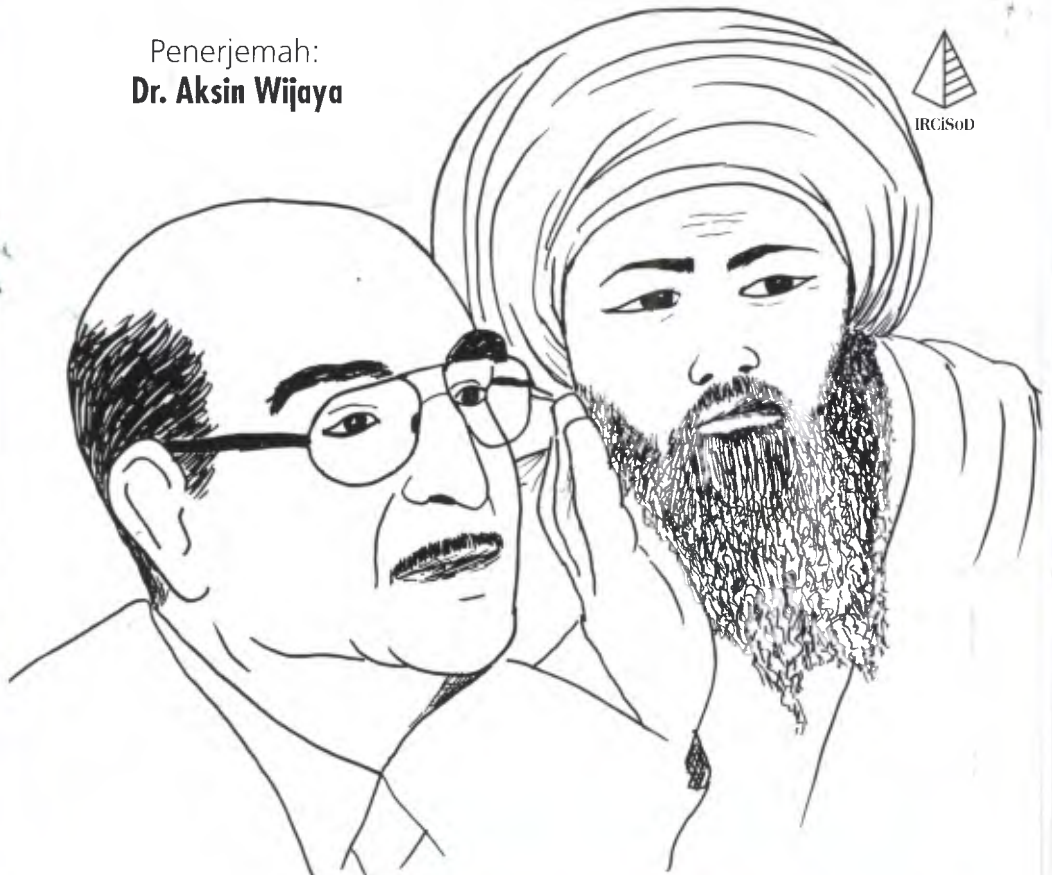


Penerjemah:
Dr. Aksin Wijaya



KRITIK WACANA TEOLOGI ISLAM

*Komentar Kritis Muhammad Abed al-Jabiri
terhadap Pemikiran Ibnu Rusyd*

MUHAMMAD ABED AL-JABIRI



KRITIK WACANA TEOLOGI ISLAM

Buku ini ialah komentar kritis Muhammad Abed al-Jabiri terhadap pemikiran Ibnu Rusyd yang mengkritik secara tajam "ilmu kalam", khususnya Mazhab Asy'ari. Penulisnya sampai pada penilaian bahwa pendapat para ahli kalam tidaklah benar. Dan, oleh karena itu, pendapat-pendapat para ahli kalam tidaklah pantas dihubungkan dengan masyarakat umum, terutama para ulama.

Walaupun kritik yang tertuang di buku ini dikhususkan pada Mazhab Asy'ari, toh kritik senada juga diarahkan pada Mazhab Mu'tazilah, lawan polemik Mazhab Asy'ari, dengan bentuk yang sama, baik terhadap hal-hal yang mereka adopsi dari Mazhab Asy'ari, seperti tentang masalah substansi (*jauhar al-fardi*) atau masalah yang menimbulkan pertentangan dengan mereka.

Di buku ini, kita tidak hanya disuguhi beragam kritik Ibnu Rusyd yang bernas, tetapi juga diajak untuk merenungi secara kritis komentar-komentar Muhammad Abed al-Jabiri, seorang kritikus dan profesor filsafat dan pemikiran Islam, yang sangat tajam dan berani. Selamat membaca!



IRCiSoD

 Penerbit DIVA Press

 divapress01

RELIGION & SPIRITUALITY

ISBN: 978-623-7378-06-8



9 786237 378068

Harga P. Jawa Rp65.000,00

**KRITIK WACANA
TEOLOGI
ISLAM**

Jaminan Kepuasan

Apabila Anda mendapatkan buku ini dalam keadaan cacat produksi (di luar kesengajaan kami), seperti halaman kosong atau terbalik, silakan ditukar di toko tempat Anda membeli atau langsung kepada kami dan kami akan menggantinya segera dengan buku yang bagus.

MUHAMMAD ABED AL-JABIRI

**KRITIK WACANA
TEOLOGI
ISLAM**



IRCiSoD

KRITIK WACANA TEOLOGI ISLAM

Diterjemahkan dari dari buku *Al-Kasyfu 'an Marasij al-'Adillah fi 'Aqaid al-Millah*
Terbitan Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiah, Lebanon
Karya Muhammad Abed al-Jabiri

Penerjemah: Dr. Aksin Wijaya

Editor: Iyan AR.

Tata Sampul: Narto

Tata Isi: Atika

Pracetak: Antini, Dwi, Wardi

Cetakan Pertama, Desember 2019

Penerbit

IRCiSoD

Sampangan Gg. Perkutut No.325-B

Jl. Wonosari, Baturetno

Banguntapan Yogyakarta

Telp: (0274) 4353776, 081804374879

Fax: (0274) 4353776

E-mail: redaksi_divapress@yahoo.com

sekred.divapress@gmail.com

Blog: www.blogdivapress.com

Website: www.divapress-online.com

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Al-Jabiri, Muhammad Abed

Kritik Wacana Teologi Islam/Muhammad Abed al-Jabiri penerjemah, Dr. Aksin
Wijaya; editor, Iyan AR.—cet. 1—Yogyakarta: IRCiSoD, 2019

216 hlmn; 14 x 20 cm

ISBN 978-623-7378-06-8

I. Religion & Spirituality

II. Iyan AR.

I. Judul

PENGANTAR PENERJEMAH

Pada mulanya, buku ini berjudul *Al-Kasyfu 'an Manahij al-'Adillah fi 'Aqaid al-Millah: Aw Naqdu 'Ilmi al-Kalam Diddan 'ala at-Tarsim al-Aydiyulugi lil-'Aqidah wa Difa-an 'an al-'Ilmi wa Khurriyah al-Ikhtiyar fi al-Fikri wa al-Fi'li/ Ma'a ad-Khal wa Muqaddimatan Tahliliyatan wa Syuruh lil-Musyraf 'alal-Masyru'*. Buku ini adalah upaya Muhammad Abed al-Jabiri (selanjutnya disebut Al-Jabiri) untuk memberikan pengantar terhadap buku Ibnu Rusyd tentang kritik pemikiran kalam dalam Islam yang berjudul *Al-Kasyfu 'an Manahij al-'Adillah fi 'Aqaid al-Millah*.

Setelah memberikan catatan pengantar tentang sejarah ilmu kalam dan pemikiran Ibnu Rusyd, pada lampiran belakang di buku tersebut, Al-Jabiri menyertakan teks (buku) asli karya Ibnu Rusyd secara utuh, dan bahkan disertai dengan pemberian nomor pada tiap-tiap paragraf, baik yang menggunakan "Abjad Hauz" seperti abjad Arab

yang diberikan oleh penahkik, Musthafa Hanafi, atau yang menggunakan nomor 1, 2, 3, 4, dan seterusnya, serta catatan kaki oleh Al-Jabiri.

Karya asli Ibnu Rusyd, sebagaimana diterbitkan oleh penerbit yang lain, seperti buku suntingan berjudul *Falsafah Ibnu Rusyd* (kumpulan dua buku Ibnu Rusyd: *Fashlul Maqal* dan *Al-Kasyf*) terbitan Dar al-Afaq al-Jadidah, Beirut, 1978, tidak disertai dengan catatan kaki, pemberian abjad, dan penomoran sebagaimana yang dilampirkan oleh Al-Jabiri.

Sebenarnya, pengantar Al-Jabiri terhadap buku tersebut tidak jauh berbeda dengan karya-karya lain tentang analisis pemikiran tokoh, termasuk Ibnu Rusyd. Di dalamnya, ketika memberikan pengantar karya Ibnu Rusyd, Al-Jabiri mencantumkan kutipan, menurut saya, “setengah langsung” (karena ia tidak seara leterlek mencantumkan teks asli kutipannya) dan dalam bentuk “catatan perut” (*in-note*) sesuai dengan abjad yang diberikan Musthafa Hanafi sebagai penahkik atau nomor paragraf yang diberikan oleh Al-Jabiri.

Saya hendak menyampaikan dalam catatan penerjemah ini bahwa tanpa mencantumkan teks asli karya Ibnu Rusyd, sebagaimana terdapat dalam buku yang saya terjemah ini, analisis Al-Jabiri terhadap buku tersebut, minimal mewakili—jika tidak ingin dikatakan sudah cukup—

sebagaimana analisis pemikiran terhadap para tokoh yang sering kali dilakukan oleh pemikir. Karena itulah, dalam terjemahan ini, saya tidak mencantumkan terjemahan dari teks asli Ibnu Rusyd. *Insyah Allah*, dalam edisi berikutnya.

Terjemahan ini saya persembahkan untuk istri dan anakku: Rofi'ah dan Nur Rif'ah Hasani (ASA).

Aksin Wijaya

KRITIK WACANA
TEOLOGI
ISLAM

DAFTAR ISI

Pengantar Penerjemah	5
Daftar Isi	9

BAGIAN PERTAMA

Pengantar Umum: Sejarah Ilmu Kalam

Buku Kritik Ilmu Kalam: Sebuah Upaya

Membentengi Pengetahuan dan Mempertahankan

Kebebasan Berkehendak..... 15

Bab 1 Masyriq..... 19

A. Masa-Masa Awal “Perbedaan” 19

B. Mu’tazilah dan Penggagas Ilmu Kalam 23

C. Washil bin Atha’: Dari Keadilan

hingga Pengesaan..... 29

D. Susunan Bab dan Klasifikasi 34

E. Abu Huzail al-Allaf: Manajer Mazhab.. 39

	F. Al-Jauhar al-Farid atau Al-Fiziya' al-Kalamiyah	43
	G. Mazhab Asy'ari: Pendirian dan Pembentukan	50
	H. Mazhab Asy'ari: Peresmian Ideologi	58
	I. Mazhab Mutaqaddimin dan Mazhab Mutaakhirin	66
Bab 2	Maghrib dan Andalusia	71
	A. Permulaan: Sebuah Perjalanan Panjang	71
	B. Literalisme Ibnu Hazm dan Pembaruan dari Dalam	78
	C. Ilmu dan Logika Lebih Dekat pada Agama daripada Pemikiran Para Ahli Kalam	81
	D. Proyek Ideologi Bergantung pada Realisasinya	92
	E. Ibnu Tumart, Aktualisasi Aliran Pemikiran Ibnu Hazm	94
	F. Mazhab Asy'ari: Tidak Menjadi Mazhab Resmi di Andalusia	102
Bab 3	Lampiran-Lampiran: Draf Deklarasi	105
	A. Draf Deklarasi Iftiqad al-Qadiri	105
	B. Draf Deklarasi al-Baghdadi	112
	C. Draf Fatwa Ibnu Rusyd tentang Akidah Asy'ariyah	128

BAGIAN KEDUA

Pengantar Penelitian:

Ibnu Rusyd dan Perbaikan Akidah

Bab 1	Al-Kitab: Kerangka dan Cakrawala	141
	A. Referensi yang Variatif	141
	B. Antara Al-Irsyad Karya Al-Juwaini dan Al-Kasyfu Karya Ibnu Rusyd	143
	C. Masalah Agama dan Masyarakat	147
	D. Dimensi Reformatif Buku: Membentengi Pengetahuan dan Kebebasan Berkehendak	151
Bab 2	Kerangka dan Isi Buku	159
	A. Firqah-Firqah yang Muncul dan Pemikiran-Pemikiran yang Bid'ah.	159
	B. Ulama dan Masyarakat Umum: Hanya Beda Pengetahuan	162
	C. Ilmu Kalam Adalah Suatu Hal dan Pengetahuan Ilmiah-Rasional Adalah Hal Lain	164
Bab 3	Beberapa Masalah Pokok	171
	A. Kebaruan Alam: Premis-Premis yang Rusak	171
	B. Metode yang Ditawarkan Syariat bagi Masyarakat Umum	179
	C. Kausalitas, Keteraturan, dan Ketertiban Alam	186

D. Pengakuan Adany Sebab-Sebab Alamiah Tidak Berhubungan dengan Kehendak Tuhan.....	189
E. Dari Membenteng Pengetahuan hingga Mempertahankan Kebebasan Berkehendak.....	192
Penutup	199
Daftar Pustaka	203
Indeks	207
Tentang Penulis	213



BAGIAN PERTAMA

PENGANTAR UMUM:
SEJARAH ILMU KALAM

KRITIK WACANA
TEOLOGI
ISLAM

BUKU KRITIK ILMU KALAM: SEBUAH UPAYA MEMBENTENGI PENGETAHUAN DAN MEMPERTAHAKAN KEBEBASAN BERKEHENDAK

Buku *Al-Kasyfu an Manahij al-'Adillah fi 'Aqid Millah* berisi kritik terhadap ilmu kalam, khususnya Mazhab Asy'ari. Penulisnya, Ibnu Rusyd, sampai pada penilaian bahwa pendapat para ahli kalam tidaklah benar, dan karenanya pendapat-pendapat mereka tidak pantas dihubungkan dengan masyarakat umum dan para ulama. Meskipun kritik buku ini dikhususkan kepada Mazhab Asy'ari, alasannya bukan karena mazhab itu berada dalam posisi yang berlawanan dengan referensi kalam pengkritik, melainkan berkaitan dengan puncak perkembangan ilmu kalam secara serentak pada masa Ibnu Rusyd.

Pada masa Ibnu Rusyd, memang benar bahwa nama Asy'ari kerap kali disebut dalam diskusi yang berbicara

tentang masalah-masalah ilmu kalam dalam posisinya yang cukup mendasar. Namun, benar juga bahwa kritik ini sesungguhnya juga diarahkan pada Mazhab Mu'tazilah, lawan polemik Mazhab Asy'ari, tentunya dengan bentuk yang sama, baik terhadap hal-hal yang mereka adopsi dari Mazhab Asy'ari, seperti tentang masalah substansi atau masalah yang menimbulkan pertentangan dengan mereka.

Ketika mengemukakan secara ringkas penalaran kelompok ahli kalam yang masyhur pada masanya, Ibnu Rusyd tidak mencantumkan kalam Mu'tazilah. Namun, menurutnya, hal itu disebabkan buku-buku Mazhab Mu'tazilah tidak pernah sampai ke Andalusia. Karena itu, ia hanya mengaitkan metode Mazhab Mu'tazilah dengan metode yang ditempuh Mazhab Asy'ari, dan menganggapnya sebagai metode yang juga ditempuh Mazhab Mu'tazilah (*Fiqrah*: 67).¹ Dan, beragam metode yang ditempuh Mazhab Asy'ari juga dianggap sama dengan metode yang ditempuh Mazhab Mu'tazilah. Maksud kami, metode penalaran Mazhab Asy'ari juga menjadi dasar bagi Mazhab Mu'tazilah. Terlebih, pada waktu itu, Mazhab Asy'ari benar-benar menghegemoni dan menjadi sandaran penyelamatan akidah mereka.

¹ Mengaitkan *Fiqrah* dalam *Al-Masyfu'an Manahij al-'Adillah*, terbitan An-Nash-shu fi Akhiri al-Kitab.

Ketika akidah-akidah menjadi mazhab atau ketika manusia mengamalkan akidah-akidahnya dalam kehidupan sosial, akidah-akidah itu akan membentuk satu ciri tersendiri yang menjadikan wacana perkembangannya berkaitan dengan wacana secara umum, khususnya wacana politik, dan kemudian menjadi wacana tersendiri. Dari sini, dapat dikatakan bahwa kritik yang diarahkan terhadap ilmu kalam yang dikaitkan dengan tokohnya atau ilmu kalam itu sendiri dan dari aspek mana pun, tidak mungkin dapat menghilangkan kecacatan isi yang dikandungnya, kecuali dengan menyertakan perkembangan-perkembangan ilmu tersebut. Ini di satu sisi. Dan, juga situasi, kekacauan, serta rujukan yang membatasi pemikiran para pengkritik, di sisi yang lain.

