. IV, 1993, hal. 609.

tanpa *Mukhâlafah*¹⁷, sedangkan Imam Al-Zarkasyi (w. 794 H.) menyebutnya dengan *Dalîl al-Khithâb*¹⁸. Sebagai pengaplikasiannya, saya akan memberikan sebuah contoh sederhana, Nabi Muhammad Saw. pernah bersabda: "... Dalam kambing yang digembalakan (terdapat zakat)..."¹⁹ Di dalam perkataan Nabi Muhammad Saw. terdapat perkataan yang dibatasi, yaitu "kambing yang digembalakan". Di dalam ilmu Usul Fikih, dengan membatasi suatu kata dengan sebuah batasan (bisa berupa sifat, keterangan, kausa, dan lain sebagainya), secara otomatis perkataan tersebut tidak hanya menunjukkan keberadaan hukum yang terkatakan dalam teks saja (wajib zakat bagi kambing yang digembalakan), akan tetapi juga menunjukkan keberadaan hukum yang berbanding terbalik dari yang terkatakan, dengan catatan menghapus batasan yang ada pada yang terkatakan. Maka, perkataan Nabi Muhammad Saw. di atas, menurut para pakar Usul Fikih, membawa satu pemahaman lagi, bahwa kambing yang tidak digembalakan (*ma'lûfah*) tidak wajib untuk dizakati²⁰.

Dilihat dari contoh di atas, serta presisinya antara ranah teori dan ranah aplikasi, mafhum mukhalafah membuktikan bahwa dirinya dapat digunakan sebagai fondasi pembuatan hukum. Terlebih ketika hal itu mendapatkan afirmasi dan diterapkan langsung oleh bapak Usul Fikih, Imam Al-Syafii (w. 204 H.)²¹. Hal ini jelas menunjukkan betapa kredibelnya posisi mafhum mukhalafah untuk dijadikan instrumen legislasi. Namun, apakah itu berarti pemahaman ini tidak bisa diubah-

¹⁷ Abu Hamid Al-Ghazali, *al-Mustashfâ*, vol. II, ditahkik oleh Dr. Muhammad Abdur Rahman Al-Marasyli, Dar An-Nafaes, Lebanon, cet. I, 2011, hal. 687.

¹⁸ Al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, vol. V, Darul Kutbi, cet. I, 1994, hal. 132.

¹⁹ HR. Abu Daud. Mengenai bentuk tekstual hadis ini, lihat: Abu Daud, *Sunan Abî Dâwûd Kitâb al-Zakâh Bab Fî Zakâh al-Sâimah*, no. 1569, vol. I, Thesaurus Islamicus Foundation (lebih dikenal dengan: Jam'iyyah al-Maknez al-Islamiy), Kairo, hal. 266.

²⁰ Masih banyak sekali contoh-contoh yang bisa dihadirkan ketika membincang term mafhum mukhalafah ini, bagi yang ingin mengetahuinya secara lengkap dan komprehensif, saya sarankan untuk bisa merujuk langsung pada buku-buku babon Usul Fikih, terutama yang menganut mazhab mutakallimîn.

²¹ Lihat ulasan menarik Imam Al-Ghazali mengenai hal ini: Abu Hamid Al-Ghazali, *al-Mankhûl*, ditahkik oleh Dr. Najî Suwaid, Al-Maktaba Al-Assrya, Beirut, Lebanon, cet. I, 2008, hal. 139.

ubah, dalam arti selalu *al-Tsâbit*?

Tidak. Sejarahlah yang mengatakan demikian. Sebelum menjelaskan lebih lanjut, saya akan memberikan bukti yang dipaparkan Imam Al-Ghazali (w. 505 H.) terlebih dahulu. Beliau berkata:

“Imam Al-Syafii Ra. pernah mengatakan, Allah Swt. telah mengkhususkan Khulu’ di dalam kondisi perselisihan. Ini adalah *Mafhûm* yang aku (Imam Al-Ghazali) tidak akan mengatakannya. Karena pengkhususan itu tidak serta-merta terjadi begitu saja, masih ada *Fâidah* dan Sabab yang tampak di belakangnya.”²²

Coba cermati baik-baik, dalam kutipan di atas, Imam Al-Ghazali menggunakan istilah *Mafhûm*, dan beliau berkata tidak menggunakan hal tersebut sebagai hujah (dalam contoh di atas). Padahal jelas, Imam Al-Syafii menggunakannya. Ketimpangan ini semakin terbaca ketika kita mengetahui bahwa Imam Al-Ghazali, secara ideologis; baik dalam ranah fikih maupun usul fikih, adalah penganut mazhab Syafii tulen. Secara ideologis, tidak ada alasan yang cukup kuat bagi Imam Al-Ghazali untuk berbeda dengan Imam Al-Syafii. Saya bertanya-tanya apa yang menjadi faktor x untuk hal tersebut. Kabar baiknya, saya menemukannya ketika membaca ulang perkataan beliau, hipotesis saya: itulah penyebabnya, yaitu beliau menemukan hal lain yang menurut beliau tidak terjadi pada realitas sosial Imam Al-Syafii. Dibuktikan dengan tiga kata yang beliau ucapkan, *Fâidah*, Sabab dan “yang tampak”. Tentu ini sudah menjadi pemahaman komunal, bahwa kausa hukum (*‘illat*), tidak sama posisinya dengan *Fâidah* dan Sabab. Dari contoh ini, seperti yang telah saya singgung di sub judul dua, kita bisa mengambil perspektif, bahwa lagi-lagi, peristiwa legislasi tidak hanya mewariskan hukum yang tertulis. Pada contoh ini, ia bahkan telah mewariskan metodologi; yuris tidak boleh membuat hukum dengan hanya bermodalkan kausa hukum dan kondisi sosial yang ada di masa sebelumnya. Ia harus terus memikirkan ulang realitas sosial, *Fâidah*, *Sabab* dan hal-hal lain yang terjadi di masanya. Perlu diketahui, Imam Al-Ghazali bukanlah orang yang menolak mafhum mukhalafah secara keseluruhan. Di dalam dua karyanya, Al-Mankhul dan Al-Mustashfa, beliau bahkan ikut membela keabsahan mafhum

²² *Ibid.*, hal. 144-145.

mukhalafah sebagai hujah²³.

Dari ulasan di atas, setidaknya kita bisa mengerti bahwa mafhum mukhalafah, sebagai bagian dari instrumen Usul Fikih yang menjadi fondasi di dunia legislasi, awalnya sangat luas. Namun dia tidak statis, di era-era setelahnya, ia bahkan mendapatkan momentumnya untuk mengalami pengerucutan. Ada mafhum mukhalafah yang bisa dilakukan dan ada mafhum mukhalafah yang tidak bisa dilakukan. Dan lagi, ini bahkan belum usai. Katakanlah kedua Imam tadi masih senada, meskipun terdapat perbedaan, mereka masih sama-sama mengatakan jika mafhum mukhalafah itu bisa dilakukan sebagai fondasi legislasi. Kali ini, coba bandingkan dengan yang satu ini.

Di belahan dunia yang lain dan di rentang waktu yang berbeda, terdapat ulama-ulama yang bahkan tidak hanya membatasi mana yang boleh dan mana yang tidak boleh digunakan dalam mafhum mukhalafah. Termasuk di dalam lingkaran ulama tersebut adalah Ibnu Amir Al-Haj (w. 879 H), beliau mengatakan:

“*Mazhab Ashâb kami (Ashâb Hanafiyyah) di dalam hal itu (mafhum mukhalafah) adalah: hukum sesuatu yang menjadi Khusus karena terkatakan, (akan menjadi) terbatas pada apa yang dikatakan saja. Tidak menunjukkan hukum yang berbanding terbalik dengan yang terkatakan.*”²⁴

Tidak tanggung-tanggung, bukan? Dari yang awalnya boleh mutlak, kemudian menjadi boleh jika, kali ini beralih menjadi tidak boleh sama sekali. Salah satu *istinbâth* yang mereka gunakan adalah firman Allah Swt.: “Janganlah kalian membunuh anak-anak kalian karena takut miskin.”²⁵ Menurut mereka, jika mafhum mukhalafah dijadikan hujah di ayat ini, hal tersebut akan memberikan dampak negatif yang sangat fatal. Karena jika larangan membunuh dibatasi dengan frasa ‘takut-miskin’, maka pada saat kausa tersebut dihapuskan, hukumnya pun menjadi berbanding terbalik: Tidak apa-apa membunuh anak-

²³Selain Imam Al-Ghazali, masih banyak ulama-ulama lain yang melakukan pembatasan beberapa jenis mafhum mukhalafah. Rujuk: Al-Amidi, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Abu Al-Walid Al-Baji, *Ihkâm al-Fushûl fî Ahkâm al-Ushûl*, Najm Al-Din Al-Thufi, Syarh Mukhtashar al-Rawdlah, dan lain-lain.

²⁴Ibnu Amir Al-Haj, *al-Taqrîr wa al-Tahbîr*, vol. I, Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, cet. II, 1983, hal. 117.

²⁵Qs. Al-Isra': 31.

anak kalian asalkan tidak dengan alasan takut-miskin. Hal ini tentu bertentangan dengan Syariat Islam²⁶.

Sekilas, kita sama-sama tahu, antara kedua pendapat, baik yang membolehkan maupun yang menolak mafhum mukhalafah, keduanya sama-sama bersandar pada dalil transenden. Maka, jangan ada yang bertanya: mana yang benar di antara keduanya?²⁷ Karena itu adalah pertanyaan yang kurang tepat untuk diletakkan di sini. Sebagaimana proposisi dan analogi yang saya singgung dalam sub judul ini, Usul Fikih di dalam dunia legislasi memiliki banyak bentuk, dan memang begitulah seharusnya. Terbukti dengan adanya gerak dinamis dalam paparan di atas. Untuk selanjutnya, tergantung para yuris, selihai dan sedalam apa mereka bisa menjadikan keseluruhan elemen analisisnya sebagai alat penelitian untuk menemukan bentuk fondasi mereka sendiri. Terbukti, meskipun “sepetak tanahnya” sama, seorang yuris bisa membangun fondasi yang sangat kontras dengan fondasi yang dibangun oleh yuris lainnya. Dan tentu saja, bangunan yang ada di atasnya pun akan mengikuti pola fondasi yang mereka bangun. Di titik ini, sebagai instrumen yang terbukti memiliki unsur *al-Mutahawwil*, Usul Fikih seharusnya ditempatkan sebagai korpus yang akan selalu terbuka bagi pemaknaan-pemaknaan baru, bahkan yang belum pernah ada sebelumnya. Jika sudah demikian, apakah satu-satunya instrumen yang tersisa adalah *al-Tsâbit*?

Analisis Proposisi Maqâshid al-Syarî'ah sebagai Instrumen al-Tsâbit

Sebagaimana dua instrumen yang telah lebih dulu dianalisis, lagi-lagi saya katakan, *Maqâshid al-Syarî'ah* di sini adalah *Maqâshid al-Syarî'ah* yang memiliki posisi dalam legislasi sebagai instrumen keilmuan,

²⁶ Pendapat ini nantinya dinegasikan oleh para *Ashâb Syâfi'yyah*, rujuk kitab-kitab babon usul fikih Syafi untuk melihat argumentasi keduanya.

²⁷ Dalam pembahasan Usul Fikih dan Fikih, utamanya pada saat tarjih, hal ini pasti sangat akrab. Sangat berbeda antara diksi: “yang benar” dan “yang lebih benar”. Pertanyaan mana yang benar, berarti mengindikasikan lawan dari hal tersebut adalah hal yang salah, sedangkan pertanyaan mana yang lebih benar mengindikasikan lawan dari hal tersebut adalah hal yang juga benar. Lihat: Imam An-Nawawi, *Minhâj al-Thâlibîn wa 'Umdah al-Muftîn*, ditahkik oleh Khairi Sa'ad, Dar al-Taufiqiyyah li al-Turats, Kairo, Tanpa Tahun, hlm. 17.

bukan hanya sebagai sebuah ilmu yang berdiri sendiri secara terpisah. Jika Fikih yang telah ada berfungsi sebagai neraca hukum seorang yuris, kemudian Usul Fikih berperan sebagai fondasi (pijakan) seorang yuris dalam melangsungkan legislasi, maka posisi *Maqâshid al-Syari'ah* di sini bertujuan agar seorang yuris dapat memroduksi hukum yang memiliki ruh Islam. Tanpanya, legislasi Islam tidak akan terwujud.

Jadi, tiga instrumen yang saya sebutkan dari awal penelitian ini benar-benar memiliki posisi fundamental dalam dunia legislasi. Dan di antara ketiganya, *Maqâshid al-Syari'ah*-lah yang paling fundamen. Akan tetapi, pertanyaannya sama seperti sebelumnya, apakah jika sudah menempati posisi tersebut, otomatis *Maqâshid al-Syari'ah* menjadi instrumen *al-Tsâbit*? Apakah ia selalu demikian sedari awal, tetap, tak berubah-ubah, meskipun waktu terus berlalu?

Mari kita tarik dulu secara global. *Maqâshid al-Syari'ah* sering kali dipertemukan dengan satu nama ulama besar, Imam Al-Syathibi (w. 790 H.). Hal ini tentu bukan tanpa alasan. Dalam kajiannya tentang *Maqâshid al-Syari'ah*, Prof. Dr. Jasser Auda mengatakan:

“Istilah-istilah *Maqâshid al-Syari'ah* yang digunakan Imam Al-Syathibi adalah istilah-istilah umum. Sama seperti istilah-istilah yang digunakan oleh Imam Al-Juwaini dan muridnya: Imam Al-Ghazali. Hanya saja, saya meyakini bahwa karyanya yang berjudul *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, telah membawa tiga titik penting teori *Maqâshid al-Syari'ah*. Pertama, dari yang awalnya berada di posisi al-Mashâlih al-Mursalah, *Maqâshid al-Syari'ah* telah beliau bawa menjadi Ushûl al-Syari'ah... Kedua, dari yang awalnya hanya masuk dalam koridor hikmah di balik disyariatkannya sebuah hukum, *Maqâshid al-Syari'ah* harus dibawa ke ranah kaidah hukum... Ketiga, dari yang awalnya bersifat asumtif, *Maqâshid al-Syari'ah* harus dibawa ke ranah dogmatis...”²⁸

Dari kutipan di atas setidaknya kita menyadari tiga hal. Pertama, Imam Al-Syathibi bukanlah orang pertama yang menyebutkan *Maqâshid al-Syari'ah*, baik sebagai sebuah term atau sebagai sebuah wacana. Kedua, status *Maqâshid al-Syari'ah* sebelum ada *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah* adalah bersifat asumtif. Para ulama masih beradu argumen untuk mengafirmasi atau menegasikannya. Ketiga, selain akan membawa ke ranah Usul Syariah, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-*

²⁸ Jasser Auda, *Maqâshid al-Syari'ah*; Dalîl li al-Mubtadi', diterjemahkan oleh Dr.

Syari'ah lahir untuk mendogmakan *Maqâshid al-Syari'ah*.

Poin nomor tiga ini benar-benar terobosan besar, karena sebelum *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari'ah*, tidak ada seorang pun yang mencoba masuk ke ranah ini. Imam Al-Syathibi juga bukan seorang pembual. Dari keseluruhan *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari'ah* yang berjumlah empat juz tebal, beliau mengkhhususkan satu juz untuk membahas dan menguatkan tesis yang beliau usung²⁹. Meski demikian, upaya mendogmakan *Maqâshid al-Syari'ah*, menurut saya masih kurang tepat. Karena bagaimanapun, *Maqâshid al-Syari'ah* tetaplah gagasan yang diusung mujtahid. Ia layak mendapatkan posisinya sebagai ilmu, ia layak mendapatkan posisinya sebagai ruh legislasi, akan tetapi untuk membawanya—dari yang awalnya bersifat asumtif—menuju ke arah dogma, menurut saya masih banyak yang harus diperbincangkan.

Sebagaimana yang kita tahu, *Maqâshid al-Syari'ah* mempunyai lima butir fundamen. Secara berurutan, kelimanya adalah: menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga keturunan dan menjaga harta. Pertanyaannya, siapa yang merumuskan hal tersebut? Siapa yang membuat kelimanya harus berurutan seperti yang tercantum di atas? Apakah hal tersebut sama sekali *al-Tsâbit* (tidak menerima perubahan)?

Adalah Imam Al-Ghazali dan Al-Mustashfanya yang menjadi jawaban atas pertanyaan pertama dan kedua. Meskipun konteks pada saat itu, Imam Al-Ghazali memasukkan lima asas tersebut dalam term *Mashlahah*, yang berada di bawah payung besar *al-Mashâlih al-Mawhûmah*, bukan pembahasan khusus term *Maqâshid al-Syari'ah*. Imam Al-Ghazali berkata:

“... Akan tetapi, apa yang kami maksud dengan maslahat (dalam pembahasan ini) adalah menjaga tujuan syarak. Tujuan syarak atas seluruh makhluk ada lima, yaitu: syarak dapat menjaga agama mereka, jiwa mereka, akal mereka, keturunan mereka dan harta mereka...”³⁰

Beliau adalah orang pertama dalam sejarah *Maqâshid al-Syari'ah* yang menuturkan lima asas tersebut beserta urutan-urutannya. Luar

Abdul Latif Al-Khiyath, *al-Mahad al-Alami lil Fikr al-Islami*, hal. 53-54.

²⁹ Lihat: Al-Syathibi, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari'ah*, vol. II, ditahkik oleh Syekh Muhammad Abdullah Dirraz, Dar Al-Marefah, Lebanon, cet. VII, 2010.

³⁰ Abu Hamid Al-Ghazali, *al-Mustashfa*, vol. I, hal. 478.

biasanya lagi, hal tersebut sampai pada kita sebagaimana adanya. Kata-katanya masih sama, jumlahnya masih sama dan urutannya masih sama. Apakah ini berarti proposisi *Maqâshid al-Syari'ah* Imam Al-Ghazali adalah instrumen yang *al-Tsâbit*?

Ada nama Syekh Muhammad Al-Ghazali (w. 1416 H.)³¹ yang menjadi juru kunci selanjutnya. Beliau mengajak seluruh cendekiawan Islam di dunia untuk mengambil pelajaran dari sejarah 14 abad Islam berada di muka bumi. Sebagian dari proyek besar itu, beliau memasukkan term keadilan (*Justice-‘Adl*) dan kebebasan (*Freedom-Hurriyyah*) dalam *Maqâshid al-Syari'ah* sejajar dengan lima asas yang diusung Imam Al-Ghazali (w. 505 H.)³².

Serasa belum usai, hadir setelahnya Grand Mufti Mesir periode 2003-2013, Prof. Dr. Ali Gomaa, untuk mengaktualisasi satu diksi pada lima asas Imam Al-Ghazali dan bahkan mereformasi susunannya. Secara berurutan, kelima *Maqâshid al-Syari'ah* rumusan beliau adalah; menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga agama, menjaga kemuliaan manusia dan menjaga harta³³. Bahkan sebelum menggagas formasi ini, beliau sudah mendahuluinya dengan pijakan teoritis dan menggunakan referensi otoritatif³⁴. Setelah merombaknya sedemikian, beliau juga memberikan ‘*illat* yang sangat logis terkait mengapa pergantian diksi dan pergantian susunan di atas bisa terjadi³⁵.

³¹Tokoh kredibel dalam diskursus *Maqâshid al-Syari'ah* bukan hanya diwakili oleh Muhammad Al-Ghazali, sebelum beliau masih ada Rasyid Ridha (w. 1354 H) dan juga Thahir bin Asyur (w. 1325 H). Dua tokoh ini juga tidak kalah penting dalam pengembangan dunia *Maqâshid al-Syari'ah*. Mereka juga menambahkan asas-asas baru, seperti kesejahteraan sosial, kesetaraan dan lain-lain. Satu-satunya hal yang membedakan Muhammad Al-Ghazali dengan dua pakar *Maqâshid al-Syari'ah* sebelumnya adalah keberaniannya untuk meletakkan asas yang dia usung setara dengan asas yang diusung Imam Al-Ghazali, yaitu di dalam koridor primer. Sebagaimana diketahui jamak, *Maqâshid al-Syari'ah* memiliki tiga koridor, primer (*Dlarûriyyât*), sekunder (*Hâjjiyyât*), tersier (*Tahsinîyyât*). Rujuk gagasan yang diusung oleh dua tokoh sebelum Muhammad Al-Ghazali dalam: Al-Thahir bin Asyur, *Maqâshid al-Syari'ah* al-Islâmiyyah dan Rasyid Ridha, al-Wahy al-Muhammadiyah.

³²Jamal Athiyyah, Nahw Taf'îl *Maqâshid al-Syari'ah*, al-Mahad al-Alami lil Fikr al-Islami, Oman, 2001, hal. 49.

³³Ali Gomaa, Wa Qâla al-Imâm, *Al-Wabell*, Kairo, cet. I, 2010, hal. 98-99.

³⁴*Ibid.*, hal. 93-98.

³⁵*Ibid.*, hal. 98-102.

Di titik ini, semua yang saya sebutkan di atas, tidak lain hanya menunjukkan satu hal. Sebagaimana instrumen Fikih dan Usul Fikih, *Maqâshid al-Syari'ah* juga merupakan instrumen *al-Mutahawwil*. Tidak melulu harus seperti itu. Dan lagi-lagi, ini semua tergantung pada kepiawaian para yuris dalam menemukan ruh legislasi yang mungkin luput dari pandangan para yuris di masa lalu. Jika kenyataannya seluruh hal tersebut *al-Mutahawwil*, lantas apa yang *al-Tsâbit*?

Titik *al-Tsâbit* Instrumen Keilmuan Legislasi Islam

Mulanya, saya akan menyampaikan, bahwa banyak sekali pakar khazanah klasik Islam yang sudah mencoba untuk merumuskan aspek *al-Tsâbit* di dalam ranah hukum. Akan tetapi banyak yang cakupannya terlalu luas, sehingga rumusan mereka justru terlihat sangat normatif. Sebut saja Adonis, di dalam magnum opusnya, *Al-Tsabit wa Al-Mutahawwil*, beliau mengungkapkan bahwa *al-Tsâbit* adalah sesuatu yang bangkit dari teks suci—jika kita membicarakan hukum Islam. Bisa berupa satu makna, bisa juga berbentuk satu pikiran. Sedangkan *al-Mutahawwil* adalah apa yang bangkit melalui penafsiran³⁶. Berkiblat dari definisi ini, pada saat beliau membahas *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* dalam fikih, seolah-olah beliau memutuskan untuk menjadikan teks hadis sebagai *al-Tsâbit* dan hukum fikih sebagai *al-Mutahawwil*³⁷. Sangat normatif sekali, bukan? Dan tentu saja, ia seolah menegaskan peran dan fungsi Fikih yang bisa menjadi neraca dalam dunia legislasi Islam.

Meskipun pada hakikatnya, apa yang beliau sampaikan juga tidak sepenuhnya salah. Bahkan, jika ditelaah dari sudut *Mashâdir al-Ahkâm*, legislasi secara universal pun akan memberikan hasil yang sama. *al-Tsâbit* adalah teks suci, sedangkan *al-Mutahawwil* adalah fikih. Akan tetapi tentu saja itu apologetika. Di kebanyakan keilmuan Islam, Anda bisa saja menggunakan apologi demikian. Anda bisa saja mengatakan konklusi statis serupa, ketika penelitian Anda ditinjau dari sudut “sumber dasar”, bahkan andaipun diskursusnya telah berubah. Lantas, jika ditinjau dari ontologi instrumen keilmuan hukum Islam, adakah

³⁶ Adonis, *al-Tsâbit wa al-Mutahawwil*, vol. I, Haiah El-Ammah Li Qushur El-Tsaqafah, Kairo, 2016, hal. 11-12.

³⁷ *Ibid.*, vol. II, hal. 173-187.

sesuatu di dalamnya yang benar-benar *al-Tsâbit*?

Izinkan saya memaparkan, di penghujung riset ini, saya benar-benar tersihir. Saya terpukau, setelah tercenung sekian lama. Benar, saya menemukan nilai *al-Tsâbit*-nya. Saya menemukan tiga nilai, yang jika ketika-tiganya berkumpul dalam satu putusan hukum yang bisa digunakan sebagai neraca dalam dunia legislasi (Fikih), atau berkumpul dalam fondasi hukum yang digunakan sebagai pijakan dalam dunia legislasi (Usul Fikih), atau berkumpul dalam ruh legislasi itu sendiri (*Maqâshid al-Syari'ah*), maka status hal tersebut secara otomatis adalah *al-Tsâbit*. Dengan catatan, sekali lagi, ketiganya harus berkumpul.

Ketiga hal itu adalah; pasti secara pemaknaan teks suci (*Qath'iy al-Dalâlah*), tersepakati oleh seluruh ulama (*al-Muttafaq 'Alaih*) dan dapat diketahui secara seketika bahwa ia bagian dari agama (*al-Ma'lûm min al-Dîn bi al-Dlarûrah*). Singkatnya: pasti, tersepakati dan diketahui. Saya akan memberikan dua ilustrasi sekaligus bukti, yang masyhur di antara masyarakat dan yang hanya diketahui di antara para pakar.

Ilustrasi pertama, dalam ranah hukum ibadah. Ibadah dalam Islam memiliki dimensi yang sangat luas, ada yang bersifat pribadi, ada yang bersifat sosial. Ada yang bersifat sendiri, ada yang harus dilakukan dengan berjamaah. Ada yang bersifat materiil, ada yang bersifat non-materiil dan seterusnya. Bahkan, hal-hal mubah yang ketika diniatkan untuk beribadah pun akan menjadi ibadah. Ini semua selaras dengan tujuan awal diciptakannya manusia, yaitu untuk beribadah. Di sini, tentu saja ada klasifikasi ibadah *al-Tsâbit* dan ada klasifikasi ibadah *al-Mutahawwil*. Ibadah yang harus selalu begitu dan ibadah yang bisa berubah-ubah. Seperti melakukan salat lima waktu, untuk contoh ibadah *al-Tsâbit*, dan bersedekah untuk contoh ibadah *al-Mutahawwil*.

Sebagai neraca bagi hukum-hukum *al-Tsâbit* yang lain dan tentu saja sebagai bagian dari fikih ibadah, “melakukan salat lima waktu” harus memiliki tiga nilai *al-Tsâbit* di atas. Pertama, salah satu dari sekian banyak dalil wajibnya melakukan salat lima waktu berasal dari ayat al-Qur'an. Allah Swt. berfirman: “...Sesungguhnya salat bagi orang-orang yang beriman adalah kewajiban yang telah ditentukan

waktunya.”³⁸ Ayat al-Qur’an ini memiliki pemaknaan yang pasti. Ada pekerjaan, ada hukum, ada objek hukum, bahkan ada keterangan. Inilah yang digolongkan fukaha sebagai ayat-ayat yang pasti di dalam pemaknaannya (*Qath’iyy al-Dalâlah*), artinya ia tidak membuka ruang untuk berbeda di dalamnya. Kedua, jamak diketahui, bahwa yang mengingkari kewajiban salat hukumnya kafir. Ini tidak lain menunjukkan dua hal, homogenitas pemaknaan ayat al-Qur’an di atas dan tersepakatinya hal tersebut (*al-Muttafaq ‘Alaih*). Tidak ada satu pun ulama Islam di dunia yang mengatakan tidak wajibnya melaksanakan salat lima waktu. Ketiga, hukum wajibnya melaksanakan salat lima waktu (sebagai bagian dari agama) bisa diketahui dengan seketika oleh setiap muslim (*al-Ma’lûm min al-Dîn bi al-Dlarûrah*), bahkan andaipun ia tidak mengetahui dalil yang mewajibkannya. Dalam contoh ini, ketiga nilai *al-Tsâbit* yang telah saya paparkan sudah berkumpul. Maka, hukum wajibnya salat akan menjadi *al-Tsâbit* sepanjang masa.

Ilustrasi kedua, dalam ranah fondasi legislasi (Usul Fikih). Dimensi fondasi legislasi sangat luas. Ia membincang tentang logika hukum, sumber hukum, kaidah hukum, cara membuat hukum, etika yuris dan lain sebagainya. Dan tentu saja, fondasi-fondasi tersebut beragam. Ada yang mengambil dari sumber yang pasti namun tidak tersepakati (seperti contoh mafhum mukhalafah sebelumnya). Ada juga yang benar secara logika, namun kesulitan menemukan bukti teks suci dan lain sebagainya.

Dalam ranah fondasi legislasi, seorang yuris tidak hanya sekadar dituntut untuk mengetahui apa yang dibutuhkan secara global, akan tetapi ia harus mengetahui detail segala sesuatunya. Dalam hal sumber hukum, misalnya. Seorang yuris tidak bisa hanya mengetahui al-Qur’an secara umum, seperti mengetahui ayat hukumnya saja. Ia harus mengetahui tentang dan kandungan al-Qur’an secara komprehensif, termasuk syubhat yang ditudingkan ke arahnya, seperti syubhat identitas al-Qur’an yang dikatakan sebagai makhluk.