Dalam melakukan kritik keduanya, aspek historis objek kajian dan biografi, sebenarnya penanganan ini dilakukan setelah memberinya makna pada keduanya, bukan saja yang telah berlalu, melainkan juga yang sekarang. Dengan kata lain, tidak mungkin Ibnu Rusyd hadir di hadapan kita dan mewakili kita dalam mengungkapkan sebagian kegelisahan kita, kecuali terlebih dulu jika kita hadir bersamanya dan kita terlibat dalam kegelisahan dan perhatiannya.

Kita akan memulai pembahasan ini dengan hanya terfokus pada garis besar dan hal-hal mendasar dalam perkembangan ilmu kalam hingga masa Ibnu Rusyd.

KRITIK WACANA
TEOLOGI
ISLAM

BAB 1

MASYRIQ

A. Masa-Masa Awal “Perbedaan”

Faktanya, sejarah pemikiran manusia, termasuk yang membentuk sejarah pengetahuan, menunjukkan bahwa manusia sesungguhnya telah memusatkan diri pada ilmu seni bicara atau pengetahuan jauh sebelum mereka memberinya nama dan aturan secara sempurna, sebagaimana mereka menggunakan bahasa dalam pembicaraan sebelum mereka membuat kaidah-kaidah bahasa.

Pemberian nama terhadap sejumlah ilmu pengetahuan sebenarnya hadir belakangan, yaitu ketika ilmu-ilmu tersebut perlu diberikan bab-bab, aturan-aturan, kaidah-kaidah, dan deskripsi-deskripsi. Dalam kebudayaan Arab Islam, ilmu kalam juga menghadapi persoalan semacam ini. Manusia berbicara tentang ilmu kalam, dan kemudian

berupaya mendalami ilmu kalam sebelum mereka melepaskan diri dari berbagai hal yang menjadi tema pokok bagi nama “ilmu kalam”.

Perihal waktu munculnya istilah ilmu kalam, kami tidak mengetahui secara mendetail. Namun, sebagaimana dituturkan oleh Asy-Syahrastani, dalam hal waktu kemunculannya telah menahirkan jarak waktu yang panjang, yang memisahkan antara permulaan kalam dengan munculnya istilah ilmu kalam.

Permulaan penggunaan “*kalam*” dan “*takallum*” dalam sejarah Arab Islam, dikaitkan dengan Asy-Syahrastani, sebagaimana dilakukan oleh Abu Hasan al-Asy’ari sebelumnya, dengan kitabnya yang berjudul *Dhuhur al-Khilaf*. Setelah mengutip tema-tema pokok yang menimbulkan perbedaan pendapat pada masa Rasulullah Saw. dan Khulafaur Rasyidin, tampaknya perbedaan itu bersifat situasional yang tidak ada pada masa setelahnya dan berakhir hingga masa Ali bin Abi Thalib. Menurutnya, perbedaan pendapat setelah wafatnya Rasulullah Saw. berkisar pada dua hal: pertama, berkaitan dengan masalah *imamah*, dan kedua berkaitan dengan masalah dasar-dasar agama.

Perbedaan pendapat dalam masalah *imamah* merupakan perbedaan yang paling besar di kalangan umat Islam. Perbedaan itu setidaknya terbagi ke dalam dua kelompok.

Pertama, kelompok yang mengatakan bahwa persoalan *imamah* ialah persoalan yang merujuk pada kesepakatan bersama dan bersifat ikhtiyari. Pendapat ini dikemukakan oleh kelompok Ahlus Sunnah. *Kedua*, kelompok yang berpendapat bahwa masalah *imamah* merupakan masalah yang ditentukan oleh nash dan bersifat penunjukan. Pendapat ini dikemukakan oleh kelompok Syi'ah.

Berkaitan dengan perbedaan pendapat dalam masalah dasar-dasar agama, Asy-Syahrastani membatasi sejarah perkembangan ilmu kalam pada akhir masa sahabat—praktiknya pada masa Abdul Malik bin Marwan—dan dikaitkan dengan munculnya bid'ah yang didalangi oleh Ma'bad al-Juhani, Ghailan ad-Dimasyqi, dan Yunus al-Aswari terkait persoalan qadar, yaitu kemampuan manusia untuk mengekspresikan atau menciptakan perbuatan baik dan buruk serta penetapan tanggung jawab dari perbuatannya. Hal ini merupakan ganti dari penyandaran baik dan buruk pada qadha dan qadar.

Setelah meringkas perkembangan perbedaan pendapat pada Washil bin Atha' dan Umar bin Ubaid, Asy-Syahrastani menjadikan sikap "*i'tizal*" (mengasingkan diri) sebagai mazhab, sebagaimana akan kita lihat nanti. Ia melanjutkan bahwa pada masa selanjutnya tokoh (syekh) Mu'tazilah mempelajari buku-buku filsafat yang berkembang pada masa Al-Ma'mun. Sementara, metode filsafat mengalami

percampuran dengan metode ilmu kalam. Setelah itu, mereka memilah ilmu dan menyebutnya sebagai kalam.²

Melalui teks (pernyataan) tersebut, kami menyepakati bahwa permulaan kalam dan filsafat dalam Islam itu bertolak pada sejarah perbedaan. Kemunculan ahli kalam—pada waktu itu masih disebut sebagai intelektual—tidak mungkin terjadi secara sempurna kecuali terkait dengan munculnya perbedaan, yaitu kemunculan pendapat-pendapat yang berbeda-beda. Dengan demikian, ilmu kalam muncul bersamaan dengan munculnya perbedaan.

Setelah masalah menjadi jelas dan definitif, perbincangan mengenai ilmu kalam mulai mengambil bentuk metode dan kerangka mazhab, lalu statemen-statemen pemikiran mulai matang dan akhirnya meningkat pada level pengetahuan. Artinya, ia menerima adanya bab-bab dan susunan-susunan yang sistematis. Hal itu terjadi setelah lepas dari masalah “politik” yang mengemuka.

Setelah lepas dari politik, ilmu kalam kemudian meningkat pada level akidah. Hal itu berbarengan dengan penerjemahan filsafat dan ilmu pengetahuan dari Yunani, berkaitan dengan kematangan statemen-statemen para ahli kalam, dan berbarengan dengan permulaan perkembangan pemikiran-pemikiran filsafat. Kemudian, muncullah

² Abu al-Fatih Muhammad Abdul Harim asy-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, penahkik Abdul Aziz al-Wakil, dua juz dalam satu jilid (Al-Qahirah: Muassasah al-Halbi, 1968), jilid II, hlm. 25-29.

generasi intelektual baru, yaitu generasi ahli kalam yang berfilsafat (teolog-filsuf) yang menempati posisi generasi terdahulu, yaitu generasi ahli *ra'yi*.

Generasi pertama muncul sebagai hasil dari pemisahan *qabilah* dari akidah yang mengemuka pada masa Daulah Umayyah (*Umuwiyyin*). Sementara, generasi kedua lahir sebagai akibat dari saling serang antara akidah Islam dengan akidah yang lain seperti politeisme berupa *al-Milal wa an-Nihal* yang bertentangan dengan Islam. Lalu, muncullah generasi ketiga bersamaan dengan tersebarnya ilmu logika dan filsafat Yunani serta munculnya para tokoh ilmu kalam yang menangani masalah ilmu kalam, dan juga bersamaan dengan krisis internal ilmu logika dan filsafat. Hasilnya ialah munculnya tingkatan lain dalam sejarah kalam dalam Islam, yang oleh Ibnu Khaldun disebut dengan istilah “Mazhab *Mutaakhhirin*”.

B. Mu'tazilah dan Penggagas Ilmu Kalam

Sebenarnya, “kalam” dalam masalah akidah Islam menjadi semacam ilmu atau seni. Menurut para pendahulu, istilah kalam bermakna kumpulan sistem pengetahuan seputar tema-tema terbatas, seperti Dzat Allah, sifat-sifat-Nya, dan perbuatan-perbuatan-Nya. Kalam hadir bersamaan dengan lahirnya Mu'tazilah. Kemudian,

Mu'tazilah memperoleh kedudukan dari musuh-musuh besarnya sebagai pemilik (penggagas) kalam, ahli debat (dialektis), pemilah argumen, pencetus gagasan, pengambil dasar hukum, dan ahli argumen terhadap penentangannya. Mereka juga membedakan antara pengetahuan yang bersifat *sama'i* (berdasar wahyu) dan pengetahuan rasional, serta orang-orang yang berikap adil (berada di tengah-tengah) dalam memandang lawan polemiknya.³

Ini di satu sisi. Di sisi yang lain, Abu Hasan al-Asy'ari, yang menjadi rujukan mazhab, semula ialah penganut Mazhab Mu'tazilah. Ia melepaskan diri dari gurunya dan mendeklarasikan kelompoknya sebagai Ahlus Sunnah. Pemisahan murid dari gurunya ini tidak dimaksudkan sebagai pemisahan murni. Pada umumnya, pemisahan ini dipahami sebagai pelepasan dari masalah cabang-cabang, sementara dari hal-hal yang bersifat dasar, sang murid tetap terikat dengan gurunya, meskipun dengan mengambil bentuk lain. Jadi, Mazhab Asy'ari, sebagaimana berkembang setelah pendiriannya, tetap terikat pada metode Mazhab Mu'tazilah. Asy'ari banyak sekali terpengaruh oleh premis-premis Mu'tazilah yang rasional dan bentuk pemahaman keuhanan mereka.

³ Abu Husein al-Multhi, *At-Tanbih wa ar-Raddu 'ala Ahli Kalam al-Ahwa' wa al-Bid'* (Beirut: Maktabah al-Matsna bi al-Bahdad wa Maktabah al-Ma'arif, 1968).

Hal tersebut juga terjadi pada Mazhab Mu'tazilah. Sebab, peristiwa kelahirannya yang resmi ialah peristiwa pelepasan seorang murid dari gurunya. Washil bin Atha' memisahkan diri dari majelis gurunya, Hasan al-Bashri, sebagaimana diceritakan dalam buku-buku tentang perpecahan (*al-firaaq*) dengan bentuk yang beragam. Cerita paling terkenal ialah sebagaimana diriwayatkan oleh Asy-Syahrastani berikut.

Pada suatu hari, seseorang menemui Hasan al-Bashri, lalu ia bertanya, "Tuan, pada zaman kita ini, telah muncul sekelompok orang yang menghukumi kafir para pelaku dosa besar. Menurut mereka, dosa besar adalah perbuatan kafir dan menjadikan mereka keluar dari agama. Mereka ialah kelompok Khawarij. Kelompok lain bersikap menanggapi keputusan itu, dan menurut mereka, dosa besar tidaklah membahayakan iman, bahkan mengamalkan hal itu atas mazhab mereka bukanlah bagian dari rukun iman; perbuatan maksiat tidak membahayakan iman, sebagaimana ketaatan tidak ada gunanya jika berbarengan dengan kekafiran. Mereka adalah golongan Murjiah. Bagaimana Tuan memberikan keputusan hukum bagi kami tentang keyakinan tersebut?"

Hasan al-Bashri berpikir sejenak. Namun, sebelum ia menjawab pertanyaan tersebut, muridnya, Washil bin Atha', terlebih dahulu menjawab, "Saya tidak berpendapat

bahwa pelaku dosa besar sebagai orang mukmin yang mutlak atau orang kafir mutlak, tetapi ia berada di antara dua posisi, yaitu tidak mukmin dan tidak kafir.”

Setelah itu, Washil bin Atha' berdiri dan menyendiri di sudut masjid, sambil mengulang-ulang pendapatnya di hadapan jamaah Hasan al-Bashri. Kemudian, Hasan al-Bashri berkata, “Washil bin Atha' telah melepaskan diri dari kita. Ia dan sahabat-sahabatnya menyebut diri mereka sebagai Mu'tazilah.”⁴

Pemisahan akidah tersebut ialah peristiwa kelahiran resmi Mu'tazilah sebagai *firqah* yang mempunyai dasar-dasar yang definitif, yang tampak jelas sebagaimana akan kita lihat tentang Washil bin Atha'. Hanya saja, peristiwa kelahiran politik bagi Mu'tazilah terjadi sebelum kelahirannya sebagai *firqah*, yaitu ketika ia mengambil bentuk pelepasan politik atau bisa kita katakan “pelepasan dari politik praktis”.

Abu Husein al-Multhi menceritakan peristiwa kelahiran politik bagi Mu'tazilah. Menurutny, awal mula penamaan Mu'tazilah terjadi ketika Husein bin Ali membaiah Mu'awiyah sebagai pemimpin. Dari peristiwa itu, golongan yang melepaskan diri dari Hasan bin Ali, Mu'awiyah, dan seluruh manusia dikenal sebagai Mu'tazilah. Mereka ialah

⁴ Abu al-Fatih Muhammad Abd al-Karim asy-Syahrastani, *Al-Milal...*, hlm. 47-48.

sahabat-sahabat Ali bin Abi Thalib. Oleh karena itu, mereka menempati rumah-rumah dan masjid-masjid. Mereka berkata, “Kami akan menyibukkan diri dengan ilmu dan ibadah.”⁵

Berkaitan dengan kemunculan Mu'tazilah, kiranya penting bagi kami mengambil riwayat tentang pelepasan politik pada tahun “Jamaah”, yaitu tahun penyerahan kepemimpinan Husein bin Ali kepada Mu'awiyah pada tahun 40 H. Atau merujuk pada sikap *i'tizal* para sahabat dari fitnah besar pada masa pemerintahan Utsman bin Affan, dan mereka menjauhi pergumulan antara Ali bin Abi Thalib dan Utsman bin Affan, Thalhah bin Ubaidillah, Zubair bin Awwam, serta Aisyah.⁶ Atau kami mengutamakan riwayat yang berkaitan dengan peristiwa kelahiran resmi Mu'tazilah melalui Washil bin Atha' yang melepaskan diri dari “sisi akidah” dari Hasan al-Bashri. Hal ini dikarenakan, masalah ini berhubungan dengan semua riwayat tersebut. Karena itu, pengambilan riwayat-riwayat ini ditempuh melalui sisi peningkatan sikap, dari tingkatan aktivitas politik ke tingkatan teoretis (penalaran) dan pemikiran.

Dilihat dari sisi perkembangan dasar-dasar internalnya, sejarah ilmu kalam adalah sejarah perkembangan

⁵ Abu Husein al-Multhi, *At-Tanbih...*, hlm. 36.

⁶ Lihat Al-Jabiri, *Al-'Aql as-Siyasi al-'Arabi* (Beirut: Tanpa Penerbit, 1990), hlm. 240.

pemikiran dan penalaran (*nadhara*) dalam Islam. Kami meletakkan kata “*nadhara*” dalam tanda petik dengan maksud memberikan penekanan pada makna yang dikandung lafal “*an-nadhara*” dalam wacana pemikiran Islam Arab. Lafal “*an-nadhara*” dalam wacana Islam Arab adalah istilah yang senantiasa dihadap-hadapkan dengan “*al-‘amal*”, dengan pengertian bahwa “*al-‘amal*” ialah wilayah syariat (*fiqh*), sementara “*an-nadhara*” merupakan wilayah akidah (*ilmu kalam*).

Dengan demikian, sejarah ilmu kalam adalah sejarah penalaran dalam akidah. Penalaran adalah metode dan argumentasi yang didasarkan pada penalaran. Dari aspek ini, kita dapat membedakan antara empat pandangan tentang ilmu kalam, dan kami menamai masing-masing pandangan itu melalui nama pendirinya yang resmi. Pandangan-pandangan ini ada empat, yaitu pandangan Washil bin Atha’ dan Abu Huzail al-Allaf. Keduanya berasal dari Mazhab Mu’tazilah. Sementara, lawannya berasal dari Mazhab Asy’ari, yaitu pandangan Abu Hasan al-Asy’ari dan Fakhruddin ar-Razi.

Namun, kami tidak akan mengemukakan pandangan Fakhruddin ar-Razi. Sebab pandangannya mencerminkan tingkatan baru dalam ilmu kalam. Ibnu Khaldun menyebutnya dengan istilah “Metode *Mutaakhhirin*”, sebagai pembeda dari “Metode *Mutaqaddimin*”, yang

mencakup tiga pandangan yang pertama. Tampaknya, pandangan yang terakhir ini tidak diketahui (dibedah) oleh Ibnu Rusyd. Karena itu, kritiknya tentu tidak diarahkan kepada yang terakhir ini, sekalipun kritiknya terhadap Ibnu Sina pantas diterapkan kepada yang terakhir. Apalagi, yang terakhir ini dibangun di atas pemahaman-pemahaman yang digagas Ibnu Sina dalam kerangka membangun pemikirannya untuk mendamaikan agama dan filsafat.

C. Washil bin Atha': Dari Keadilan hingga Pengesaan

Para sejarawan memandang Washil bin Atha' (81–131 H.) sebagai tokoh pertama dan terdahulu Mu'tazilah. Ia belajar di Madinah dan menetap di Basrah. Ia aktif di majelis Hasan al-Bashri hingga akhirnya melepaskan diri dari jamaah Hasan al-Bashri dan membentuk kelompok sendiri bersama Umar bin Ubaid, seorang sahabatnya ketika membangun dasar *i'tizal* dalam penalaran dan fundamen dasarnya.

Ada beberapa buku tentang *firqah* yang dinisbatkan kepada Washil bin Atha'. Pada umumnya, berupa risalah-*risalah* yang berbicara tentang tema-tema kalam yang berbeda-beda, seperti menyangkut "*al-manzilah baina al-manzilatain*". Masalah ini merupakan persoalan mendasar

dalam penamaan dan penalaran yang menyendiri (*i'tizal*). Jawaban Washil bin Atha' atas pertanyaan yang diajukan kepada Hasan al-Bashri mengenai pelaku dosa besar apakah ia mukmin atau kafir, dan ia menjawab bahwa pelaku dosa besar bukanlah mukmin mutlak dan kafir mutlak, melainkan fasik atau berada di antara dua posisi: kafir dan mukmin.

Ada juga beberapa masalah yang dinisbatkan kepada Washil bin Atha', yaitu perihal keadilan, tauhid, taubat, makna al-Qur'an, cara mengetahui Allah, dan seterusnya. Barangkali, karyanya yang paling panjang ialah yang ditujukan untuk menyanggah aliran dualisme (*al-manawiyyah*), penganut agama-agama Persia yang dinisbatkan kepada "Mani" dan orang yang mengatakan perihal "dua Tuhan", yaitu Tuhan Kebaikan (bertugas menciptakan kebaikan) dan Tuhan Keburukan (menciptakan keburukan).

Jika kita harus membedakan "kalam" yang merujuk pada Washil bin Atha' dari yang sebelumnya, maka patut disebut Ghailan ad-Dimasyqi dan Ma'bad al-Juhaini, yang membahas masalah politik dengan kemasam agama, seperti tentang kekuasaan (kebebasan memilih dan bertanggung jawab), iman (apakah iman itu semata-mata perkataan melalui lisan, membenaran melalui hati, atau merupakan perkataan, membenaran, dan perbuatan?), pelaku dosa

besar, dan masalah lain yang berkaitan dengan politik pada masa Umayyah, Khawarij, dan pengertian adil yang dimasukkan oleh Mu'tazilah (keadilan Ilahi: Allah pasti melakukan sesuatu yang membawa kemaslahatan, dan manusia bertanggung jawab terhadap amal perbuatan mereka, dan seterusnya).

Dan, jika kita harus membedakan antara kalam yang digeluti Washil bin Atha' dan sahabat-sahabatnya dengan tokoh-tokoh yang datang sebelumnya, maka bisa dikatakan bahwa kalam sebelum Washil bin Atha' berkisar pada masalah keadilan, sementara pada masa Washil bin Atha' dan murid-muridnya berkisar pada masalah keesaan Tuhan. Hal itu terjadi karena mereka harus melakukan bantahan terhadap aliran dualisme dan politeisme, serta orang-orang yang menyerang Islam dari luar, seperti penganut agama *al-Milal wa an-Nihal* yang berbicara tentang Islam dan kebebasan penuh. Peristiwa itu terjadi pada masa akhir Daulah Umayyah dan pada masa awal Daulah Abbasiyah.

Berdasarkan uraian tersebut, maksud kami ialah perdebatan seputar akidah selain Islam, perbincangan tentang kalam dalam akidah Islam secara langsung mulai menjauhi wacana politik, untuk kemudian bergelut dengan wilayah yang lebih luas, yaitu wilayah perbandingan kalam. Jika ungkapan ini benar, ketika akidah-akidah mengalami perubahan dari akidah salaf, maka yang

berpegang pada riwayat dan kepercayaan rawi berpindah kepada akidah penalaran dan *dirayah*, dan memutuskan hubungan antara orang yang mengatakan dan perawi, serta beralih pada otoritas pemikiran. Untuk menafikan, menetapkan, berargumen, dan bernalar, para ahli kalam telah memusatkan diri dalam persoalan ini dengan maksud mempertahankan tauhid yang merupakan bangunan dasar dalam akidah Islam, dan menghancurkan kesyirikan serta politeisme.

Kiranya tidak ada sanggahan yang berarti terhadap aliran dualisme (*manawiyah*) yang menyerang Islam atau mendebatnya di kota-kota besar, seperti di Kufah, Basrah, dan Baghdad, selain yang dilakukan oleh Washil bin Atha' dan sahabat-sahabatnya, bahkan hampir melampaui tujuan sanggahan dan pertahanan awalnya hingga mereka berada dalam posisi "menyerang". Washil bin Atha' telah mengirim murid-murid dan sahabat-sahabatnya ke berbagai penjuru daerah, baik di Timur maupun Barat, agar mereka mengajak penduduk di daerah-daerah itu untuk berpegang pada Mazhab Mu'tazilah.

Beberapa murid dan sahabat Washil bin Atha' menuju ke daerah Barat dan menyebarkan aliran Mu'tazilah dari Taharat hingga ke Thanjat. Di antara dasar-dasar *i'tizal* (Mu'tazilah) ialah statement bahwa Idris bin Abdillah, pendiri Idrisiyyah, berhasil berkat penyebaran dakwah

Washil bin Atha'. Selain itu, ia juga mengirim pendakwah lain ke daerah Masyriq⁷ hingga ke Khurasan dan Armenia agar mereka memasuki perdebatan tentang akidah dengan penganut agama-agama di daerah-daerah tersebut, baik penganut agama Majusi, Samaniyah, Manawiyah, dan penganut agama lain dari Persia, terutama penganut dualisme Tuhan Kebaikan dan Tuhan Keburukan.

Perdebatan Mu'tazilah dengan mazhab-mazhab dualisme tersebut pada mulanya menyentuh masalah "*al-manzilah baina al-manzilatain*" dan "*al-qadar*", yakni kebebasan manusia. Keduanya merupakan masalah yang mengandung nuansa politis, sementara kalam masih berjalan di atas kerangka pertentangan dengan Umayyah, dan juga masalah keadilan, yang menjadi dasar kedua dari pemikiran Mu'tazilah, yang kemudian mendorong Mu'tazilah memfokuskan diri pada masalah tauhid, sehingga mereka menjadikan masalah tauhid ini sebagai dasar pertama yang definitif. Pasalnya, mereka menamakan diri sebagai "*Ahlu at-Tauhid wa al-'Adl*".

⁷ Merupakan suatu kawasan bagian dari Dunia Arab yang terdiri atas negara-negara, seperti Arab Saudi, Iraq, Kuwait, Lebanon, Mesir, Oman, Palestina, Somalia, Sudan, Suriah, Uni Emirat Arab, Yaman, dan Yordania. Secara kiasan Masyriq memiliki arti "tempat matahari terbit". Nama ini berasal dari kata *syaraqa* (شرق) yang berarti timur yang merupakan mata angin di mana matahari terbit. [peny.]

D. Susunan Bab dan Klasifikasi

Perubahan dari pembahasan seputar masalah keadilan yang diarahkan melawan Umayyah, sebagai cermin “musuh dari dalam”, kepada tuntutan yang menjadikan musuh ini berada di luar arena, pastinya berkebalikan dari metode dialektika. Rujukannya, perbedaan dan perdebatan di internal Islam berbicara tentang beragam persoalan pemahaman terhadap Islam, seperti iman, kafir, pelaku dosa besar, *qudrah*, dan sebagainya, serta berpegang pada referensi otoritatif Islam, yakni al-Qur’an dan hadits. Sementara itu, perbedaan dan perdebatan dengan orang di luar Islam, yang mempunyai pemahaman yang menyeluruh dan referensi yang universal, pastilah menjadi rujukan resmi semua manusia ketika berbicara mengenai agama dan keyakinan.

Berdasarkan fakta tersebut, pemahaman rasional akan membimbing dan memfokuskan diri pada realitas faktual, yaitu perkara-perkara indrawi dan berdasarkan pengalaman, sebagai rujukan argumentasi. Lebih jauh, susunan itu akan berhasil secara niscaya, sekaligus dengan bab dan klasifikasi dalam persoalan-persoalan “kalam”. Berdasarkan paradigma ini, barangkali kita dapat memahami bahwa masalah ini ternyata melebihi suguhan Asy-Syahrastani tentang Washil bin Atha’ dan pengikutnya

(*al-washiliyyah*) ketika ia merujuk mazhab mereka pada empat kaidah dasar berikut.

Kaidah *pertama* tentang penegasian (penafian) sifat-sifat Allah, seperti sifat ilmu, kekuasaan, kehendak, dan hayat. Menurut Mu'tazilah, inilah makna tauhid. *Maqalah-maqalah* ini pada awalnya belumlah matang. Washil bin Atha' kemudian menetapkan masalah ini secara tegas. Ia membicarakan kemustahilan adanya dua Tuhan Yang *Qadim* dan Azali. Ia berpendapat, barang siapa menetapkan makna sifat Yang *Qadim* berarti ia menetapkan dua Tuhan. Hanya saja, para sahabatnya menetapkan hal itu setelah mereka mempelajari buku-buku filsafat dan penalaran mereka berakhir pada penolakan terhadap semua sifat, kecuali bahwa Allah Maha Mengetahui (*'Aliman*) dan Mahakuasa (*Qadiran*). Kemudian, mereka menilai bahwa kedua sifat ini ialah sifat *dzatiyyah*, dan keduanya dinyatakan sebagai "Dzat Yang *Qadim*". Inilah maksud perkataan mereka tentang sifat-sifat adalah dzat itu sendiri.

Kaidah *kedua* tentang qadar, yaitu kemampuan manusia dalam mendatangkan perbuatan-perbuatannya terhadap sesuatu yang menyebabkannya mesti bertanggung jawab dan mendapat pahala. Menurut Asy-Syahrastani, Washil bin Atha' mengulang-ulang kaidah ini melebihi pandangannya tentang masalah sifat-sifat. Menurutnya, Allah itu Dzat Yang Mahabijaksana dan Mahaadil.

Oleh karenanya, manusia tidak boleh menyandarkan keburukan dan kezhaliman kepada-Nya, juga tidak boleh mendatangkan sesuatu yang berbeda dengan perintah-Nya, dan ketika Dia memerintahkan sesuatu kepada mereka, Dia pasti membalasnya.

Manusia adalah pelaku yang bebas memilih untuk berbuat baik, buruk, iman, kafir, taat, dan maksiat. Namun, konsekuensinya, manusia akan mendapat balasan atas perbuatannya. Sementara itu, Tuhan Mahakuasa untuk melakukan semua hal. Inilah makna adil menurut Mu'tazilah. Argumen ini pada dasarnya diarahkan untuk melawan Umayyah, sebagaimana telah kami sebutkan.

Kaidah *ketiga*, yaitu tentang posisi tengah antara dua keadaan (*al-manzilah bain al-manzilatain*). Hubungan pendapat mereka dengan masalah ini telah dijelaskan sebelumnya. Sementara, kandungannya, sebagaimana dijelaskan Asy-Syahrastani, dinisbatkan kepada Washil bin Atha', yaitu iman adalah suatu ungkapan tentang beberapa kebaikan. Jika kebaikan-kebaikan itu berkumpul pada seseorang, maka orang itu bisa disebut mukmin, sebuah nama yang terpuji. Orang fasik tidak mengumpulkan beberapa kebaikan ini, dan ia tidak berhak menyandang nama yang mengandung pujian. Karena itu, ia tidak bisa disebut sebagai orang mukmin, dan juga tidak bisa disebut sebagai orang kafir secara mutlak. Sebab, persaksian dan

perbuatan baik masih terdapat pada dirinya, sehingga hal tersebut tidak boleh diingkari keberadaannya. Dalam konteks ini, Washil bin Atha' dan Mu'tazilah berbeda dengan kelompok Khawarij yang mengafirkan pelaku dosa besar dan mewajibkan seseorang keluar darinya jika ia menjadi hakim. Washil bin Atha' dan pengikutnya tidak membolehkan tindakan semacam ini. Sebab, menurutnya, pintu taubat masih terbuka bagi seseorang yang melakukan dosa besar hingga menjelang wafatnya.

Kaidah *keempat*, menurut Asy-Syahrastani, adalah bersikap terhadap peristiwa masa lalu, yaitu menyangkut Perang Jamal antara Ali bin Abi Thalib dengan Zubair bin Awwam, Thalhah bin Ubaidillah, dan Aisyah, dan juga menyangkut Perang Shiffin antara Ali bin Abi Thalib dengan Mu'awiyah. Demikian juga masalah pembunuhan Utsman bin Affan. Peristiwa ini oleh Asy-Syahrastani dinisbatkan pada Washil bin Atha': "Sesungguhnya, salah satu dua kelompok ini pasti fasik, sebagaimana salah satu dari dua orang yang saling mengutuk pasti juga fasik, tetapi bukan dalam arti *dzatiyyah*-nya. Dan, paling jauh persaksian di antara salah satu dari keduanya tidaklah diterima sebagaimana terhadap dua orang yang saling mengutuk tersebut."⁸

⁸ Abu al-Fatih Muhammad Abdul Karim asy-Syahrastani, *Al-Milal...*, hlm. 46-49.

Isi dari empat kaidah dasar tersebut tidaklah berbeda jauh dari lima dasar yang menjadi kesepakatan Mazhab Mu'tazilah, antara lain kaidah pertama: tauhid, adil, janji, dan ancaman (*al-wa'du wa al-wa'id*), kaidah kedua: *al-manzilah baina manzilataini*, dan kaidah ketiga: *amar ma'ruf nahi munkar* yang menjadi tumpuan dasar ajaran Islam secara umum. Namun, kaidah-kaidah ini, di tangan Washil bin Atha', belum mencapai tingkatan yang mendasar, tidak pula mengalami peningkatan ke arah metode dan pendapat yang lebih tinggi, sebagaimana yang terjadi pada Abu Huzail al-Allaf.

Perubahan ke arah pemahaman yang lebih tinggi dan otoritatif terjadi ketika terjadi perubahan diskusi dan perdebatan, dari diskusi lisan yang digeluti (pembicara) ahli kalam antara satu dengan lainnya secara berhadap-hadapan dan melalui kalimat yang terdengar kepada sanggahan dan diskusi melalui tulisan, baik secara langsung maupun tidak, antara pembicara (ahli kalam) yang tidak saling berhadap-hadapan melalui kalimat tertulis. Masa Daulah Abbasiyah pertama ialah masa perkembangan ilmu kalam melawan aliran Manawiyah dan lainnya yang berbeda dengan mereka, masa penerjemahan, pengutipan, dan masa sanggahan. Karena itu, dengan perkembangan ini, dalam sejarahnya, ilmu kalam harus mengalami perpindahan pandangan dari lisan kepada tulisan. Tokoh pendirinya ialah Abu Huzail al-Allaf.

E. Abu Huzail al-Allaf: Manajer Mazhab

Buku-buku yang membahas tentang *firqah-firqah* menyepakati bahwa Abu Huzail al-Allaf (131–235 H.) adalah tokoh yang mensistematisasikan Mazhab Mu'tazilah. Ia merupakan tokoh (syekh) penggagas metode dan pandangan tentang Mu'tazilah.⁹ Dan, dikatakan bahwa di antara ahli debat tidak ada yang menyamainya. Ia adalah bapak dan guru mereka.¹⁰ Ia belajar di Basrah dan memperoleh pemahaman tentang Mu'tazilah dari murid Washil bin Atha'.

Abu Huzail al-Allaf berkenalan dengan aliran Manawiyah dan mendebat para pakarnya (penganutnya). Ia juga mempelajari buku-buku filsafat, karena ia memang hidup pada masa semaraknya penerjemahan. Sebagian ahli sejarah tentang *firqah-firqah* menyebut bahwa ia mempunyai sekitar enam puluh buku yang berisi tentang sanggahan terhadap orang-orang yang berbeda pendapat dengannya tentang ketelitian dan keagungan ilmu kalam. Sebagian ahli sejarah yang lain menyebut bahwa karya-karyanya lebih dari 1200 buku.