Pertama, sudah jelas, hal ini bertentangan dengan ayat al-Qur’an. Allah Swt. berfirman: “..Dia (Allah menurunkannya (al-Qur’an) dengan

³⁸Qs. Al-Nisa’: 103.

ilmu-Nya, sedangkan para malaikat menyaksikannya..”³⁹ Ayat ini jelas (*Qath’iyy al-Dalâlah*) memberikan pemahaman bahwa al-Qur’an itu kadim. Ini menjadi pembahasan yang sangat mendasar dalam ilmu kalam. Kedua, semenjak era ulama salaf, hal ini merupakan sesuatu yang tersepakati (*al-Muttafaq ‘Alaih*) antar ulama. Al-Qur’an adalah *kalâmulloh*, bukan makhluk. Hal ini bahkan diafirmasi oleh Ibnu Hajar dan terdokumentasikan di dalam *Fath Al-Bari*⁴⁰. Ketiga, seorang muslim yang mengatakan bahwa al-Qur’an itu makhluk, maka dia telah menjadi kafir dan dinyatakan keluar dari Islam. Hal ini dikarenakan ia mengingkari sesuatu yang tersepakati (*al-Muttafaq ‘Alaih*) dan *al-Ma’lûm min al-Dîn bi al-Dlarûrah*.

Inilah nilai *al-Tsâbit* yang ada dalam instrumen keilmuan hukum Islam. Bukan seperti apa yang dikatakan oleh Adonis, karena kita tahu bahwa di dalam sumber hukum (teks-teks suci) sekalipun, masih dibedakan antara yang *Qath’iyy al-Dalâlah* dan *Dhann’iyy al-Dalâlah*. Ketika ketiga nilai ini berkumpul dalam sebagian atau keseluruhan term dalam ketiga instrumen utama keilmuan hukum Islam; baik neraca legislasi, fondasi legislasi, ataupun ruh legislasi, maka ia akan berstatus sebagai *al-Tsâbit*.

Epilog

Setelah mengenal mana aspek *al-Tsâbit* dan mana aspek *al-Mutahawwil* dalam instrumen keilmuan legislasi, saya benar-benar yakin saat ini, bahwa legislasi adalah satu dunia yang sangat kompleks. Apa yang saya sampaikan di atas tidak lebih hanya untuk menjawab sebuah perintah: jelaskan dimensi *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* dalam instrumen keilmuan hukum Islam. Sudah barang tentu, masih tersisa banyak hal yang harus dikontemplasikan sebelum sampai pada kata ‘legislasi’.

Bahkan meskipun tulisan ini sudah berakhir, penelitian tentang *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* dalam dunia legislasi harus senantiasa dikaji ulang. Bisa di ranah yang sama dengan tulisan ini, bisa juga di ranah yang berbeda. Karena geliat dunia hukum Islam memang sedinamis itu. Dalam skala terkecil saja, ketika seorang yuris melempar pandangan hukum, satu lainnya akan menanggapi, kemudian muncullah buku-

³⁹ Qs. Al-Nisa’: 166.

⁴⁰ Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, vol. 13, Dar Al-Marefah, Lebanon, 1379 H, hal. 463.

buku syarh, hâsyiyah, hâmisyy, ta'liqah dan seterusnya, apalagi jika yang dilemparkan adalah seberkas kajian. Bagi yang memiliki kemampuan untuk meneliti, pantang baginya untuk mengekor. Meskipun harus saya akui pula, tidak mudah memang untuk bisa meneruskan amanah tersebut.

Analisis *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* ini setidaknya membuka satu gerbong baru. Tidak melulu harus berkiblat pada yang sudah ada. Karena terbukti, yang sering kali dianggap *al-Tsâbit* saja nyatanya masih dapat bertransformasi menjadi *al-Mutahawwil*. Masih membuka kemungkinan untuk dikaji ulang. Mungkin, suatu saat, harus ada diskursus Komparasi Usul Fikih. Melakukan tarjih pada kaidah-kaidah usul fikih lintas mazhab, kemudian membuat urutan mana yang seharusnya digunakan terlebih dahulu dalam satu masalah spesifik. Atau mungkin juga, melahirkan madrasah fikih atau madrasah usul fikih baru. Terlebih ketika ide ini disejajarkan dengan wacana Islam-Nusantara. Logikanya begini, Madrasah Fikih Makkah dan Madrasah Fikih Madinah yang hanya berjarak 490 KM saja sudah berbeda corak. Apalagi dengan keseluruhan luas Indonesia, dari Sabang sampai Merauke (\pm 17.800 pulau). Perlu diketahui, jarak antara Jakarta-Surabaya saja sudah mencapai 763 KM. Maka, madrasah fikih idealnya bisa tumbuh dengan subur di negeri seribu pulau kita itu.

Pada akhirnya, analisis ini tetaplak sekelumit hasil dari sebuah upaya pengkajian. Akan menjadi elok, jika hasil penelitian ini diperlakukan sebagaimana jati diri legislasi itu sendiri, dinamis dan tidak berhenti pada gagasan ini saja. Karena sangat mungkin sekali, sesuatu yang sudah diyakini kebenarannya, akan menemukan pembandingan yang lebih benar lagi. *Rabbanâ mâ khalaqta hadzâ bâthilan, subhânaka faqinâ 'adzâb al-Nâr. WalLahu A'lam.*

Lukman Hakim Rohim

Telaah Epistemologi Tahafuthain;

Analisa al-Tsâbit dan al-Mutahawwil dalam
Rasionalisme Filsafat Islam

Prolog

Meta-narasi dalam diskursus filsafat telah membuktikan sejauh mana pola-pola diskursif bangunan di dalamnya dalam membentuk dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Berbagai analisa, metodologi dan pendekatan-pendekatan di dalamnya, senantiasa memunculkan keadaan yang harmonis; dialiktika yang terus bersinergi antar satu dan lainnya. Beberapa ciri khas ini, setidaknya mengamini dan mengafirmasi prinsip saya bahwa filsafat sebagai meta-analisa, akan terus menghidupkan ilmu pengetahuan. Bukan sekedar menghidupkan, namun juga mengubah realitas dari kemunduran menuju kemajuan. Dialektika roh—meminjam istilah Hegel, dalam diskursus filsafat akan menentukan sejarah manusia di masa depan.

Diskursus filsafat Islam dalam perkembangannya, memiliki corak *al-Tsâbit* (statis) dan *al-Mutahawwil* (dinamis) yang berbeda dengan keilmuan Islam lainnya. Karakteristik filsafat yang terwujud dalam meta-analisa, ketika bersentuhan dengan ajaran Islam adakalanya menemui jalan terbuka dan jalan buntu. Tuntutan Karakteristik tersebut tercermin dari pemahaman bahwa, filsafat lahir sebagai disiplin yang luas—mencakup yang abstrak dan materiil, rasional dan Irrasional, transendental dan Imanen—di satu sisi, serta sebagai disiplin yang rigid dan terperinci—seperti dalam pembahasan kosmologi, telah berhasil memecahkan proses gerak dari benda-benda paling kecil di dunia hingga gerak alam semesta.

Dari pertanyaan terakhir, saya ingin menegaskan alasan mengapa pembaca perlu memahami kesulitan yang akan dihadapi di atas sebagai pendahuluan untuk studi filsafat kali ini. Alasan saya adalah, mengantarkan pembaca untuk terlebih dahulu memahami trias tipologi dari keseluruhan bangunan filsafat. Yaitu pemetaan secara epistemologi, ontologi, aksiologi. Keseluruhan pembahasan filsafat, baik Yunani, Islam, sampai Barat, bisa dibagi berdasarkan tiga pemetaan tadi. Epistemologi diartikan sebagai proses bagaimana pengetahuan itu muncul. Dari mana, bagaimana, dan coraknya seperti apa. Singkatnya, tentang hakikat dari pengetahuan secara lebih subtil. Dari pemetaan epistemologi, akan ditemukan istilah aliran rasionalisme, empirisme, idealisme, dan lain sebagainya. sebuah pemetaan aliran berdasarkan episteme (corak pengetahuan) yang mendasarinya.

Lantas setelah mengetahui trias tipologi pembahasan filsafat tersebut, melalui apakah—dari tiga pemetaan di atas, *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* dalam filsafat Islam akan diketahui? Tentu jawabannya bisa ditebak. Yaitu pemetaan secara epistemologi. Sebagaimana judul makalah ini, akan secara spontan bisa dimengerti mengapa saya mengambil rasionalitas sebagai corak filsafat Islam yang akan ditilik aspek *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* di dalamnya. Filsafat Islam memiliki berbagai aliran filsafat secara epistemologis, rasionalisme menempati kedudukan yang cukup signifikan dalam perkembangan filsafat Islam. Dari alasan ini, saya memilih rasionalitas sebagai term yang akan dikupas aspek *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* dalam perkembangan filsafat Islam.

Untuk lebih mempersempit pembahasan, saya mengambil ajaran dari dua filsuf terkemuka dalam dunia filsafat Islam sebagai titik fokus. Yaitu Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd, berangkat dari pemahaman bahwa kedua filsuf tersebut telah mewakili puncak ajaran filsuf wilayah timur dan barat peradaban Islam. Al-Ghazali merupakan representasi dari puncak kegalauan ilmiah dari pembahasan filsafat Islam sejak masa al-Kindi. Puncak kegalauan tersebut ia tuangkan dalam kitab *Tahâfuth al-Falâsifah*, dengan niatan menghujam dan merobohkan ajaran filsafat Islam. Membaca karya tersebut, telah berhasil membuat saya menarir-nari di atas nalar teologis yang tercampur dengan logika filsafat.

Ibnu Rusyd tampil sebagai oposisi yang juga tak kalah pedas dalam mengkritik retorika dan upaya dekonstruksi al-Ghazali. Pemurnian ajaran filsuf yang ia paparkan dalam *Tahâfuth at-Tahâfuth*, berhasil menelanjangi seberapa jauh cara berpikir al-Ghazali dalam memahami filsafat. Dengan demikian, saya menemukan urgensi untuk menelaah keduanya sekaligus dalam menganalisa rasionalitas filsafat Islam secara lebih mendalam. Kita akan berkenalan dengan dua alam pikiran sekaligus yang saling terpaut zaman, namun sangat terasa dealektika ilmiahnya. Kita memahami upaya dekonstruksi ala al-Ghazali sekaligus pemurnian gagasan oleh Ibnu Rusyd. Oleh sebab itu, pertanyaan pertama yang bisa mengawali pembahasan kali ini, bagaimana gambaran umum dunia filsafat Islam? siapakah al-Ghazali dan Ibnu Rusyd dalam diskursus filsafat Islam?.

Rasionalitas dalam Filsafat Islam

Sejak pertama muncul, filsafat Islam memiliki ciri pendakuan yang berbeda dari diskursus keilmuan Islam lainnya. Ia mendaku pada suatu ruang yang sama sekali tak tersentuh sebelumnya. Ketika orang-orang Islam sejak paska era khulafaurrasyidin begitu sibuk berselisih pada interpretasi ayat-ayat syubhat, sibuk menyitir ayat untuk para pemimpin, sibuk mengkodifikasi kaul hadits dan kitab suci al-Quran, melalui proses penerjemahan, filsafat hadir di hadapan mereka dengan wajah yang berbeda. Ia mengajarkan kesadaran akan keistimewaan akal, ia membuka alam pikir mereka pada ruang yang lebih luas. Dengan bahasa lain, filsafat hadir dalam tubuh Islam untuk mengembangkan rasionalitas ajaran-ajaran yang ada di dalamnya.

Proses interaksi filsafat ke dalam ajaran Islam didukung oleh dua faktor; Internal dan eksternal. *Pertama*, secara Internal, bisa ditilik dari kesesuaian antara ajaran dalam Islam dan tema besar pembahasan filsafat. Islam tidak mengajarkan pemeluknya untuk taklid pada teks, atau hanya berhenti pada ajaran-ajaran di dalam agama. Namun, banyak ayat-ayat di dalam al-Quran yang menyeru umat Islam untuk menggunakan akal dalam mentadabburi seluruh ciptaannya. Mulai dari alam semesta, hingga diri manusia sendiri. Hal ini sesuai dengan prinsip dasar dari filsafat yang mengandaikan untuk memahami segala sesuatu secara Rasional¹.

Selain kesamaan antar pembahasan, tujuan dari masing-masing filsafat maupun agama juga bermuara pada hal yang sama; yaitu mencari kebenaran. Kesamaan dari beberapa hal tersebut, telah mendorong bagi ilmuan Islam untuk menerima filsafat dengan membuka pintu lebar-lebar, suatu sikap inklusif. Pada aspek internal inilah yang akan menjadi medan bagi para filsuf Islam selanjutnya untuk berusaha melakukan rekonsiliasi (*At-Taufiq*) antara ajaran agama dan filsafat. Secara singkat, analisa faktor internal ini memang terlihat begitu sederhana. Namun bagi saya, ini akan lebih memudahkan pada faktor selanjutnya yaitu secara sosio historis, sejak kapan filsafat dibicarakan oleh filsuf sebagai sebuah disiplin ilmu.

Kedua, faktor eksternal yang dianalisa secara sosio-historis bagaimana dan kapan interaksi antara kebudayaan Yunani (filsafat) dengan ajaran Islam. Perkembangan Islam sejak masa khulafaurrasyidin telah mencapai banyak prestasi. Di antaranya adalah penaklukan berbagai negara di beberapa wilayah tetangga semenanjung Arab. Negara-negara taklukan tersebut sebagian besar merupakan wilayah yang menjadi tempat perkembangan filsafat setelah henggang dari Yunani. Peristiwa peralihan tersebut dimulai sejak diusirnya tujuh guru besar filsafat dari daratan Athena oleh kaisar Justinianus, kaisar Bizantium Romawi pada tahun 529 M. Hal tersebut karena ia menilai filsafat bersimpati kepada kaum pagan, yang membuat ia menutup

¹ Hal tersebut merupakan definisi filsafat di masa-masa awal Yunani, filsafat saat itu masih sekadar diterjemahkan sebagai pandangan rasional atas segala sesuatu. (Lihat. K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, Kanisisus)

sekolah-sekolah Filsafat di daratan Athena².

Iskandariyah dan Jundisapur merupakan dua kota yang menjadi tempat pelarian tujuh guru besar Yunani tersebut. Serta di masa itu pula, abad 6-7 M, kedua kota tersebut berhasil ditaklukan oleh umat Islam. Sehingga pada masa itu dimulai interaksi budaya dan pergumulan intelektual antara kaum muslim dengan bangsa-bangsa penerima warisan kebudayaan Yunani (filsafat). Proses interaksi tersebut berlangsung terus menerus, hingga berpuncak pada proses penerjemahan karya-karya Yunani oleh dinasti Umayyah dan Abbasiyah.

Filsafat baru diangkat sebagai suatu disiplin ilmu dalam Islam pertama kali oleh al-Kindi. Sebagai seorang teolog muktazili, ia berhasil menjadi pioner pertama yang melakukan upaya rekonsiliasil agama dan filsafat. Kemudian akan membentangkan jalan pada filsuf Islam selanjutnya di bagian wilayah timur. Yaitu, Ibnu Sina, al-Farabi, Ikhwan as-Safha, kemudian al-Ghazali menduduki posisi terakhir yang pada akhirnya justru menutup jalan filsafat bagi generasi selanjutnya.

Pada peradaban Islam bagian Barat, filsafat kembali diangkat pertama kali oleh Ibnu Bajjah. Ia mewarisi semangat al-Farabi dalam pandangan-pandangan politiknya. Kemudian dilanjutkan oleh Ibnu Bajjah, Ibnu Rusyd, dan terakhir Ibnu Thufail. Ibnu Rusyd merupakan poros filsuf Andalusia yang paling dikenal berjasa menghidupkan kembali karya-karya Aristoteles di dalam ajaran Islam.

Al-Ghazali dan Tahâfuth Falâsifah

al-Ghazali lahir di Thus pada tahun 1058 M, salah satu kota di Khurasan. Ia terlahir dari keluarga yang sangat sederhana. Ayahnya, Abu Hamid, merupakan seorang penjahit kain wol yang digunakan untuk jubah kaum sufi. Karena sifat kewaraannya ia memenuhi kehidupannya sehari-hari sebatas dari penghasilan kecil tersebut. Sisanya, ia habiskan untuk mengikuti majlis para ahli fikih di daerahnya³. Selang berapa tahun kemudian ayahnya meninggal, ia berwasiat pada al-Ghazali dan

²Majid Fakhri, Sejarah Filsafat Islam; *Sebuah Peta Kronologis*, (Dialihbahasakan oleh Zainul Am), Cet-II, Mizan Media Utama, 2002, hlm.2

³Sulaiman Dunya, *al-Haqiqâh 'inda al-Ghazali*, Dar al-Maarif, cet ke-2, Kairo, 1965. Hlm. 19.

adiknya untuk belajar di madrasah yang menampung para anak yatim di desanya.

Sejak masuk madrasah tersebut, al-Ghazali mulai mengawali pengembaraan intelektualnya. Di sana ia berguru pada Ahmad bin Muhammad ar-Radzikani at-Thusi terkait ilmu fikih. Meskipun lingkungan sekitar dimana ia hidup penuh dengan tradisi-tradisi sufi orang-orang Thusi, namun hal itu tak menghilangkan anugrah yang dimiliki al-Ghazali sejak kecil. Yaitu nalar kritis yang berangkat dari keraguan. Sehingga ia merasa tidak puas pada keilmuan yang ia peroleh dari daerahnya berupa tradisi sufi dan pelajaran-pelajaran fikih. Rasionalitas dalam diri al-Ghazali mulai terbentuk saat ia terus berpikir bagaimana cara untuk menenggelamkan alam pikirnya untuk mencari kebenaran⁴.

Saat mencapai umur 20, karena tak puas pada ilmu yang didapat di desanya, al-Ghazali melanjutkan pengembaraan ilmu ke Jurjan, dan berkenalan dengan Abu al-Qasim al-Isma'ili untuk belajar logika dan filsafat Ibnu Sina. Tak berselang lama al-Ghazali berpindah lagi ke salah satu daerah pusat pembelajaran, Naisabur. Di sana ia memperdalam filsafat dan ilmu kalam pada al-Juwaini al-Haramain. Sejak di sana, keraguan al-Ghazali semakin menguat dalam dirinya, hal yang juga membuat nalar pikirnya semakin berkembang lebih rasional dan kritis. Ia mulai menulis dan mengarang, hingga ditunjuk oleh Nizham al-Mulk, perdana menteri Bani Seljuk untuk menjadi pengajar dan rektor di madrasah Nizhamiyah.

Selain pembentukan rasionalitas yang kita ketahui dari diri al-Ghazali, hal tersebut juga harus kita kaitkan pada latar belakang lahirnya karya *Tahâfuth al-Falâsifah* milik al-Ghazali. Selain motif keraguan yang kuat pada diri al-ghazali, keadaan sosio-politik di masa al-Ghazali hidup juga perlu untuk ditelisik. Al-Ghazali tengah hidup di masa pemerintahan Islam yang terpecah belah. Tak ada lagi sentralitas kekuasaan seperti di masa-masa sebelumnya. Madrasah Nidham al-Mulk didirikan untuk membentengi ajaran sunni dari propaganda ideologi-ideologi lain. Di mana saat itu, Mesir dikuasai oleh dinasti

⁴De Boer, *Tarikh falsafah fi al-Islam*, Haiah Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, Kairo 2013 (dialih bahasakan oleh Muhammad Abdu al-Hadi Abu Raydah). hlm. 320.

Fathimiyah yang menganut Syi'ah Islamiliyah. Kemudian dinasti Buwaihiyah yang menganut pandangan Muktazilah. Maka kedua dinasti tersebut sangat membahayakan posisi kekhalifahan di Baghdad saat itu⁵.

Pada saat yang sama, selama bermukim di Naisabur al-Ghazali telah membuktikan dirinya mampu menguasai filsafat Islam, Ia mengupas habis karya-karya Ibnu Sina dan al-Farabi. Barang tentu ia sudah mengenal dan memahami ajaran Plato dan Aristoteles dari kedua filsuf Islam tersebut. Namun hal itu tidak menyebabkan keraguan dalam hati al-Ghazali menghilang. Ditambah saat melihat kedudukan dirinya sebagai guru, ia merasa memegang tanggung jawab yang besar atas masa depan madrasah Nidhamiyah—yang saat itu menjadi pusat pembelajaran teologi Sunni. Keberadaan muktazilah yang sebagian ajarannya telah terpengaruh pandangan filsafat, dirasa akan menjadi ancaman bagi ajaran Sunni. Pun akan mengancam posisinya sebagai rektor atas madrasah Nidhamiyah. Sejak dari itu, al-Ghazali yang telah menguasai ilmu kalam dan filsafat merasa sudah saatnya untuk melakukan gerakan perlawanan⁶.

Penguasaan al-Ghazali atas filsafat serta kematangan nalar rasionalnya, bisa dibuktikan melalui sebuah kitab yang ia karang sebelum *Tahâfuth al-Falâsifah*. Di dalam kitab tersebut, ia berhasil menjelaskan bagaimana sebenarnya bangunan umum dari ajaran para filsafat sejak dari Yunani hingga filsafat Islam. Sebuah keinginan untuk membuat semacam ikhtisar dari hasil pembacaan al-Ghazali terhadap keseluruhan ajaran filsafat di zamannya. Yaitu kitab bertajuk *Maqâshid al-Fâlasifah*, yang dianggap sebagai pendahuluan sebelum penulisan kitab *Tahâfuth al-Falâsifah*⁷. Alasan penulisan kitab tersebut bisa kita langsung simak dari kutipan berikut:

“Sebelum menjelaskan kerancuan berpikir mereka, aku terdorong untuk membuat semacam tulisan ringkas yang menjelaskan garis besar prinsip ajaran mereka yang terbagi menjadi tiga; logika, fisika, dan teologi. Pembahasan di dalamnya hadir secara objektif, tanpa ada upaya

⁵Subkhan Anshori, *Filsafat Islam antara Ilmu dan Kepentingan*, Pustaka al-Azhar, cet-1 Kediri 2011. Hlm.84.

⁶Sulaiman Dunya. *op. cit.* hlm. 21.

⁷De Boer, *op. cit.* hlm. 321.

pemisahan antara yang benar atau salah. Bahkan aku tidak memiliki tujuan apapun melainkan hanya ingin menampilkan apa tujuan sebenarnya dari pemikiran mereka, tanpa ada perkataan yang bertele-tele maupun keluar dari hakikat dari tujuan mereka”⁸

Dari alasan tersebut, bisa dipahami bahwa al-Ghazali dengan kesadaran ilmiah, menolak mentah-mentah model kritik *mainstream* para teolog di masanya. Menurut al-Ghazali argumentasi yang mereka usung untuk melawan musuhnya lebih mirip retorika kaum sofis yang terkadang berakhir pada konklusi yang rancu⁹. al-Ghazali ingin memunculkan suatu kritik yang berbeda dengan para teolog—meski dirinya juga seorang teolog. Sebelum menguraikan semacam antitesis dalam menjelaskan kerancuan pemikiran filsafat, ia terlebih dahulu menghadirkan hipotesa ilmiah berupa penjabaran garis besar pemikiran para filsuf secara utuh. Dari akar pemikiran sampai detil-detilnya¹⁰. Dengan bahasa yang lebih sederhana, al-Ghazali mengakui terlebih dahulu eksistensi filsafat sebelum ia menghancurkannya.

Rival al-Ghazali, al-Qadhi Ibnu Rusyd.

Setelah cukup banyak berkelana di daerah Baghdad, dan mengenal al-Ghazali dari lanskap sosio-historis pembentukan nalar pikir al-Ghazali. Kali ini kita akan berpindah di Kordoba, daerah kekuasaan dinasti umayyah II yang sering disebut sebagai wilayah barat Islam (*maghrib*). Ibnu Rusyd lahir di kordoba pada tahun 1126 M dari keluarga yang berkecimpung di dunia perhakiman. Kakek dan ayahnya, sama-sama menjadi hakim Kordoba yang dikenal menguasai fikih mazhab Maliki. Kondisi keluarga tersebut telah mendorong pertumbuhan rasionalitas Ibnu Rusyd, di mana sejak kecil ia sudah ditempa untuk mempelajari

⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Maqâshid al-Falâsifah*, ditahkik oleh Sulaiman Dunya, Dar al-Ma’arif, Kairo, 1960. Hlm. 31.

⁹ Dalam hal ini, al-Ghazali menjelaskan secara rinci kritiknya pada argumentasi kaum teolog dalam autobiografinya, (Lihat selengkapnya al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalâl*, tahkikan Abu Sahl Najah ‘Iwadh Siyam, Dar al-Muqattam, Kairo, 2013. Hlm. 35)

¹⁰ Saya mengatakan tersebut, sebab kesan saya setelah membaca *Maqhâsid al-Falâsifah* telah menunjukkan bahwa al-Ghazali memang benar menguasai disiplin filsafat sampai ke akar-akarnya. Sehingga ia dipandang layak untuk mengkritik sebagai upaya perlawanan.

teologi Asyari dan fikih mazhab Maliki¹¹. Proses yang akan sangat membantu karir intelektualnya kelak.

Syahdan, diceritakan suatu ketika Ibnu Thufail mengenalkan Ibnu Rusyd muda pada khalifah Abu Ya'kub Yusuf, penguasa kordoba saat itu. Setelah mengetahui biografinya secara lengkap, Abu Ya'kub yang telah mengetahui ketertarikan Ibnu Rusyd pada filsafat lantas bertanya padanya, "Apa pandangan para filsuf Yunani terhadap alam? Apakah alam itu *Qadim* ataukah *Hadits*"? Mula-mula Ibnu Rusyd ragu-ragu untuk menjawab di depan sang amir. Melihat hal itu, sang amir seketika memalingkan diri pada Ibnu Thufail dan mulai berbicara banyak hal perihal filsafat. Melihat itu, Ibnu Rusyd seketika terkagum-kagum pada pengetahuan sang amir yang cukup luas akan pandangan dan karya-karya Aristoteles. Akhirnya Ibnu Rusyd memberanikan diri untuk nimbrung pembicaraan tersebut. Maka tersingkaplah kecerdasan Ibnu Rusyd di hadapan Abu Ya'kub. Sejak dari itu, ia mendapat wewenang dalam proyek menghidupkan kembali ajaran-ajaran Aristoteles di masa pemerintahan sang amir¹².

Ibnu Rusyd banyak belajar filsafat juga pada Ibnu Thufail dan Ibnu Bajjah. Keduanya berjasa dalam menjembatani Ibnu Rusyd dalam mencintai karya-karya Aristoteles. Puncak karir Ibnu Rusyd dimulai sejak ia mendapatkan banyak jabatan di negaranya. Ia diangkat menjadi hakim di Seville pada 1169, menjadi kepala hakim agama di kordoba pada tahun 1171, dan pada 1182, ditunjuk sebagai dokter istana Marakesh¹³. Dua tahun berikutnya, saat khalifah Abu Ya'kub yang dikenal dengan al-Mansur menggantikan kedudukan ayahnya, dukungan politis dari lembaga istana masih berlanjut pada Ibnu Rusyd. Namun akibat tekanan publik yang menguat, Nasib Ibnu Rusyd kemudian berubah drastis. Mula-mula, ia dibuang ke Lucena, di kepulauan atlantik pada 1195. Lalu, buku-bukunya dibakar di depan umum, dan ajaran-ajarannya tentang filsafat dan sains, kecuali kedokteran dan astronomi dilarang disebar. Namun hal itu tidak menyurutkan semangat Ibnu Rusyd, sebab pengasingan tersebut tidak berlangsung lama. Khalifah

¹¹ Ernest Renan, *Ibnu Rusyd wa ar-Rusydiyah*, (dialihbahaskan oleh 'Adil Za'itir), Dar al-Alam al-Arabi, Cet.I Kairo, 2017. Hlm.25.

¹² De Boer, *op. cit.* hlm. 379.

¹³ Majid Fakhri, *op. cit.* hlm. 107.

segera berdamai dengannya dan mengizinkannya untuk melanjutkan studi filsafat.

Di situasi yang lain, filsafat hadir di wilayah bagian barat tidak melalui jalur rekonsiliasi sebagaimana yang terjadi di timur. Karena kondisi geo-politik yang memanas di timur, dibutuhkan pemikiran rasional yang akan memperkuat ideologi negara—seperti yang terjadi di masa al-Ghazali. Sedangkan di peradaban Islam bagian barat, filsafat hadir melalui jalur sains. Islam di barat (Andalusia, Maroko dan sekitarnya) tidak disibukkan dengan perpecahan internal negara yang diselimuti oleh pertikaian antar sekte ideologi Islam.