Dalam konteks ini, kita harus mencatat dua pandangan: *pertama*, bahwa perbedaan antara ketelitian dan keagungan ilmu kalam hanya mungkin terjadi setelah

⁹ *Ibid.*, hlm. 49.

¹⁰ Abu Husein al-Multhi, *At-Tanbih...*, hlm. 45.

Abu Huzail al-Allaf mengarang buku tentang substansi (*al-jauhar al-fardi*), yaitu bagian yang tidak terbagi lagi. Kami menyebutnya dengan istilah "*al-fiziya' al-kalamiyah*", yaitu pendapat-pendapat yang diciptakan oleh para ahli kalam tentang alam (*thabiat*) dan fenomenanya, dengan tujuan menjadikannya sebagai argumen. Ini menunjukkan keabsahan premis-premis mereka tentang keagungan ilmu kalam: Allah, dzat-Nya, sifat-Nya, dan perbuatan-Nya. Kita akan melihat Abu Huzail al-Allaf mendeklarasikan *jauhar al-fardi* dalam ilmu kalam, yang kemudian menjadi dasar-dasar premis (rasional) yang ditetapkan oleh para ahli kalam dan aliran pemikiran mereka tentang akidah.

Kedua, peralihan (perindahan) pembahasan Abu Huzail al-Allaf dan murid-muridnya ke arah sanggahan terhadap penganut agama-agama lain, khususnya dualisme, aliran yang menyatakan dualitas Tuhan, salah satunya Tuhan untuk kebaikan, dan satunya lagi untuk keburukan, seperti yang menjadi karakter inti agama-agama Persia secara keseluruhan. Dalam pandangan Islam, perdebatan tentang masalah ini harus didasarkan pada tauhid, untuk memperkuat keesaan Tuhan: keesaan dari segi jumlah dan keesaan dari segi kaifatnya. Allah adalah satu, tidak ada sekutu baginya. Dia adalah satu, tidak ada susunan dalam dzat-Nya. "*Laitsa kamitslihi syaiun*" (QS. asy-Syuura [42]:11).

Demikianlah Abu Huzail mengakui kesatuan dzat-dzat dan sifat-sifat. Allah mengetahui melalui ilmu (*huwa*: Dia adalah *huwa*: Dia). Dia Mahakuasa melalui kekuasaan (*hiya*: kekuasaan adalah *huwa*: Dia). Demikianlah seluruh sifat-sifat yang ditetapkan Allah bagi dzat-Nya, yaitu sifat-sifat yang disifatkan Allah bagi diri-Nya, dan tidak menyifati diri-Nya dengan sifat-sifat lawan-Nya, seperti sifat ilmu yang disifatkan Allah bagi dzat-Nya sendiri dan tidak menyifati diri-Nya dengan sifat lawannya, yaitu kebodohan.¹¹

Mempertegas paham tentang kesatuan dzat-dzat dan sifat-sifat adalah suatu keniscayaan guna menutup celah pernyataan tentang keberbilangan Tuhan. Sebab, jika sifat-sifat Allah bukanlah dzat-Nya, dan sifat-sifat itu harus *qadim* seperti dzat-Nya, pada gilirannya akan sampai pada pernyataan keberbilangan yang *qadim*. Pernyataan inilah yang ditolak oleh Mu'tazilah dari lawan polemiknya, baik dari Manawiyah yang berpaham dualisme maupun orang-orang Kristen (Nasrani) yang menganut prinsip trinitas.

Namun, sikap berlebih-lebihan dalam masalah tanzih pada gilirannya juga menimbulkan masalah-masalah internal, yaitu pertentangan dalam Islam itu sendiri yang ditunjukkan oleh lahiriah nash-nash. Ayat-ayat itu

¹¹ Abu Hasan al-Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, penahkik Muhammad Muhyidin Abdul Hamid (Mesir: Muthabba'ah an-Nahdlah al-Misriyah, 1969), jilid I, hlm. 245.

memunculkan satu bentuk pemahaman yang mengambil bentuk ini atau bentuk lain. Antara lain ialah yang ditunjukkan oleh ayat-ayat yang berkaitan dengan wajah, tangan, arah, dan pengakuan melihat Allah melalui mata.

Di antara masalah internal yang ditunjukkan oleh pemahaman *tanzil* versi Mu'tazilah ialah berkaitan dengan al-Qur'an sebagai kalam Allah: apakah al-Qur'an itu *qadim* atau makhluk yang baru?¹² Mu'tazilah lantas membuat pembedaan antara sifat-sifat dzat dan sifat-sifat perbuatan. Yang pertama dicontohkan seperti sifat ilmu, *qudrah* dan hayat, sementara yang kedua seperti sifat kalam. Kalam adalah sifat *fi'liyyah*, dan sifat ini ialah baru. Abu Huzail membedakan antara kalam yang berada pada tempat. Artinya, kalam yang objeknya ada, seperti perintah dan larangan (memerintah sesuatu dan melarang sesuatu yang lain) dan kalam yang tidak berada pada suatu tempat, seperti firman Allah: "*Kun* —ketika Dia menghendaki sesuatu. Kalam (kalimat: "*ku*") bukanlah diarahkan pada objek, melainkan karena penciptaan.

Bagian sifat kalam seperti inilah yang layak disebut *qadim*. Sifat itu ialah dzatnya itu sendiri. Sementara, al-Qur'an yang memuat perintah, larangan, dan kabar berita, serta mengabarkan tentang sesuatu bukanlah dzat Allah.

¹² Lihat buku kami, *Al-Mutsaqfah fi al-Hadharah al-'Arabiyah al-Islamiyah*. Bagian, *Mihnah Ahmad bin Hambal*.

Al-Qur'an ialah aksiden (sifat) yang diciptakan oleh Allah di *Laukh al-Makhfudz*. Kemudian, Allah mewahyukannya ke dalam hati Rasulullah, dan yang terakhir di dalam bentuk mushaf.

F. Al-Jauhar al-Fardi atau Al-Fiziya' al-Kalamiyah

Sumber-sumber yang ada pada kita menyepakati bahwa Abu Huzail al-Allaf ialah orang pertama yang melontarkan pemikiran tentang *al-jauhar al-fardi* (bagian yang tidak terbagi-bagi/atom). Menurut sumber-sumber yang ada pada kita sekarang, masalah bagian yang tak terbagi-bagi ialah masalah pertama dalam kalam tentang pengetahuan (ilmu) dan kekuasaan (*qudrah*) Allah. Setelah diyakini bahwasanya Allah meliputi segala sesuatu, sebagaimana ditegaskan oleh al-Qur'an, seharusnya segala sesuatu, yakni alam beserta seluruh isinya, menerima adanya peliputan dan keterbatasan. Ini di satu sisi.

Di sisi yang lain, Allah berfirman: "*Agar Dia Mengetahui, bahwa rasul-rasul itu sungguh telah menyampaikan risalah Tuhan-nya, sedang (ilmu-Nya) meliputi apa yang ada pada mereka, dan Dia menghitung segala sesuatu satu per satu.*" (QS. al-Jin [72]: 28). Firman ini seharusnya menjadi penegasan bahwa semua benda alam menerima adanya

bilangannya, yakni suatu ungkapan tentang bagian-bagian yang bilangannya terbatas dan keterbatasan bagian-bagian.

Abu Hasan al-Khiyad, seorang penganut Mazhab Mu'tazilah yang masyhur, berkata: "Ketahuilah, Abu Huzail al-Allaf menyatakan bahwa bagi sesuatu yang baru terdapat keseluruhan (*kullun*) dan semua (*jami'an*) dan batas yang kepadanya pengetahuan dan kekuasaan berakhir." Hal ini, menurutnya, karena perbeccaan Yang *Qadim* (Allah) dari yang baru (alam). Setelah Yang *Qadim*, menurut Abu Huzail al-Allaf, tidak mempunyai batasan dan keberakhiran, dan sebagian tidak berlaku baginya, tidak pula keseluruhan, sehingga seharusnya yang baru mempunyai batasan dan keberakhiran dan juga mempunyai keseluruhan dan semua.

Abu Huzail al-Allaf mengemukakan pendapatnya dengan bersandar pada pengalaman dan akal secara bersama-sama. Abu Hasan al-Khiyad berkata, "Saya mendapatkan (melihat) yang baru mempunyai bagian-bagian (*juz-juz*), sehingga apa saja yang berbentuk demikian pasti mempunyai keseluruhan. Jika saja yang sebagian itu tidak mempunyai keseluruhan, niscaya keseluruhan dan semua hal tidak mempunyai bagian-bagian. Setelah diakui bahwa hal ini mustahil terjadi, tentunya juga mustahil bagi yang pertama."¹³

¹³ Abu Husein al-Khiyad al-Mukhtazili, *Al-Intishar wa ar-Raddu 'ala Ibni ar-Ruwandi al-Mulhid*, pentahkik Al-Biru Nadir (Beirut: Al-Katsulikiyah, 1957), hlm. 16-17.

Dengan ungkapan yang baru, setelah benda-benda alam memiliki ungkapan tentang bagian-bagian, maka ia mempunyai keseluruhan. Sebab, bagian-bagian adalah bagian dari keseluruhan. Sebaliknya juga demikian, dalam arti apa pun, yang terdapat pada alam yang mengambil bentuk keseluruhan, ia pasti mempunyai bagian-bagian, karena keseluruhan menjadi keseluruhan lantaran berkumpulnya bagian-bagian. Kalau demikian, semua benda alam merupakan ungkapan tentang bagian-bagian. Dan, agar bagian-bagian itu dapat diliput oleh ilmu Allah dan menerima bilangan, maka ia wajib terbatas dan terbatasnya bilangan—sesuatu yang mengharuskan bagian itu berhenti—tidak melampauinya. Artinya, memiliki bagian yang tidak terbagi-bagi.

Hal tersebut khusus menyangkut pernyataan tentang bagian yang tak terbagi-bagi dalam hubungannya dengan masalah pengetahuan (ilmu) Tuhan. Sementara, dalam hubungannya dengan masalah kekuasaan (*qudrah*) Tuhan, Abu Hasan al-Asy'ari bertanya, "Manusia berbeda pendapat tentang jisim: apakah boleh jisim itu terpisah-pisah dan membatalkan sesuatu yang biasanya berkumpul sehingga ia menjadi bagian yang tak terbagi-bagi atau tidak boleh?"

Abu Huzail menjawab, "Sesungguhnya, mengenai jisim, boleh saja Allah memisahkan dan membatalkan

sesuatu yang berkumpul sehingga menjadi bagian yang tak terbagi-bagi.”¹⁴

Hanya saja, pemikiran tentang bagian yang tak terbagi-bagi, jika benar ia dinisbatkan kepada Abu Huzail al-Allaf, untuk menetapkan peliputan pengetahuan Allah terhadap segala sesuatu dan kekuasaan-Nya, untuk membatalkan jisim-jisim yang saling berkumpul dan berhubungan sehingga jisim itu menjadi tidak terbagi-bagi, sangat cepat dan betapa sempitnya tuntutan dasar ilmu kalam. Sebab, tuntutan kebaruan alam yang menjadi premis-premis niscaya bagi para ahli kalam untuk menetapkan adanya Allah, keesaan-Nya dan perbedaan-Nya dengan makhluk-makhluk. Metode yang mereka tempuh dalam melontarkan argumen tersebut ialah sebagai berikut.

Mereka mengatakan bahwa rasionalitas akal menuntut alam terkadang *qadim* dan terkadang baru. Oleh karena alam itu sebagai ungkapan dari jisim-jisim dan jisim-jisim itu terdiri atas bagian-bagian, maka penilaian *qadim* dan barunya alam tergantung pada definisi (batasan) bagian-bagian tersebut. Menurut mereka, bagian-bagian itu tidak terbagi-bagi lagi, hingga tanpa ada batasnya, bahkan keterbagian harus berhenti dalam batas tertentu. Artinya, pada bagian yang tidak menerima keterbagian, yang mereka beri nama dengan *al-jauhar al-fardi*.

¹⁴ Abu Hasan al-Asy'ari, *Maqalat Isamiyyin*, jilid II, hlm. 7.

Dalil yang mereka gunakan untuk mendukung premis tersebut ialah keberadaan alam nyata ini yang menunjukkan bahwa bagian jisim lebih besar dari sebagian yang lain. Jika jisim-jisim itu menerima keterbagian hingga tiada batas akhirnya, niscaya jumlah bagian-bagian jisim yang kecil, seperti semut, sama dengan jumlah bagian-bagian jisim yang besar, seperti gajah. Selanjutnya, dua jisim ini (semut dan gajah) sama ukurannya. Tentu saja hal ini berbeda dengan kenyataannya. Kalau demikian, jisim-jisim itu hendaknya terdiri atas bagian-bagian yang bilangannya terbatas. Sehingga, memungkinkan bagian yang satu lebih besar daripada yang lainnya, sebagaimana terbukti dalam kenyataan.

Ini di satu sisi. Di sisi yang lain, setelah jisim-jisim itu secara pasti ada bersama dengan (membutuhkan) aksiden, karena setiap jisim pasti terdapat warna, rasa, bentuk, gerak, diam, dan seterusnya, maka substansi (*jauhar al-fardi*) yang darinya jisim-jisim itu tersusun, juga harus bergandengan dengan aksiden itu sendiri. Jika tidak, bagaimana mungkin suatu jisim berada dalam suatu keadaan, misalnya keadaan dingin, dan bagian-bagiannya berada dalam keadaan yang lain, misalnya selain dingin?

Dengan demikian, jisim-jisim tersebut dan seluruh alam ialah substansi dan aksiden. Karena aksiden-aksiden itu mengalami perubahan terus menerus, yang bergerak

akan diam, sementara yang diam akan bergerak, warna-warna mengalami perubahan dan pembaruan, berarti aksiden-aksiden itu baru. Dan, karena substansi-substansi tersebut tidak lepas dari aksiden-aksiden, tidak pula mendahului eksistensinya karena tidak terbayangkan substansi akan eksis tanpa adanya aksiden-aksiden, berarti substansi itu juga baru sebagaimana aksiden-aksiden. Jika demikian, jisim-jisim itu ialah baru. Karena alam secara keseluruhan terdiri atas jisim-jisim, maka alam juga baru.

Jika argumen tersebut diakui, kiranya mudah menetapkan adanya Allah dalam pemikiran mereka. Titik tolak pemikiran mereka ialah pernyataan: "Sesungguhnya, alam adalah baru dan yang baru pasti membutuhkan yang memperbarui." Inilah masalah yang oleh mereka tidak diajukan secara rasional-argumentatif. Dalam menetapkan masalah tersebut, mereka hanya bersandar pada realitas alam nyata yang menunjukkan pada kita bahwa adanya tulisan pasti membutuhkan adanya penulis; adanya bentuk pasti membutuhkan adanya pembentuk; dan adanya bangunan pasti membutuhkan adanya yang membangun.

Hal itu sebagaimana mereka menyandarkan kepada pengertian yang mereka berikan terhadap kebaruan: sesuatu yang baru, menurut mereka, secara definitif, ialah sesuatu yang boleh ada dan boleh tidak ada, dan boleh saja ia mengambil bentuk yang bukan biasanya. Karena alam itu

ada, maka harus ada kehendak yang menghendaki adanya sebagai ganti ketiadaannya dan yang juga menghendaki adanya dalam bentuk yang sebagaimana seharusnya ia berada. Jika demikian, dalam kapasitas sebagai pembaru bagi alam, Allah menghendaki adanya sebagaimana seharusnya tentu juga ada.

Inilah pernyataan-pernyataan kalam yang menuntun para ahli kalam untuk mengemukakan pemikiran tentang substansi (*al-jauhar al-fardi*), suatu pernyataan yang merujuk pada wilayah keagungan kalam, yakni ilmu Allah dan kekuasaan-Nya. Hanya saja, dalam tataran ini, para ahli kalam tidak berhenti dengan pemikiran ini saja. Mereka juga mengarahkan diri pada kerangka diskusi tentang ketelitian kalam.

Selanjutnya, mereka mendebat orang-orang yang berbeda pendapat dengan mereka, dan menyertakan setiap sesuatu yang berkaitan dengan kalam sehingga menjadi dasar pemikiran tentang wujud: dalam tempat, waktu, gerak, dan perbuatan. Kemudian, hal itu juga menjadi dasar penglihatan yang khas terhadap alam, yakni suatu penglihatan yang dibangun Mazhab Asy'ari dan menjadikannya sebagai dasar argumentasi mereka dalam membenarkan pandangan rasionalitas mazhab mereka tentang Allah dan manusia.

G. Mazhab Asy'ari: Pendirian dan Pembentukan

Tidak diketahui secara pasti alasan Abu Hasan al-Asy'ari (260–324 H) meninggalkan barisan Mu'tazilah. Padahal, ia sempat bergabung dengan mereka dalam berbagai *halaqah*, yang menurut sebagian sumber, berjalan sekitar empat puluh tahun. Ia telah menjadikan Abu Ali Muhammad al-Juba'i (235–330 H), seorang tokoh Mu'tazilah, murid dari Abu Y'qub asy-Syiham dan sahabat dari Abu Huzail al-Allaf, sebagai gurunya.

Beberapa sumber berbeda menyatakan bahwa alasan Abu Hasan al-Asy'ari meninggalkan barisan Mu'tazilah ialah karena munculnya keraguan dari dirinya. Apalagi, beberapa pertanyaan yang ia ajukan tidak memperoleh jawaban yang memuaskan dari gurunya, Abu Ali Muhammad al-Juba'i (selanjutnya disebut Al-Juba'i). Inilah alasan utama yang mendorongnya untuk melepaskan diri dari barisan Mu'tazilah, sebagaimana diriwayatkan dari beberapa buku biografi dan *thabaqat-thabaqat* dengan bentuk dan persaksian yang berbeda-beda.

Barangkali riwayat yang paling klasik tentang masalah tersebut ialah cerita Ibnu Nadim bahwa Abu Hasan al-Asy'ari ialah orang Basrah. Sebelumnya, ia merupakan penganut Mazhab Mu'tazilah. Ketika berada di Masjid Jami' Basrah, bertepatan dengan hari Jum'at, ia bertaubat

dari pendapatnya tentang keadilan dan penciptaan al-Qur'an. Ia menaiki kursi, dan dengan suara lantang berkata, "Barang siapa telah mengetahui saya, maka ia mengetahui saya. Barang siapa belum mengetahui saya, maka saya sendiri yang akan memperkenalkannya. Saya adalah fulan bin fulan. Dulu saya berpendapat tentang kemakhlukan al-Qur'an; Allah tidak dapat dilihat melalui mata; dan perbuatan-perbuatan manusia ialah kita sendiri yang melakukannya. Kini, saya bertaubat dari pendapat tersebut dan hendak memberikan sanggahan terhadap Mu'tazilah."

Kemudian Abu Hasan al-Asy'ari keluar dengan membongkar kejelekan dan keaiban Mu'tazilah.¹⁵ Menurut riwayat, peristiwa tersebut digunakan sebagai cerita. Sebagian yang lain memberikan batasan pernyataan bahwa dalam memproklamasikan diri di Masjid Jami' Basrah, Abu Hasan al-Asy'ari mengatakan, "Saksikanlah bahwa saya dulu hidup bukan dalam agama Islam. Kini, saya telah masuk Islam, dan saya telah bertaubat dari pendapat *i'tizal* yang saya pegang dahulu."¹⁶

Perihal keluarnya (bertaubatnya) Abu Hasan al-Asy'ari tersebut, banyak riwayat menyatakan bahwa sikap itu sebagai akibat dari perbedaan pandangan antara Abu Hasan al-Asy'ari dengan gurunya, Al-Juba'i. Banyak versi

¹⁵ Ibnu Nadhim, *Al-Fihrisat*, hlm. 181, cet. Fulujuul, atau hlm. 271, cet. Mesir.

¹⁶ Ibnu Asakir, *Tabyiinu Kidzbi al-Muftari* (Damaskus: Tanpa Penerbit, 1347), hlm. 40.

yang menceritakan masalah ini, tetapi yang paling terkenal ialah riwayat yang menceritakan bahwa Abu Hasan al-Asy'ari bertanya kepada gurunya, Al-Juba'i, "Wahai guru, apa pendapatmu tentang tiga orang: mukmin, kafir, dan anak kecil?" Maksudnya ialah kehidupan mereka pada hari kiamat.

Al-Juba'i menjawab, "Orang mukmin termasuk golongan yang berderajat tinggi; orang kafir termasuk golongan yang celaka; dan anak kecil termasuk golongan yang selamat."

Abu Hasan al-Asy'ari menyanggah, "Bagaimana jika anak kecil itu hendak mengangkat pada golongan yang berderajat tinggi, apakah hal itu mungkin?"

Al-Juba'i menjawab, "Tidak."

Tentang anak kecil itu, Al-Juba'i mengatakan, "Orang mukmin memperoleh derajat tinggi melalui ketaatan, sementara dengan kamu (anak kecil) tidak demikian."

Abu Hasan al-Asy'ari menyanggah pendapat gurunya tersebut. Ia berkata, "Jika ia (anak kecil itu) mengatakan, 'Kekurangan itu bukan kesalahan saya. Jika kamu menghidupkan saya, niscaya saya akan melakukan ketaatan-ketaatan sebagaimana orang mukmin tersebut.'"

Al-Juba'i menjawab, "Allah akan berkata kepadanya, 'Aku lebih tahu bahwa jika kamu tetap hidup, niscaya kamu akan berbuat maksiat dan akan dihukum. Karena itu,

Aku memelihara kemaslahatanmu dan umatmu sebelum mencapai umur taklif.”

Abu Hasan al-Asy'ari menyanggah lagi, “Jika orang kafir bertanya, ‘Wahai Tuhanku, Engkau mengetahui keadaannya sebagaimana Engkau mengetahui keadaanku, kenapa Engkau tidak memelihara kemaslahatanku sebagaimana terhadap anak kecil itu?’”

Al-Juba'i lantas terdiam. Jelaslah, bahwa yang hendak ditetapkan dalam pandangan ini ialah kegagalan (batalnya) pendapat Mu'tazilah tentang kebebasan berkehendak pada manusia, dan bahwa Allah hanya melakukan kemaslahatan.

Untuk mengungkap bentuk hubungan yang dibangun Abu Hasan al-Asy'ari dan Mu'tazilah, kami mencukupkan diri hanya dengan dua riwayat ini. Mu'tazilah telah mengarahkan permusuhannya terhadap golongan luar yang menyatakan tentang keberbilangan Tuhan (*al-matsnawiyah*). Kemudian, mereka mempertegas pemikirannya tentang keesaan Tuhan dan menuntun mereka mendebat musuh-musuh mereka tentang masalah tanzih melalui lahiriah ayat-ayat al-Qur'an, dan mereka terpaksa menakwilkan ayat-ayat yang mengandung makna ambigu antara Allah dan makhluk-Nya, dengan bersandar pada firman-Nya: “Tidak ada sesuatu yang serupa dengan-Nya”, dan ayat-ayat *muhkamat* yang secara lahiriah

memberi efek makna yang menyerupakan Tuhan dengan makhluk dan *tajsim*.

Meskipun demikian, dari sisi akidah, Mu'tazilah telah mewarisi aliran salaf yang menganut akidah Jabariah, yang menjadi fokus utama para Hakim Umaiyah, sebagai dasar kedua mereka (Mu'tazilah). Mereka menyatakan bahwa Allah tidak mungkin melakukan sesuatu, kecuali yang membawa kemaslahatan dan yang lebih maslahah. Bahwa keburukan dan yang sematamnya serta warnanya ialah dari manusia, dan bukan dari Allah. Bahwa manusia bebas memilih untuk menciptakan perbuatan-perbuatannya sendiri; manusia yang bertanggung jawab atas perbuatannya sendiri; dan bahwa Allah akan memberikan balasan yang setimpal terhadap perkara yang dikerjakan manusia. Jika manusia mengerjakan kebaikan, maka ia akan mendapat balasan baik. Dan, jika ia melakukan keburukan, maka ia akan mendapat balasan buruk. Itu semua merupakan janji dan ancaman Allah. Allah tidak akan menyalahi janji dan ancaman-Nya.

Walaupun dalam hal tersebut Mu'tazilah bersandar pada ayat-ayat al-Qur'an melebihi argumen rasional, tetap saja ada celah untuk selalu menentang mereka dengan cara yang sama, yaitu berpegang pada ayat-ayat al-Qur'an yang lain, yang secara lahiriah menandakan makna yang berbeda dengan yang diakui Mu'tazilah, seperti ayat-ayat

yang menandakan bahwa semua perbuatan disandarkan kepada Allah, dan ayat yang meniadakan kehendak dan ikhtiar manusia (pandangan Abu Hasan al-Asy'ari dan gurunya seputar anak kecil yang masuk dalam kerangka pandangan ini, karena yang tampak anak kecil tidak mempunyai kehendak dan ikhtiar).

Mu'tazilah mengangkat pemikiran ketuhanan ke derajat yang lebih tinggi (tauhid dan tanzih) dengan menghindari pemahaman masyarakat umum dan lahiriah nash. Mereka juga mengangkat masalah keadilan Tuhan ke derajat yang lebih tinggi, dan bertentangan dengan pemikiran bahwa Allah mempunyai kebebasan mutlak melakukan segala sesuatu yang dikehendaki dan mampu melakukan segala sesuatu, dan seolah-olah kebebasan dan kemampuan tidak mungkin dinisbatkan kepada manusia, kecuali menurut karakter yang mutlak bagi kebebasan dan kemampuan dua Tuhan.

Dalam konteks ini, tampaknya Abu Hasan al-Asy'ari—secara historis, bukan secara individual—seolah-olah berjalan di atas Mazhab Mu'tazilah untuk menciptakan mazhab “tengah”, untuk membangun keseimbangan antara dua situasi: antara tanzih yang menjadi tuntutan rasionalitas akal dalam menghadapi aliran dualisme, trinitas, Mujassimah, dan kolega-koleganya, serta antara kebanyakan ayat al-Qur'an yang tidak dapat melurus-

kan keimanan masyarakat umum, tidak pula dapat memperkokoh akidah mereka, kecuali dengan jalan mengambil makna lahiriah ayat. Ini di satu sisi. Di sisi yang lain, juga antara kebebasan dan kekuasaan Allah yang mutlak dan derajat kebebasan serta kekuasaan yang dinisbatkan pada manusia, sehingga ia berusaha melakukannya dan bertanggung jawab atas perbuatannya. Sebenarnya, tawaran ini ialah pemikiran tentang “*kasb*” yang oleh Abu Hasan al-Asy’ari dijadikan sebagai ganti dari konsep tentang kebebasan berkehendak dan penciptaan perbuatan-perbuatan.

Demikianlah gambaran Ibnu Khaldun tentang Abu Hasan al-Asy’ari dan peranannya dalam sejarah perkembangan akidah *Ahlus Sunnah wal Jamaah*. Ia mengikuti ulama salaf dan menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an yang membawa efek penyerupaan. Mereka mengakuinya sebagaimana adanya. Artinya, mereka percaya bahwa ayat-ayat al-Qur’an tersebut datang dari Allah dan mereka tidak mengemukakan penakwilan dan penafsirannya. Sebab, mungkin saja ia sebagai ujian bagi manusia. Karena itu, kita harus membiarkannya dan tunduk kepadanya.

Menurut Ibnu Khaldun, Abu Hasan al-Asy’ari, seorang imam dari para ahli kalam mengambil jalan tengah di antara banyak jalan, meniadakan penyerupaan, menetapkan sifat-sifat *ma’nawiyah*, membatasi pemahaman tentang tanzih

sebatas apa yang dikemukakan ulama salaf, kemudian menetapkan sifat-sifat *ma'nawiyah* yang empat (ilmu, hayat, *iradah*, dan *qudrah*), sama', *bashar*, dan kalam yang tegak dalam dirinya. Hal itu dilakukan secara rasional (akal) dan syar'i (*naqal*).

Dan, Abu Hasan al-Asy'ari menyanggah para ahli bid'ah (Mu'tazilah) tentang semua itu. Ia berbicara tentang mereka seputar bid'ah-bid'ah yang mereka buat, seperti pendapat mereka tentang kemaslahatan (*ash-shalah*), yang lebih masalah (*al-ashlah*), kebaikan (*tahsin*), kejelekan (*takbih*), dan menyempurnakan keyakinan tentang hari kebangkitan, keadaan surga, neraka, pahala, dan siksa, serta menyertakan juga masalah *imamah*, yang menurut mereka dipandang sebagai akidah keimanan.

Selanjutnya, Ibnu Khaldun menyatakan bahwasanya banyak sekali pengikut Abu Hasan al-Asy'ari. Setelah meninggalnya, mereka mengikuti jalan Abu Hasan al-Asy'ari melalui muridnya, seperti Ibnu Mujahid dan yang lainnya. Dari merekalah, Abu Bakar al-Baqillani mengambil metode tentang kepemimpinan dan pengajarannya, serta meletakkan premis-premis rasional yang menjadi tumpuan argumen dan penalaran, seperti penetapan tentang substansi (*al-jauhar al-fardi*) dan kekosongan, aksiden tidak mungkin tegak melalui aksiden, dua waktu tidak kekal.

Contoh-contoh tersebut merupakan dasar argumen mereka dan menjadikan kaidah-kaidah ini mengikuti akidah-akidah keimanan sesuai argumen tersebut, dan bahwa kerusakan argumen berakibat pada kerusakan masalah yang dibicarakan. Setelah Abu Bakar al-Baqillani, datang Imam Haramain, yaitu Abu al-Ma'ali. Ia mendukung jalan yang ditempuh Abu Hasan al-Asy'ari, dan ia menulis buku *Asy-Syamil* dengan pembahasan yang sangat luas, kemudian ia meringkasnya ke dalam bentuk buku *Al-Irsyad*. Manusia menjadikannya sebagai imam bagi akidah mereka.¹⁷

H. Mazhab Asy'ari: Peresmian Ideologi

Walaupun penjelasan Ibnu Khaldun sebatas membicarakan tentang perkembangan ilmu kalam, khususnya pada tataran metode, sebenarnya penciptaan premis-premis rasional oleh Al-Baqillani terhadap Mazhab Asy'ari, sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Khaldun, yaitu pembatasan penalaran tentang substansi dan aksiden di satu sisi, dan prinsip kerusakan argumen (dalil) berakibat rusaknya masalah yang dibahas (*madlul*) atau sesuatu yang tidak ada dalilnya wajib ditolak di sisi yang lain, telah mengubah mazhab ini kepada akidah yang kaku

¹⁷ Ibnu Khaldun, *Al-Muqaddimah*, jilid III, hlm. 1046-1047.

dan ruwet, jauh dari kesederhanaan Mazhab Ahlus Sunnah yang berhukum pada lahiriah nash-nash agama, yaitu al-Qur'an dan Sunnah.

Prinsip yang dibuat Al-Baqillani dan bahwa sesuatu yang tidak ada dalilnya harus ditolak menjadikan mazhab ini bergantung pada penalarannya tentang substansi dan aksiden yang menjadi pijakan argumen, baik argumen tentang adanya Allah, atau tentang hubungan sifat dengan dzat-Nya, atau yang berhubungan dengan perbuatan-perbuatannya dan karakter perbuatan-perbuatan manusia, serta sesuatu yang muncul dari sesuatu yang lain. Sementara, semua yang mereka katakan tentang substansi-substansi dan aksiden-aksiden, semata-mata dugaan dan penilaian yang tidak berdasar, baik dalam agama maupun rasionalitas akal, sebagaimana diterangkan Ibnu Rusyd. Ia hanyalah tuntutan untuk memperlebar perdebatan antara Mu'tazilah dan lawan-lawannya dari luar, terutama dari ahli *milal* dan ahli *nihal* dan cabang-cabangnya.

Al-Juwaini, yang oleh kebanyakan orang dijadikan imam bagi akidah mereka, sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Khaldun, sebenarnya tidak menawarkan pemikiran baru. Ia hanya mengumpulkan pemikiran-pemikiran mazhab atas dasar perkara yang telah diakui oleh para ulama salaf dan membentuknya dengan ringkas dan padat, dengan mengabaikan model perdebatan Al-Baqillani

dan pemikir pada masanya yaitu model “jika mereka mengatakan...maka kami katakan”. Dan, seterusnya.

Benar bahwa Abu Ma’ali al-Juwaini menikmati posisi tertinggi di antara tokoh Mazhab Asy’ari, terutama jika kita lihat bahwa ia sebagai seorang yang berkepribadian yang cakap (rasional) dalam ujian yang menimpa Mazhab Asy’ari (*mihnah* Mazhab Asy’ari), pada tahun 445 H, di bawah kekuasaan Al-Kandari, menteri Thagharal Bik. Al-Kandari adalah seorang penganut Mazhab Mu’tazilah yang menindas Mazhab Asy’ari dan Syafi’iyah serta mengusir pemimpin-pemimpin mereka, seperti Abu al-Ma’ali al-Juwaini. Mereka dipaksa meninggalkan Khurasan.

Al-Juwaini konon pergi dan berlindung di Makkah dan Madinah. Semasa di Tanah Suci, kira-kira empat tahun lamanya ia mengajar, memberi fatwa, dan mengumpulkan metode-metode mazhab. Dari sinilah, ia mendapat sebutan “Imam Haramain”. Ketika kembali ke negaranya, Naisabur, setelah berlalunya peristiwa Mihnah, ia berhenti mengajar. Dan, ia mempunyai tugas besar di hadapan Menteri Nizham al-Muluk, pemilik madrasah-madrasah yang mengambil nama dari namanya.