Hal yang juga sangat menyokong semangat ilmiah Ibnu Rusyd adalah faktor sosio-politik di masa hidupnya. Ia hidup di masa keberhasilan revolusi dinasti Muwahhidin terhadap Murabithin. Proses itu mengakibatkan keterputusan hubungan epistemologis antara Barat dan Timur Islam semakin kentara. Keberhasilan Ibnu Tumert dalam mengkuadeta dinasti Murabithin mendorong dirinya untuk memobilisasi pengikutnya dengan sebuah ideologi yang mampu menghilangkan bias kesukuan yang sudah sejak lama mewarnai pengikutnya. Ideologi tersebut adalah pembaharuan keagamaan melalui seruan untuk kembali ke asal dalam berbagai dimensi pemikiran, baik akidah, fikih dan filsafat, dengan cara menghancurkan 'pengalihan' dalam berbagai hal¹⁴.

Kondisi pengenalan filsafat semacam itu dan revolusi Ibnu Tumert terhadap semua pemikiran Islam, ditambah lagi dengan serangan al-Ghazali terhadap filsafat, ialah faktor terpenting yang selalu menyemangati karir intelektual Ibnu Rusyd. Ia mampu menjalankan ideologi pemikiran yang dikembangkan oleh Ibnu Tumert secara sempurna. Ia merupakan penerus dari apa yang telah dicita-citakan oleh Ibnu Tumert. Sehingga segala upaya Ibnu Rusyd dalam menghancurkan teologi kaum mutakallimin, memberikan korelasi baru antara filsafat dengan agama, sanggahannya terhadap al-Ghazali dan melakukan pemurnian terhadap filsafat Aristoteles dari distorsi para filsuf Timur, merupakan bagian dari perjuangan Ibnu Tumert

¹⁴ Subkhan Anshori, *op. cit.* hlm. 160

yang diteruskan oleh Ibnu Rusyd¹⁵.

Dengan latar belakang demikianlah Ibnu Rusyd mencoba melakukan proyek pemurnian filsafat yang diejawantahkan dalam kitab *Tahâfuth al-Falâsifah*. Ibnu Rusyd juga membuat suatu karya yang menandingi *Maqhâshid al-Falâsifah* milik al-Ghazali yang juga menjadi gerbang dalam proyek pemurnian filsafatnya, yaitu kitab *Fasl al-Maqâl fî mâ Baina al-Hikmah wa as-Syari'ah min al-Ittishâl*.

Epitemologi Tahâfuthain al-Ghazali dan Ibnu Rusyd

Sebagaimana penjelasan di bab sebelumnya, munculnya *Tahâfuth al-Falâsifah* milik al-Ghazali merupakan wujud dari puncak nalar rasionalitas dirinya yang barangkali sedang galau. Adapun perlawanan al-Ghazali terhadap filsafat, lebih didukung oleh tugas al-Ghazali saat menjabat di madrasah Nidhamiyah untuk membentengi ajaran Sunni. Maka kali ini kita akan masuk lebih dalam pada bagaimana proses penghujaman al-Ghazali pada filsafat dalam *Tahâfuth al-Falâsifah*. Apa metodologi yang dipakai mengkritik al-Ghazali melawan para filsuf? Nanti kemudian kita hadirkan juga kritikan Ibnu Rusyd pada al-Ghazali sebagai bentuk dealektika.

Sebelum memasuki tema-tema yang akan al-Ghazali bantah dari para filsuf muslim, ia terlebih dahulu menjelaskan secara umum macam-macam pembahasan yang diulas para filsuf. Ia membagi term tersebut menjadi tiga: **Pertama**, perselisihan dalam sebuah term yang berkisar pada penyebutan saja (*Lafduz Mujarrad*). Seperti penyebutan para filsuf terhadap sang pencipta bahwa Ia hanya sebuah substansi saja (*Jauhar*). Substansi tersebut hanya ada sejauh 'ada', bukan merupakan 'ada' dalam objek fisika (*Maudhu'*) yang kemudian terbentuk dari empat bagian. Penyebutan tersebut akhirnya menjadi bahan bantahan oleh para teolog. Meskipun diperselisihkan, menurut al-Ghazali perbedaan ini hanya terbatas pada bagaimana menyifati esensi sang pencipta tersebut. di sisi lain mereka sama-sama menyepakati kemandirian pencipta—yang dimaksud adalah *tanzih*—atas segala sesuatu¹⁶.

Kedua, perselisihan seputar term yang tidak menyangkut ajaran-

¹⁵ *Ibid*, hlm. 161.

¹⁶ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahafuth al-Falâsifah*, (ditahkik oleh Adil Abdul Mun'im Abu Abbas), Dar al-Thalâi', Kairo, 2011. Hlm. 28.

ajaran inti dalam Islam. dalam hal ini menyangkut ajaran filsafat sains mereka. Seperti gerhana bulan yang bagi mereka merupakan peristiwa terhalangnya cahaya bulan oleh bumi yang berada pada posisi di belakang matahari. Sebab cahaya bulan sebenarnya merupakan bagian dari cahaya matahari yang diambil. Pembahasan model kedua ini, menurut al-Ghazali bukan bagian yang akan ia bantah dalam kitabnya. Dengan demikian, menurut saya ini merupakan bagian dari pengakuan al-Ghazali pada kebenaran filsafat pada beberapa pembahasannya¹⁷.

Ketiga, perselisihan seputar term yang mencakup prinsip-prinsip dasar agama. Seperti pendapat mereka yang menyebut alam itu baru (*Hadits*), seputar penyifatan pencipta, dan penjelasan terkait hari kebangkitan jasad dan badan. Dalam term terakhir inilah yang akan menjadi bulan-bulanan al-Ghazali, serta menjadi intisari dari isi kitabnya tersebut.

Dengan demikian, kita bisa menyimpulkan bahwa al-Ghazali tidak benar-benar merobohkan keseluruhan ajaran para filsuf. Namun, ia hanya menyangkal dan membantai ajaran mereka menyangkut ketuhanan yang menurut al-Ghazali rancu. Selain usaha menyebutkan tipologi term di atas, al-Ghazali selanjutnya mulai menyelidiki premis-premis yang menjadi pendahuluan sebelum masuk lebih jauh pada persoalan ketuhanan. Premis tersebut ia sebutkan sebagai berikut:

“Di antara persoalan mereka yang paling krusial—ketika nanti dipertanyakan argumentasinya—adalah perkataan mereka, “Ilmu ketuhanan merupakan ilmu yang masih samar dan ambigu. Ia merupakan ilmu yang paling sulit dicerna kecerdasan. Pengetahuan akan ilmu tersebut tidak akan dicapai kecuali melalui premis-premis matematika dan logika”¹⁸

Maksud al-Ghazali ialah kesalahan para filsuf terlihat sejak pertama mereka menggunakan logika dan matematika untuk memahami Tuhan. Lantas al-Ghazali membantah mereka bahwa ilmu logika dan matematika yang lebih pada kontruksi sifat-sifat kuantitas pada benda-benda tidak bisa dijadikan argumentasi dalam mempelajari Tuhan. Ilmu-ilmu tersebut memang kebenarannya secara rasional bisa diperhitungkan, namun menurut al-Ghazali jika digunakan untuk

¹⁷ *Ibid*, hlm. 29.

¹⁸ *Ibid*. hlm. 31.

memahami esensi ketuhanan adalah suatu hal yang aneh (*Kharqun*).

Secara umum, dalam *Tahâfuth al-Falâsifah* al-Ghazali menjelaskan 20 persoalan filsafat secara mendetil. Namun, inti dari permasalahan tersebut ia ringkas pada tiga persoalan yang lebih prinsipil. *Pertama*, membantah pernyataan tentang keabadian alam. *Kedua*, membantah pernyataan bahwa Tuhan mengetahui hal-hal yang universal saja. *Ketiga*, permasalahan kebangkitan manusia setelah mati secara jasmani.

Pertama, masalah keabadian alam. Bisa dipersingkat dengan pemahaman sebagai berikut; para filsuf Islam yang begitu terpengaruh ajaran Aristoteles bersikukuh untuk menolak penciptaan dari 'tidak ada' menjadi 'ada' (*creatio ex nihilo*). Jika memang Tuhan membuat alam dengan proses tidak ada mejadi ada, maka dalam campur tangan penciptaan tersebut akan mengakibatkan perubahan pada diri Tuhan. Sebab Tuhan kekal dan abadi, selalu tetap dan tidak ingin berubah. Jika alam diciptakan dari proses tidak ada menjadi ada, bisa dibayangkan sebelum adanya alam, lalu tiba-tiba ada kehendak untuk menciptakan alam. Proses dari tidak adanya kehendak menjadi ada merupakan perubahan yang tidak bisa dinisbatkan pada Tuhan bagi para filsuf.

Implikasi dari persoalan pertama dari pandangan keabadian alam, menurut al-Ghazali akan mengandaikan alam tanpa adanya pencipta. Yang kemudian secara tidak langsung, Ibnu Sina dan Al-Farabi, juga menganggap demikian. Maka mereka boleh disebut kafir. Menurut al-Ghazali, alam tercipta dari tiada (*Hadits*) dengan kekuatan kehendak kadim-Nya. Melalui kehendak-Nya, Tuhan telah menentukan penciptaan alam ini pada masa yang telah ditetapkan. Entitas Tuhan tidak akan mengalami perubahan akibat penciptaan alam dari tiada ini¹⁹. juga terkait waktu, sifat dan ruang yang akan menjadi tempat alam sudah ditentukan melalui kehendak-Nya. Sebab hakikat dari Kehendak itu sendiri merupakan proses penentuan sesuatu²⁰. Pada banyak tempat, al-Ghazali menekankan bahwa argumentasi yang diajukan oleh para filsuf pada keabadian alam tidak lain hanya suatu pengalihan (*al-Istib'âd*) dan penyamaan (*at-Tamtsil*) akan kehendak Tuhan dengan

¹⁹ *Ibid.* hlm. 37.

²⁰ *Ibid.* hlm. 41.

kehendak manusia. Bagi al-Ghazali sangat jelas keduanya harus dibedakan.

Kedua, adalah mengenai anggapan bahwa Tuhan tidak mengetahui benda-benda alam secara rinti (partikular). Sebab menurut para filsuf, Tuhan hanya mengetahui hal-hal yang universal saja. Pengetahuan tersebut tidak masuk dalam perhitungan waktu, ia selalu tetap dari sejak dulu, sekarang, hingga di masa depan. Sebab menurut mereka benda-benda partikular akan senantiasa mengalami perubahan, hal itu tentu akan membuat pengetahuan atasnya juga akan mengalami perubahan. Dengan demikian, untuk menghindari perubahan dalam diri Tuhan, maka Tuhan harus mengetahui secara universal dalam arti serentak dalam satu cakupan sekaligus²¹.

Menurut al-Ghazali, Tuhan hanya mempunyai pengetahuan yang satu. Namun hal tersebut mencakup segala perubahan yang ada di dunia, baik secara universal maupun terperinci. Mulai dari perubahan dari tidak ada, menjadi ada, kemudian menghilang kembali²². Perubahan yang ada pada benda tersebut—dari tidak ada, menjadi ada, menghilang— tidak akan mempengaruhi dzat Tuhan yang mengetahui tersebut. ibaratkan manusia yang melihat perpindahan benda di depannya, dari samping kiri ke samping kanan, tidak akan mempengaruhi terjadinya perubahan pada dzat manusia tersebut²³.

Ketiga, adalah pengingkaran mereka terhadap kebangkitan jasad. Pandangan ini berangkat dari pemahaman mereka bahwa hanya jiwa yang akan kekal, sebab ia bukan entitas yang tersusun²⁴ sebagaimana jasad manusia. jikalau pun kelak manusia akan disiksa maupun diberi pahala, maka hal itu hanya akan dirasakan oleh jiwa mereka, bukan pada jasadnya. Mereka juga menganggap surga dan neraka merupakan pendekatan agama dalam memahami masyarakat umum akan

²¹ *Ibid.* hal 110.

²² Lebih jauh al-Ghazali memberikan contoh pada kasus gerhana matahari. Pengetahuan Tuhan pada proses gerhana tersebut mencakup keseluruhan sejak akan menjadi gerhana, menjadi gerhana, hingga menghilangnya gerhana. Yaitu pengetahuan atas apa yang akan terjadi, pada saat terjadi, hingga kejadian tersebut selesai.

²³ *Ibid.* hlm. 113.

²⁴ Maksud dari tersusun adalah tersusunnya benda dari empat bagian dalam ajaran Aristoteles; bentuk, materi, pembuat dan tujuan.

gambaran dunia akhirat²⁵.

Ajaran semacam ini menurut al-Ghazali, jelas bersebrangan dengan akidah umat Islam secara umum. Ayat-ayat di dalam al-Quran telah memaparkan dengan pasti tentang adanya kebangkitan jasad di akhirat. Siksa dan pahala juga akan dirasakan oleh jiwa dan jasad secara bersama-sama. Tuhan adalah sang maha kuasa dan berkehendak mutlak. hal ini tidaklah sesulit menciptakan jasad dari ketiadaan. Oleh sebab itu, jika Ia berkehendak, maka Ia akan melakukannya²⁶.

Terakhir al-Ghazali memberikan catatan bahwa keseluruhan pandangan filsuf yang ia anggap rancu ini berakar dari permasalahan keabadian alam. Kemudian jika bisa dibayangkan proses penciptaan dunia dari dulu hingga di masa depan, maka al-Ghazali membayangkannya sebagai berikut:

“Keadaan pertama adalah dimana Tuhan telah ada tanpa adanya alam. Kemudian Ia menciptakan alam dengan sistem yang sudah sama-sama kita saksikan. Selanjutnya, keadaan datang dimana Ia akan menciptakan suatu sistem dunia yang kedua, yaitu dunia akhirat yang dijanjikan. Tahapan terakhir datang, yaitu saat berakhirnya seluruh alam semesta sampai tidak ada yang tersisa lagi kecuali Tuhan semata. Gambaran proses kejadian ini telah dijelaskan oleh syara’. Andaikan syara’ tidak menerangkan, niscaya pahala dan siksa, surga dan neraka, tidak akan ada batas akhirnya.”

Setelah sekian lama berenang dengan rasionalitas al-Ghazali dalam pemabahasan tadi, jelas saya sendiri merasakan betapa piawai dan cerdas sosok al-Ghazali dalam menghujam kerancuan-kerancuan ajaran filsafat menurutnya. Rasionalitas ia pakai untuk menjauhkan ajaran-ajaran yang menurutnya rancu ini dari tubuh agama Islam. Namun, kita belum selesai dan mengiyakan banyak hipotesa yang dibawa al-Ghazali. Kali ini kita akan berpindah pada rasionalitas Ibnu Rusyd dalam kitab *Tahafuth Tahafuthnya*.

Di bab sebelumnya kita telah mengerti faktor yang mendorong Ibnu Rusyd untuk melakukan proyek pemurnian terhadap filsafat. Sebelum memasuki *Tahafuth-Tahafuth*, Ibnu Rusyd menjelaskan sebagian besar proyek tersebut dalam kitab *Fasl al-Maqal*. Pertama-tama ia menyebut pengkaifan al-Ghazali terhadap para filsuf muslim

²⁵ *Ibid.* hlm. 159.

²⁶ *Ibid.* hlm. 171.

telah memakan omongan sendiri, atau dalam peribahasa ‘senjata makan tuan’. Lebih jauh Ibnu Rusyd berkata :

“jika engkau berkata seseorang yang menyalahi Ijma’ dalam pentakwilannya tidak boleh dikafirkan, sebab Ijma’ belum benar-benar ada dalam diskursus takwil. Maka mengapa engkau mengkafirkan para filsuf Islam seperti, Ibnu Sina, dan al-Farabi²⁷. Abu Hamid sudah secara terang-terangan mengkafirkan mereka berdua dalam tiga permasalahan: yaitu keadabadian alam, Tuhan tidak mengetahui hal-hal yang partikular dan permasalahan kebangkitan jasad dan keadaan akhirat”²⁸

Pengkafiran tersebut jelas tidak diterima oleh Ibnu Rusyd, ironisnya ia mengambil alasan dari penjelasan al-Ghazali sendiri dalam kitab *Fasl at-Tafrughah*, bahwa mengkafirkan orang yang menyalahi ijma’ masih diperdebatkan keabsahannya. Hal itu juga dikarenakan untuk mengetahui dan mewujudkan ijma’ totalitas, yang kemudian menjadi hujjah paten, adalah hal yang diakui oleh al-Ghazali sulit untuk diwujudkan. Sejak awal bantahan ini, mulailah Ibnu Rusyd membincang dan membantai hipotesis al-Ghazali dalam merobohkan filsafat yang meliputi tiga permasalahan.

Pertama, bantahan al-Ghazali terhadap kaul filsuf yang mengatakan keabadian alam. Permasalahan ini memang cukup menggelisahkan dan terpaut lama antara para teolog maupun filsuf Islam. Namun sejatinya, menurut Ibnu Rusyd perselisihan mereka rupanya bukan perbedaan yang prinsipil, namun hanya perbedaan pada tataran penyebutan saja. Mereka semua (teolog dan filsuf) menyepakati bahwa di sana ada tiga macam keadaan segala entitas di dunia. Dua bagian darinya bersifat berlawanan, dan satu bagian menjadi perantara (*Wâsithah*) kedua bagian yang lain. Mereka sama-sama menyepakati dalam definisi dari kedua bagian yang berbeda, namun hanya berselisih pada bagian perantara saja.

Bagian pertama, merupakan entitas yang keberadaannya disebabkan oleh entitas yang lain. Dalam artian diciptakan oleh suatu

²⁷ Sebab al-Ghazali menerangkan dilarangnya mengkafirkan orang yang keluar dari Ijma’ dalam kitabnya yang berjudul *Fasl at-Tafrughah Baina Islam wa Az-Zindiqah*.

²⁸ Ibnu Rusyd, *Fasl al-Maqal Fî mâ Baina al-Hikmat wa as-Syari’ah min al-Ittishâl*, ditahkik oleh Muhammad Imarah, Haiah Ammah Liqushur as-Tsaqafah, Kairo, 2017, hlm. 36.

entitas tertentu, dalam waktu yang melingkupinya dan dari materi yang akan menyusunnya. Yaitu keadaan dunia inderawi yang terdiri dari benda-benda empiris. Seperti bumi, hewan manusia, tumbuhan dan lain-lain²⁹. Hal ini tidak ada yang memperselisihkan dari para filsuf maupun teolog.

Bagian kedua, yang menjadi lawan bagian pertama yaitu entitas yang keberadaannya tidak diciptakan dari sesuatu yang lain. Tidak juga diciptakan oleh yang lain. Serta tidak dilingkupi waktu. Yang dimaksud dari bagian pertama ini adalah keberadaan Allah swt. Pada bagian ini juga mereka menyepakati, dan tidak ada satupun yang menyangkal. **Bagian terakhir**, yang menjadi perantara dari keduanya adalah, suatu entitas, atau wujud yang keberadaannya tidak diciptakan dari wujud yang lain (materi), serta tidak didahului oleh waktu. Akan tetapi ia diciptakan oleh suatu wujud yang lain, dengan kata lain, keberadaannya disebabkan oleh sebab (*fa'il*) yang lain. Yang dimaksud pada bagian akhir ini adalah alam semesta beserta rahasianya.

Ketika tiga sifat ini sama-sama mereka sepakati—dan karena itu mereka menyifati tiga kondisi itu pada alam semesta, akan tetapi mereka berselisih pada waktu dimasa lalu, serta wujud di masa lalu— saat alam semesta belum ada. Para teolog mengatakan waktu di masa lalu itu berhingga (*Mutanahi*), sebab bagi mereka waktu ada disebabkan oleh adanya gerak. Oleh sebab itu, pada saat alam belum ada waktu juga belum ada. Sedangkan Aristoteles dan sebagian filsuf muslim menyebut waktu di masa lalu tak berhingga³⁰.

Dengan demikian, menurut Ibnu Rusyd, persoalan keabadian alam atau kebaruannya hanya disebabkan pada perselisihan waktu dan wujud di masa lalu tersebut. Sedangkan pada persoalan wujud di masa lalu—barangkali yang dimaksud adalah wujud keberadaannya alam semesta—bisa diandaikan bahwa ia telah mengambil dua entitas sekaligus dalam proses penciptaannya; entitas yang bersifat materi, terikat oleh waktu, kemudian entitas kadim, yang tak terikat oleh waktu. Hal ini kemudian berpengaruh pada penisbatan mereka pada alam semesta. Kelompok yang lebih menitiktekan pada entitas

²⁹ *Ibid.* hlm. 40.

³⁰ *Ibid.* hlm. 41.

kadim dari pada entitas *Hadits*, mereka akan menyebut alam semesta itu kadim. Sebaliknya, kelompok yang lebih menekankan pada entitas *Hadits* daripada entitas kadim, mereka akan menyebut alam semesta itu *hadits*³¹.

Lebih lanjut Ibnu Rusyd menyebut kesalahan mutakallimin, maupun filsuf, terletak pada cara memahami dari sifat kebaruan dan kekadiman. Sebab mereka mengambil sudut pandang keduanya dari kiyas *Syahid*. Yaitu membayangkan kedua hal tersebut pada dunia yang tampak, sehingga mereka mengartikan yang baharu adalah lahir dari sesuatu, terikat oleh waktu dan tercipta dari tiada. Lebih lanjut Ibnu Rusyd menjelaskan,

“Sekalipun kiyas tersebut cocok pada benda-benda alam, namun tidak akan dianggap sesuai jika dinisbatkan pada alam semesta secara keseluruhan. Sebab huduts yang dinisbatkan pada benda-benda di alam semesta tentunya akan selalu berubah karena keterikatan pada ruang dan waktu. Sedangkan hudutsnya alam semesta merupakan huduts yang timbul secara langsung dari Allah. Sedangkan segala perbuatan-Nya tidak bisa dipandang melalui aturan ruang dan waktu.”³²

Dari teks ini, Ibnu Rusyd ingin memastikan bahwa alasan para filsuf mengatakan alam semesta itu ‘Kadim’ adalah untuk membedakan antara penisbatan *Huduts* pada benda-benda alam dengan penisbatan *Huduts* pada alam semesta secara keseluruhan³³.

kedua, menurut al-Ghazali—untuk membantah pandangan filsuf, Ilmu Tuhan itu satu dan mencakup segala sesuatu. Perubahan dari apa yang akan terjadi, terjadi, hingga menghilang, tidak akan mempengaruhi ilmu Tuhan. Argumentasi al-Ghazali juga menganggap ilmu dan pengetahuan hanya berupa predikat (*mudhaf*), yang disandarkan dzat yang memilikinya. Menurutnya juga yang akan mengalami perubahan tersebut hanya pada pengetahuan (*ma’lum*) dan tidak pada ilmunya. Sama halnya terjadi pada ilmu Tuhan yang mencakup segala sesuatu. Jawaban tersebut menurut Ibnu Rusyd tidak bisa diterima secara

³¹ *Ibid.* hlm. 42.

³² Ibnu Rusyd, *Tahâfuth at-Tahâfuth*, ditahkik oleh ‘Adil Abdul Mun’im Abu al-Abbas, Maktabah Ibnu Sina, Kairo, 2011, hlm. 48.

³³ Abid al-Jabiri, *Nahnu Wa at-Turost; Qirâat Muâshirah li Turostina al-Falsafî*, Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘arabiyah, Beirut, 2006. Hlm. 278.

ilmiah (*Laisa fihi ma'nahu*).

Jawaban yang diangkat Ibnu Rusyd berbeda dan lebih mendalam dari argumentasi al-Ghazali. Ibnu Rusyd melihat lebih jauh bahwa keadaan dari proses mengetahuinya Tuhan pada segala sesuatu, tidak bisa disamakan pada keadaan dari proses mengetahuinya manusia pada segala sesuatu. Sebab jika pengetahuan manusia ditimbulkan dari keberadaannya sesuatu, dan itu menjadi *illat* dari pengetahuan kita, maka yang terjadi pada Tuhan sebaliknya. Pengetahuan Tuhan yang luas merupakan *Illat* yang menyebabkan segala sesuatu itu ada³⁴.

Ibnu Rusyd menambahkan andaikan sesuatu ada setelah ia sebelumnya tiada—dalam arti tanpa sepengetahuan Tuhan, maka akan terjadi penambahan dalam pengetahuan Tuhan. Sebagaimana yang terjadi pada pengetahuan manusia. Pengandaian demikian akan meniscayakan pengetahuan Tuhan disebabkan oleh keberadaan sesuatu, bukan menjadi *Illat* sebagaimana seharusnya. Catatan Ibnu Rusyd yang perlu diketahui bahwa semua pandangan ini timbul dari hasil *Qiyas al-Ghaib ala as-Syahid*. Dan kiyas itu telah terbukti kerancuannya dan tidak sah dijadikan argumentasi.

Ketiga, pada permasalahan terakhir ini, Ibnu Rusyd tidak menguraikan dengan panjang lebar. Ia menekankan baik dalam *tahafuth*, maupun *Fasl al-Maqâlnya*, bahwa keyakinan tentang kebangkitan jasmani merupakan perkara yang masih diperselisihkan dalam agama (*mukhtalaf fiha*). Dan upaya para ulama dalam mencari kebenaran tentangnya bermacam-macam, ada yang berhenti pada *dhahir* ayat sebab khawatir akan menyinggung dan bersebrangan dengan prinsip dasar agama jika ditakwilkan. Model pertama dilakukan oleh para teolog Asyariyah. Ada juga yang memilih untuk menakwilkan ayat-ayat tentang kebangkitan tersebut menggunakan argumentasi logis. Namun, perselisihan di antara mereka tidak dapat dihindari. Mereka adalah para filsuf muslim—termasuk diantaranya al-Ghazali dan sebagian para sufi³⁵.

Ibnu Rusyd menutup pembahasannya dan bulan-bulanannya pada al-Ghazali, dengan memberikan catatan bahwa sosok al-Ghazali ini telah

³⁴ Ibnu Rusyd, *Fasl al-Maqâl*, *op. cit.* hlm. 75.

³⁵ *Ibid.* hlm. 51.

melakukan kesalahan pada dua ruang disiplin ilmu; yaitu pada syariat dan pada filsafat³⁶.

Analisa al-Tsâbit dan al-Mutahawwil Rasionalitas (al-Ghazali dan Ibnu Rusyd)

Saya ingin menyajikan analisa *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* yang sedikit berbeda dengan yang tersajikan dalam buku Adonis. Menurutnya, *al-Tsâbit* merupakan term yang dibangun melalui doktrin nas dalam agama, menjelma menjadi pemahaman final yang utuh dan ajek, kemudian menjadi 'kuasa pengetahuan' atas diskursus tersebut. Sedangkan *al-Mutahawwil* adalah term yang juga lahir dari nas agama, akan tetapi ia dikembangkan melalui jalur takwil untuk menerima interaksi dengan realitas yang membuatnya senantiasa diperbaharui³⁷. Namun bagi saya, menjadikan nas agama sebagai ukuran dari seberapa kuat aspek *al-Tsâbit*, telah mempersempit cara pandang atas diskursus keilmuan Islam itu sendiri secara umum. lebih-lebih pada diskursus filsafat Islam.

Menurut saya, ketika suatu term telah menjadi disiplin ilmu, maka ia dengan sendirinya telah memiliki pondasi-pondasi yang bersifat *al-Tsâbit*—dalam arti mapan, ajek, dan tidak akan berubah. Adakalanya aspek *al-Tsâbit* tersebut telah menjelma menjadi metodologi. Ada juga yang masih tetap menjadi term. Dengan demikian, studi aspek *al-Tsâbit* dalam ruang filsafat, mengandaikan ditemukannya aspek *al-Tsâbit* sama-sama bisa menjadi keduanya, term dan metodologi. Sebab tabiat dasar filsafat adalah lebih dalam dan lebih luas dari disiplin ilmu pengetahuan itu sendiri.

Pada term rasionalitas kali ini—saya menyebut term karena yang dimaksud rasionalitas yang paling mendasar, untuk menentukan aspek *al-Tsâbit* dari rasionalitas al-Ghazali dan Ibnu Rusyd, tentu yang kita bayangkan pertama adalah pemetaan epistemologi keduanya. kita awali dengan prinsip bahwa; meski al-Ghazali begitu ngotot dalam menghancurkan filsafat, ia dengan sadar ataupun tidak telah menggunakan nalar rasional dirinya dalam misi perlawanan tersebut.

³⁶ Ibnu Rusyd, *tahâfuth at-Tahâfuth*, *op. cit.* hlm. 299.

³⁷ Adonis, *al-Tsâbit wa al-Mutahawwil*, vol. I, Haiah El-Ammah Li Qushur El-Tsaqafah, Kairo, 2016, hlm. 11-12.

Dengan kata lain, tentu ada ciri khas kesamaan nalar rasional antara al-Ghazali dan Ibnu Rusyd.