Masa kekuasaan Nizham al-Muluk adalah masa pembentukan ideologi (akidah) Mazhab Asy’ari melawan kelompok yang berbeda dengan mereka, terutama dengan aliran Bathini (Bathiniyyah). Al-Juwaini telah menguasai

ketetapan-ketetapan Mazhab Asy'ari dalam bentuknya yang paling akhir dan dalam bingkai metode kelompok *Mutaqaddimin*, sementara muridnya, Al-Ghazali, menguasai masalah penting kedua, yaitu masalah sanggahan terhadap Bathiniyyah dan para filsuf. Hanya saja, hal sangat penting yang tidak boleh kita lupakan ialah jarak panjang yang memisahkan antara Al-Baqillani dan Al-Juwaini, yaitu kira-kira seperempat abad kelima hijriah (Al-Baqillani meninggal pada 403 H, sementara Al-Juwaini meninggal pada 478 H).

Pada masa panjang tersebut, Mazhab Asy'ari memperkenalkan perkembangan yang sangat penting pada tataran ideologi politik dan menjadi mazhab resmi negara pada masa kekuasaan Khalifah Abbasiyah, Al-Qadir, yang kekuasaannya berumur panjang (386 H–422 H) dan melibatkan negara ke dalam pertentangan kalam dan fiqh. Antara lain pada tahun 408 H, Khalifah al-Qadir mengirim surat keputusan (buku) resmi yang berisi tentang perlawanan terhadap Mazhab Mu'tazilah. Ia memerintahkan orang-orang untuk meninggalkan ilmu kalam, tidak mempelajari dan bernalar dalam kerangka Mazhab Mu'tazilah serta pemikiran-pemikiran yang menyalahi Islam. Bahkan, ia juga memperingatkan mereka—jika menyalahi perintahnya—dengan tindakan dan hukuman yang tegas. Mahmud dari Ghazni (Mahmud Ghaznawi) memerintahkan Amir al-Mukminin agar

menjalani sunnahnya dalam memerangi orang-orang yang menyalahi perintah tersebut, mengasingkan mereka, menjebloskan mereka ke dalam penjara, dan melaknat mereka di atas mimbar-mimbar. Dan, hal itu menjadi sunnah dalam Islam.¹⁸

Di antaranya lagi ialah deklarasi (*draf statemen*) yang sangat terkenal yang juga dikirim secara resmi oleh khalifah di Baghdad, pada 433 H, yang dikenal dengan nama *Al-Bayan al-Qadiri*. Ia memerintahkan untuk dibaca di kantor-kantor. Sementara, para fuqaha menulis langkah-langkah mereka di dalamnya bahwa ini ialah keyakinan kaum muslimin dan barang siapa menyalahinya, ia menjadi fasik dan kafir. Deklarasi ini mengulang-ulang akidah Mazhab Asy'ari dengan ungkapan yang bersifat undang-undang umum, seolah-olah resmi keputusan pemerintah. Ini bermakna akhir perkembangan ilmu kalam. Seseorang yang cerdas akan dapat melihat bahwa di setiap kalimat dalam keyakinan ini terapat pangkal pertentangan-pertentangan pada kurun yang telah berlalu.¹⁹

Pada masa panjang tersebut, juga diperkenalkan Khurasan, negara dengan banyak tokoh Mazhab Asy'ari, seperti Abu bakar bin Fauziq al-Isfahani (w. 406 H), Abu

¹⁸ Ibnu al-Jauzi, *Al-Muntazham Tarikh al-Islam*. Dinukil oleh Adam Mitis, *Al-Hadharah Al-Islamiyah fi al-Queni al-Rabi' al-Hijri*, jilid I, terj. Muhammad Abdul Hadi Abu Raidah (Mesir: Lajnah Taklif wa al-Tarjamah wa al-Nashr, Th. 3, 1957), hlm. 363.

¹⁹ Adam Mitis, *Al-Hadlarah....*, dan lihat teks di *Mulhaq*, pada akhir pengantar ini.

Ishaq al-Isfara'ini (w. 418 H), dan Abu Mansur Abdul Qahir al-Baghdadi (w. 429 H). Mereka ialah guru-guru mazhab yang gigih. Oleh karenanya, mereka dinobatkan sebagai ulama terhormat dalam Deklarasi al-I'tiqad al-Qadiri (433 H).

Penting artinya untuk sementara kita berhenti sejenak agar kita terfokus membicarakan Abdul Qahir al-Baghdadi. Ia menulis banyak buku. Buku-buku tersebut semuanya berbicara tentang akidah Mazhab Asy'ari, dengan judul *Ushul ad-Din*. Buku ini diakhiri dengan penjelasan tentang hukum-hukum kafir, ahli *ahwa'*, dan ahli bid'ah, serta di antara mereka ada seseorang yang ambil bagian dan ada pula yang tidak (dibunuh), dan sebagainya.

Setelah meneliti tentang kekafiran, Shabi'in, Nashara (Nasrani), Majusi, dan orang yang belum menerima dakwah Islam, orang-orang murtad, ia kemudian beralih membahas *firqah-firqah* Islam. Ia meletakkan aliran Bathiniyyah sebagai kelompok yang keluar dari *firqah* ahli *ahwa'* dan masuk ke dalam *firqah* ahli *kufr*. Tentang Al-Ghula' dan *firqah-firqah*-nya, ia mengatakan bahwa mereka semua murtad, keluar dari agama, sehingga mereka dihukum sebagaimana hukumnya orang-orang murtad.

Sementara, tentang Khawarij, Abdul Qahir al-Baghdadi mengatakan bahwa semua golongan mereka menempuh jalan kekafiran. Hal itu disandarkan pada sikap Ali bin

Abi Thalib. Tentang aliran Jahmiyyah, pengikut Jaham bin Shafwan, ia mengafirkan pernyataan mereka bahwa surga dan neraka akan rusak, juga pendapat mereka tentang kebaruan pengetahuan Allah. Kemudian, tentang Mu'tazilah dan orang yang mengikuti pendapatnya, ia mengafirkan mereka dalam masalah-masalah khusus yang berbeda dengan Mazhab As'wari.

Secara singkat ia menuturkan, "Ketahuilah, bahwa mengafirkan semua pemimpin Mu'tazilah adalah wajib, dilihat dari berbagai aspek. Demikian juga dengan mengafirkan kelompok Majassimah dan Musyabbihah. Sebab, semua *firqah* umat Islam mengafirkan mereka, dan mereka berpendapat bahwa semua *firqah* tersebut adalah ahli surga, dan mereka adalah *firqah* umat Islam yang paling buruk."²⁰

Dalam buku yang terkenal dan paling banyak beredar, *Al-Farqu baina al-Firq wa Bayani Firqah an-Najiah min Hum*, Abdul Qahir al-Baghdadi mengemukakan pendapat-pendapat *firqah-firqah* kalam dalam Islam, kemudian ia mengakhiri bab lima dengan menjelaskan sifat-sifat *firqah* yang selamat, realisasi kebaikannya, dan menerangkan kebaikan-kebaikannya, serta secara umum mereka ialah Ahlus Sunnah wal Jamaah.

²⁰ Abdul Qahir al-Baghdadi, *Ushul al-Din* (Istanbul: Al-Daulah, 1928), hlm. 318-342.

Ahlus Sunnah wal Jamaah, menurut Abdul Qahir al-Baghdadi, adalah golongan yang menguasai pengetahuan tentang tauhid, kenabian, hukum-hukum janji, ancaman, pahala, siksa, syarat-syarat ijtihad, dan *imamah*, serta mereka menempuh pengetahuan ini melalui jalan para ahli kalam yang melepaskan diri dari sikap penyerupaan Tuhan dengan manusia, dari bid'ah-bid'ah golongan Ar-Rafidhah, Khawarij, Jahmiyyah, An-Nijariyyah, dan semua ahli *ahwa'* yang sesat.

Secara singkat, golongan yang selamat ialah golongan Mazhab Asy'ari dan pendahulu mereka, ahli hadits. Pada pasal ketiga dari bab ini, Al-Baghdadi mengemukakan bahwa dasar-dasar yang disepakati Ahlus Sunnah, yaitu dengan batasan yang terdapat pada dasar-dasar Mazhab Asy'ari, karena kebanyakan dasar-dasar ini dan dalam pengantarnya, pendapat mereka yang bercabang-cabang tentang substansi-substansi dan aksiden-aksiden yang menjadi bangunan dasar akidah-akidah keagamaan mereka, tidak murni dibawa oleh orang yang menyandang nama ini sebelumnya, yaitu Ahlus Sunnah.

Al-Baghdadi menyatakan bahwa dalam konteks pentingnya hal tersebut dalam masalah ini, karena tanpa menghadirkan kandungan teks deklarasi ini,²¹ tidak mungkin memahami posisi ulama, para pemikir, dan

²¹ Lihat teks deklarasi pada "Lampiran" di akhir pengantar ini.

filsuf Andalusia terhadap Mazhab Asy'ari. Sebenarnya, buku *Al-Kasyfu 'an Manahij al-'Adillah*, karya Ibnu Rusyd, tidak mungkin dipahami tanpa menghadirkan gambaran bentuk ideologi yang diperkenalkan Mazhab Asy'ari pada masa kekhalifahan Abbasiyah, tepatnya ketika di bawah pemerintahan Khalifah Abdul Qadir, dan tanpa merujuk pada karya Abdul Qadir al-Baghdadi.

I. Mazhab Mutaqaddimin dan Mazhab Mutaakhhirin

Al-Juwaini adalah contoh dari Mazhab *Mutaqaddimin*. Posisi ini, menurut Ibnu Khaldun, juga ditempati oleh muridnya dari Mazhab *Mutaakhhirin*, yaitu Al-Ghazali, khususnya berkaitan dengan metode. Dengan semangat yang besar, Al-Ghazali menganut analogi (*qiyas*) ala Aristoteles dan menggunakannya dalam mengemukakan akidah-akidah Mazhab Asy'ari, terutama dalam bukunya *Al-Iqtishad fi al-'Itiqad*. Hanya saja, perubahan dalam metode ini tidak menyentuh aspek isi, tidak pada tataran konsep-konsep, tidak pula pada tataran pendapat. Hal itu berjalan hingga munculnya Fakhruddin ar-Razi yang secara terfokus merespons aliran Ibnu Sina untuk meningkatkan posisi ilmu kalam.

Fakhruddin ar-Razi mengikuti konsep filsafat Ibnu Sina, seperti tentang Yang Wajib dan Yang Mungkin melalui dzat-Nya sendiri, dan wajib melalui selain dzat-Nya sendiri. Demikianlah seterusnya, sebagaimana akan kami berikan pengantar dalam terbitan kami terhadap buku *Tahafut at-Tahafut*. Hal itu menggambarkan bahwa Mazhab *Mutaakhhirin* yang mencampuradukkan dua karakter keilmuan, antara ilmu kalam dengan filsafat, kemudian mereka menganggapnya sebagai satu pemahaman terhadap masalah-masalah yang ambigu. Dan, oleh beberapa pencari ilmu, mazhab-mazhab yang masih bertahan dan yang sudah tenggelam ini hendak ditelaah guna mengetahui argumen-argumen yang tersedia di dalamnya. Adapun mazhab salaf, dalam masalah keyakinan-keyakinan dasar ilmu kalam, adalah Mazhab Kalam *Mutaqaddimin*, dengan sumber dasarnya buku *Al-Irsyad*, karya Al-Juwaini.²²

Fakhruddin ar-Razi (544 H–606 H) hidup semasa dengan Ibnu Rusyd (520 H–595 H). Di antara perbedaan-perbedaan yang ditunjukkan dalam sejarah pemikiran Arab Islam ialah bahwa jika ahli kalam Mazhab Asy'ari yang mempunyai nama besar dan ahli berfilsafat ini merekonstruksi dasar-dasar pemikiran Mazhab Asy'ari dengan cara berpegang pada metode analogi (*qiyas*) Aristoteles dan menggunakan konsep-konsep filsafat yang

²² Ibnu Khaldun, *Al-Muqaddimah*, hlm. 1048–1049.

digagas Ibnu Sina, sementara Ibnu Rusyd, seorang filsuf dan faqih, menganalisis Mazhab Asy'ari dengan argumen rasional (*mubarhinan*) dan memandang mazhab ini sebagai mazhab yang tidak cocok bagi masyarakat umum karena mazhab ini mengabaikan aspek lahiriah keyakinan-keyakinan, yang oleh syariat memang disediakan khusus bagi masyarakat umum, tidak pula cocok bagi para ulama (filsuf), karena keterbatasan argumen mazhab ini yang tidak mencapai argumen rasional demonstratif.

Dengan ungkapan lain, ketika Fakhrudin ar-Razi melampaui bentuk-bentuk ilmu kalam yang telah mengalami krisis internal tersebut dengan berpegang (meminta bantuan) pada filsafat Ibnu Sina sehingga ia mencampuradukkan antara masalah-masalah kalam dengan masalah-masalah filsafat, sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Khaldun, maka di sisi yang lain, Ibnu Rusyd menyibukkan diri dengan masalah hubungan antara filsafat dan agama, bukan hubungan antara filsafat dan ilmu kalam. Ia berupaya merekonstruksi dasar-dasar keduanya (agama dan filsafat) dari dalam, memelihara prinsip-prinsip dasar keduanya, dan berusaha mempertegas bahwa keduanya mempunyai satu tujuan: kemuliaan.

Fakhrudin ar-Razi menggabungkan filsafat Ibnu Sina ke dalam akidah Mazhab Asy'ari, sementara Ibnu

Rusyd merekonstruksi dasar-dasar filsafat dan akidah al-Qur'an dengan cara meringkas filsafat takwil Ibnu Sina dan merujuknya secara langsung kepada sumber aslinya, yaitu Aristoteles. Di samping itu, ia juga meringkas akidah Islam dari penakwilan para ahli kalam terutama Mazhab Asy'ari dan agar secara langsung merujuknya pada sumber-sumber dasarnya: keyakinan-keyakinan lahiriah yang menjadi tujuan syariat bagi masyarakat umum kepada akidah salaf.

Jika Ibnu Rusyd tidak mengkritik upaya Fakhruddin ar-Razi menggabungkan kalam ke dalam filsafat dan filsafat ke dalam kalam, oleh karena ia tidak mengetahui hal itu, dan karena keduanya hidup pada satu masa, dengan jarak yang panjang,²³ maka mungkin saja dikatakan bahwa ia mengkritik aliran salaf. Hal itu dilakukannya dengan mengkritik Mazhab Ibnu Sina dan menentang keras konsep-konsepnya yang dijadikan sandaran oleh Fakhruddin ar-Razi dalam merumuskan metodenya yang baru dari Mazhab *Mutaakhhirin*. Kritik Ibnu Rusyd terhadap Ibnu Sina akan kita ketahui dalam bukunya *Tahafut Al-Tahafut*, sementara kita sekarang akan membicarakan tentang para

²³ Renan menyebutkan bahwa Lion al-Afriki meriwayatkan bahwa Fakhruddin ar-Razi mendengar informasi tentang Ibnu Rusyd di Mesir. Ibnu Rusyd telah terkenal di sana. Kemudian ia menyewa perahu di Iskandariah untuk mengunjunginya di Andalusia. Namun, hal itu tampaknya lebih condong pada peristiwa *inquisisi*. Hanya saja Renan meragukan riwayat ini karena adanya pertentangan informasi yang diriwayatkan Lion dalam bukunya. Lihat Ernes Renan, *Ibnu Rusyd wa al-Rusydiah* (Mesir: Dar Ihya'i al-Kutub al-'Arabiyah, 1907), hlm. 56.

pendahulu Ibnu Rusyd di negara Andalusia, khususnya tentang ilmu kalam Mazhab Asy'ari.

BAB 2

MAGHRIB DAN ANDALUSIA

A. Permulaan: Sebuah Perjalanan Panjang

Paparan sebelumnya berkenaan dengan perkembangan ilmu kalam di daerah Timur (Masyriq). Sementara, di Andalusia dan Barat (Maghrib²⁴)—pada waktu itu, keduanya terpisah dari kekhalifahan Abbasiyah sejak berdirinya dan tidak dapat dikuasai oleh Daulah Fatimiyah—perkembangan pemikiran di kedua daerah tersebut menjadi cerita yang lain lantaran melibatkan

²⁴ Maghrib merupakan istilah dalam bahasa Arab, yang berarti “tempat matahari terbenam” atau “barat” (dari perspektif Arab). Istilah ini kini merujuk pada Maroko, Aljazair, Tunisia, Libya, Mauritania, dan wilayah sengketa Sahara Barat. Sebelum pendirian negara-negara modern di wilayah ini pada abad ke-20, istilah “Maghrib” merujuk pada wilayah yang lebih kecil antara pegunungan Atlas di selatan dengan laut Tengah di utara, sehingga tidak meliputi sebagian besar Libya dan Mauritania. Kadang-kadang, setelah Islam masuk ke wilayah ini, istilah ini juga meliputi wilayah Andalusia, Sisilia, dan Malta. [peny.]

sejumlah faktor. Di antara faktor yang terpenting ialah sebagai berikut.