Untuk lebih mempermudah studi ini, saya meminjam istilahnya Abid al-Jabiri dalam menentukan aspek *al-Tsâbit* dari kedua tokoh al-Ghazali dan Ibnu Rusyd. Keduanya menurut Abid Jabiri menggunakan epistemologi *Burhani* dalam prinsip dasar ajaran filsafatnya. Secara etimologi, *al-Burhan* diartikan “argumen yang jelas dan terperinci”, atau dalam bahasa inggris *demonstration*, diartikan; “Isyarat, penyifatan, penjelasan”. Ia memakai istilah *Burhani* dengan lebih umum, yang menjelaskan suatu bangunan pola pikir seorang akademisi, yang menggunakan metodologi khusus, di masa-masa abad skolastik Islam³⁸. Dengan arti yang lebih spesifik, epistemologi *Burhani* menurut Jabiri adalah bangunan pola pikir yang dibangun di atas kekuatan nalar manusia secara alami, baik dari indera, eksperimen, maupun pola-pola logika. Dengan menggunakan kekuatan tersebut ditujukan untuk memperoleh pengetahuan alam semesta baik secara universal maupun pastikular. Yang kemudian akan berpuncak pada perolehan keyakinan³⁹.

Rasionalitas merupakan salah satu ciri khas dari penggunaan epistemologi *Burhani*. Pada diri al-Ghazali, saat membantai pemikiran para filsuf Islam dan Yunani, jelas terlihat bahwa ia menggunakan uslub-uslub logika Aristoteles. Pada saat membahas pengetahuan Tuhan, demi menyelamatkan praduga bahwa Tuhan akan mengalami perubahan dalam dirinya, al-Ghazali memainkan rasionalitasnya yang dibentuk dalam susunan logis lalu mengatakan bahwa ilmu dan pengetahuan hanya sekadar predikat atau nisbat atas diri manusia atau pada diri Tuhan.

Secara lebih dalam dan kredibel, epistemologi *burhani* tampak begitu mewarnai dalam karya-karya Ibnu Rusyd. Hal ini juga diperkuat bahwa Ibnu Rusyd merupakan Filsuf muslim aristotelian yang melebihi siapapun baik di masa sebelumnya, maupun setelahnya. Dengan kecerdasannya, ia menelanjangi premis-premis logis al-Ghazali yang menurutnya tidak sah secara argumentasi. Bahkan secara keseluruhan

³⁸ Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-'Arabi*, Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, Cet-3, Lebanon, 1990, hlm. 383.

³⁹ *Ibid.* hlm. 385.

dari bangunan cara berpikir para teolog dan filsuf Islam ia sebut memakai *Qiyas al-Gaib Ala as-Syahid*. Dan jelas kiyas tersebut tidak diterima argumentasinya.

Setelah kita tahu keduanya—al-Ghazali dan Ibnu Rusyd sama-sama menggunakan epistemologi *Burhani* dalam ajarannya, apakah ini bisa disebut sebagai dimensi *al-Tsâbit*? Sebagaimana uraian saya di atas, bisa kita pahami bahwa term rasionalitas pada kedua filsuf ini telah menjelma menjadi sebuah metodologi yang kemudian bisa kita sebut metodologi *Burhani*. Terlepas dari kemampuan Ibnu Rusyd yang lebih matang dari al-Ghazali, namun kita bisa menyebut rasionalitas dalam artian lain bahwa; keduanya sama-sama menggunakan rasionalisme Aristoteles—dalam bentuk orisinil, yakni argumentasi demonstratif—yang kemudian mereka jadikan bangunan berpikir. Tentu kesamaan ini bisa dipahami sebagai suatu genealogi yang orisinil, senantiasa tetap dan menjadi *al-Tsâbit* dari term rasionalitas filsafat Islam.

Sedangkan aspek *al-Mutahawwil* dalam term rasionalitas akan lebih mudah kita uraikan, sebab kita tentu sangat menyadari perbedaan jauh antara al-Ghazali dan Ibnu Rusyd. Dari perbedaan tersebut, kita bisa menarik corak rasionalitas dari keduanya yang kemudian bisa kita temukan dimensi *al-Mutahawwil* dari term rasionalitas. Al-Ghazali, sejauh bagaimanapun ia berpikir dalam keseluruhan filsafatnya, ia tidak berani meninggalkan batas-batas ajaran agama—yang dimaksud adalah teologi Asy'arian. Meminjam bahasa Majid Fakhir, era al-Ghazali merupakan proses percampuran antara filsafat dan dogma. Dengan demikian, sebenarnya al-Ghazali ingin mengembangkan rasionalitas melalui teks-teks agama. Dalam arti ia mendahulukan ajaran agama sebelum filsafat, membuat batasan-batasan agama mempersempit ruang rasionalitas dan membalikkannya ke arah pendekatan pada Tuhan. Atau dalam bahasa Jabiri disebut rasionalisme sufistik (*'Aqlaniyah 'Shufiyah'*)⁴⁰.

Hal ini diperkuat juga pada sejarah al-Ghazali di masa-masa akhir hidupnya lebih memilih mendaku tasawuf dengan laku-laku asketik. Kemudian corak rasionalisme sufistik tersebut ia tuangkan pada kitab *Ihya' Ulumuddin*, karya *Master Piecenya*. Pada akhirnya rasionalisme

⁴⁰ Abid al-Jabiri, *Nahnu Wa at-Turost*, *op. cit.* hlm. 309.

sufistik hadir dengan corak rasional lebih bersifat transendental, semacam peneguhan spirit untuk kembali pada jalan Tuhan.

Sedangkan Ibnu Rusyd, sejak awal karir intelektualnya sudah bertujuan untuk mengembangkan dan mengangkat kembali karya-karya Aristoteles. Sehingga tidak heran Abid Jabiri menyebut rasionalitas yang telah berwujud pada diri Ibnu Rusyd lebih bersifat rasionalisme realistik (*'Aqlaniyah Waqi'iyah*). Hal tersebut Abid Jabiri jelaskan karena beberapa hal, sebagai berikut; *Pertama*, upaya pemisahan antara agama dan filsafat dengan pertimbangan bahwa masing-masing dari keduanya memiliki bidangnya tersendiri. *Kedua*, upaya pengokohan hukum kausalitas pada dunia alam dan dunia metafisika secara sepadan. *Ketiga*, ia memiliki kecenderungan rasionalitas yang bercirikan dari kesatuan wujud alam semesta. Dari tiga upaya Ibnu Rusyd tadi, telah cukup untuk menampilkan suatu perkembangan dalam lahirnya corak rasionalisme realistik dari sosok Ibnu Rusyd. Suatu corak rasional yang lebih progresif dalam memandang kenyataan dan tantangan di masa depan.

Dari keseluruhan analisa ini, bisa saya simpulkan bahwa aspek *al-Tsâbit* rasionalitas filsafat Islam bisa diartikan; keutuhan dan orisinalitas pemikiran Aristoteles yang lalu digunakan oleh filsuf Islam menjadi metodologi argumentasi (*Burhani*). Meski telah menjadi metodologi, pandangan Aristoteles dalam argumentasi tersebut senantiasa tetap dan final, tidak menerima pengembangan kembali. Yang kedua mengenai aspek *al-Mutahawwil* rasionalitas filsafat Islam bisa diartikan; pengembangan lebih jauh pola epistemologi rasional baik pada ajaran-ajaran agama, maupun pada ilmu-ilmu cabang fisika. Sebagaimana bentuk rasionalisme sufistik al-Ghazali yang lebih menggunakan pendekatan hati (*Irfani*), dan rasionalisme realistik Ibnu Rusyd yang lebih menggunakan pendekatan eksperimental bercorak empiris.

Epilog

Di penghujung makalah ini, saya ingin menekankan kembali bahwa pengkajian *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* dalam ranah filsafat Islam membutuhkan suatu analisa yang mendetail di satu sisi, dan pandangan yang jernih di sisi lain. Untuk menentukan aspek yang *al-*

Tsâbit, pengkaji dituntut untuk melepas semua apriori yang ia ajukan pada term maupun filsuf. Dengan proses penjernihan nalar, aspek *al-Tsâbit* akan bisa ditemukan. Kemudian untuk menentukan aspek *al-Mutahawwil*, ia berbalik dituntut menganalisa pemikiran sampai pada detil-detilnya. Sebab perkembangan sebagai ciri dari *al-Mutahawwil* takkan bisa diketahui dari garis besar pemikiran saja. Makalah ini hanya bagian kecil dari dua proses upaya tersebut, sehingga membutuhkan banyak kritik dan masukan. Urgensitas kajian *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* pada filsafat Islam dan seluruh didiplin ilmu filsafat hemat saya, akan senantiasa *al-Mutahawwil* sepanjang perkembangan filsafat itu sendiri masih ada.

Begitu juga rasionalitas sebagai salah satu ciri epistemologi filsafat Islam. Belajar kepada al-Ghazali dan Ibnu Rusyd paling tidak memberikan saya dua pelajaran berharga; pertama, agama tidak akan jelek jika hanya dibentengi dengan dali-dalil dan keimanan saja, melainkan ia juga butuh suatu bangunan rasional untuk mengembangkan pemahaman ajaran di dalamnya. Kedua, dualitas teologi dan filsafat dalam agama sama halnya dualitas *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil*. Sebagai suatu yang *al-Tsâbit*, teologi bagi al-Ghazali tidak bisa dianggap main-main. Ia berimplikasi cukup serius pada kehidupan beragama. Sudah seharusnya ia harus benar-benar dijaga. Namun, kehadiran rasionalitas dalam agama sebagai sesuatu yang *al-Mutahawwil* menurut Ibnu Rusyd, akan menghantarkan agama untuk bisa melampaui zaman. Ajaran-ajarannya akan menyesuaikan diri dan lestari dari masa ke masa. Dengan kalimat lain, pembahasan *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* filsafat Islam merupakan salah satu upaya menjaga agama di satu sisi, dan melestarikannya di sisi lain. Sekian, *Waallahu A'lam Bishowab*.

Taufan Fuad Ramadan

Telaah Pola al-Tsâbit dan al-Mutahawwil;

Upaya Autentikasi Hadis Prespektif Umarain dan Al-Najjaar

Prolog

Jika meminjam term dalam filsafat kenabian al-Farabi¹, kemampuan berkomunikasi dengan akal *fa'al* (Jibril As.) merupakan anugerah Allah Swt. yang diberikan kepada para Nabi-Nya, baik itu imajinatif atau inspiratif (ilham)². Ilham kenabian tersebut pun adakalanya datang ketika Nabi dalam keadaan tersadar ataupun tertidur, dengan kata lain, berupa *al-Wahyu al-Jaliy* (wahyu yang nampak) maupun *al-Ru'ya al-Shâdiqoh* (mimpi yang benar). Sehingga domain kenabian selalu bersinergi dengan wahyu Allah Swt. kapanpun dan di manapun. Bagaimana keberadaan terang yang menunjukkan eksistensi cahaya.

¹ Motif lahirnya filsafat kenabian ini disebabkan adanya pengingkaran terhadap eksistensi kenabian secara filosofis oleh Ahmad bin Ishaq ar-Ruwandi (wafat akhir abad 3 H). Tokoh yang berkebangsan Yahudi ini menurunkan beberapa karya tulis yang isinya mengingkari kenabian pada umumnya dan kenabian Muhammad Saw.

² Prof. Dr. H. Sirajuddin Zar, M.A. Filsafat Islam; *Filosof dan Filsafatnya*, cet. X, PT Rajagrafindo Persada, Jakarta, 2012, hlm.79.

Kemampuan ini menjadi jembatan menuju kedudukan yang teramat istimewa sebagai utusan ke alam dunia, menjadi penyambung lidah dari ajaran-ajaran Allah Swt. bagi khalayak dan akhirnya akan tiba pada sebuah muara *uswah hasanah* (tauladan mulia) yang setiap perkataannya harus didengar, polanya diikuti dan ketetapanannya dijunjung tinggi. Sampai-sampai keutamaannya di antara manusia, bagaikan keutamaan sebuah permata daripada bebatuan biasa.

Beginilah kurang lebih gambaran keniscayaan kenabian melalui kacamata seorang filsuf Islam, Al-Farabi (wafat 339 H). Sekaligus menunjukkan keabsahan bahwa segala apa yang disampaikan Nabi, murni berupa wahyu dari Tuhan. Semuanya dapat dipahami perlahan secara kultural maupun rasionalis³, bersih akan keraguan dan keabsurdan. Sehingga, keyakinan ini sejalan dengan prinsip akidah umat Islam, bahwa hadis Nabi merupakan sumber rujukan ke dua yang paling otoritatif setelah Al-Qur'an, yang kandungan keduanya terbebas dari intervensi manusia lain.

Melalui sentuhan magisnya, Nabi Muhammad Saw. berhasil menyulap masyarakat di Jazirah Arab yang semula terkungkung dalam tempurung kejahiliahan, keluar dan muncul sebagai umat berkemajuan dan berperadaban. Lagi-lagi hal ini tidak bisa terlepas dari petunjuk yang diberikan oleh Allah Swt. Kepada Nabi yang terepresentasikan dalam perkataan, perbuatan, dan ketetapan-ketetapan yang diteladani para sahabatnya.

Namun, pasca wafatnya Nabi Saw. orisinalitas hadis terus menemui berbagai ancaman dan tantangan. Banyaknya gejolak politik yang muncul—terutama setelah terbunuhnya Khalifah Utsman bin Affan Ra.—serta meluasnya pembukaan wilayah umat Islam ke berbagai negeri menjadi salah satu faktor dari banyaknya pihak yang mulai menaruh kedengkian pada perkembangan Islam. Mereka memanfaatkan dan memalsukan hadis-hadis Nabi untuk disetir sesuai dengan kepentingan individu dan kelompok mereka. Sehingga bukan hal yang tidak mungkin jika pemalsuan ini bisa menutup wajah asli daripada esensi Islam itu sendiri.

³ Lihat lebih jauh teori kenabian al-Farabi: Prof. Dr. H. Sirajuddin Zar, M.A. *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya*, cet. X, PT Rajagrafindo Persada, Jakarta, 2012, hlm.77.

Dalam upaya autentikasi hadis pasca wafatnya Nabi akan muncul beberapa pertanyaan, bagaimanakah peran sahabat di tengah gejolak yang terjadi dalam menjaga orisinalitas hadis Nabi di masanya? Bagaimana cara memahami maksud pelarangan Nabi untuk menulis selain Al-Qur'an semasa hidupnya? Lalu bagaimana pola autentikasi yang muncul setelah masa para sahabat? Beberapa pertanyaan tersebut akan menjembatani kita untuk menelisik pola *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* dalam upaya autentikasi hadis Nabi.

Al-Sunnah dan Perkembangannya di Masa Nabi Saw.

Sebagai sebuah konsep laku dan ilmu, mencermati term *al-Sunnah* secara definitif di zaman sekarang bukanlah hal yang mudah. Lantaran sebagai mahluk milenial, kita diwarisi segudang definisi tentang *al-Sunnah* sesuai dengan perspektif ilmu masing-masing ulama—mulai dari ahli bahasa, ahli hadis, hingga fikih. Bahkan lintas mazhab sekalipun; Sunni ataupun Syiah. Semisal menurut para ahli fikih, *al-Sunnah* merupakan segala sesuatu yang berasal dari Nabi dan tidak sampai masuk kedalam perkara wajib maupun fardu⁴. Definisi ini lebih menitikberatkan kepada hasil dari pergulatan *istinbâth al-ahkâm* ulama ushul fikih. Sehingga akan sangat berbeda jika dikomparasikan dengan definisi ahli hadis.

Menurut ahli hadis, secara etimologi *al-Sunnah* bermakna jalan, terlepas apakah itu baik ataupun buruk⁵. Selain itu, kata *al-Sunnah* juga—di dalam Al-Qur'an digunakan untuk makna adat, kebiasaan ataupun syariat. Yang lebih bermakna tuntunan dan kebiasaan Nabi Muhammad Saw. secara umum serta ajaran agama yang dipraktikkan oleh para sahabat-sahabatnya Ra. Bisa disederhanakan bahwa secara tidak langsung kedatangan Islam telah mempersempit—bahkan menterminologikan definisi *al-Sunnah* sehingga tidak bisa dipisahkan dengan nilai-nilai ajaran Islam.

Hal ini sejalan dengan definisi ulama hadis, bahwa *al-Sunnah* ialah semua hal yang disandarkan kepada Nabi Saw. berupa perkataan,

⁴ Muhammad Musthafâ Adzami, *Dirâsât fî al-Hadîts an-Nabawî*, Al-Maktab al-Islami, Beirut, cet. I, 1980, hlm. 1.

⁵ Muhammad Ajjaj al-Khatîb, *Al-Sunnah qabla at-Tadwîn*, Maktabah Wahbah, Kairo, cet. II, 1988, hlm. 14.

perbuatan, ketetapan, dan semua ajaran-ajaran beliau entah itu pada masa sebelum kenabian—seperti meditasi Nabi di gua Hira, maupun sesudahnya. Di sinilah sunnah mempunyai makna yang sejalan dengan *al-ahâdist an-nabawiyah* (hadis-hadis Nabi—dan ini yang menjadi pembahasan kita)⁶. Dari sini tergambar sosok Nabi Saw. sebagai manifestasi awal dari setiap tuntunan yang Allah Swt. berikan kepada manusia, guna menjadi *line control* kehidupan hingga mencapai kebahagiaannya.

Para sahabat Ra. sebagai generasi primordial yang menerima tuntunan ini, secara tidak langsung memiliki beban moral dalam mengemban, menjaga dan melestarikannya. Beragam nuansa kesalehan sosial tidak instan bisa terwujud dalam diri para sahabat Ra. pasti peran campur tangan Nabi banyak di dalamnya, sehingga ajaran yang disampaikannya mampu terjaga dan dipraktikkan hingga generasi setelahnya. Dalam historisitas dakwah Nabi Muhammad Saw. tidak pernah tercatat bahwa beliau memiliki lembaga formal khusus untuk mendidik para sahabatnya, berupa sekolah maupun pondokan. Karena sejatinya, setiap perbuatan Nabi—kapanpun dan di manapun, merupakan lahan pendidikan bagi para sahabatnya yang tidak terbatas oleh waktu dan tempat. Sehingga tidak pernah ada tendensi istilah ‘murid’ bagi orang-orang terdekatnya.

Nabi juga tak lupa menekankan urgensitas ‘muhasabah’ sebagai kontrol kualitas keimanan dan intelektual sahabat. Majelis-majelis ilmu yang berisi penyampaian *mauizhah hasanah*, hadis-hadis dan tanya jawab seputar permasalahan agama dibuka selepas melaksanakan salat-salat fardu di masjid Nabawi. Rutinitas ini beliau laksanakan dengan porsi yang tidak terlalu padat, agar para sahabat tidak jenuh dan cepat bosan. Ibnu Mas’ud Ra. pernah mengatakan : “Nabi Saw. memberikan kami nasehat dalam beberapa hari saja, karena beliau tidak mau membuat kami bosan.”⁷ Inilah suatu upaya pendekatan yang ditanamkan pribadi Nabi Saw. kepada para sahabat, dalam menyebarkan dan menjaga hadis.

⁶ Faiq Ihsan Anshari dkk, *Keaslian dan liyan*, Al-Mîzâm Study Club, Kairo, cet. I, 2017, hlm. 145.

⁷ Muhammad Muhammad Abu Zahwa, *al-Hadîts wa al-Muhaddisîn*, al-Mamlakah al-Arâbiyyah as-Su’ûdiyyah, Riyadh, cet. II, 1984, hlm. 51.

Tidak hanya itu, di tengah kesibukan aktivitas para sahabat, mereka tetap tak ingin tertinggal informasi yang keluar dari lisan Nabi Saw. sedikitpun. Mereka bergantian menghadiri majlis ketika salah satu dari mereka sedang sibuk melaksanakan urusannya. Hal ini tergambar dalam perkataan Ibnu Abbas Ra:

“Aku dan tetanggaku seorang Anshar dari keturunan Umayyah bin Zaid— dia termasuk orang terpandang di Madinah— selalu bergantian dalam menghadiri majelis Rasulullah Saw. Dia hadir sehari, dan aku hadir di hari berikutnya. Apabila hadir, aku akan mengabarinya tentang apa yang aku dapat dari Nabi Saw. berupa wahyu ataupun lainnya. Dan jika dia yang hadir, maka dia akan melakukan itu juga padaku.”⁸

Jika kita *flashback* sejenak pada ruang historis bangsa Arab pra kenabian—Jahiliyyah. Keruwetan masalah teologis, moral dan polah keseharian bukanlah sebuah asumsi tanpa dasar. Dalam arti secara realita memang mereka sedang terjerumus dalam jurang ‘kesesatan bertuhan’ dan kerendahan moral menurut standar hidup manusia sekarang. Membunuh, berperang, arak dan wanita adalah hal lumrah di sekeliling mereka. Nihilnya petunjuk dan panutan yang menjelaskan kepada mereka ‘yang benar dan yang salah’, menjadi salah satu faktor. Sehingga, kondisi ini menimbulkan goncangan kejiwaan serta ketenangan yang sifatnya spekulasi dalam diri mereka hingga sisi kerohaniah mereka haus akan nilai-nilai kebenaran.

Namun di sisi lain, justru banyak juga keistimewaan yang dimiliki. Sebagai putra-putri berstatus Arab tulen yang memiliki kemampuan daya ingat kuat dan kesusastraan Arab murni yang melekat dan menjadi fitrah dalam diri, sehingga walaupun mereka tidak bisa baca dan tulis, penerapan kaidah-kaidah bahasa Arab—Nahu sudah otomatis menstruktur perkataan mereka. Hal ini tergambar pada masa Jahiliah, di mana mereka mampu menghafal nasab nenek moyang mereka, bersyair indah dan berkhotbah menggugah hingga kemurnian naluri bahasa merupakan sisi tabiat (fitrah) yang dimiliki bangsa Arab.⁹

Dua faktor—*al-Âmil al-Ruhi* (rohani) dan *al-Âmil al-Fitri* (tabiat)— di atas mungkin bisa menjadi salah satu jawaban dari beberapa

⁸ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, Shahi al-Bukhari, vol. I, Maktabah ar-Rahab, Kairo, cet. I, 2007, hlm. 48.

⁹ Muhammad Muhammad Abu Zahwa, *op. cit.*, hlm. 49.

pertanyaan bernuansa sosio-historis, yaitu kenapa agama Islam turun di tanah Arab? kenapa Nabi akhir zaman berasal dari Arab? dan kenapa orang-orang Arab—dalam arti para sahabat secara umum, sangat mencintai dan bersemangat dalam membela agama mereka—termasuk menjaga sunah Nabinya?

Hadis di Periode Sahabat

Sepeninggalan Nabi, para sahabat terus melanjutkan estafet untuk menjaga keotentikan hadis di antara sesama sahabat maupun tabiin—tak terlepas kalangan pembesar yang terkenal dekat dan masyhur sering meriwayatkan hadis dari Nabi. Padahal, kredibilitas hadis-hadis yang disampaikan sudah tidak diragukan lagi, sehingga dalam prakteknya, apabila hadis yang disampaikan terasa janggal—bahkan menyalahi Al-Qur'an, maka akan dibutuhkan saksi dan dalil untuk menguatkan hadis tersebut, jika tidak ada maka tertolak.

Al-Hafiz az-Dzahabi dalam kitab *Tazkirah al-Huffâz*, ketika memaparkan biografi Abu Bakar as-Shiddiq Ra. beliau berkata, “Abu Bakar lah orang pertama yang berhati-hati dalam menerima riwayat.” Berkata pula Ibnu Syihab dari Kubaisoh:

“Pernah suatu ketika datang seorang nenek kepada Abu Bakar untuk minta diberikan jatah warisan, lalu Abu Bakar berkata, saya tidak pernah menemukan duduk perkara ini di dalam Al-Qur'an maupun Sunah. Kemudian dia bertanya kepada masyarakat di sekelilingnya. Maka berdirilah Mughiroh dan berkata, dulu Rasulullah Saw. pernah memberi seperenam. Abu Bakar merespon, apakah kamu punya saksi? Maka seketika itu bersaksilah Muhammad bin Maslamah atas kebenaran hadis tersebut. Maka Abu Bakar pun melaksanakannya.”¹⁰

Kecintaan para sahabat kepada hadis Nabi, bahkan membuat mereka lebih mementingkannya daripada hal-hal yang lain. Tak heran jika ada satu hadis yang mereka tidak tahu, mereka rela mengembara melewati negeri-negeri demi mendapatkan sanad tinggi, baik dari sesama sahabat maupun tabiin setelahnya. Suri tauladan para sahabat dalam mengemban amanah ilmiah ini menjadi warisan berharga dan motivasi bagi ulama-ulama hadis setelahnya untuk tidak ragu

¹⁰ Muhammad Muhammad Abu Zahwa, *al-Hadîts wa al-Muhaddisîn*, al-Mamlakah al-Arâbiyyah as-Su'ûdiyyah, Riyadh, cet. II, 1984, hlm. 70.

melakukan perjalanan pencarian hadis. Imam al-Bukhari pernah berkata: “Jabir bin Abdullah Ra. telah berkelana menempuh perjalanan selama satu bulan kepada Abdullah bin Unais Ra. hanya untuk mendapatkan satu hadis darinya.”¹¹

Dalam upaya menjaga orisinalitas hadis, beberapa sahabat juga memerintahkan kepada para perawi, agar tidak menyampaikan hadis di luar kemampuan akal orang yang mendengarkannya. Ditakutkan mereka bingung dan malah merasa tertipu, sehingga hal itu akan mengurangi kredibilitasnya dan berlahan membuat mereka meninggalkan ajaran-ajaran Islam. Ibnu Abbas Ra. menguatkan hal ini dalam perkataannya, “Berdialoglah dengan manusia sesuai apa yang mereka ketahui, kalau tidak, apakah kau ingin mereka mengingkari Allah dan rasulnya?!”¹²

Lebih dari itu, ada beberapa dari sahabat sendiri cenderung lebih memilih untuk ‘sedang-sedang saja’ dalam meriwayatkan hadis, bahkan ada yang lebih mengutamakan agar meminimalisasi periwayatan (*taqlil ar-riwâyah*), karena ditakutkan banyak terjadinya kesalahan yang mencederai kesucian hadis Rasulullah Saw. Ibnu Qutaibah Ra. pernah berkata:

“Umar bin Khattab Ra. sangat ingkar kepada orang yang terlalu banyak meriwayatkan hadis. Atau orang yang datang dengan sebuah hadis tentang suatu hukum, namun tanpa dibarengi saksi. Bahkan ia memerintahkan mereka untuk tidak terlalu banyak meriwayatkan (*at-taqlil*), itu bertujuan agar tidak banyak orang yang berkecimpung di dalamnya, sehingga rawan disusupi syubhat, penipuan, kebohongan dari orang munafik dan keji. Banyak dari para sahabat dan orang-orang terdekat Rasulullah Saw. seperti Abu Bakar, Zubair, Abu Ubaidah, dan Abbas bin Abdul Muthallib juga menyedikitkan riwayat mereka. Bahkan ada dari mereka tidak sama sekali meriwayatkan hadis apapun, seperti Said bin Zaid bin Amru bin Nufail Ra. padahal dia termasuk ke dalam sepuluh orang yang dijamin masuk surga.”¹³

Sikap sayyiduna Umar Ra. di atas tidak bisa hanya kita pahami

¹¹ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, vol. I, Maktabah ar-Rahab, Kairo, cet. I, 2007, hlm. 45.

¹² Muhammad Muhammad Abu Zahwa, *op. cit.*, hlm. 73.

¹³ Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Al-Sunnah qabla at-Tadwîn*, Maktabah Wahbah, Kairo, cet. II, 1988, hlm. 92.

secara eksplisit saja. Bukan berarti beliau melarang para sahabat—secara mutlak untuk menyebarkan hadis, namun itu adalah upaya kehati-hatian agar hadis Nabi tidak sembarang disampaikan kepada pihak yang kurang kompeten dalam menjaga dan mengamalkannya. Bisa disinyalir ini juga merupakan kekhawatiran Umar akan teralihnya perhatian sahabat pada mengumpulkan hadis, sehingga mengenyampingkan Al-Qur'an yang ketika itu belum terkodifikasi sempurna. Istilah *taqlil ar-riwâyah* ini memang salah satu upaya yang sifatnya afirmatif dari seorang Umar Ra. sehingga kontinuitas keautentikan hadis Nabi bisa terus terjaga.