Pertama, ketiadaan warisan tradisi di dua daerah tersebut. Di Andalusia (juga di Maghrib yang kerap dijumpai kaitan historis dengan Andalusia sejak penaklukan hingga kejatuhannya) tidak dikenal kebangkitan sistem keyakinan-keyakinan pra-Islam sebagaimana yang terdapat di Suriah dan Iraq, dan juga dalam batas-batas tertentu di Mesir. Penaklukan Islam di kedua daerah tersebut telah melalui perjalanan panjang sebagaimana terjadi di daerah Afrika Utara. Memang benar bahwa mayoritas penduduk asli di Andalusia tetap memelihara agama mereka, Kristen dan Yahudi. Mereka tidak memaksakan diri pindah dari kebudayaan klasik mereka kepada kebudayaan Arab Islam. Hal ini dilatarbelakangi oleh kondisi kebudayaan Andalusia, sebelum penaklukan Islam, yang tidak mengalami perkembangan yang cemerlang dan potensial sehingga dapat memaksakan eksistensinya ke dalam kebudayaan penakluk itu sendiri.

Inilah salah satu pandangan informan pribumi, Sa'id al-Andalusi, yang telah mempublikasikan kebudayaan dan pemikiran umat pra-Islam dan umat Islam di daerah Timur dan Barat. Ia menyatakan bahwa di Andalusia pada masa dulu sepi dari aktivitas keilmuan dan tak seorang penduduk pun yang menekuni bidang pemikiran dan keilmuan. Dan,

situasi ketiadaan aktivitas berfilsafat ini berlangsung hingga penaklukan umat Islam pada Ramadhan 92 H.

Namun, keadaan tersebut masih terus berlanjut sebagaimana biasanya. Di kalangan masyarakat, tidak ada aktivitas keilmuan, selain ilmu-ilmu syariat dan ilmu bahasa. Kesadaran orang-orang yang mempunyai kepedulian terhadap keilmuan muncul bersamaan ketika Bani Umayyah berdiri di Andalusia.²⁵ Kesadaran itu muncul, terutama pada masa kekuasaan Abdurrahman an-Nashir (300 H/912 M–350 H/962 M) dari Bani Marwan yang menjadi Khalifah Umayyah ke-2. Ia bersaing dengan kekhalifahan Abbasiyah dan Fatimiyah, terutama terkait dengan persoalan syariat.

Dari sini, faktor *kedua* yang menjadikan perkembangan kebudayaan di daerah Maghrib dan Andalusia terlepas dari daerah Timur ialah kemerdekaan Andalusia dari hegemoni kekhalifahan Abbasiyah dan juga pergumulan serta persaingan keduanya dengan kekhalifahan Fatimiyah dalam masalah ideologi politik dan kebudayaan secara luas. Harus pula dipertegas di sini bahwa Andalusia dan Maghrib secara umum, sejak masa penaklukan, senantiasa bergerak di bawah kendali kebudayaan Islam penakluk pertama, Islam para sahabat dan tabi'in yang berpegang

²⁵ Abu Qasyim Sa'id bin Ahmad al-Andalusi, *Thabaqatu al-Umam* (Mesir: Al-Taqqdum al-Hadatsah, Tanpa Tahun).

pada riwayat dan nash sebagai dasar mencari ilmu, baik dalam bidang agama, bahasa, maupun bidang-bidang yang lain. Dan, kenyataan tersebut tentunya berbanding terbalik dengan di daerah Timur yang kental dengan ilmu fiqh, nahwu, dan kalam.

Beberapa aliran politik dan pemikiran yang bergumul di daerah Masyriq telah bermbas ke daerah Maghrib dan Andalusia, melalui penda tawah, melalui perjalanan ke daerah Masyriq, untuk memunaikan ibadah haji, mencari ilmu atau berdagang. Bagaimana pun juga, hal itu tidak kemudian dapat menguasai medan dan melakukan hegemoni, bahkan aliran-aliran yang datang ini kerap kali berada di pinggiran dan bersifat temporal. Aliran yang dapat melakukan perlawanan senantiasa bergerak dalam wilayah terbatas, seperti gerakan Mu'tazilah ajaran Washil bin Atha' di bagian utara Maghrib, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, demikian juga aliran yang muncul di Andalusia pada abad ke-3 yang juga terpengaruh oleh pendapat-pendapat aliran Mu'tazilah.

Adapun aliran Bathiniyyah yang menempati posisi di beberapa tempat juga tidak dapat menguasai perlawanan di Maghrib dan Andalusia secara keseluruhan, yang senantiasa tetap mempertahankan kemandirian pemikiran dan mazhab, sebagaimana keduanya tetap mempertahankan kemandirian politiknya. Di dua

daerah ini, wilayah pemikiran tetap murni mengikuti doktrin akidah salaf, akidah Ahlus Sunnah, sebagaimana penaklukan awal sebelum kehadiran Mazhab Asy'ari (mazhab Daulah Abbasiyah).

Ketika di daerah Andalusia telah berdiri Daulah Umaiyyah, model pemikiran yang dipegang pada awalnya ialah mazhab dari Syam (kota Bani Umaiyyah), yaitu Mazhab Imam al-Auza'i, yang dalam konteks pemikiran keagamaan tidak jauh berbeda dengan mazhab perintis (penakluk awal), yaitu sama-sama berpegang pada nash dan riwayat. Ketika pemerintahan Abbasiyah di Masyriq berpegang pada Mazhab Abu Hanifah (mazhab masyarakat Iraq), muncullah Imam Malik yang menampakkan sikap permusuhannya terhadap pemerintahan tersebut. Hal itu terjadi, bukan saja berkaitan dengan mazhab fiqhnya yang berpegang pada hadits dan praktik keseharian masyarakat Madinah, berbeda dengan Mazhab Abu Hanifah yang berpegang pada pendapat, melainkan juga berkaitan dengan sikap politik pribadinya secara alamiah yang menentang Daulah Abbasiyah.

Dalam konteks demikian, pada saat itu, Daulah Umaiyyah di Andalusia tidak keberatan mengenai adanya penyebaran Mazhab Maliki di daerahnya. Bahkan, mazhab tersebut diresmikan sebagai mazhab resmi Daulah Umaiyyah. Demikianlah, akhirnya para fuqaha

Malikiyah di Andalusia menjadi pemegang otoritas dalam masalah kebudayaan secara luas. Inilah yang kemudian membelokkan arti penting sebuah ideologi bagi kemaslahatan rakyat menjadi kemaslahatan pemerintah, yakni Daulah Umayyah di Andalusia.

Dari sini, faktor ketiga dari sekian faktor pokok bagi kemandirian perkembangan pemikiran di Andalusia ialah menyangkut kekuasaan para fuqaha dalam bidang keilmuan dan pengajaran. Agar kita tidak bisa memberikan sifat para fuqaha dengan sifat yang sudah jadi apriori, kemudian kita memikulkan beban tanggung jawab di pundak mereka sebagai perintis pemikiran bebas, maka kita harus menyadari adanya hal lain yang sangat penting bagi masyarakat Islam di Masyriq dan Maghrib, yaitu penggunaan ideologi. Ideologi merupakan senjata paling ampuh yang diperebutkan oleh pemerintahan Umayyah dan pihak oposisi. Dominasi ideologi dan hegemoni kebudayaan merupakan jalan lapang untuk mencapai kekuasaan material.

Kita akan menemukan para fuqaha Malikiyah di Andalusia yang telah menjadi ideolog Daulah Umayyah. Mereka bersikap keras terhadap mazhab fiqh yang lain, aliran kalam, dan filsafat yang berkembang di Masyriq, baik terjadi melalui kontak (kontinuitas) budaya klasik maupun aktivitas politik praktis. Di antara mereka ada yang pro

(menjadi pegawai negeri) pemerintahan, atau yang kontra (aktif dalam gerakan yang menentangnya), seperti Syi'ah dan aliran Bathiniyyah. Kita jangan lupa bahwa masalah ini berhubungan erat dengan aspek penalaran "logika kekuasaan" (*mantiq al-daulah*) sesuai prosedur resmi yang berlaku, yaitu prosedur yang bertujuan hendak memelihara dan mempertahankan identitas diri.

Jika kita ingat bahwa ilmu kalam pada masa kelahirannya ialah perbincangan tentang politik yang dikemas dengan konsepsi agama, dan bahwa ia senantiasa menciptakan propaganda ideologis, pencarian dukungan, menciptakan suatu transformasi dan revolusi dalam pemerintahan-pemerintahan yang bertetangga dan bersaing, maka kita dapat mengetahui motivasi-motivasi yang mendorong para fuqaha Andalusia menjelekkan ilmu kalam dan ulama salaf, bahkan mengharamkan ilmu kalam dan mengasingkan para ulama salaf yang diketahui mempelajari ilmu kalam.

Lebih jauh, para fuqaha Andalusia menuding para ulama salaf sebagai pelaku bid'ah dalam agama, dan pada umumnya ilmu kalam justru dianggap mengacaukan keyakinan-keyakinan. Oleh karena itu, kita dapat memahami bahwa tidak mungkin membangun mazhab kalam atau ideologi yang legal di Andalusia, kecuali di dalam dan melalui fiqh. Pembaruan sebenarnya tidak

akan tegak kecuali melalui dari dalam, dan yang di dalam diputuskan melalui fiqh. Jika demikian, maka pembaruan harus bertolak dari fiqh. Inilah yang dilakukan seorang ahli kalam-fiqh Kordoba, Abu Muhammad Ibnu Hazm.

B. Literalisme Ibnu Hazm dan Pembaruan dari Dalam

Pada waktu Al-Baqillani, Abdul Qadir al-Baghdadi, Al-Juwaini, dan para ahli kalam, dan fuqaha lain bertugas di Baghdad dalam rangka pembentukan Mazhab Asy'ari, mereka memberikan batasan-batasan dan horizon-horizon mazhab, suatu hal yang mengkristal pada waktu itu sebagaimana dapat kita lihat dalam Deklarasi al-I'tiqad al-Qadiri dan Deklarasi al-Baghdadi. Kira-kira pada waktu yang sama, Ibnu Hazm di Andalusia (384–456) berijtihad dalam bentuk fiqh yang berpegang pada aspek lahiriah nash-nash dan merujuk secara langsung pada sumber asal melawan analogi-analogi dan definisi-definisi kreasi para fuqaha mazhab yang empat.

Ibnu Hazm dinilai sebagai seorang faqih aliran Literalisme dan ahli debat yang pantang menyerah. Selain itu, ada unsur lain yang dapat dijadikan bukti identitas kepribadiannya, yaitu analisisnya yang teliti terhadap masalah cinta dan jalan orang-orang yang mencintai,

yang tertuang dalam risalahnya yang terkenal, *Tauq al-Hamamah*. Sebenarnya, mereduksi pemikiran Ibnu Hazm dengan bentuk seperti ini merupakan suatu kezhaliman—disengaja atau tidak—terhadap seorang pembaru ternama dalam pemikiran Arab Islam yang pantas disebut sebagai perintis dalam sejarah pemikiran Islam. Literalisme Ibnu Hazm, seorang faqih Kordoba, dalam perspektif ini, di atas sinaran situasi politik yang merampas pemikirannya dan membatasi alirannya, merupakan ideologi yang menentang ideologi Daulah Fatimiyah dan mazhab Daulah Abbasiyah—dua kekuasaan (daulat) yang dalam sejarah Andalusia terlibat persaingan dengan menggunakan senjata ideologinya masing-masing. Maksudnya, keduanya menentang kekhalifahan Umayyah yang dibela Ibnu Hazm dan mengusung proyek ideologinya.

Keluarga Ibnu Hazm termasuk keluarga besar yang mengabdikan pada pemerintahan Umayyah di Andalusia. Ayahnya ialah seorang menteri pemerintahan Al-Mansur bin Abi Amir, pada masa pemerintah Hisyam al-Mu'ayyad (berkuasa sebagai khalifah pada 366 H). Ia memasuki Daulah Umayyah di Andalusia, dan bertahan hingga wafatnya Al-Mansur bin Amir pada 393 H. Masa ialah masa kekacauan karena terjadi perebutan kekuasaan kekhalifahan di antara internal keluarga Umayyah sendiri di satu sisi, dan banyaknya gerakan revolusioner menentang Daulah Umayyah di sisi lain. Dan, masa ini menjadi masa

kejatuhan kekuasaannya, sehingga akhirnya kekuasaan Umayyah jatuh pada 422 H. Kemudian, datanglah pukulan telak dari Al-Hamudiyin yang menguasai daerah utara Maghrib yang notabene ialah para pelajar (Sy'ah), juga mendapat pukulan dari Dinasti Fatimiyah sebagaimana telah kami kemukakan sebelumnya.

Sebenarnya, Literalisme Ibnu Hazm, baik dari aspek dekonstruksi maupun aspek rekonstruksinya, tidak mungkin dapat diketahui kandungan kebaruannya (reformisnya) yang menjadikannya istimewa (berbeda) dalam sejarah kebudayaan Arab, kecuali jika kita melihatnya dari sisi keistimewaannya (perbedaannya) terlebih dahulu, yaitu fokus Ibnu Hazm pada wacana kritik, bukan pendapat-pendapat maupun lontaran-lontarannya, melainkan pada dasar-dasarnya (epistemologi) yang menjadi bangunan dasar pemikiran. Dari sini, dapat diketahui bahwa Literalisme Ibnu Hazm ialah Literalisme yang didasarkan pada dimensi kritik dan bukan Literalisme tekstualis yang hanya mengekor, sebagaimana dipahami sebagian manusia dan mengaitkannya dengan Literalisme Abu Daud al-Isfahani (202–270 H) secara mekanik. Praktis, ada keterkaitan antara Ibnu Hazm, dalam bidang fiqh, dengan Mazhab Literalisme yang dibangun Abu Daud dan anaknya. Namun, dalam konteks ini, tampaknya Literalisme fiqh Kordoba ini mempunyai karakter tersendiri karena bertolak pada pendapat yang komprehensif (integral)

tentang akidah dan syariah—suatu pendapat yang diadopsi dari logika, ilmu alam, dan filsafat.

Untuk mengungkap komprehensivitas (integralitas) pendapat Ibnu Hazm, kita harus menekankan pada sikap kritisnya terhadap dasar-dasar agama, “penalaran” yang dibangun para ahli kalam dan mazhab mereka. Inilah yang menjadi perhatian utama kami dalam buku ini.

C. Ilmu dan Logika Lebih Dekat pada Agama daripada Pemikiran Para Ahli Kalam

Ibnu Hazm menanggapi beberapa pendapat *firqah* kalam dalam Islam secara analitis dan kritis, lalu ia mengelompokkannya ke dalam lima *firqah* yang pokok: Ahlus Sunnah, Mu'tazilah, Murji'ah, Syi'ah, dan Khawarij. Berdasar pada klasifikasi ini, selama atau setelah analisisnya terhadap pendapat-pendapat Ahlus Sunnah dalam dua masalah asasi, di mana ilmu kalam tumbuh di atas perbedaan tentang kedua masalah ini, yaitu masalah iman: apakah iman adalah perkataan dengan lisan saja? Atau perkataan dan membenaran dengan hati? Atau perkataan, membenaran, dan amal sekaligus? Ini di satu sisi. Dan, masalah *imamah* di sisi yang lain, apakah *imamah* terbatas pada Ali bin Abi Thalib dan anak keturunannya,

atau hanya untuk orang-orang Quraisy, atau secara umum bagi semua umat Islam?