Umar bin Khattab dan Upaya Taqlil ar-Riwâyah

Beliau memiliki nama lengkap Abu Hafs Umar bin Khattab bin Nufail bin Abdul Uzza al-Qurasi al-Adawi¹⁴. Dilahirkan di Makkah 13 tahun pasca Tahun Gajah. Umar pernah bertutur: “Aku dilahirkan 4 tahun setelah peristiwa perang Fijar besar.”¹⁵ Nasabnya masih satu rumpun dengan Suku Quraisy melalui jalur Bani A'di yang juga tinggal di Makkah. Umar tergolong dalam salah satu pembesar Quraisy di masa jahiliah, dia tumbuh menjadi pemuda yang amat disegani dan ditakuti karena perawakannya di atas rata-rata pemuda seusianya. Ketika Auf bin Malik Ra. melihat orang banyak berdiri sama tinggi, hanya ada seorang yang tingginya jauh melebihi yang lain sehingga sangat mencolok. Ketika dia menanyakan, siapa orang itu, dijawab: “dia Umar bin Khattab.”¹⁶

Supremasi suku Quraisy di Jazirah Arab membuatnya merasa memiliki tanggung jawab sosial terhadap polah dan keadaan masyarakat di sana, sehingga tatanan sosial yang sudah mentradisi di masyarakat Quraisy, akan dia bela habis-habisan. Ia berpendapat, orang yang meninggalkan kepercayaan masyarakat berarti telah merusak sendi-sendi pergaulan masyarakat Arab, sehingga perlu diperangi dan

¹⁴ Muhammad Yusuf al-Kandahlawi, *Hayat as-sohâbah*, vol. IX, al-Maktabah at-Taufiqiyyah, Kairo, cet. III, 2015, hlm. 145.

¹⁵ Peristiwa perang besar Fijar terjadi antara suku Kinanah yang didukung oleh Quraisy melawan suku Hawazin. Dinamakan Fijar karena seseorang dari suku Kinanah yang bernama al-Barradh membunuh Urwah dari suku Hawazin di bulan mulia.

¹⁶ Ibn Sa'ad Ra. menuturkan dalam tabakat: “orang itu lebih tinggi dari depa.”

dihancurkan supaya tidak berakar dan berkembang. Dalam hal ini, fanatiknya terhadap penyembahan berhala barang kali tidak seberat fanatiknya terhadap masyarakat, keinginan eksis dengan sistem yang sudah ada dengan keutuhan dan ketahanan terhadap golongan lain. Sehingga ketika Islam datang dengan dogma yang menegasikan laku tradisi masyarakat Arab, tidak heran jika Umar lah orang yang pertama menentang hal tersebut.

Menurut pendapatnya, laki-laki itu hanya akan merusak dan menghancurkan tatanan hidup di Makkah. Dia lebih menyukai Makkah dengan segala tata tertibnya serta penduduknya yang hidup tenang dari pada Muhammad dan dakwahnya yang ternyata memecah belah persatuan Quraisy dan menginjak-nginjak tanah suci mereka. Membiarkan dakwah ini berarti menambah kemelut perpecahan dan kedudukan Makkah pun akan semakin hina. Jika Quraisy hanya menghentikan Muhammad Saw. dengan melarangnya saja, jelas ini tidak akan berhasil bahkan hanya akan menghanyutkan Makkah dan masyarakatnya ke dalam kehancuran. Sehingga popularitas Quraisy akan menjadi cemoohan semua masyarakat Arab. Walhasil, Umar mulai merancang rencana untuk membunuh Rasulullah Saw. Namun sayangnya, upaya tersebut tak berhasil dan malah akan membawa bencana yang lebih besar bagi Quraisy dan kacung-kacungnya.

Dampak keislamannya langsung terasa oleh kaum muslimin. Mereka menjadi lebih percaya diri dan bisa sedikit bernafas lega dari tekanan-tekanan Quraisy. Ibnu Mas'ud berkata: "Islamnya Umar adalah suatu pembebasan, hijrahnya suatu kemenangan dan kepemimpinannya suatu rahmat. Sebelum Umar memeluk Islam, kami tidak bisa shalat di Kabah. Setelah ia menjadi muslim, dilawannya mereka—Quraisy sampai mereka pun membiarkan kami untuk shalat di sana." Beliau juga berkata: "Sejak Umar masuk Islam, kami—umat Islam merasa lebih terhormat di Makkah."¹⁷

Sepanjang kepemimpinannya, kekuasaan Islam tumbuh amat pesat. Islam mengambil alih wilayah Mesopotamia dan sebagian Persia dari tangan dinasti Sassanid serta berhasil merebut Mesir, Palestina,

¹⁷ Muhammad Husein Haikal, *Umar bin Khattab*, vol. I, diterjemahkan oleh Ali Audah, Litera Antarnusa, Bogor, 2002, cet.III, hlm. 139.

Syiria, Afrika Utara dan Armenia dari kekuasaan Romawi. Yang pada saat itu, keduanya merupakan negara adidaya dengan wilayah kekuasaan yang membentang luas.

Tidak hanya wilayah teritorial saja, Umar pun sangat memperhatikan perkembangan keilmuan Islam pada masanya, termasuk hadis Nabi Saw. salah satu upaya beliau yang masyhur ialah dengan wacana *taqlil ar-riwâyah* (meminimalisasi periwayatan hadis). *At-Taqlil* sendiri secara bahasa bermakna 'minimalisasi'. Sedangkan *ar-Riwayah* dalam bahasa Indonesia bisa diterjemahkan 'periwayatan hadis'. Menurut istilah ilmu hadis, yang dimaksud dengan *ar-riwâyah* atau periwayatan hadis adalah kegiatan penerimaan atau penyampaian hadis, serta penyandaran hadis itu kepada rangkaian para perawinya dengan bentuk-bentuk tertentu. Seseorang tidak boleh meriwayatkan hadis apabila meninggalkan kata-kata atau menambah kata-kata sendiri, sehingga terwujudlah hadis-hadis dengan makna sesuai keinginannya saja, bukan sesuai keaslian hadis tersebut¹⁸. Orang yang telah menerima hadis dari seorang perawi, namun dia tidak menyampaikannya kembali ke orang lain, maka orang tersebut tidak bisa disebut sebagai perawi.

Ada pula pendapat lain tentang pengertian periwayatan hadis, mempunyai makna yang sama hanya saja lebih ketat. Yaitu proses penerimaan (*naql wa tahammul*) hadis oleh seorang perawi dari gurunya setelah dipahami, dihafal, dihayati, diamalkan, ditulis dan disampaikan kepada orang lain dengan memberi tahu sumber pemberitaan tersebut.¹⁹

Dengan pengamatan yang lebih mendalam, dapat disinyalir bahwa upaya Umar bin Khttab Ra. ini muncul karena beberapa faktor sosial yang terjadi di tengah masyarakat Islam di zamannya, antara lain:

Pertama, kekhawatiran Umar akan tersibukannya umat Islam dalam meriwayatkan hadis dibanding Al-Qur'an yang merupakan sumber rujukan utama dalam ajaran Islam. Hal ini bukan larangan, namun lebih ke wujud kehati-hatian Umar karena Al-Qur'an ketika

¹⁸G. H. A. Juynboll, *Kontroversi hadis di Mesir*, Mizan, Bandung, cet. I, 1999, hlm. 167

¹⁹Sa'dullah Assa'idi, *hadis-hadis Sekte*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, cet. I, 1996, hlm.

masanya belum tersusun rapih seperti sekarang. Dan ini juga tidak berlaku kepada seluruh sahabat. Bagi mereka yang terkenal tekun dan sering mendengar hadis dari Rasulullah Saw. maka dibolehkan untuk meriwayatkan hadis Nabi Saw.²⁰ Hal ini tergambar ketika Umar mengutus delegasinya ke Kufah untuk berdakwah. Dari Qurtubah bin Ka'ab Ra. dia berkata:

“Kami di utus Umar bin Khattab ke Kufah, dan mengumpulkan kami ke sebuah tempat dekat Madinah yang disebut Shirar. Lalu Umar berkata, apa kalian tahu kenapa aku bersama dengan kalian? Kami berkata, ini untuk kepentingan sahabat Rasulullah Saw. dan Anshar. Umar berkata lagi, aku bersama kalian, karena ada hal yang ingin aku sampaikan. Aku ingin kalian mengingatnya. Lalu dia melanjutkan, nanti kalian akan datang kepada suatu kaum yang di dalam hatinya penuh rasa cinta pada Al-Qur'an. Kalau mereka melihat kalian, mereka akan sangat menaruh perhatian pada kalian. Dan mereka akan berkata, apakah kalian para sahabat Nabi Saw.? maka sedikitkanlah riwayat dari Nabi Saw. dan aku bagian dari kalian²¹.

Kedua, kehati-hatiannya terhadap hadis Nabi Saw. agar tidak mudah disusupi oleh syubhat dan terjadi kesalahan. Seperti perkataan Ibnu Qutaibah Ra. yang telah lalu.²²

Ketiga, Umar mengkhawatirkan banyak yang tidak mampu dalam mengamalkannya dan hanya memahami secara tekstual saja tanpa mendalami makna yang dituju dari hadis tersebut²³. Tindakan Umar sendiri memiliki dasar, beliau berkaca kepada sebuah hadis Nabi Saw. Dari Mu'az bin Jabal Ra. dia berkata,

“Pernah aku bersama Rasulullah Saw. yang sedang di atas untanya yang sering dipanggil Unair. Lalu beliau berkata, wahai Mu'az. Tahukah engkau apa hak Allah terhadap hambanya dan hak hamba terhadap Allah? Allah dan rasulnya lebih mengetahui. Rasulullah pun berkata, hak Allah ialah disembah dan tidak disekutui dan hak hamba ialah tidak diazab selama dia tidak menyekutukan. Lalu aku berkata, bolehkah kabar baik ini aku beritahu orang-orang? Rasulullah menjawab, jangan, karena mereka nanti

²⁰ Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Al-Sunnah qabla at-Tadwîn*, Maktabah Wahbah, Kairo, cet. II, 1988, hlm. 92.

²¹ *Ibid.*, hlm. 92

²² Pembahasan di halaman empat.

²³ Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Al-Sunnah qabla at-Tadwîn*, Maktabah Wahbah, Kairo, cet. II, 1988, hlm. 103.

akan bergantung pada ini.²⁴

Keempat, Umar ingin menjaga hadis Nabi Saw. dan mewanti-wanti terhadap mereka—selain sahabat agar tidak mencampurkan hal-hal yang bukan berupa hadis Nabi Saw. ke dalamnya. Karena ketika Umar melihat para pembesar sahabat, mereka cenderung *tasyaddud* (ketat) dalam meriwayatkan hadis kepada orang setelahnya.²⁵

Kelima, banyaknya upaya proyek penyusupan cerita-cerita *israiliyyat* oleh Yahudi pada masa pemerintahan Umar bin Khattab Ra. Akan tetapi upaya tersebut gagal lantaran ketatnya cara periwayatan hadis pada waktu itu. Sehingga mereka tak menemukan celah sedikitpun untuk menggalakkan proyeknya. Tetapi ketika tampuk kepemimpinan umat Islam beralih ke tangan Utsman bin Affan Ra. di mana waktu itu bertepatan dengan munculnya *fitnah al-kubrâ* pertama yang menimpa umat Islam, sehingga menyebabkan tata cara periwayatan hadis mulai mengendor, dan benih-benih hadis palsu mulai tampak ke permukaan.²⁶

Inilah sosok Umar Ra. dia memang memiliki keistimewaan dalam berijtihad dari sahabat-sahabat lain, baik di masa Nabi maupun setelahnya. Tercatat oleh Imam as-Suyuthi dalam *mandzûmahnya* yang berjudul *qatfu as-tsamar fi muwâfaqati umar*, bahwa ayat Al-Qur'an turun dalam membenarkan 16 ijtihad Umar Ra. sampai Abdullah bin Umar Ra. berkata, tidak ada suatu perkara pun di tengah masyarakat yang terjadi perdebatan di dalamnya, lalu mereka berpendapat, dan Umar juga mempunyai pendapat, kecuali akan turun ayat Al-Qur'an yang membenarkan Umar Ra.²⁷

Tipologi protektif yang dilakukan oleh Umar Ra. dalam kehati-hatiannya menyampaikan hadis Nabi, agaknya bisa dikategorikan dalam pembahasan ilmu hadis secara *dirayah* yang lebih memfokuskan kepada kaidah dan syarat yang harus dipenuhi untuk menjadi seorang periwayat hadis. Namun dalam konteks masanya, belum pernah

²⁴ *Ibid.*, hlm. 103.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 104.

²⁶ Ali Sami an-Nasyar, *Nasyat al-Fikr al-Falsafi di al-Islam*, Dâr al-Ma'arif, Kairo, cet I, 1990, hlm. 70.

²⁷ Muhammad Rawwas Qal'aji, *Mausuah Fiqh Umar bin Khattab*, Dâr an-Nafais, Beirut, cet. IX, 1989, hlm. 888.

muncul istilah pembagian ilmu hadis ke dalam *riwayah* dan *dirayah* sehingga untuk lebih proporsional kita bisa mengatakan bahwa upayanya tersebut ialah salah satu ‘embrio’ perkembangan ilmu hadis *riwayah* dan *dirayah* setelahnya.

Umar bin Abdul Aziz dan upaya Tadwin al-Ahâdîts

Umar bin Abdul Aziz lahir di Madinah pada tahun 63 H, bertepatan dengan tahun wafatnya Maimunah Ra. istri Rasulullah Saw.²⁸ dan wafat di Dair Syam’an, Suriah pada tahun 101 H. Nama lengkapnya adalah Abu Hafs Umar bin Abdul Aziz bin Marwan bin Hakam bin Ash bin Umayyah bin Abdul Syams. Ia masih keturunan Umar bin Khattab melalui jalur ibunya yang bernama, Laila Ummu Asim binti Asim bin Umar bin Khattab. Dia lahir ketika ayahnya Abdul Aziz menjadi gubernur di Mesir.

Umar menghabiskan sebagian besar hidupnya di Madinah hingga ayahnya wafat tahun 85 H. sampai pamanya yang bernama Abdul Malik bin Marwan membawanya ke Damaskus dan menikahkannya dengan putrinya, Fatimah. Umar bin Abdul Aziz memperoleh pendidikan di Madinah yang waktu itu merupakan pusat ilmu pengetahuan dan gudang para ulama hadis dan Tafsirnya. Pendidikan yang diperolehnya tersebut sangat mempengaruhi pembentukan karakter pribadinya. Tercatat, beliau pernah berguru kepada 33 ulama, 8 diantaranya sahabat Nabi dan 25 tabiin²⁹.

Pada masa pemerintahan al-Walid bin Abdul Malik, Umar bin Abdul Aziz diangkat menjadi gubernur Hijaz yang berkedudukan di Madinah ketika usianya baru 24 tahun. Dia terkenal adil, bijaksana, serta mau mendiskusikan berbagai masalah penting yang berkaitan dengan agama, rakyat, dan pemerintahan. Setelah menjadi khalifah beliau meninggalkan cara hidup glamor dan memilih hidup yang sederhana. Umar mengembalikan semua harta yang ada pada dirinya ke Baitulmal dan mengharamkan kepada dirinya untuk memakan

²⁸ Al-Hafiz Jamaluddin bin Abi al-Farj bin Abdurrahman bin al-Jauzi, *Sirah wa Mânâqib Umar bin Abdul Aziz*, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, cet. II, 2001, hlm. 9.

²⁹ Muhammad bin Sulaiman al-Bagandi, *Musnad Amîr al-Mu’minîn Umar bin Abdul Aziz*, Dâr al-Minhaj, Beirut, cet II, 2000, hlm. 33.

sedikitpun harta dari Baitulmal tersebut.

Kecerdasan, kejujuran dan kepiawaiannya dalam memimpin, memikat hati Sulaiman bin Abdul Malik hingga ingin mengangkatnya dan menduduki kursi khalifah setelahnya. Sulaiman yang merupakan sepupu langsung dari Umar, menolak untuk menunjuk saudara kandung, bahkan anaknya sendiri untuk menggantikannya. Karena dia lebih memilih Umar Ra.

Pasca wafatnya Sulaiman, terpilihlah Umar melalui surat wasiat yang telah ditulis olehnya. Umat Islam kala itu pun setuju dengan keputusan tersebut. Namun Umar menerima dengan berat hati, terbalut rasa takut dan tangisan akan tanggung jawab besar yang diembannya nanti. Sejatinya, wasiat tetaplah wasiat, tidak bisa diganggu-gugat. Yang akhirnya dia pun dibaiat oleh umat pada hari Jumat tepat setelah salat Ashar.

Hari kedua pasca dilantik menjadi khalifah, beliau langsung menyampaikan khutbah umum. Di ujung khutbahnya beliau berkata,

“Wahai manusia, tiada Nabi selepas Muhammad Saw. dan tiada kitab selepas Al-Qur’an. Aku bukan penentu hukum, malah aku pelaksana hukum. Aku bukan ahli bidah, malah aku seorang yang mengikuti sunnah. Aku bukan orang yang paling baik di kalangan kalian, malah aku orang yang paling berat tanggungannya di antara kalian. Aku mengucapkan ucapan ini, sedang aku tahu bahwa diriku adalah orang yang paling berdosa di sisi Allah Swt.” Beliau kemudian duduk dan menangis, “Alangkah besarnya ujian kepadaku ini” sambungnya.

Umar bin Abdul Aziz mula memerintah pada usia 36 tahun selama tempo 2 tahun 5 bulan 5 hari³⁰. Dia datang ketika dinasti Umayyah mengalami pembusukan internal yang serius. Umar sendiri bagian dari dinasti itu hampir dalam segala hal, walaupun pada dasarnya ia seorang ulama yang telah menguasai seluruh ilmu ulama-ulama Madinah, tapi secara pribadi ia juga merupakan simbol dari gaya hidup dinasti Umayyah yang korup, mewah dan boros kala itu. Agaknya keberadaan Umar pada suasana tersebut, bagaikan seorang ulama yang harus mendorong mobil rusak.

Konsep-konsepnya yang jelas dan kebijakannya yang matang

di masa pemerintahan membuatnya mendulang berbagai prestasi dalam mengembalikan stabilitas kerajaan. Hampir di semua lini beliau sukses memajukannya termasuk lini keilmuan umat Islam. Umar terkenal sebagai penggagas wacana *tadwîn al-ahâdis* (pengodifikasian hadis-hadis) di zamannya. Ini merupakan suatu perkembangan dari corak upaya protektif terhadap hadis Nabi yang sebelum-sebelumnya hanya terbatas dalam nuansa hafalan saja, dan kini sudah masuk ke ranah kodifikasi term tersebut. Gagasan ini beliau realisasikan melalui kerjasama dengan para pemimpin daerah dan ulama-ulama sezamannya.

Istilah *at-Tadwin* sendiri bermakna pengumpulan lembaran-lembaran yang terpisah kedalam satu arsip untuk upaya menjaganya³¹. Sedangkan yang dimaksud *Tadwîn al-Ahâdis* pada periode ini ialah pengumpulan (kodifikasi) secara resmi yang berdasarkan perintah pemimpin tertinggi dengan melibatkan beberapa ahli di bidangnya dan bukan untuk kepentingan pribadi melainkan kepentingan umat Islam bersama. Upaya ini dimulai pada masa pemerintahan Umar bin Abdul Aziz Ra.—khalifah ke-8 dari dinasti Bani Umayyah.

Mulanya, beliau mengirim surat kepada Abu Bakar bin Muhammad bin Hazm yang berisi, “Perhatikan dan tulislah apa-apa yang termasuk ke dalam hadis Nabi Saw. karena aku khawatir, ilmu dipelajari namun ulama-ulamanya wafat.” Begitu juga terhadap Ibnu Syihab az-Zuhri, Umar memintanya untuk menulis hadis-hadis dan mengumpulkannya. Dalam hal ini, Ibnu Hajar pernah berkata,

“Para ulama telah berkata, para sahabat dan tabiin tidak menghendaki penulisan hadis, mereka lebih memilih untuk menghafalnya sebagaimana mereka menerimanya dari rasul dengan menghafal. Namun ketika semangat mulai memudar, dan para ulama takut ilmu itu akan hilang, mereka pun mengkodifikasinya. Dan orang yang pertama kali mengkodifikasinya ialah Ibnu Syihab az-Zuhri atas perintah khalifah Umar bin Abdul Aziz di penghujung abad pertama Hijriah. Setelah masa itu, semakin banyaklah pengkodifikasian yang menghasilkan banyak kebaikan yang tiada tara.”³²

³¹ Murtadha az-Zabidi, *Tāj al-'Arûs fi Jawâhiri al-Qâmûs*, vol. 9, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, cet II, 2010, hlm. 204.

³² Muhammad Musthafa Adzami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawi*, Al-Maktab al-Islami, Beirut, cet. I, 1980, hlm. 71.

Dalam hal ini keputusan yang diambil Umar bukanlah sebuah tindakan otoriter seorang pemimpin. Melainkan wujud sebuah kematangan nalar pikir, sehingga mampu melaraskan *spiritual quotient* dengan tuntutan perkembangan zaman. Sebuah tipikal yang sangat jarang sekali ditemukan dalam sejarah peradaban Islam. Barangkali Umar memiliki beberapa pertimbangan akan urgensi wacana tersebut, antara lain:

Pertama, keotentikan Al-Qur'an telah terjaga dan terkodifikasi dengan sempurna. Sehingga Umar merasa sudah tiba waktunya untuk memfokuskan umat Islam pada kodifikasi hadis Nabi Saw. tanpa harus khawatir akan mengganggu eksistensi Al-Qur'an.

Kedua, banyaknya para sahabat penghafal hadis dan pembesar tabiin yang wafat karena perang, udzur usia, sakit dan lain-lain. Sehingga dikhawatirkan akan hilang pula hadis-hadis Nabi secara berlahan. Sebelum terlambat, Umar berinisiatif untuk melakukan hal ini.

Ketiga, munculnya kelompok-kelompok separatis Islam—ataupun pura-pura Islam, pasca fitnah yang terjadi di zaman khalifah Utsman Ra. sehingga menumbuhsururkan sekte-sekte baru di dalam tubuh umat Islam seperti Khawarij, Syiah, Murjiah dan lain-lain yang masing-masing terkadang menyalahgunakan hadis-hadis Nabi hanya untuk memuaskan hasrat politik mereka, sehingga perlu adanya upaya pencegahan sebelum hadis-hadis Nabi Saw. terkontaminasi berbagai kepentingan.

Keempat, meluasnya wilayah kekuasaan Islam, membuat banyak orang dari kalangan Ajam berbondong-bondong memeluk Islam sehingga mulai terjadi perkawinan antara Arab dan Ajam hingga menghasilkan rumpun keturunan baru yang kurang cekatan dan kuat dalam hafalan.³³

Adanya dialektika hadis dengan ruang kesejarahan tersebut telah menggiring timbulnya gesekan paradigma Islam dengan paradigma luar yang acapkali bentrok dan dapat mengaburkan keaslian hadis itu sendiri. Gesekan ini di satu sisi mampu melahirkan paradigma baru yang

³³ Muhammad Muhammad Abu Zahwa, *al-Hadîts wa al-Muhaddisîn*, al-Mamlakah al-Arâbiyyah as-Su'ûdiyyah, Riyadh, cet. II, 1984, hlm. 128.

negatif—dan kerap menyalahi kandungan Al-Qur'an. Semisal, pasca mangkatnya Nabi Saw. umat Islam mengalami perbedaan pendapat yang amat alot mengenai siapa yang berhak menjadi pengganti Nabi Saw. dalam mengomentari situasi ini, Syiah yang notabennya sangat fanatik kepada Ali bin Abi Thalib Ra. membuat banyak hadis yang mengatakan bahwa Nabi mewasiatkan kepemimpinan umat Islam kepada Ali³⁴.

Sementara di sisi lain, gesekan paradigma itu nyatanya juga membentuk paradigma positif baru yang justru memperkokoh bangunan hadis sebagai ilmu dan laku. Salah satunya ialah gagasan *tadwin al-ahâdis* Umar bin Abdul Aziz yang akan mematangkan perkembangan ilmu hadis dirayah sehingga memiliki banyak cabang yang amat banyak seperti ilmu taqsim al-ahâdis, jarh wa ta'dil, dirasah asânîd dan lain-lain.

Namun, perkembangan paradigma ini terbilang baru dan belum pernah dikemukakan sebelumnya. Sebab, Rasulullah Saw. sendiri pernah melarang para sahabat untuk menulis sesuatu apapun selain Al-Qur'an. Sehingga mayoritas mereka tidak berani mengawali menulis—apalagi mengkodifikasi hadis Nabi Saw. Fakta sebaliknya, ternyata Nabi Saw. juga pernah mengizinkan—bahkan menyuruh beberapa sahabat untuk menulis hadis darinya. Hal inilah membuat seakan ada kontradiksi yang terjadi di dalam satu masa, sehingga timbul pertanyaan, apakah mereka yang enggan menulis itu, karena tidak mengetahui adanya legalitas yang Rasulullah Saw. berikan kepada para sahabat, ataukah ini merupakan bentuk paradoks ajaran Islam yang membutuhkan peremajaan pada masa setelahnya? Lalu bagaimanakah cara para ulama dalam memecahkan dua dalil yang berbeda ini?

Antara Legalitas dan Ilegalitas

Ada beberapa hadis yang menunjukkan legalitas penulisan hadis di masa Rasulullah Saw. Diantaranya hadis yang diriwayatkan oleh para sahabat ketika Rasulullah Saw. berhasil menaklukan Makkah (*fathul makkah*), beliau berdiri lalu berkhotbah... Setelah selesai, tiba-tiba berdiri seseorang yang dipanggil Abu Syah—pria asal Yaman dan

³⁴ Faiq Ihsan Anshari dkk, *Keaslian dan liyan*, Al-Mizâm Study Club, Kairo, cet. I, 2017, hlm. 142.

berkata, “Wahai Rasulullah Saw. tuliskan padaku hadis-hadismu...” lalu Rasulullah Saw. berkata kepada para sahabat, “Tulislah untuk Abu Syah...”³⁵ hadis ini senada dengan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad Ra. bahwasanya Abu Hurairah Ra. pernah berkata, “Tidak ada seorang pun yang lebih tahu tentang hadis Rasulullah Saw. kecuali Abdullah bin Umar Ra.—karena ia telah menuliskannya. Dan dia telah meminta izin kepada Rasulullah Saw. untuk menulis setiap apa yang didengar darinya.”³⁶

Namun di sisi lain, ada juga hadis yang menunjukkan ilegalitas penulisan. Kali ini diriwayatkan oleh Abu Saïd al-Khudri Ra. bahwa Nabi Saw. pernah berkata: “Jangan kalian menuliskan apapun dariku kecuali Al-Qur’an. Maka siapa saja yang menulis dariku selain Al-Qur’an, hapuslah.”³⁷ Secara eksplisit, keduanya seakan mengandung kontradiksi makna padahal sumber dan masa—lebih spesifiknya masa kehidupan Nabi—yang menjadi titik tolak kemunculan hadis tersebut tidaklah beda. Mungkin hanya sebab, momentum dan *mukhtattab*-nya saja yang tidak sama. Ini bagaikan sebuah kebenaran yang terjebak di dalam tiga kemungkinan; paradoks, ambigu dan komprehensif.

Dalam hal ini Prof. Dr. Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib berusaha menguraikan titik permasalahan di dalam kitabnya *al-Sunnah qabla at-Tadwîn* yang menghasilkan beberapa poin di antaranya,

Pertama, bahwa pelarangan itu khusus pada periode diturunkannya Al-Qur’an saja—tidak untuk periode setelahnya. Ditakutkan kandungan Al-Qur’an akan terkontaminasi oleh hadis-hadis Rasulullah Saw. yang turunnya berbarengan.

Kedua, yang dimaksud dari pelarangan tersebut adalah penulisan Al-Qur’an dengan selainnya di dalam satu buah mushaf dan pengizinan itu diperuntukan bagi penulisan terpisah dengan Al-Qur’an tersebut, seperti pada lampiran catatan hadis-hadis milik beberapa sahabat.

Ketiga, kemungkinan yang terakhir adalah pelarangan penulisan hadis turun terlebih dahulu baru kemudian *dinaskh* dengan

³⁵ Muhammad Musthafa Adzami, *Dirâsât fî al-Hadîts an-Nabawi*, Al-Maktab al-Islami, Beirut, cet. I, 1980, hlm. 96.

³⁶ Muhammad Muhammad Abu Zahwa, *al-Hadîts wa al-Muhaddisîn*, al-Mamlakah al-Arâbiyyah as-Su’ûdiyyah, Riyadh, cet. II, 1984, hlm. 125.

³⁷ Muhammad Musthafa Adzami, *op. cit.*, hlm. 123.

pembolehnya. Hal ini ditakutkan para sahabat hanya bertumpu pada tulisan, tidak pada hafalan mereka.³⁸

Kedinamisan sebuah teks yang disampaikan Nabi Saw. sangat terlihat dalam konteks di atas sehingga nalar-nalar progresif para mujtahid di masa setelah Rasulullah Saw. mampu mewarnai upaya otentisitas hadis dalam menghadapi dinamika perkembangan zaman. Umar bin Abdul Aziz lah salah satu penggagas tersebut. Sehingga tak heran jika imam Ahmad bin Hambal Ra. menganggap Umar *at-tsani* sebagai mujadid abad pertama Islam.³⁹

Al-Najjar dan Upaya Menyingkap Kemukjizatan Hadis

Zaglul Raghieb Muhammad al-Najjar adalah seorang ahli di bidang Geologi jebolan Universitas Kairo, Mesir yang lahir pada tanggal 17 november 1933. Al-Najjar memulai pendidikan formalnya pada usia 9 tahun di Madrasah Ibtidaiyah dan Tsanawiyah di Syubra, lalu melanjutkan jenjang pendidikannya di Universitas Kairo dan berhasil menyelesaikan studi tersebut pada tahun 1955 M disertai berbagai prestasi penghargaan lainnya yang juga diraih semasa pendidikannya.

Di masa kecil, keluarganya memberikan peran aktif dalam pendidikan ilmu agama. Berasal dari latar belakang keluarga muslim yang taat, kakeknya seorang imam di masjid desa dan ayah yang termasuk penghapal al-Qur'an, mampu menanamkan karakter agamis sekaligus mencetak al-Najjar kecil menjadi penghapal Al-Qur'an. Dia menceritakan bahwa setiap membaca Al-Qur'an kemudian ada kesalahan, ayahnya selalu menegur bacaannya yang salah walaupun sedang tertidur. Tentu yang dipupuk semenjak kecil akan tetap melekat sampai dia tumbuh dewasa, diamanapun dan di tengah lingkungan apapun akan menjadi latar belakang kehidupannya ketika dewasa.

Awal jenjang pendidikannya di Universitas Kairo, al-Najjar masuk ke kuliah Ulum. Pada tahun itu juga, ternyata Universitas Kairo kebetulan membuka jurusan baru khusus ilmu perbumian (geologi). Dengan dorongan dan tawaran Dr. Almani—yang ketika itu sangat

³⁸ Muhammad Musthafa Adzami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawi*, Al-Maktab al-Islami, Beirut, cet. I, 1980, hlm. 124.

³⁹ Al-Hafiz Jamaluddin Abi al-Farj Abdurrahman bin al-Jauzi, *Manakib wa Sirah Umar bin Abdul Aziz*, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, cet II, 2001, hlm. 83

dekat dengannya, al-Najjar pun tertarik untuk mencoba masuk jurusan baru tersebut dan ternyata dia berhasil menyelesaikan studinya hingga lulus dengan predikat Cumlaude.

Sebagai seorang ahli bidang Geologi yang mempunyai otoritas serta segala latar belakang agama yang ditanamkan oleh keluarga sejak kecil, membentuk sosok ilmunan yang mampu memunculkan sebuah wacana segar, menguak sebuah kealpaan dalam diskursus Al-Qur'an dan hadis yang termasuk merupakan teks primer Islam. Sisi kemukjizatan yang dahulu telah dinikmati oleh para primordial zamannya, dirasanya perlu diantarkan kepada era baru yang dapat lebih sesuai dengan tuntutan zaman.

Hadis Kauniah dan Upaya Autentikasi Baru

Berkaca kepada bangunan tradisi keilmuan hadis, upaya autentikasi sebenarnya sudah bisa dianggap cukup dengan berakhirnya abad ke-5 Hijriah. Karena semenjak upaya kodifikasi dimulai oleh Umar bin Abdul Aziz di abad ke-2 Hijriah, tradisi penyampaian dan penerimaan sebuah riwayat sudah berkembang sangat pesat dengan berbagai kriteria persyaratan yang sudah disepakati oleh ulama pada masanya, hingga hadis-hadis berhasil terkumpul di dalam kitab dengan berbagai corak kodifikasi mulai dari khusus untuk hadis sahih saja, sampai hadis-hadis palsu yang berseliweran di tangan kaum muslimin pun dapat dilacak dan diamankan.

Namun setelah 1400 tahun berlalu alur sejarah berubah, Islam sudah bukan lagi si pemegang tradisi keilmuan dunia yang dahulu berjaya, akan tetapi otoritas ilmu pengetahuan sekarang sudah berpindah ke tangan Barat. Maka secara otomatis karakter dan corak tradisi keilmuan pun berubah menjadi realistik ala Barat, hal ini berdampak pada standar kebenaran dalam kacamata manusia modern pun mulai bergeser kepada hal-hal yang materialis dan harus mampu dibuktikan melalui teori sains dan teknologi yang berkembang. Karena kalau tidak, nilai-nilai positif—termasuk yang disampaikan oleh Nabi sekitar 1400 tahun yang lalu, akan terkesan kusam dan tidak menutup kemungkinan hanya dianggap sebagai dongeng-dongeng kebajikan saja dari orang-orang terdahulu.

Dalam hal ini, Al-Najjar beranggapan bahwa dengan sifat

kemahaberpengetahuan-Nya yang tak terbatas, Allah Swt. sejak azali pasti sudah mengetahui bahwa umat Nabi kelak akan sampai kepada zaman di mana suatu kebenaran harus mampu dibuktikan dengan secara ilmiah melalui ilmu pengetahuan modern. Dengan ini, kehadiran ayat atau hadis yang jumlahnya sangat banyak terutama yang menjelaskan tentang hal-hal kosmologis, penciptaan langit, bumi, mahluk hidup dan hadis-hadis kauniah lainnya, bisa menjadi jalan pembuktian kemukjizatan risalah dari langit yang turun kepada Nabi Muhammad Saw. sejak dulu. Karena menurutnya tidak akan mungkin terbesit dalam pikiran seorang pun dari mana sumber hadis-hadis kauniah tersebut bisa sampai kepada Nabi, padahal dia hidup di tengah lingkungan yang tidak memiliki pengetahuan tentang hal-hal kosmologis tersebut⁴⁰.

Berangkat dari latar belakangnya sebagai seorang profesor di bidang ilmu Geologi dan kesadarannya sebagai seorang muslim, al-Najjar mulai menggagas sebuah wacana proyek baru, yang difokuskan kepada dua teks primer umat Islam yaitu Al-Qur'an dan hadis sebagai salah satu upaya autentikasi kembali kedua teks suci tersebut di tengah perkembangan zaman. Sedang kali ini penulis hanya akan mendudukan hadis sebagai objek pembahasan dalam wacana tersebut.

Al-Najjar menegaskan bahwa dalam pendekatannya terhadap ilmu sains modern, harus betul-betul disadari bahwa semua teori baru yang telah terungkap di dunia modern sekarang merupakan hasil dari pengamatan para ilmuan yang telah melewati berbagai proses eksperimen dan verifikasi hingga menjadi sebuah teori yang matang. Ketika sebuah teori sudah mencapai sisi kematangannya, ia tidak bisa lagi ditolak secara mutlak, walaupun dalam perkembangannya masih tetap bisa menerima peluasan dan tambahan.

Oleh karenanya, al-Najjar memberikan sekitar 20 ketentuan penting yang harus dipatuhi dalam upaya penggalian kemukjizatan hadis, lima di antaranya ialah:

1. Tidak memaksakan sebuah hadis agar sesuai dengan teori ilmiah

⁴⁰Zaghlul Ragib Muhammad an-Najjar, *Madkhal ilâ Dirâsât al-'Ijaz al-'ilmi*, vol. 1, Dâr al-Ma'rifah, Beirut, cet I, 2009, hlm. 376.

yang sudah paten, karena hadis-hadis Nabi tentunya lebih patut daripada hasil-hasil penemuan ilmiah.

2. Hendaknya tidak masuk pada sebuah teori ilmiah secara mendetail yang tidak ada hubungannya dengan kemukjizatan, melainkan hanya cukup kepada hal-hal universal yang berkaitan saja.
3. Memposisikan teori ilmiah yang sudah baku menjadi alat legitimasi bukti kemukjizatan hadis Nabi, khusus yang berkaitan dengan alam, kehidupan, manusia dan hal-hal yang mungkin dicapai oleh teori-teori penelitian ilmiah saja, tidak berupa hal yang metafisika. Teori ilmiah yang sudah dianggap mencapai sisi kematangan pun tidak serta merta bisa diterima dan ditolak secara mutlak, karena masih bisa menerima perkembangan dan tambahan seiring berjalannya waktu.

Karakter sebuah teori yang berhasil diungkap tidaklah memiliki kebenaran mutlak melainkan hanya sebuah sisi parsial yang bergantung pada keterbatasan kemampuan rasio dan indra manusia dalam menggapainya. Dia akan terus berkembang dan membaruru seiring berkebangnya zaman dan pikir manusia. Hal ini diafirmasi oleh ayat yang berbunyi “kami angkat derajat orang yang kami kehendaki, dan di atas setiap orang yang berpengetahuan ada yang lebih mengetahui.”

4. Urgensitas untuk membedakan antara tafsir ilmu dan *ijaz* ilmu terhadap hadis Nabi Saw. karena tafsir ilmu merupakan upaya ulama untuk memahami sebaik mungkin terhadap sebuah hadis yang mana ketika ia benar akan mendapatkan 2 pahala dan ketika salah hanya mendapatkan 1 pahala saja sehingga yang menjadi titik tekan pada upaya tersebut adalah tujuannya.

Dalam upaya penafsiran tersebut ketika seorang ulama kurang tepat dalam memberikan interpretasi, maka itu betul-betul berasal dari dia pribadi tidak ada kaitannya dengan kebenaran nilai hadis tersebut. Perlu ditekankan juga dalam hal ini bahwa tidak akan ada pertentangan antara teks yang merupakan wahyu Allah dengan teori ilmiah yang baku sehingga apabila pembaca mendapatkan kontradiksi dari antara keduanya, maka dia harus bertanya kepada ahli dalam masing-masing bidang tersebut. Karena bisa jadi

kontradiksi berasal dari ketidakpahaman si pembaca atau karena ada hikmah yang tersirat yang belum terungkap.

Adapun *ijaz* ilmu, dia tak lain sebagai upaya legitimasi 'kelebihdahuluan' rasul dalam mengisyaratkan eksistensi sebuah hakikat ilmiah jauh sebelum ilmu pengetahuan manusia berkembang seperti sekarang. Kedahuluan yang terjadi lebih dari 1400 tahun lalu, di tengah lingkungan badui dan dalam zaman di mana manusia tidak akan mungkin bisa untuk sampai kepada hakikat tersebut melalui pembuktian ilmiah kecuali melalui wahyu langit dari sang maha mengetahui.

5. Mengumpulan hadis-hadis yang diterima (*maqbul*) secara tematik lalu dikomparasikan sampai mendapat makna yang terkandung dari hadis secara utuh⁴¹.

Kapabilitas ilmu dalam bidang yang dikaji—hadis-hadis kauniah, menjadi syarat yang tidak bisa dielakkan. Latar belakang sebagai saintis yang berkuat dibidang ilmu perbumian merupakan modal utama dalam membangun wacana kaji kemukjizatan yang akan disuguhkan. Wacana tersebut sekarang terus berlanjut dan telah diampu oleh lembaga pengkajian *I'jaz Al-Qur'an* dan hadis internasional, dimana beliau merupakan salah satu pendirinya.

Afirmasi 7 Lapis Bumi

hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhari di dalam kitab Sahihnya nomor 3023, pada bab tentang keterangan tujuh lapis bumi. Dari Abu Salamah bin Abdurrahman, bahwa suatu ketika terjadi pertengkaran antara dirinya dan sekompok orang tentang permasalahan tanah. Lalu perkara tersebut diceritakan kepada Aisyah dan dia berkata, wahai Abu Salamah! hindarilah perkara tanah, karena Rasulullah pernah berkata, "Siapa saja yang merampas tanah orang lain meski hanya sejengkal, maka lehernya akan dililit dengan tanah tersebut mulai dari permukaannya ke bawah hingga tujuh lapis bumi."⁴²

⁴¹Zaglul Ragib Muhammad an-Najjar, *Madkhal ilâ Dirâsât al-'Ijaz al-'ilmi*, vol. 1, Dâr al-Ma'rifah, Beirut, cet I, 2009, hlm. 379.

⁴²Zaglul Ragib Muhammad an-Najjar, *Madkhal ilâ Dirâsât al-'Ijaz al-'ilmi*, vol. 1, Dâr al-Ma'rifah, Beirut, cet I, 2009, hlm. 385.

Dalam konteks umum, hadis ini bermakna sebuah pelarangan terhadap perbuatan zalim dan perampasan tanah dalam konteks khusus. Dalam diksi bumi (*al-ardh*) di dalam hadis tersebut pun disebutkan bahwa memiliki tujuh lapis. Namun sebelum kebenarannya diungkap, diksi 'lapis' di atas banyak diperselihkan, apakah dimaknai dengan tujuh buah bumi yang masing-masingnya memiliki langit? Ataukah dia berupa tujuh lapis yang setiap lapisannya menutupi satu sama lain? Banyak sekali penafsiran tradisonal ala para ulama dahulu sebelum berhasil diungkap oleh para saintis sekarang.

Fisika modern dalam hal ini telah mengafirmasi bahwa bumi terdiri dari tujuh zona dari lapisan dalam hingga luar. Diantaranya;

- **Inti Dalam Padat**

Lapisan ini sebagian besar (90%) merupakan besi dan 9% nikel. Sebagian kecil lapisan ini merupakan elemen seperti karbon, fosfor, sulfur, silikon dan oksigen (1%). Diameter ini diperkirakan sekitar 2.402 km. Kepadatannya dipresiksi rata-rata sekira 10-13,5 gm/cm kubik. Bagian inti ini disebut sebagai bumi ketujuh⁴³.

- **Inti Luar Cairan**

Inti ini merupakan inti cair yang melingkupi inti padat dan terdiri dari komposisi kimia yang hampir sama dengan inti padat namun wujudnya cair. Ketebalannya diperkirakan sekira 2.275 km. Inti cair ini dipisahkan dari inti padat oleh zona transisi semicair dengan tebal sekira 450 km. Bagian yang membentuk 31% massa bumi ini dianggap sebagai bumi keenam.

- **Lapisan Selubung Bawah (Lower Mantle)**

Ini merupakan zona padat yang mengelilingi inti cair bumi. Ketebalannya mencapai 2.215 km. Lapisan ini dipisahkan dari selubung tengah oleh lapisan pembatas yang ditandai dengan diskontinuitas kecepatan seismik gelombang gempa. Lapisan ini disebut sebagai bumi kelima.

- **Selubung Tengah (Middle Mantle)**

Ini merupakan zona padat dengan ketebalan sekira 270 km. Zona

⁴³Zaglul Ragib Muhammad an-Najjar, *op. cit.*, hlm. 389.

ini dipisahkan dari lapisan atas dan bawahnya oleh dua tingkat diskontinuitas gelombang seismik. Salah satu tingkat itu sekira 670 km dan yang lainnya yaitu 400 km di bawah permukaan bumi. Bagian ini merupakan bumi keempat.

- **Selubung Atas (Upper Mantle)**

Kondisi zona ini semicair dengan tingkat kepadatan dan kelekatan yang relatif tinggi. Zona ini dikenal sebagai astenosfer. Kedalamannya antara 65-120 km hingga 400 km di bawah permukaan bumi. Dengan ketebalan berkisar antara 335 dan 380 km, zona ini disebut bumi ketiga.

- **Zona bawah Kerak Berbatu (Litosfer)**

Zona ini memiliki ketebalan berkisar antara 40-60 km. Teletak di bawah laut dan samudera pada kedalaman antara 60-80 km serta 120 km di bawah permukaan daratan bumi. Zona yang berada di atas selubung atas ini dianggap sebagai bumi kedua.

- **Zona atas Kerak Berbatu (Kerak Bumi)**

Ketebalan zona ini berkisar antara 5-8 km di bawah dasar laut dan samudera serta antara 60-80 km rata-rata di bawah daratan. Lapisan ini sebagian besar terdiri dari granit yang berbalut sedimen, kemudian tanah yang tebal dan lembut. Struktur ini sebagian besar terdiri dari unsur ringan yang merupakan massa daratan. Yakni berupa batuan dasar, batuan ultrabasa, dan beberapa sedimen yang ditemukan di dasar laut dan samudera. Kerak bumi ini merupakan bumi pertama.

Analisis al-Tsâbit dan al-Mutahawwil dalam Diskursus Hadis

Term *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* yang diangkat oleh Adonis di dalam bukunya, kali ini akan didudukkan menjadi sepasang nilai yang ditelisik dalam pergumulan sejarah term hadis yang telah berlangsung sekitar 14 abad lamanya. Sebagai sebuah teks wahyu yang terejawantahkan dalam perkataan dan perbuatan Nabi, hadis memiliki posisi yang sangat penting dalam melatarbelakangi tumbuhnya berbagai variabel keilmuan Islam. Menjadi teks primer kedua setelah Al-Qur'an, sudah

barang tentu maka perhatian para sahabat di masa awal kodifikasi hadis masih terbatas oleh eksistensi Al-Qur'an itu sendiri. Hal ini tidak terlepas dari tradisi, otoritas dan pengaruh lingkungan sosial umat Islam pada masa itu, yang secara tidak langsung akan menambah menarik perjalanan upaya autentikasi hadis pada masa selanjutnya.

Al-Qur'an yang merupakan kalam tuhan, sekaligus induk dari wacana kemukjizatan yang memiliki relevansi hingga akhir zaman, hadir di tengah umat Islam primordial sebagai sebuah teks wahyu yang memiliki keagungan tiada tara. Al-Qur'an eksis dan mendapatkan perhatian yang ekstra di tengah-tengah pergumulan umat Islam, ia muncul bagaikan seorang ratu cantik yang keluar dari istana dengan pengamanan yang super ketat dan menjadi pusat perhatian orang-orang yang ada di sekitarnya.

Secara perlahan, persepsi keagungan tersebut mengkrystal di dalam pikir dan menjadi sebuah tradisi yang dilestarikan oleh para sahabat. Selama Nabi Muhammad Saw. hidup, dialog antara tuhan dan Nabi melalui Jibril terus mengiringi tapak demi setapak penyusunan syariat Islam di tengah pemeluknya. Para sahabat yang hidup di masa Nabi pun fokus untuk mengkodifikasi setiap ayat Al-Qur'an yang turun kepada Nabi, siang dan malam sampai tidak terlewat satu ayat pun dari telinga mereka.

Inilah tradisi yang berlaku pada masa tersebut, yang secara tidak langsung telah menunda terlebih dahulu perhatian khusus kepada hadis yang notebennya sama-sama keluar dari lisan Nabi. Sehingga belum pernah ada kodifikasi hadis secara kelembagaan di masa Nabi kecuali beberapa sahabat yang kebetulan menulis hadis yang pernah mereka dengar dari Nabi, selebihnya hanya terbatas kepada hapalan di luar kepada para sahabat saja.

Melalui kesadaran para sahabat bahwa Sunah pun merupakan wahyu tuhan—dalam Al-Qur'an dikatakan bahwa 'dan tiadalah yang diucapkan itu menurut kemauan hawa nafsu, melainkan hanya wahyu yang diwahyukan', maka nilai *al-Tsâbit* yang terkandung bahwasanya wahyu merupakan pedoman berharga bagi khalayak harus dijaga agar tidak terkontaminasi dengan perkataan-perkataan manusia biasa. Sisi kewahyuan Sunah yang *al-Tsâbit* walaupun satu derajat di bawah Al-Qur'an ini memerlukan upaya autentikasi sesuai dengan

perkembangan zaman.

Metode dan upaya autentifikasi ini berkembang dari satu zaman ke zaman lain. Di masa Umar bin Khattab, upaya ‘meminimalisasi periwayatan’ baik penyampaian kepada atau penerimaan dari orang-orang yang kurang kompeten menjadi satu metode agar hadis Nabi terminimalisir dari kesalahan. Di masa selanjutnya, Umar bin Abdul Aziz memulai wacana upaya baru, kodifikasi hadis melalui bantuan para ulama dipilih sebagai satu alternatif untuk menjaga keautentikan hadis Nabi. Mengingat di masanya, alasan perintah Nabi terhadap pelarangan kodifikasi sudah hilang, dengan selesainya kodifikasi Al-Qur’an di masa Utsman bin Affan.

Upaya autentikasi pun terus berlanjut secara dinamis dari zaman ke zaman. Di era kemajuan teknologi sekarang, banyak eksperimen atau penemuan-penemuan baru yang telah diungkap oleh para saintis. Hal ini mengungkap banyak sekali realita ilmiah yang belum diketahui manusia selama berabad-abad. Melalui latar belakang tersebut, al-Najjar melihat bahwa ada sebuah potensi untuk kembali menyegarkan eksistensi hadis Nabi sebagai sebuah pedoman wahyu yang telah ada jauh sekitar 1400 tahun lamanya sebelum pengetahuan teknologi modern berkembang. Komprehensifitas tema sunah yang mencakup berbagai lini kehidupan, termasuk tema kauniah melahirkan upaya wacana kaji kemukjizatan yang dia gaungkan. Mengungkap kemukjizatan bahwa Nabi telah mengungkap hal tabu tersebut secara global jauh sebelum ilmu pengetahuan modern bisa mengungkapnya.

Tiga tokoh ini merupakan representasi bagaimana kesadaran bahwa ucapan dan perbuatan Nabi, diamini sebagai sebuah wahyu yang harus terjaga keautentikannya dari zaman ke zaman. Sisi statis dan dinamis yang terkandung dalam ajaran Islam, menjadi sebuah nilai berharga. Tanpa nilai statis, Islam bisa saja dengan mudah terselimuti kabut dan terkontaminasi hingga kehilangan identitasnya di tengah perkembangan zaman. Tanpa nilai dinamis, mungkin agama ini hanya akan menjadi sebuah dongeng kuno yang jumud, kaku dan tidak relevan lagi di tengah kemajuan zaman.

Epilog

Dari sekian banyak tokoh yang berkhidmah kepada hadis Nabi Saw.

Pengangkatan perpektif *Umarain*—Umar bin Khattab dan Umar bin Abdul Aziz bukanlah tanpa alasan. Selain masih memiliki satu jalur keturunan, keduanya juga memiliki kesamaan karakteristik secara kepribadian—zuhud, kepemimpinan dan kejeniusan dalam membaca situasi di sekitarnya. Imam Sufyan ats-tsauroi Ra. pernah menyanjung Umar bin Abdul Aziz dalam sebuah ungkapan, *khulafâurrâsyidîn*—pemimpin yang mendapat petunjuk dari Allah Swt. dalam kepemimpinannya— ada lima, yang terakhir ialah Umar bin Abdul Aziz⁴⁴. Penyebutan '*Umarain*' sendiri barang kali belum pernah terdengar sebelumnya. Entah pernah ada atau tidak penyebutan ini spontan saja terlontar oleh penulis, guna mempermudah dan mempersingkat identitas kedua tokoh tersebut.

Adapun pengangkatan al-Najjar, penulis berharap agar bisa mewakili wajah segar hadis Nabi di tengah era kemajuan teknologi sekarang. Latar belakangnya sebagai orang yang kompeten dalam bidang Geologi, dan lingkungan kehidupannya di Mesir—sebagai repesantasi kota keilmuan Islam modern—sangat membantu dalam menjalankan wacana tersebut. Sejatinya masih banyak contoh-contoh menarik yang telah diungkap di dalam kitabnya yang berjudul '*Madkhal ilâ dirâsh al-I'jâz*' untuk menelisik lebih dalam upaya yang telah dilakukan dalam wacana kemukjizatannya. Sedari bagaimanapun penulis tetap mengamini bahwa ide tersebut masih perlu pengembangan, karena tidak lepas dari kritik para ulama sezamannya yang menganggap wacana ini terlalu memaksakan pengetahuan yang sifatnya relatif agar sesuai dengan hadis Nabi.

Upaya penggalian nilai *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* melalui jejak historis dalam menjaga keotentikan hadis Nabi, akan menyuguhkan kita gambaran progresifitas nalar dalam berdialektika dengan keadaan, membacanya dan mampu menyuguhkan sebuah jalan keluar hingga dapat terus mengawal keautentikan hadis di tengah berbagai kemelut zaman. Dari sini kita pahami, bahwa eksistensi seorang pemimpin seperti Umar bin Abdul Aziz sangat besar pengaruhnya dalam mengembangkan Islam, pemimpin yang tidak hanya adil,

⁴⁴ Al-Hafiz Jamaluddin Abi al-Farj Abdurrahman bin al-Jauzi, *Manakib wa Sirah Umar bin Abdul Aziz*, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, cet II, 2001, hlm. 72.

tapi juga mampu mengkomparasikan *spiritual quotient*nya dengan perkembangan zaman. Sehingga Islam akan tetap *aslah likulli zaman wal makân*.

Kontribusi besar Umar bin Abdul Aziz Ra. yang diberikan, mampu membuka gerbang perkembangan diskursus hadis Rasulullah Saw. hingga masa kematangannya. Di mana pada abad-abad selanjutnya akan mengalami polarisasi hingga muncul istilah ulûmul hadis, yang akan menjadi induk dari diskursus hadis Nabi Saw. sehingga ulumul hadis dengan segala aspek dan polanya, tentu layak dianggap sebagai salah satu primadona keilmuan dalam Islam. *Wallahu a'lam*

M. Faiz Ubaidillah

Al-Tsâbit dan al-Mutahawwil dalam Wacana Khilâfah;

Studi Komparasi Al-Mawardi dan Ali Abd al-Raziq

Prolog

Eksistensi pemimpin di dalam suatu komunitas masyarakat merupakan sebuah keniscayaan manusia selaku makhluk sosial. Fitrahnya, manusia membutuhkan sosok pemimpin agar sistem sosial yang ada dalam masyarakat dapat dijalankan dengan baik. Kehadirannya juga merupakan perkara primer yang tidak bisa ditawar lagi; baik bagi komunitas beragama maupun sebaliknya.

Jika kita amati, Nabi Muhammad Saw. merupakan sosok pemimpin yang mampu mengharmonisasikan antara nilai teologi dengan sistem sosial yang terbentuk dalam masyarakat. Kepemimpinannya di Madinah merupakan sebuah semipel yang terabadikan dalam sejarah. Hanya dalam kurun waktu 10 tahun, beliau mampu mengubah masyarakat Arab yang sebelumnya jahiliah menjadi masyarakat yang berperadaban serta menjunjung tinggi nilai-nilai agama maupun sosialnya.

Meskipun sistem sosial yang terbentuk melalui petunjuk kenabian ini mulai mengalami pergeseran secara radikal pasca wafatnya Nabi Saw., hal ini kemudian disinyalir sebagai faktor awal yang mendalangi munculnya konflik politik atau biasa disebut dalam tradisi Islam dengan istilah *khilâfah*. Dimulai dari perselisihan pada masa sahabat, hingga runtuhnya imperium Turki Ustmani pada 1924, seakan Islam telah kehilangan wadah kekuasaan yang bisa menyatukan krisis umatnya, baik dari segi politik, ekonomi, maupun narasi keagamaan yang dibahas.

Ditambah Al-Quran maupun Sunah yang notabene sebagai pedoman pokok umat Islam hanya menyampaikan nilai-nilai teologi universal, ia tidak memberikan teori mutlak, siapa yang berhak menggantikan Nabi? Serta bagaimana bentuk pemerintahan atau sistem kenegaraan yang ideal menurut Islam? Bahkan lebih jauh dari itu, mungkinkah konsep *khilâfah* atau imamah yang dalam artian sebagai sebuah konsep pemerintahan yang menaungi seluruh negara-negara Islam dapat terealisasikan di abad 21 seperti ini?

Karena realitanya, dewasa ini kita masih sering menjumpai beberapa oknum agamawan yang masih berjubah ideologi *khilâfah* khususnya di Indonesia. Paham *khilâfah* seakan masih menjadi primadona terutama bagi sebagian kalangan muda. Perseteruan antara ideologi kebangsaan dan paham *khilâfah* ini semakin meruncing ketika para pengusung *khilâfah* ini menganggap bahwa negara yang tidak menerapkan ajaran agama secara “*kâffah*” (formal-komprehensif) merupakan negara *thâghût* (sesat) dan kafir.

Padahal jika kita lihat dalam literatur-literatur Islam baik klasik maupun kontemporer, banyak cendekiawan muslim yang berbeda pandangan dalam menyikapi pro-kontra wacana *khilâfah*. Ada yang mengamini dengan adanya konsep *khilâfah* di dalam Islam. Namun

ada pula yang menolak dan beranggapan bahwa Islam hanyalah agama yang mendakwahkan risalah bukan agama yang ingin mendirikan daulah (negara).

Ditambah semenjak terpecahnya negara-negara Islam, umat muslim telah kehilangan taringnya; ia tak lagi mempunyai wadah untuk menyatukan pemerintahan. Kini, umat Islam telah kehilangan arah dan sulit untuk menyatukan langkah. Akibatnya, negara-negara Barat pun mencoba untuk mengambil keuntungan dari situasi ini, banyak negara-negara Islam yang menjadi korban dan menjadi boneka mainan politik internasional. Harapan untuk menyatukan negara-negara Islam pun semakin pupus ketika melihat keadaan sosio-geografis umat Islam yang telah tersebar di pelbagai sudut belahan dunia. Tidak lagi seperti di masa Nabi yang kekuasaannya hanya tersebar di segelintir wilayah saja.

Berangkat dari krisis ini, saya akan mencoba menganalisa sejauh mana wacana *khilâfah* ini dapat dipertahankan? Dan mana aspek yang benar-benar dapat disebut sebagai sesuatu yang *al-Tsâbit* (statis) dan sejauh mana watak *al-Mutahawwil* (dinamis) dalam wacana ini dapat diterapkan di dalam konsep negara modern?

Latar Belakang Historis Wacana Khilâfah di Masa Primordial

Khilâfah secara etimologi bermakna pergantian, sedangkan secara terminologi *khilâfah* merupakan sinonim dari kata imamah yang berarti kepemimpinan umum, baik dalam urusan agama maupun dunia untuk menggantikan tugas Nabi Saw.¹ Berbicara tentang status kepemimpinan, mau tidak mau wacana kita akan terpusat pada pembahasan diskursus khilâfah atau imamah. Ia merupakan *hâkim al-'dzom* (penguasa tertinggi) yang menggantikan tugas Nabi Saw. sekaligus menjadi poros atau simbol pemerintahan di sebuah negara².

¹Meskipun term *khilâfah* sebenarnya muncul lebih dulu daripada imamah. Ditambah term imamah cenderung lebih sering digunakan dalam dunia perpolitikan Syi'ah daripada Suni. Lihat: Al-Mawardi, *Ahkâm al-Sulthâniyyah*, Dar al-Hadis, Kairo, 2006, hlm. 15.

²Muhammad Abu Zahra', *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, cet. I Dar al-Fikr al-

Jika kita merujuk ke beberapa literatur klasik maupun modern yang ber-genre sejarah kemunculan sekte-sekte Islam, semua sepakat mengatakan bahwa masalah yang pertama kali melanda umat Islam ialah masalah politik. Bahkan, Syahrestani mensinyalir bahwa tidak ada pertumpahan darah yang lebih besar atau lebih dahsyat yang terjadi di dalam internal umat Islam di setiap zamanya, melebihi pertumpahan darah akibat perang perselisihan perebutan status imamah³.

Pasca wafatnya Nabi Saw. umat Islam dilanda kebingungan dalam menentukan pilihan siapa yang berhak mengambil alih tampu kekuasaan Nabi dan dengan cara apa penentuan khalifah yang sesuai dengan Islam. Maka, para sahabat kala itu pun berusaha melakukan beberapa ijtihad politik bagaimana cara menentukan khalifah pengganti tugas Nabi Saw. Setidaknya terdapat tiga metodologi yang pernah dilakukan oleh sahabat dalam memilih seorang khalifah: *Pertama*, dengan metode ‘pemungutan suara’ yang dilakukan langsung oleh kaum muslimin di *Saqifah Banî Sâ'idah* yang kemudian berujung dengan terpilihnya sahabat Abu Bakr As-Siddiq. *Kedua*, dengan metode ‘penyerahan mandat khalifah sebelumnya, yaitu Abu Bakar As-Siddiq menyerahkan tampu kekuasaannya kepada sahabat Umar bin al-Khattab dan kemudian dilanjutkan dengan baiat kaum muslimin. *Ketiga*, dengan metode ‘permusyawaratan dewan syura’. Ketika itu, sahabat Umar mengumpulkan enam orang dari sahabat terbaik yang salah satu diantara mereka akan dipilih untuk menjadi khalifah. Dan kemudian diperkenalkan kepada kaum muslimin untuk dibaiat. Hasil dari metode tersebut ialah terpilihnya sahabat Utsman bin Affan.

Di masa khalifah ketiga yang mempunyai gelar *dzunnûrain* inilah mulai muncul perbedaan yang mencolok di antara kaum muslimin. Dan di masa ini pula, fitnah yang terjadi di antara para sahabat mulai meruncing. Imam Abu Zahra' mensinyalir bahwa ada beberapa faktor yang melatar belakangi munculnya konflik horizontal antar kaum muslim khususnya pada masa Khalifah Utsman bin Affan. Namun, di sini saya hanya akan menyebutkan dua dari beberapa faktor tersebut:

Pertama, faktor kecintaan yang mendalam Utsman kepada

Arabi, Kairo, 2009, hlm. 25.

³Abi al-Fattah Bin Abdul Karim al-Syahrestani, *Milal wa al-Nihal*, Dar al-Kutub al-Ilmiah, Beirut, cet. II, 1413 H, hlm. 13.

kerabat-kerabatnya. Berangkat dari kecintaan yang mendalam ini, Utsman banyak mengangkat kerabatnya untuk menduduki jabatan-jabatan penting dalam pemerintahan, meskipun mereka tidak memiliki keahlian dalam bidang tersebut. *Kedua*, Utsman terkesan mempunyai sikap lemah lembut dalam kepemimpinan. Hal ini bertolak belakang dengan sikap kepemimpinan khalifah sebelumnya —Umar bin Khattab. Akibatnya, banyak tugas yang tidak terlaksana secara maksimal. Dan hal ini berdampak pada keputusan kaum muslimin atas sebagian kebijakan Utsman yang terkesan kurang berjalan dengan adil.

Dari dua faktor di atas, muncul segelintir kaum munafik seperti Abdullah bin Saba' yang mengaku telah berislam, namun ternyata berniat busuk. Salah satu dari misi Abdullah bin Saba' ialah menyebarkan narasi kebohongan di kalangan kaum muslimin, mulai dari kawasan Hijaz, Bashrah, Syam dan Mesir. Ia berusaha memprovokasi kaum muslimin dengan mengatakan bahwa Rasulullah telah berwasiat kepadanya bahwa Utsman bin Affan bukanlah orang yang berhak untuk memegang tampu kekuasaan. Maka Abdullah bin Saba' pun mengajak kaum muslimin untuk menjatuhkan tampu kekuasaan Utsman bin Affan.

Dari beragam narasi kebohongan yang disebar oleh Abdullah bin Saba' ini, lahirlah segelintir umat Islam yang *nggerundel*,— tidak bisa legawa atas gaya kepemimpinan sahabat Utsman bin Affan. Dan puncak dari problematika kompleks ini adalah terjadinya tragedi pembunuhan sahabat Utsman Ra.

Kemudian tibalah pada masa sahabat Ali bin Abi Thalib Ra, masa dimana fitnah telah merajalela, pemberontakan semakin membabi buta, peperangan yang tak lagi memandang saudara, serta banyak para syuhada yang terbunuh karenanya. Fitnah yang dianalogikan Abu Zahra' — bagai ombak laut yang siap menelan siapa saja⁴. Mengingat problem politik memang lah rumit, Islam yang sering diklaim sebagai agama yang komprehensif saja memiliki sistem politik yang terkesan abu-abu. Meskipun berangkat dari keabu-abuan ini pula, agama Islam terlihat fleksibel dan selalu kontekstual di hadapan pergeseran-pergeseran krisis maupun wacana sosial maupun politiknya. Selain itu,

⁴ Muhammad Abu Zahra', *op. cit.*, hlm. 31-34.

berangkat dari keabu-abuan ini juga banyak sarjana muslim kita yang berhasil merumuskan pelbagai konsep tatanegara dengan sistematis, namun juga tetap sejalur dengan spirit keagamaan.

Sebut saja Imam Al-Mawardi, seorang pemikir muslim pertama yang mengkodifikasikan sistem politik Islam Suni abad sekolastik dalam magnum opusnya "*Ahkâm al-Sulthâniyyah*". Atau Ali Abd al-Raziq seorang pemikir politik Islam modern yang berusaha mereinterpretasi atau bahkan mendekonstruksi konsep khilâfah yang pernah diusung oleh pemikir-pemikir Islam sebelumnya dalam buku kontroversialnya yang berjudul "*Islâm Wa Ushûl al-Hukmi*".

Genealogi Pemikiran dan Konsep Politik Al-Mawardi

Ketika peradaban Islam mencapai puncak kejayaan pada masa Dinasti Abbasiyyah di Baghdad, khazanah intelektual Islam telah mampu menyuguhkan pelbagai prestasi dalam bidang keilmuan, termasuk ilmu politik Islam yang dipelopori oleh Al-Mawardi. Sosok yang mempunyai nama lengkap Ali bin Muhammad bin Habib Abu al-Hasan ini terkenal dengan sebutan Al-Mawardi, lahir pada tahun 364 H (975M) di Basrah. Ayahnya merupakan penjual air mawar, maka namanya pun dinisbatkan kepada julukan pekerjaan ayahnya tersebut, yakni Al-Mawardi.

Ia menghabiskan pengembaraan intelektualnya di Baghdad bersama ayahnya. Di sana ia belajar hadis serta bermulazamah dengan Syekh Abi Hamid al-Isfirayayni. Hingga, Al-Mawardi pun menjadi pengajar hadis dan tafsir Al-Quran baik di Baghdad maupun di Bashrah. Ia juga merupakan salah satu tokoh besar mazhab Syafi'i yang mendapat kedudukan tinggi di mata Bani Buwaih.

Al-Mawardi hidup di masa pemerintahan dua khalifah Al-Qadir Billah dan Al-Qa'im Billah. Tokoh yang pernah mendapat gelar *Qâdi al-Qudhât* (hakim agung) ini, pernah menjadi penyelamat atas gonjangan politik di negaranya Bashrah dengan gagasan-gagasan politik yang ia bangun. Disamping kesibukannya menjadi seorang hakim sekaligus pengajar, Al-Mawardi merupakan penulis yang produktif. Ia masih menyempatkan diri untuk menulis beberapa buah kitab dari pelbagai bidang keilmuan seperti, *Ahkâm al-Sulthâniyyah*, *Adâb al-Dunya wa al-Dîn*, *A'lamun Nubuwwah*, *Nasihah al-Mulûk* dan lain

sebagainya.

Jika kita berbicara mengenai sistem politik Islam suni, maka mau tidak mau, kita pasti akan menyelami gagasan politik Al-Mawardi yang dituangkan beliau dalam kitabnya "*Ahkâm al-Sulthâniyyah*". Pasalnya, kitab ini merupakan kitab politik Islam pertama yang berhasil dibukukan oleh sarjana muslim kita. Secara umum kitab ini tersusun dari 20 bab, ke 20 bab ini kemudian disimpulkan kepada dua tema besar:

1. Teori kepemimpinan dalam Islam, yang terangkum dalam tiga tema awal; Imamah (kepemimpinan) *Wizârah* (kementrian) dan *Imârah* (kekuasaan terbatas).
2. Teori Administratif pengelolaan negara yang berisi antara lain: wewenang kepemimpinan, jihad, kehakiman, pengaturan salat jemaah dan haji, penegakan hukum pidana, pengelolaan zakat, *fai'* dan *ghanimah*, (harta rampasan perang) dan lain sebagainya.

Jika kita melihat dari sub tema tersebut, kita bisa mengatakan bahwa buku ini cukup komprehensif dalam menyusun tata hukum serta administrasi kenegaraan. Dalam bab awal kitab ini, beliau menegaskan bahwa objek dari pembahasan imamah adalah menggantikan tugas kenabian (nubuwwah) dengan tujuan untuk menjaga nilai-nilai agama dan implementasinya dalam kehidupan sosial. Dengan bahasa lain, ia ingin menyampaikan bahwa imamah merupakan upaya "pemberian baju keagamaan" kepada wacana politik Islam, agar segala kebijakan yang menyangkut tata kelola negara merujuk kepada nilai-nilai ajaran agama.

Selain memberikan baju agama, Al-Mawardi juga ingin memberikan baju politik kepada sosok pemimpin. Menurutnya, seorang pemimpin bukan hanya sebagai pemegang amanah keagamaan. Namun, ia juga sebagai pemimpin negara. Konsep yang coba ia bangun adalah meniadakan dikotomi antara wacana keagamaan dengan wacana politik. Sejarah juga telah membuktikan bahwa selain sebagai pembawa risalah Tuhan, Rasulullah Saw. juga merupakan sosok pemimpin negara.

Dalam pandangan kaum muslimin, agama dan politik merupakan

saudara kandung. Upaya untuk memisahkan agama dengan politik merupakan sebuah kemustahilan. Maka, tak heran jika Al-Mawardi selalu menekankan syarat pada setiap pejabat negara untuk mempunyai sifat (*al-Adâlah*) komitmen pada prinsip-prinsip agama.

Menurut Al-Mawardi hukum pengangkatan imam adalah *fardhu kifâyah* seperti halnya kewajiban berjihad atau menuntut ilmu. Jika sudah ada yang mengambil alih tugas itu, maka gugurlah kewajiban yang lain. Namun, pertanyaannya, kewajiban tersebut ditetapkan oleh teks syariat atau akal manusia semata? Disini, Al-Mawardi tidak memiliki pendapat eksplisit, ia hanya mengutip pendapat Asy'ari, Mu'tazilah bahkan Syi'ah.

Namun, jika kita lihat, Al-Mawardi lebih condong kepada pendapat Asy'ari yang menyatakan bahwa kewajiban mengangkat imam ialah kewajiban syariat⁵ yang dilandaskan pada teks-teks agama bukan akal saja. Pendapat ini secara langsung bertolak belakang dengan pendapat Mu'tazilah yang menyatakan bahwa kewajiban mengangkat imam adalah kewajiban logis⁶ tanpa campur tangan teks-teks syariat.

Terlepas dari perselisihan pendapat di atas, Al-Mawardi mengafirmasi bahwa kewajiban membentuk institusi imamah ialah kewajiban yang dilandaskan pada ijmak (konsensus ulama). Dan hal ini hanya dapat terealisasikan dengan baik apabila terdapat unsur ketaatan yang melekat pada institusi ini. Landasan teorinya adalah Qs. an-Nisâ' (4): 59, yaitu perintah untuk taat kepada ulil amri.

Sebagaimana diketahui Al-Mawardi hidup di masa kepemimpinan yang sedang kurang sehat, utamanya hubungan antara penguasa dan masyarakat. Di era ini, pemimpin tak lagi dipilih berdasarkan aspirasi rakyat, pemimpin secara simbolis memang seorang khalifah, akan tetapi ia tidak memiliki legitimasi kekuasaan yang kuat. Selain karena

⁵Wajib berdasarkan syariat ialah wajib yang lebih mengedepankan teks dari pada logika semata, meskipun ia juga tidak mutlak menegasikan logika rasio, karena kewajiban seorang imam selain mengatur tata kelola negara ia juga melaksanakan tugas-tugas agama yang barangkali logika manusia tidak mendorong untuk melaksanakan tugas-tugas agama tersebut.

⁶Wajib berdasarkan rasio ialah wajib secara nalar an sich –tanpa campur tangan teks-teks agama. Fitrahnya, manusia membutuhkan sosok pemimpin yang dapat mencegah terjadinya perbuatan zalim dan meredam perselisihan serta permusuhan antar masyarakat. Lihat Al-Mawardi, *loc. cit.*, hlm. 15-16.

adanya tradisi dinasti yang sudah berjalan semenjak pertengahan abad hijriah, juga karena adanya penguasa-penguasa kecil dalam pelbagai daerah kekuasaan Islam.

Meskipun demikian, Al-Mawardi tetap ingin menjaga relasi antara pimpinan dan publik ini dalam konsep politiknya. Dalam “*Ahkâm al-Sulthâniyyah*”, ia menegaskan bahwa cara utama untuk memilih pemimpin adalah *Al-Ihtiyar* (pemilihan) Namun, proses pemilihan ini diserahkan sepenuhnya kepada *Ahlu al-Ihtiyar* atau *Ahlu al-Halli wa al-Aqdi*⁷ selaku perwakilan publik. Atau biasa disebut dengan istilah ‘*aqd* (kontrak), jadi sistem pengangkatan khalifah harus berdasarkan dengan teori kontrak *An-Nadzrah at-Ta’auqudiyyah*⁸.

Meskipun pada perkembangan sejarah selanjutnya, *Ahlu al-Ihtiyâr* atau *Ahlu halli wa al-Aqdi* telah berada dibawah kuasa pemerintah. Karena kepala negaralah yang mengangkat mereka, oleh karena itu mereka lebih cenderung bersikap akomodatif terhadap kekuasaan. *Ahlu al-Halli wa al-Aqdi* lebih terkesan menjadi alat pemerintah untuk melegitimasi hasrat politiknya. *Ahlu al-Halli wa al-Aqdi* tidak lagi mencerminkan dirinya sebagai wakil rakyat. Kehadirannya tidak banyak membawa pengaruh untuk kembali pada tradisi syura yang telah terealisasikan pada masa Khulafaur rasyidin⁹.

Genealogi Pemikiran Ali Abd al-Raziq dan Konsep Politiknnya

Ali Abd al-Raziq mulai muncul dan terkenal ketika dinasti Turki Utsmani telah berada di ambang pintu keruntuhan pada tahun 1924. Sistem *Khilâfah* yang sudah berjalan hampir 13 abad lebih ini mendapat kejutan dari tindakan Mushtafa Kemal yang ingin menghapus sistem *Khilâfah* dan menggantinya dengan sistem republik berorientasi sekuler. Sedangkan gagasan yang diusung oleh Ali Abd al-Raziq dalam bukunya *al-Islam wa Ushûl al-Hukmi* merupakan sebuah justifikasi atas tindakan yang dilakukan oleh Mushtafa Kemal tersebut. Buku ini juga secara langsung mengkritik konsep politik yang diusung oleh Rasyid

⁷ *Ahlu al-Ikhtiyâr* yaitu mereka yang memiliki hak prerogatif untuk memilih seorang imam. Dalam konteks keindonesiaan ia biasa disebut dengan istilah MPR.

⁸ Al-Mawardi, *loc. cit.*, hlm. 16-17.

⁹ Muhammad Iqbal, *Fikih Siyasah*, Gaya Media Pertama, Jakarta, 2001, hlm. 111.

Ridho di dalam bukunya *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Udzma*¹⁰.

Beliau bernama lengkap Ali abd al-Raziq, lahir di salah satu desa di kabupaten Al-Mania Sa'id Mesir tahun 1888 M. Beliau menyelesaikan pendidikan formalnya di Al-Azhar hingga meraih gelar *al-'Alâmiah*'. Pada tahun 1912 M. Ia melanjutkan rihlah ilmiahnya ke London dan tinggal disana hingga tahun 1915 M. Beliau kemudian kembali ke Mesir dan diangkat menjadi salah satu hakim di Mahkamah *al-Syar'iyah al-Ibtidâ'iyah*. Selama menjabat sebagai hakim, beliau melakukan penelitian dan menulis buku yang cukup kontroversial yang berjudul "*al-Islâm wa Ushûl al-Hukmi*"¹¹.

Buku ini penuh dengan kritikan terhadap teori maupun praktek pemerintahan yang berjalan selama lebih kurang 13 abad serta sedikit banyak merupakan justifikasi atas revolusi Turki. Karena bukunya ini juga, beliau menuai banyak kritik dari ulama-ulama Al-Azhar dan berujung dengan dikeluarkan dari majlis ulama besar Al-Azhar dan diambil gelar keulamaannya. Tak hanya sampai di situ, al-Raziq juga dipecat dari jabatan hakim.

Setelah banyak tekanan yang beliau alami selama di Mesir, ia memutuskan untuk kembali ke Eropa untuk belajar di Universitas Oxford. Di Universitas ini, Raziq banyak mendalami ilmu ekonomi dan politik. Selama di Inggris, ia banyak menghabiskan waktunya untuk mengkaji literatur-literatur Barat terutama tentang teori-teori politik sebagai fokus kajiannya, seperti teori politik Thomas Hobbes dan Jhon Locke. Pengalaman serta hasil bacaannya selama di Eropa sepertinya membawa dampak besar terhadap hasil pemikiran Raziq. Terutama rasionalistas dalam berfikir dan sikap menjunjung tinggi kebebasan berpendapat, suatu hal yang merupakan corak dari pendidikan Barat¹².

Pasca perang dunia kedua, tepatnya pada tahun 1958 M saudaranya yang bernama Mushtafa Abd al-Raziq diangkat menjadi Grand Syekh Al-Azhar. Dan tak selang waktu lama, Raziq pun kembali mendapatkan

¹⁰ Abd Latief Muchtar, Gerakan Kembali ke Islam, PT Ikhtiar Baru Van Houve, Jakarta, cet. I, 1998, hlm. 82.

¹¹ Muhammad Thahir Ibn Asyur, *Nakdu ilmi li al-Kitâb al-Islâm wa Ushûl al-Hukmi*, Dar al-Salam, Kairo, 2013, hlm. 15.

¹² Suyuti Pulungan, *Fikih al-Siyasah*, PT Raja Grafindo Persada, Jakarta, cet. I, 1994, hlm. 304.

pengakuan dari majlis ulama besar Al-Azhar dan mendapatkan kembali gelar keulamaannya yang sempat dicabut¹³.

Fenomena Penolakan Konsep *Khilâfah*; sebuah Wacana Sekularisasi Politik

Ibnu Khaldun berpendapat bahwa imamah merupakan wadah seluruh aspirasi komunitas manusia yang sesuai dengan dasar-dasar syariat Islam guna mencapai kemaslahatan mereka baik di dunia maupun di akhirat. Pandangan ini sejalan dengan apa yang diungkapkan Al-Mawardi yang cenderung memposisikan imamah sebagai sosok pengganti tugas kenabian dalam menjaga dan memelihara eksistensi agama serta implementasinya di dalam ranah sosial¹⁴. Meskipun kedua definisi ini seakan ingin memaksakan pendapat bahwa hubungan antara agama dan negara merupakan hubungan yang sifatnya implikatif atau niscaya.

Berbeda halnya dengan Ali Abd al-Raziq, ia justru ingin membumikan ide sekulerisme Barat dalam dunia Islam. Menurutnya, *khilâfah* bukanlah sebuah mandat suci dari agama, ia hanyalah perkara duniawi semata yang tidak ada kaitannya sama sekali dengan agama. Dalam kitabnya "*Islâm wa Ushûl al-Hukmi*" ia mengatakan bahwa Islam hanyalah sebuah risalah, bukan agama yang ingin mendirikan *daulah* (negara), maka agama tidak mempunyai legitimasi atas eksistensi sebuah negara. Bahkan lebih jauh dari itu, ia juga mengatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. itu hanyalah seorang Rasul yang mendakwahkan agama, ia diutus bukan untuk mendirikan sebuah negara ataupun kerajaan¹⁵.

Pendapat itu didasarkan pada kisah Abu Bakar Ra, ketika ia diusulkan untuk menjadi khalifah Allah, ia langsung menolaknya dan seraya berkata, "aku bukanlah khalifah Allah, tapi aku adalah khalifah Rasulullah". Dengan demikian, maksud khalifah menurut Abu Bakar adalah pengurus kepentingan rakyat yang berhubungan dengan dunia, bukan agama.

¹³ Muhammad Thâhir Ibn Asyûr, *op. cit.*, hlm. 15.

¹⁴ Abdullah Ibnu Umar al-Damiji, *al-Imâmah al-Udzmâ*, Dar al-Thibah, Riyadh, 1409 H, hlm. 27-29.

¹⁵ Ali Abd al-Raziq, *Islâm wa Ushûl al-Hukmi*, Dar al-Arab, Beirut, 2015, hlm. 104.

Kemudian pendapat ini diperkuat oleh Raziq dengan mengutip beberapa ayat Al-Quran, antara lain sebagai berikut:

1. Surat Ali Imran (3): 144, yang artinya, “Muhammad Saw. hanyalah seorang Rasul yang sebelumnya telah berlalu beberapa Rasul”.
2. Surat al-Ghasyiah (88): 21, yang artinya: “Maka berilah peringatan, karena sesungguhnya engkau (Muhammad) hanyalah pemberi peringatan”.

Selain dalil-dalil Al-Quran, ia juga mengutip hadis Nabi Saw. yang berbunyi “kamulah yang paling tahu tentang urusan duniamu”. Menurut Abd al-Raziq, al-Quran maupun al-Hadis tidak pernah menyebutkan redaksi yang mewajibkan untuk mendirikan *khilâfah* dalam pengertian kepala negara. Term *ulil amri* dalam surat An-Nisâ’ 59 yang biasa dijadikan landasan teoritis ijmak (konsensus ulama) ia tafsirkan sebagai tokoh Islam, baik ketika masa Rasulullah ataupun masa setelahnya. Seperti, para khalifah, para kadi, komandan perang, para ulama dan lain sebagainya. Ayat itu hanya menerangkan bahwa di kalangan kaum muslimin terdapat tokoh-tokoh yang patut untuk ditaati dan dijadikan panutan¹⁶. Maka, sangat berlebihan, jika ayat tersebut dijadikan sebagai landasan teoritis untuk mewajibkan berdirinya sistem *khilâfah*.

Begitu juga dengan hadis Nabi, tidak ada satupun redaksi yang mengarah pada kewajiban mendirikan *khilâfah*. Hadis-hadis Nabi yang dijadikan sebagian ulama sebagai dalil wajibnya imamah ini ternyata hanya hadis-hadis seputar imamah, baiat, jemaah dan seterusnya. Salah satu contoh hadis yang digunakan sebagai hujah adalah “Imam harus dari kalangan Quraish” menurutnya, hadis tersebut tidaklah pas jika dijadikan sebagai landasan wajibnya mendirikan *khilâfah*. Sedangkan untuk perkara ijmak (konsensus ulama) ia tetap mengakuinya, akan tetapi dia tidak membenarkan apabila penegakan sistem *khilâfah* setelah Nabi Saw. dikatakan sebagai ijmak ulama¹⁷.

Selain itu, ia juga mengemukakan beberapa dalil historis untuk lebih menguatkan argumen atas penolakannya terhadap sistem *khilâfah*.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 45

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 47-52

Menurutnya, sistem *khilâfah* sepanjang sejarah merupakan sistem yang paling buruk. Pernyataannya tersebut ia landaskan pada hal-hal berikut ini:

1. *Khilâfah* senantiasa mendapat perlawanan dari kaum separatis
Menurut Raziq, *Khilâfah* semenjak masa awal hingga yang terakhir, tidak pernah sepi dari penolakan kaum separatis. Mereka selalu ada untuk menentang sistem *khilâfah*.
2. *Khilâfah* ditegakan dengan tekanan dan paksaan
Menurutnya, sepanjang masa sejarah perkhilafahan, *khilâfah* tidak pernah bisa berdiri dengan tegak, apabila pemimpinnya tidak melakukan paksaan serta intervensi, karena tidak mungkin seseorang dapat memperoleh jabatan *Khilâfah*, kecuali ia menggunakan paksaan dengan pedang atau kekuatan militer.
3. Para khalifah selalu bersikap sewenang-wenang
Menurutnya, tidak ada sebab yang lebih manjur untuk mendorong seseorang berlaku sewenang-wenang di dunia ini, kecuali sebab karena ingin meraih kekuasaan (*khilâfah*), dalam hal ini Raziq memberikan beberapa contoh:
 - a. Yazid bin Muawiyah yang menghalalkan darah Husein bin Fatimah binti Rasulullah, serta menyerbu kota Madinah untuk dihancurkan.
 - b. Abdul Malik bin Marwan yang ingin menghancurkan Ka'bah.
 - c. Abu al-Abbas Abdullah bin Muhammad bin Ali bin Abi Thalib menjadi seorang yang suka menghalalkan darah.
 - d. Dinasti Abbasiyyah serta Bani Sabaktakin yang sering membantai dan memberontak.
 - e. Salih Najmuddin al-Ayyubi menyerang saudarnya sendiri al-Adil Abu Bakar ibn al-Kamil untuk menurunkan kekuasaannya dan memenjarakannya¹⁸.

Fakta sejarah memang banyak yang membenarkan pendapat Raziq. Untuk melindungi singgasana *Khilâfah*, penekanan dan paksaan sering terjadi dalam pelbagai wilayah, baik wilayah muslim maupun

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 54-59.

non-muslim. Fakta-fakta inilah yang mungkin menjadi landasan Raziq untuk mengatakan bahwa *khilâfah* merupakan perkara dunia, bukan agama.

Analisa Konsep Politik antara Al-Mawardhi dan Ali Abd Al-Raziq

Di dalam bukunya "*al-Tsâbit wa al-Mutahawwil*", Adonis menyatakan bahwa *al-Tsâbit* ialah suatu hal yang berangkat dari teks agama dan hanya mempunyai makna tunggal. Sedangkan *al-Mutahawwil*, ia berangkat dari teks-teks agama tetapi menerima interpretasi baru —tidak bermakna tunggal, serta dapat terus dikembangkan secara kontekstual sesuai dengan realitas yang ada¹⁹.

Jika kita amati, wacana yang disampaikan Adonis di atas terkesan sempit dan saklek jika kita gunakan sebagai landasan analisis. Menurut saya, *al-Tsâbit* di dalam ranah keagamaan bukan hanya didasarkan pada teks zahir lafaz yang memiliki makna tunggal atau stabil (*qat'i*). Namun, lebih jauh daripada itu, saya berpendapat bahwa *al-Tsâbit* dalam ranah agama bukan hanya terbatas pada ranah tekstual, namun semangat nilai yang melampaui dimensi zahir teks juga merupakan *al-Tsâbit* di dalam agama.

Misalnya dalam kasus *khilâfah*, menurut saya *al-Tsâbit* dari wacana ini ialah nilai substansial-universal yang telah dipaparkan oleh Al-Qur'an, yaitu nilai-nilai yang mempunyai makna luas serta dapat diterapkan dalam pelbagai konteks kehidupan, seperti nilai-nilai keadilan, permusyawaratan, serta ketaatan kepada pemimpin. Nilai-universal yang berangkat dari dalil-dalil *qat'i* inilah yang penulis asumsikan sebagai identitas atau corak dari term *khilâfah* yang dikehendaki oleh ajaran Islam.

Meskipun banyak perdebatan ulama mengenai wacana *khilâfah* ini, baik dari segi hukum maupun diskursus keilmuannya. Namun semua telah sepakat bahwa nilai-nilai keadilan harus lah tetap ditegakan, karena ia merupakan ruh dari ajaran Al-Quran yang terabadikan dalam surat" An Nisa' (4): 58. Dalam konteks kepemimpinan, nilai keadilan

¹⁹ Adonis, *al-Tsâbit wa al-Mutahawwil*, *Haiah al-Ammah li Qushur Al-Tsaqafah*, Kairo, cet. I, 2016, hlm. 11-12.

merupakan nilai inti yang harus diterapkan dengan maksimal. Tidak hanya wajib bagi sosok pemimpin, nilai keadilan harus direalisasikan oleh setiap individu agar sistem sosial dapat berjalan dengan baik.

Begitu juga dengan nilai permusyawaratan yang terabadikan dalam Al-Quran surat Ash-Shûra (42): 38. Nilai ini bisa dikatakan sebagai jembatan yang menghubungkan antara nilai taat dengan nilai keadilan, Tanpa nilai permusyawaratan ini, rasanya sulit bagi sosok pemimpin untuk bisa berlaku adil dalam segala keputusan-keputusannya.

Dan yang terakhir adalah nilai taat, yang terabadikan dalam surat An-Nisâ' (4): 59. Nilai ini dapat dikatakan sebagai nilai final yang hanya bisa diterapkan oleh masyarakat dengan legawa ketika nilai permusyawaratan dan keadilan sudah berjalan dengan baik. Pasalnya, tanpa adanya nilai keadilan dalam konteks kepemimpinan, rasanya sulit bagi masyarakat untuk menaati segala kebijakan pemerintah. Maka, jika suatu komunitas ingin meraih kesejahteraan dalam kehidupannya, maka, ketiga nilai tersebut harus bisa dijalankan dengan baik dan seimbang.

Sedangkan sisi *al-Mutahawwil* dari diskursus ini menurut saya adalah wujud dari “rumah nilai-universal” yang telah disebut di atas, yaitu rumah nilai-universal yang telah mengalami pergeseran atau bahkan perkembangan pemikiran dan kontekstualisasi ijtihad. Mulai dari masa khulafaur rasyidin hingga masa Ali Abd al-Raziq, diskursus *khilâfah* terus mengalami perkembangan dan penyesuaian. Apalagi ketika diskursus Islam mulai bersentuhan dengan peradaban liyan—Barat, wacana ini terlihat semakin fleksibel dan dinamis.

Mulai dari masa khulafaur rasyidin, dimana sistem kekhalifahan masih terkesan abu-abu, ia belum memiliki tata hukum serta perangkat negara yang terkodifikasikan dengan sistematis. Islam pada zaman itu masih bergelut dengan teks global, ia belum sampai pada ranah yang lebih detail, bagaimana membentuk sebuah negara serta bagaimana cara mengelolanya dengan baik.

Namun pada abad pertengahan, sistem kenegaraan ini mulai terbentuk menjadi sebuah episteme atau tersusun menjadi sebuah disiplin diskursus yang independen, tepatnya pada masa Al-Mawardi yang bisa dikatakan sebagai peletak dasar ilmu politik Islam. Dalam kitabnya “*Ahkâm al-Sulthâniyyah*”, Al-Mawardi secara tegas

menyatakan bahwa hukum mendirikan *khilâfah* adalah *fardhu kifâyah*, ia beranggapan bahwa *khilâfah* merupakan bagian integral dalam agama yang tidak mungkin dapat dipisahkan.

Menurutnya, Politik maupun agama merupakan unsur yang tak mungkin bisa berdiri terpisah, politik membutuhkan agama dan agama juga membutuhkan politik. Politik membutuhkan agama agar sistem pemerintahan dapat berjalan dengan baik, begitu juga dengan agama, ia membutuhkan politik agar umat beragama dapat hidup dengan tenang dan damai di bawah naungan kekuasaan *khilâfah*.

Tak hanya itu, Al-Mawardi juga mengembangkan teori imamah ini dengan beberapa konsep seperti: Imamah (kepemimpinan) *Wizârah* (kementrian) serta *Imârah* (kekuasaan terbatas). Lalu, ia juga menambahkan beberapa konsep pengelolaan administrasi negara seperti wewenang kepemimpinan, jihad, kehakiman, pengaturan salat jemaah, haji, penegakan hukum pidana, pengelolaan zakat, *fai'* dan *ghanîmah*, (harta rampasan perang) dan lain sebagainya.

Fleksibilitas aktualisasi nilai-universal wacana politik ini semakin tampak jelas ketika kita sampai pada era Ali Abd al-Raziq, era dimana Islam tak lagi memiliki persatuan wilayah politik. Sedangkan ketika itu, Eropa sedang gencar-gencarnya menyebarluaskan gagasan-gagasan politik serta kebudayaan mereka, yang pastinya tidak terlepas dari faham-faham sekulerisme.

Maka tak heran, jika banyak sarjana muslim kita yang mengamini teori sekuler Barat ini, salah satunya adalah Ali Abd al-Raziq yang berusaha men-dekonstruksi gagasan *khilâfah* yang telah berjalan lebih dari 13 abad lebih dengan mengatakan bahwa sistem *khilâfah* bukanlah bagian dari agama Islam. Tak hanya menolak, Ia juga memaparkan beberapa dalil untuk menguatkan argumen penolakannya terhadap kewajiban pengangkatan khalifah, seperti penafsiran surat An-Nisa' 59 yang menurutnya tidak pas jika digunakan sebagai dalil ijmak — wajibnya mengangkat seorang khalifah. Kemudian juga dengan dalil hadis Nabi tentang imamah, baiat, jemaah yang menurutnya juga tidak pas jika dijadikan argumen sebagai kewajiban untuk mengangkat khalifah.

Kesimpulan dari keseluruhan analisis saya di dalam kasus ini adalah, bahwa sisi *al-Tsâbit* dari diskursus *khilâfah* adalah nilai-nilai universal

yang telah tertuang dalam Al-Quran, yaitu nilai yang merupakan substansi atau tujuan dari berdirinya sebuah pemerintahan. Sedangkan sisi *al-Mutahawwil*-nya adalah sesuatu bentuk rumah nilai-universal atau praktik pemerintahan yang terus mengalami perkembangan serta kontekstualisasi ajaran dari masa primordial Islam hingga abad modern yang menganut paham kebangsaan.

Epilog

Setelah mengkaji sekilas tentang aspek *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil* dalam diskursus khilâfah, kita dapat berkesimpulan bahwa wacana khilâfah merupakan sebuah keniscayaan hidup. Ia hadir di tengah kehidupan sosial sebagai pelindung dan pengatur kehidupan berbangsa dan bernegara. Meskipun banyak perselisihan dalam internal umat Islam mengenai wacana khilâfah ini, namun, mereka telah sepakat bahwa eksistensi pemimpin dalam sebuah komunitas merupakan kebutuhan primer yang tidak mungkin bisa ditawar lagi.

Sejarah telah membuktikan bahwa sejak masa Rasulullah hingga khalifah terakhir Utsmani, tampuk kekuasaan Islam hampir tidak pernah mengalami kekosongan pemimpin (*vacuum of power*). Perannya yang krusial dalam menata sebuah komunitas merupakan alasan mutlak mengapa ia selalu bisa eksis dalam wacana dunia perpolitikan. Maka tak heran juga, jika wacana ini selalu menjadi bahasan yang menarik bagi intelektual kita bahkan hingga abad modern seperti ini.

Meskipun, dikatakan bahwa sistem *khilâfah* —dalam artian menyatukan wilayah kekuasaan Islam sudah tidak relevan lagi jika diterapkan di abad modern seperti saat ini, namun, kita masih jumpai beberapa kelompok yang tetap bersikukuh ingin memperjuangkannya. Oleh karena itu, menghadirkan wajah politik Islam substansialis bukanlah solusi yang buruk mendamaikan ambisi yang terkesan mustahil terwujud itu. Lebih baik umat Islam mengarahkan energinya untuk melakukan hal-hal positif lain seperti: memperbaiki pendidikan, membantu serta mencari solusi nyata bagi saudara-saudara sesama muslim yang sedang membutuhkan dan lain sebagainya.

Walhasil, Esensi dari ajaran Islam yang tertuang dalam hal pemerintahan adalah mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan serta mewujudkan peradaban yang luhur. Untuk mewujudkan nilai-nilai

tersebut, negara tidak harus berbentuk *khilâfah*, ia bisa berbentuk apa saja, ia bisa berbentuk apa saja: republik, serikat, monarki, dan lain sebagainya sesuai kesepakatan suatu bangsa. *Wallahu A'lam*.

Bibliografi

Abdullah Diraz, Muhammad, *Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karîm*, (Kairo: Dar al-Qalam, 2003)

Abid Jabiri, Muhammad, *at-Turâst wa al-Hadâstah*, Beirut, Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1991, hlm 24.

_____, *Binyah al-'Aql al-'Arabî; Dirâsah Tahîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-'Arabiyah*, (Bairut: Markaz Dirasat Al-Wahdah Al-Arabiyah, 2009)

Abu Musa, Muhammad Muhammad, *Ulamâunâ wa Turâts al-Umam*, (*al-Wa'y al-Islîmî*, 2015)

_____, *Madkhal ilâ Kitâbay Abd al-Qâhir al-Jurjânî*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2010)

_____, *al-Maskût 'anh fî al-Turâts al-Balâghî*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2017)

Abu Zaid, Nashr Hamid, *Isykaliyat Al-Qira'ah wa Aliyat Al-ta'wil*, (Beirut: Markaz at-Tsaqofi al-Arobi, 1999)

Adib Shaleh, Muhammad, *Tafsîr al-Nushûsh fî al-Fiqh al-Islâmiy*, (Beirut: Al-Maktab Al-Islami, 1993)

Adonis, *Al-Tsabit wa Al-Mutahawil*, (Kairo: Hai'ah 'ammah li Qushur At-Tsaqofah, 2016)

Affi, Zainab, *Falsafah al-Lughah 'ind al-Farabi*, (Kairo: Daru Quba', 1997)

Al- Ghazali, Abu Hamid, al-Mankhûl, ditahkik oleh Najî Suwaid, (Beirut: Al-Maktaba Al-Assrya, 2008)

_____, *al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd*, (Kairo: Dar al-Bashair, 2009)

_____, *al-Mustashfâ*, ditahkik oleh Muhammad Abdur Rahman Al-Marasyli, (Lebanon: Dar An-Nafaes, 2011)

_____, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Beirut: Darul Ma'rifah, tt)

Al-Banna, Jamal, *al-Islâm wa Hurriyyah al-Fikr*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1999)

Al-Fairuzabadi, *al-Qâmûs al-Muhîth*, (Kairo: Dar al-Ghad al-Jadid, 2014).

Al-Farabi, Abi Nashr, *ihsha' al-'Ulum*, ditashih dan dikomentari oleh Usman Muhammad Amin, (Tt: Maktabah Khanji, 1931)

Al-Hafnawi, Ibrahim, *al-Fath al-Mubîn fî Ta'rîf Mushtalahât al-Fuqahâ 'wa al-Ushûliyyîn*, (Kairo: Dar Al Salam, tt)

- Al-Haj, Ibnu Amir, *al-Taqrîr wa al-Tahbîr*, (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, 1983)
- Ali Al-Sayyis, Muhammad, *Târîkh al-Fiqh al-Islâmîy*, (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah)
- Ali Mushtafa al-Nassyar, Ibrahim, *al-Islâm wa al-Mar'ah*, Beirut: Alam al-Kitab, 1987)
- Al-Nawawi, *Al-Minhâj Syarh Shahîh Muslim ibn Al-Hujjâj*, Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-Arabi, 1972)
- Al-Qaththan, Manna', *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmîy; al-Tasyrî' wa al-Fiqh*, Riyadh: Maktabah al-Maarif, 1996)
- Al-razi, Fakhruddin, *Asas Al-Taqdis*, (Kairo: Maktabah Al-Azhariyah li At-Turats, tt)
- Al-Syathibi, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ditahkik oleh Syekh Muhammad Abdullah Dirraz, (Lebanon: Dar Al-Marefah, 2010)
- Al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, (Tk: Darul Kutbi, 1994)
- Amin, Ahmad, *Fajr al-Islâm*, (Kairo: al-Haiah al-Mashriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1997)
- An-Nawawi, Imam *Minhâj al-Thâlibîn wa 'Umdah al-Muftîn*, ditahkik oleh Khairi Sa'ad, (Kairo: Dar al-Taufiqiyyah li al-Turats, tt)
- Athiyyah, Jamal, *Nahw Tafîl Maqâshid al-Syarî'ah*, (Oman: al-Mahad al-Alami lil Fikr al-Islami, 2001)
- Auda, Jasser, *Maqâshid al-Syarî'ah; Dalîl li al-Mubtadi'*, diterjemahkan oleh Abdul Latif Al-Khiyath, (Tk: al-Mahad al-Alami lil Fikr al-Islami, tt)
- Bergson, Henry, *Manbâ' al-Akhlâq wa al-Dîn*, diterjemahkan oleh: Sami Addarwabi dan Abdullah al-Al-Daim, Abd, (Kairo: al-Haiah al-Mashriyyah al-Ammah li al-Ta'lif wa al-Nasyr, 1971)
- Bin Abu Bakar As-Suyuthi, Abdurrahman, *Al-Itqan fî 'Ulum Al-Qur'an*, (Kairo: Maktabah Al-Shafa, 2006)
- Bin Anas, Malik, *al-Muwattha', Kitâb al-Janâiz, Bâb Jâmi' al-Janâiz*, (Kairo: Dar Ibnu Rajab, 2003)
- Bin Bahr Al-Jahidz, Abu Utsman Amr, *Tahdzîb al-Akhlâq*, (Kairo: Dar al-Shahabah li al-Turats, 1989)
- Bin Ya'qub bin Al-Saraj, Muhammad, *Al-Qamus Al-Muhith*, (Beirut: Al-Maktabah Al-'Ashriyyah, 2009)
- Daud, Abu, *Sunan Abi Dâwûd Kitâb al-Zakâh Bab Fî Zakâh al-Sâimah*, (Kairo: Thesaurus Islamicus Foundation, lebih dikenal dengan: Jam'iyyah al-Maknez al-Islamiy, tt)
- Durkheim, Emile, *al-Tarbiyyah al-Akhlâqiyyah*, diterjemahkan dari *L'education Morale* oleh Sayed Badawi, Muhammad, (Kairo: al-Markaz al-Qaumi li al-Tarjamah, 2015)
- E Palmer, Richard, *Hermeneutics*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969)
- El-Tayeb, Ahmad, *At-Turats wa At-Tajdid*, (Kairo: Hadiyah Majalah Al-Azhar, 1935)
- _____, *At-Turats wa At-Tajdid*, (Kairo: Hadiyah Majalah Al-Azhar, 1935)
- Gadamer, Hans George, *al-Haqiqah wa al-Manhaj*, terj. Hasan Nadhim dan Ali Hakim Sholih, (Beirut: Dar Awya, 2007)
- Gomaa, Ali, *Wa Qâla al-Imâm*, (Kairo: Al-Wabell, 2010)

- Hanafi, Hasan, *At-Turats wa At-Tajdid*, (Kairo: Maktabah Al-Anjalu Al-Misriyah, 1987)
- Husen Al-Dzahabi, Muhammad, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, vol. I, (Kairo: Maktabah Wahbah, tt.)
- Ibn Abd Al-Rahman ibn Muhammad Al-Jurjani, Abu Bakar Abd Al-Qahir, *Dalâil al-Îjâz*, ditahkik oleh Muhammad Syakir, Mahmud, (Kairo: Al-Madani, 1992)
- _____, *Asrâr al-Balâghah*, dikomentari oleh Ibrahim Syadi, Muhammad, (Mansurah: Darul Yaqin, 2013)
- Ibn Bahr Al-Jahizh, Abu Utsman Amr, *al-Bayân wa al-Tabyîn*, ditahkik oleh Abdussalam Harun, (Kairo: Maktabah Ibnu Sina, 2010)
- _____, *Rasâil al-Jâhizh*, ditahkik oleh Abdussalam Muhammad Harun, (Mesir: Maktabah Al-Khanji, 1979)
- Ibn Idris Al-Syafi'i, Muhammad, *al-Risalah*, ditahkik oleh Muhammad Sayyid Kailani, (Tt: Mushthafa Al-Babi Al-Halabi, 1983)
- Ibn Sayyid, Al-Nas, *al-Nafkh al-Syadzdzîy Syarh Jâmi' al-Tirmidziy*, (Riyadh: Dar Al-Shami'iy, 2007)
- Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, (Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1379 H)
- Ibnu Khaldun, Abd al-Rahman, *Muqadimah Ibnu Khaldun*, (Kairo: Maktabah jazirah al-Ward, 2010)
- Mahrân Rasywan, Muhammad, *Tathawwur al-Fikri al-Akhlâqî fî al-Falsafah al-Gharbiyyah*, (Kairo: Dar al-Quba, 1998). Zakariya Ibrahim, *al-Musykilah al-Khuluqiyah*, (Kairo: Maktabah Misr, tt.)
- Muhammad Abu Thalib, Hina', *Faidh al-Manan fi 'Ulum Al-Qur'an*, (Kairo: Makatabah Jami'ah Al-Azhar, 2017)
- Muhammad Syakir, Mahmud, *Qadhiyyah fi al-Sy'r al-Jâhili fi Kitâb Ibn Salâm*, (Kairo: Al-Madani, 2014)
- Muslim, *Shahîh Muslim; Kitâb al-Thahârah; Bab Wujûb al-Thahârah fi al-Shalât*, (Kairo: Thesaurus Islamicus Foundation, lebih dikenal dengan: Jam'iyyah al-Maknez al-Islamiy)
- Qutb, Sayyid, *Fi Dzîl Al-Qur'an*, (Kairo: Daar al-Shorouk, 2003)
- Rajab Al-Bayumi, Muhammad, *Khuthuwât al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'an al-Karîm*, (Kairo: Majma' Al-Buhuts Al-Islamiyah, 2017)
- Salem, Salah, *Muhammad Nabiyyu al-Insâniyyah Shallallahu 'alayhi wa Sallam*, (Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyyah, 2008)
- Salim Abu Ashi, Muhammad, *Aurâq Ushûliyyah*, (Darul Haram, 2017).
- Sayed al-Gulainid, Muhammad, *Qadliyyat al-Khayri wa al-Syarri ladâ Mufakkiri al-Islâm*, (Kairo: Dar al-Quba al-Haditsah, 2006)
- Uwaidla, Muhammad, *Ibnu Miskawaih; Madzâhib Akhlâqiyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyyah, 1993)
- Wahhab Khallaf, Abdul, *Khulâshah Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmîy*, (Kuwait: Darul Qalam, tt)

Tentang Penulis

Ucu Aulia Salim, Lc. Lahir di Kayuagung, 13 Januari 1996. Mengenyam pendidikan pesantren di MA Al-Ittifaqiyah, Indralaya dan melanjutkan pendidikan tinggi di Universitas Al-Azhar Kairo, Fakultas Ushuludin, jurusan Akidah Filsafat. Ucu juga aktif berdiskusi di al-Mizan Study Club. Selain itu juga sempat menjabat sebagai ketua Kekeluargaan Masyarakat Sumatera Selatan (KEMASS) dan pemimpin redaksi sekaligus kontributor buletin Sriwijaya. Saat ini ia sedang melanjutkan pendidikan magister di universitas yang sama.

Rizki Romdhoni, Lc. Kelahiran Cirebon, 22 Januari 1997. Pernah belajar di Ponpes dan Madrasah Dar Al-Tauhid (2012), Ponpes Assalafie dan Madrasah Al-Hikamussalafiyah (2015), MAN 2 Cirebon (2015). Kemudian dilanjut dengan kuliah S1 di Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir, Fakultas Ushuluddin, Jurusan Akidah Filsafat.

Pengalaman organisasi akamediknya antara lain di kajian Al-Mizân Study Club dan kajian Said Aqil Siradj Center (SASC) (2017-2020). Pernah menjabat sebagai Koordinator Divisi Humas Senat Fakultas Ushuluddin (2017-2018), Pimred Majalah Azhary (2016-2018), Wakil Ketua Majelis Komunikasi Alumni santri Babakan di Mesir (MAKOM ALBAB) (2016-2017). Dia juga pernah menjadi Pembedah Buku 'Wasathiah' karya Prof. Quraisy Syihab, menjadi narasumber dalam Seminar 'Arus Pembaharuan dalam Khazanah Pemikiran Islam', dan Pemateri Kuliah Umum dengan Tema 'Kemampuan Penalaran dan Silogisme'. Selain di buku ini, tulisannya juga bisa di akses di media online; Iqra.id dan Arrahim.id.

Rahmat M. Hidayat, Lc. Lahir di Sumenep, 5 Juni 1992. Menempuh pendidikan dasar di MI Tarbiatul Mubtadiin, Desa Montorna. Melanjutkan pendidikan menengah dan atas di PON-PES Mambaul Ulum Bata-Bata di Pamekasan. Tahun 2018 Rahmat menyelesaikan S1 di Universitas Al-Azhar Mesir, Fakultas Bahasa Arab.

Selama di Mesir, Rahmat aktif berdiskusi di Al-Mizan Study Club, Kajian Bindhara milik kekeluargaan Madura, FOSIKBA (Forum Silaturahmi Keluarga Besar Al-Khairat), serta Kajian Mahasiswa Bata-Bata di Mesir (IMABA). Saat ini, Rahmat sedang aktif menjalankan studi magister di UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang, di fakultas Dirasat Islamiah.

Hamidatul Hasanah, Lc. dilahirkan di Cilacap, 06 Desember 1996. Mengenyam pendidikan aliyahnya di MA Ali Maksum Krapyak, Yogyakarta (2014). Pernah kuliah di UIN Sunan Kalijaga (2014-2015) untuk mencari bekal sebelum terbang ke Mesir dan masuk di jurusan Akidah-Filsafat Fakultas Studi Islam dan Bahasa Arab Universitas al-Azhar (2020).

Ia juga aktif mengikuti pengalaman organisasi seperti; Aktivist Sekolah Menulis Walisongo (2016-2019), kru buletin Teratai Fatayat NU Mesir (2016), kru buletin Bedug (2016-2017), anggota Divisi Keilmuan Senat Mahasiswa Fakultas Ushuluddin (2017-2018), editor buletin Bedug (2017-2020), koordinator LMI PCINU Mesir (2018-2020), anggota Dewan Penasehat LMI PCINU Mesir (2020-2022), editor laman numesir.net dan bedug.net (2019—kini), editor laman Aliansi Keputrian Timur Tengah (2020—kini), editor dan kontributor jurnal HIMMAH PPMI Mesir (2020), pemimpin umum buletin PRESTASI KSW (2020-2021), anggota Tim Pakar Simposium PPIDK Timur Tengah (2021). Selain sedang menempuh program magister Akidah-Filsafat di Universitas al-Azhar, ia juga bergelut dengan dunia kepenulisan dan mengaji ilmu alat dan transmittif di Dar Imam al-Ghazali. Bila ada keperluan, silahkan hubungi; hamidatulhasanah10@gmail.com

Muhammad Mirza, Lc. lahir di Semarang, 15 Januari 1997. Alumni Madrasah Diniyah sampai Madrasah Aliyah Perguruan Islam Mathaliul Falah, Pati, Jawa Tengah. Kemudian melanjutkan perjalanan intelektualnya di Universitas Al-Azhar, Kairo, Fakultas Syariah wa al-Qanun Jurusan Syariah Islamiyyah (2020). Pendidikan Non-Formal pernah di Pondok Pesantren Maslakul Huda, Kajen, Margoyoso, Pati (2008-2015).

Ia juga aktif di beberapa organisasi; Anggota komunitas Ruwat Cerpen Rumah Budaya Akar (2015-2018), aktivis Sekolah Menulis Walisongo (2015-2019), kontributor buku antologi cerpen “Manual Menjumpai Mati” (Rumah Budaya Akar, 2016), aktifis Kajian Pemikiran dan Islamic Studies Al-Mizan Study Club (2016-2018), pengkaji sekaligus koordinator Kajian Analisis Sejarah Islam Walisongo Study Club (2016-2018), koordinator Divisi Pendidikan KSW (2017-2018), koordinator sekaligus tutor kelas terjemah LTNNU PCINU Mesir (2017-2018), redaktur dan editor Media Daring Kintaka.co (2017-2019), kontributor

buku antologi cerpen “Obituari” (Buku Kintaka, Agustus 2018), ketua panitia Seminar Ilmiah bersama Rektor UIN Walisongo dengan Tema Reinterpretasi Paham Sekte dalam Islam (2018), wakil ketua I bidang keilmuan dan ideologi PC GP Ansor Mesir (2019-2020), kontributor dan editor buku “Dalil-dalil Amaliah Warga NU; Mulai dari Sebelum Lahir hingga Setelah Meninggal, Mulai dari Muharram hingga Zulhijah” (PC GP Ansor Mesir, Februari 2020), pemimpin redaksi buletin PRESTASI KSW (2020), co-founder LTSB-PCINU Mesir (Lembaga Terjemah dan Studi Bahasa) (2020). Di tahun 2021 ini, ia tengah fokus meneliti Maqashid Syariah di kediamannya. Ia bisa dihubungi melalui email: mirzamuhammadd@gmail.com

Lukman Hakim Rohim, Lc. kelahiran Kediri 19 Agustus 1998 adalah alumnus pesantren Nurul Jadid, Paiton, Probolinggo.

Selama aktifitasnya di Mesir pernah menjabat sebagai Koordinator Lakpesdam PCINU Mesir, Redaktur Pelaksana Buletin Bedug, Pendiri Kajian LSF Qohirah. Dia juga ‘gila’ menulis, beberapa di antaranya tersimpan di “Islam Dan Peradaban Dialog” Bunga rampai komunitas Cangkruan Sejarah dan “Islam Transformatif: Genealogi Islam PostKolonial dari era Rifaah Thahtawi sampai Mbah Hasyim Asy’ari” Antologi Lakpesdam PCINU Mesir.

Taufan Fuad Ramadan, Lc. lahir di Tangerang pada tanggal 08 Februari 1996. Karir pedidikannya di MA Pondok Pesantren Daar El-Huda (2014) dan pernah melalang buana di Mahad Aly Hasyim Asyari Tebuireng Jombang (2015) dan akhirnya menetap di Universitas Al-Azhar Fakultas Ushuluddin Jurusan Hadist (2020)

Menjadi aktifis kajian di al-Mizan Study Club (2018), Anggota Komunitas Cangkruan Sejarah (2016) Editor Majalah Ahsanta KMB (2018) Editor numesir.net (2020). Saat ini sedang menempuh program Tamhidi Dirasat Ulya di al-Azhar dengan jurusan yang sama. Tinggal di Kairo sambil aktif mengkaji, mengajar dan menulis di beberapa media. Kalau ada keperluan pribadi, silahkan menghubunginya melalui email; fuadtaufan@yahoo.co.id

M. Faiz Ubaidillah, Lc. Lahir di Blitar, 16 Muharram 1416. Menempuh pendidikan di SDN Sukorejo 01, Blitar (2002-2008), MTsN Kandat, Kediri (2008-2011). Sempat menimba ilmu di Ponpes Manba’ul Ulum, Blitar (2003-2010). Lulus tahun 2011 dari Madrasah Sanawiah, ia meneruskan di MA Ma’arif Udanawu, Blitar (2011-2014). Kemudian melanjutkan pendidikan strata S1 di Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir, Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir dan Ilmu-ilmu al-Qur’an (2017-2021).

Pegiat kajian di beberapa lembaga afilatif. Menjadi salah satu Koordinator Al-Mizân Study Club (2019-2021). Tidak hanya di Al-Mizân, ia juga menjadi aktifis Lakpesdam PCINU Mesir, dipercaya sebagai editor terjemah Qanal Iqra’, kontributor jurnal HIMMAH PPMI Mesir (2020) dan buku “Islam dan Peradaban Dialog” buah karya komunitas Cangkruan Sejarah.