Dalam hal ini, perhatian pokok kami ialah kritik terhadap Mazhab Asy'ari, suatu mazhab yang menjadi fokus kritik Ibnu Rusyd setelah kritiknya terhadap mazhab-mazhab kalam. Karena berhubungan langsung dengan mazhab ini, Ibnu Hazm mengemukakan pendapat-pendapat para tokoh ini pada masanya, terutama Abu Hasan al-Asy'ari sebagai pendiri mazhab, lalu Al-Baqillani, Ibnu Faurak, dan lainnya. Menurut Ibnu Hazm, Mazhab Asy'ari berkembang di Baghdad dan Basrah serta mempunyai basis khusus di Shaqiliyah, Qirwan, dan Andalusia. Segala puji bagi Allah.²⁶

Kita mengarah pada kritik Ibnu Hazm karena ia menganalisis *firqah-firqah* kalam, memisahkannya dari Mazhab Ahlus Sunnah yang disebutnya sebagai ahli kebenaran, dan seseorang yang berbeda dengan mereka dikatakan sebagai ahli bid'ah. Mereka (Ahlus Sunnah) adalah para sahabat dan para tabi'in yang menempuh jalan mereka, kemudian ahli hadits, dan para fuqaha yang mengikuti mereka, dari generasi ke generasi hingga zaman kita sekarang dan masyarakat umum, baik di daerah Timur maupun di daerah Barat.²⁷

²⁶ Ibnu Hazm, *Al-Fashlu fi al-Milal wa al-Ahwa' wa an-Nihal* (Beirut: Maktabah Khayad, Tanpa Tahun), lima bagian pada satu jilid, jilid IV, hlm. 204.

²⁷ *Ibid.*, jilid II, hlm. 113.

Jika Ibnu Hazm membatasi pengertian ahli kebenaran menurut pengertian salaf ini, maka ia tidak akan ragu-ragu untuk membangun pendapat-pendapat para filsuf, khususnya Aristoteles dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan wilayah akal dan pengetahuan pada masanya dan menempatkannya sebagai pengganti dari pendapat-pendapat para ahli kalam, Mazhab Asy'ari dan lainnya. Ia melakukannya secara jelas dan dengan tekad yang bulat, bukan karena ia seorang filsuf penganut Aristoteles seperti Ibnu Rusyd, melainkan karena ia mengetahui bahwa perkataan Aristoteles lebih mendekati kebenaran pemahaman secara umum dan murni, dan lebih dekat pada pernyataan lahiriah nash-nash.

Ibnu Hazm mengkritik mereka yang hanya mempelajari ilmu-ilmu *isnad* dan mengumpulkan ilmu-ilmu asing dalam hadits. Kemudian, mereka mengabaikan buku-buku yang tidak menjelaskan masalah tersebut, tidak menelaah dan melihat kalimatnya, tidak pula membacanya dan memberikan informasi yang tepercaya kepada mereka, seperti buku-buku yang berbicara tentang astronomi dan buku-buku yang ditulis Aristoteles tentang definisi kalam (ilmu logika). Selanjutnya, semua buku ini ialah buku-buku yang tepercaya, dapat memberikan manfaat, dapat menunjukkan tentang keesaan dan kekuasaan Allah, mempunyai manfaat besar dalam mengkritik semua ilmu.

Kemudian, Ibnu Hazm mengulang berkali-kali kaidah yang kerap kali disinyalir Ibnu Rusyd, sebagaimana akan kita lihat, yaitu setiap sesuatu yang dapat dilacak dengan argumen demonstratif, maka di dalam al-Qur'an dan hadits Nabi pasti telah dinashkan demikian. Ia akan diketahui oleh semua orang yang berpedoman pada penalaran dan diperkuat melalui ilmu Allah. Selain itu, ia tidak pantas dilacak dengan argumen demonstratif, karena ia hanyalah sebuah kepuasan. Terhadap hal demikian, al-Qur'an dan hadits Nabi berbeda sama sekali.²⁸

Artinya, bahwa pengetahuan dan argumen demonstratif yang terdapat dalam buku-buku filsuf lebih dekat pada pernyataan al-Qur'an daripada penakwilan-penakwilan para ahli kalam. Hal itu sebagaimana akan diungkapkan oleh Ibnu Rusyd, kemudian oleh Ibnu Taimiyah dalam bukunya, *Ma'wafiqatun Sharihun al-Ma'qul ma'a Shahih al-Manqul*. Buku karangan Ibnu Taimiyah ini adalah sesuatu yang didapat dari pengalaman, dan tidak bertentangan dengan akal.

Pendapat-pendapat para ahli kalam tidak memiliki dua sifat tersebut. Hal itu karena mereka memperlakukan realitas yang nyata (yang bersifat indrawi dan pengalaman) bukan sebagaimana adanya realitas itu sendiri, melainkan membingkainya dengan bentuk yang dapat memungkinkan

²⁸ *Ibid.*, hlm. 93-95.

penggunaan realitas yang nyata ini (*syahid*) untuk menghukumi realitas yang tidak nyata (*ghaib*/ alam ketuhanan). Ini di satu sisi. Di sisi lain, mereka tidak berpegang pada prinsip-prinsip akal, tetapi pada prinsip yang bertentangan dengannya, seperti pendapat mereka tentang *al-jauhar al-fardi*, *tajwiz*, dan tentang ketiadaan keniscayaan hubungan antara sebab dan akibat.

Ibnu Hazm menolak prinsip-prinsip tersebut. Sementara itu, dengan prinsip-prinsip itu, para ahli kalam membangun pemikiran dan mazhabnya, terutama penalarannya tentang substansi (*al-jauhar al-fardi*), keserbabolehan (*tajwiz*) sebagaimana kritik Ibnu Hazm terhadap metode mereka. Ibnu Hazm berargumen melalui yang nyata (*syahid*) terhadap yang tidak nyata (*ghaib*). Prinsip-prinsip yang dikritik dan ditolak Ibnu Hazm ini, yang paling terkenal ialah ketika ia mengkritik pendapat tentang substansi atau atomisme (*al-jauhar al-fardi*) dan prinsip keterputusan (*infishal*) yang dibangun dari teori atomisme (*al-jauhar al-fardi*).²⁹

Hebatnya, Ibnu Hazm mendasarkan diri (pendapatnya tersebut) pada para filsuf, terutama Aristoteles. Ia menegaskan bahwa substansi (atom) bukanlah sesuatu

²⁹ Maksud kami adalah pendapat yang melihat benda-benda alam sebagai bagian yang terpisah-pisah, seperti atom-atom, sebagai kebalikan pendapat dari pendapat yang dibangun di atas dasar-dasar yang menyatu. Dan, pendapat yang melihat sesuatu yang saling terikat antara bagian yang satu dengan bagian yang lain, seperti *Amwaj*.

yang lain, bukan jisim. Oleh karena itu, setiap substansi adalah jisim dan setiap jisim adalah substansi. Keduanya adalah dua nama yang sesungguhnya bermakna satu. Tidak ada satu pun ruang kekosongan (sama sekali tidak ada ruang kosong) di alam ini, dan alam ini berbentuk bulat yang tidak bercelah di dalamnya.³⁰

Hal tersebut seperti penolakan Ibnu Hazm terhadap prinsip keserbabolehan (*ta'jwiz*),³¹ yang dari prinsip ini kemudian melahirkan sikap pengingkaran terhadap tabiat-tabiat alami dan hukum sebab akibat. Ia berpendapat bahwa prinsip-prinsip mazhab yang rusak ini tidak ada dasarnya sama sekali dalam syariat, dan tidak pula dalam hukum-hukum akal. Sebab, dengan pengakuan bahwa hukum-hukum kausalitas dan kebiasaan adalah ciptaan Allah, Dia yang menciptakan, kemudian mengaturnya

³⁰ Para ahli kalam mengatakan bahwa substansi (*al-jauhar al-fardi*) sesungguhnya bergerak dalam kekosongan, karena kekosongan merupakan suatu hal yang terpisah dan independen. Sementara itu, Aristoteles mengatakan bahwa kekosongan adalah suatu hal yang tidak masuk akal: tidak mungkin dapat digambarkan. Adapun kekosongan atau tempat terbuka (*al-fadla'*) atau sesuatu yang tampak kosong, ia sebenarnya penuh dengan materi. Ia adalah unsur kelima, yang tabiatnya berbeda dengan tabiat pada unsur-unsur yang empat yang dikenal: air, tanah, api, dan udara. Perkataan Ibnu Hazm bermakna bahwa alam adalah berbentuk bola, di dalamnya tidaklah kosong, dan mereka menggambarkan alam seperti bawang, dan falak-falak yang menjadi tempat beredarnya bintang-bintang dan planet-planet yang meliputi bumi adalah seperti lapisan luar bawang.

³¹ Prinsip keserbabolehan (*ta'jwiz*) ialah pengingkaran terhadap hukum kausalitas. Prinsip ini menegaskan bahwa setiap sesuatu menurut akal ialah mungkin (*jaiz*). Sebagaimana kritik Ibnu Rusyd terhadap teori substansi/atom (*al-jauhar al-fardi*). Untuk mengetahui secara rinci seputar prinsip keserbabolehan dalam pandangan Mazhab Asy'ari, lihat *Bunyah al-'Aqli al-'Arabi*, penjelasan bagian bab lima dan enam.

ke dalam bentuk yang tidak akan mengalami perubahan sama sekali, dan tidak mungkin mengalami pergantian sebagaimana pandangan orang-orang yang berakal.

Adapun menyangkut metode *qiyas*, Ibnu Hazm menuturkan bahwa *qiyas* tidak absah dan tidak boleh digunakan kecuali dalam konteks satuan unsur-unsur yang mempunyai jenis yang sama, yakni unsur-unsur yang mempertemukan individu-individu ke dalam jenis atau karakter yang sama. Sementara, jika berhubungan dengan unsur-unsur yang mempunyai jenis yang berbeda-beda, yang tidak membuat masing-masing individu mempunyai karakter yang sama, maka di situ *qiyas* tidak diperbolehkan. Karena itu, metode *qiyas* dalam fiqh dan metode melalui yang nyata terhadap yang tidak nyata dalam ilmu kalam, ialah metode yang tidak valid (*fasad*). Sebab, para fuqaha meng-*qiyas*-kan sesuatu kepada sesuatu yang lain yang jenisnya berbeda, hanya berdasar pada adanya keserupaan antara keduanya. Padahal adanya keserupaan antara benda-benda tidak kemudian berakibat pada kesamaan dalam hukum. Jika masalahnya demikian, misalnya, niscaya setiap sesuatu hanya mempunyai satu hukum, karena pasti antara sesuatu yang satu dengan sesuatu yang lain terdapat keserupaan.

Sementara, mengunggulkan keserupaan yang satu daripada yang lain dan menganggapnya sebagai 'illat

dalam konteks fiqh, hanyalah sebuah praduga. Padahal syariat tidak dibangun di atas dasar praduga, melainkan di atas dasar yang pasti, dan kepastian hanya terjadi melalui nash. Demikian juga metode para ahli kalam ialah metode yang tidak valid, karena karakter alam yang nyata (alam manusia) bukanlah karakter alam yang tidak nyata (alam Ilahi). Lalu, bagaimana mungkin berargumen dengan metode yang saling kontradiksi satu sama lain? Alam manusia merupakan alam penuh kekurangan dan kerusakan, sementara alam Ilahi merupakan alam yang penuh kesempurnaan dan kekekalan.

Dalam konteks ini, harus pula ditunjukkan bahwa metode yang dibangun Ibnu Hazm sebagai ganti dari metode para ahli kalam disebutkan dengan argumen-argumen rasional, yaitu suatu metode yang berpegang pada penarikan kesimpulan dari premis-premis yang benar dari realitas indrawi dan pengalaman, serta diterima oleh akal. Dengan kalimat singkat, logika Aristoteles oleh Ibnu Hazm dikatakan sebagai ilmu yang terzhalimi. Menolong yang dizhalimi adalah sebuah keharusan yang memaksa.

Sudah maklum kiranya bahwa Ibnu Hazm telah menulis buku tentang ilmu logika yang berjudul *At-Taqrib li Haddi al-Mantiq wa al-Madkhal Ilaihi*. Dalam buku itu, diberikan contoh yang mudah dan sederhana sehingga mudah dipraktikkan untuk segala hal, terutama oleh

para fuqaha. Sebab, seseorang yang tidak memahami ilmu logika, ia tidak boleh memberi fatwa antara dua hal, karena ia tidak tahu tentang batasan-batasan pembicaraan (pengertian objek yang dibicarakan), pendasaran sebagian yang satu terhadap sebagian yang lain, pengajuan premis-premis, dan penarikan kesimpulan-kesimpulan.³²

Di samping menolak pendapat-pendapat Mazhab Asy'ari tentang ketelitian ilmu kalam (*daqiq al-kalam*), Ibnu Hazm juga menolak aspek-aspek penalaran mereka tentang keagungan ilmu kalam (*jalil al-kalam*). Dalam konteks pembicaraan mengenai dzat-dzat Tuhan, menurut Ibnu Hazm, tidak boleh berpegang pada *qiyas*, karena dzat-dzat dalam alam nyata, seperti dzat manusia adalah berbentuk jisim-jisim dan aksiden-aksiden, sementara Allah bukanlah jisim, bukan pula aksiden, melainkan penggerak yang tidak bergerak, pembentuk yang tidak berbentuk.³³ Di sini jelas adanya penalaran Aristoteles, sebagaimana beredar pada masanya tentang ilmu dan metode demonstratif.

Berkenaan dengan masalah perbedaan antara sifat-sifat dan dzat-dzat Allah, dalam pandangan Ibnu Hazm, merupakan perkara bid'ah. Allah tidak pernah

³² Ibnu Hazm, *At-Taqrif li Haddi al-Mantiq wa al-Madkhal Ilaihi*, penahkik Ihsan Abbas (Beirut: Maktabah al-Hayah, Tanpa Tahun), hlm. 8-10. Ibnu Hazm mendahului Al-Ghazali dalam hal definisi ilmu logika dengan menggunakan contoh-contoh kebudayaan Arab Islam.

³³ Ibnu Hazm, *Al-Fashlu...*, objek yang sama dengan sebelumnya, jilid II, hlm. 113.

menyebutkan adanya sifat bagi diri-Nya, tidak pula Nabi Muhammad dan para sahabat. Karena itu, tidak ada gunanya perdebatan seputar masalah sifat-sifat, apakah ia merupakan tambahan atas dzat-dzat atau bukan? Tidak ada artinya pula menyatakan bahwa ilmu Allah adalah selain Allah dan ia adalah makhluk, dan tidak pula ilmu Allah adalah selain Allah dan bukan makhluk, sebagaimana dikatakan Abu Hasan al-Asy'ari dan Al-Baqillani (Ibnu Hazm menyebut keduanya dengan namanya). Ia menyatakan bahwa ini adalah suatu pernyataan yang jawabannya cukup dikatakan bahwa pernyataan itu ialah syirik dan membatalkan kebenaran tauhid. Sebab, jika ada sesuatu bersama Allah selain diri-Nya, yang senantiasa bersama-Nya, niscaya kenyataan bahwa Allah adalah satu menjadi tidak benar (batal); dan jika ada seseorang yang mengatakan demikian sebelum adanya aliran (*firqah*) Mazhab Asy'ari ini, maka ia berarti telah keluar dari Islam.³⁴

Selanjutnya, Ibnu Hazm mengatakan bahwa hal yang cukup aneh ialah penjelasan Al-Baqillani dan Ibnu Faurak dalam buku keduanya tentang dasar-dasar dan cabang-cabang agama bahwa ilmu Allah mempunyai pengertian yang sama dengan ilmu manusia. Ini adalah suatu kebodohan, karena mereka menempatkan dzat yang tidak terbatas ke dalam posisi sesuatu yang baru. Mereka

³⁴ *Ibid.*, hlm. 135.

menganalogikan ilmu Allah terhadap ilmu manusia, kemudian memberinya batasan tertentu sebagaimana ilmu manusia. Padahal, dalam konteks ini, *qiyas* seharusnya tidak boleh diterapkan, karena kedua jenis ilmu ini berbeda satu sama lain. Ilmu Allah tidak terbatas, sementara ilmu manusia terbatas.

Demikian juga berkenaan dengan masalah kehendak (*iradah*) dan pilihan bebas (ikhtiar). Dalam hubungannya dengan Allah, ikhtiar ialah Dia mengerjakan perkara yang dikehendaki dan cara Dia menghendaki. Dalam hubungannya dengan manusia, ikhtiar adalah suatu kecenderungan terhadap sesuatu tertentu yang diciptakan Allah. Pemikiran inilah yang hendak dikemukakan Ibnu Rusyd.³⁵

Kritik tersebut akan terlihat lebih jelas dalam buku Ibnu Rusyd yang ada pada kita sekarang ini (*Al-Kashfu 'an Manahij al-'Adillah fi 'Aqaid al-Millah*). Sebelumnya, ia telah menggema (masyhur) pada masa Ibnu Rusyd hidup. Sebenarnya, Ibnu Tumart mendorong bangkitnya Literalisme Ibnu Hazm dan menukil secara langsung dari mazhabnya yang asli. Dan, ia mengajak sahabatnya yang telah melepaskan kekuasaannya di pemerintahan untuk melakukan perubahan dan pembaruan sebagaimana akan kita lihat.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 136.

D. Proyek Ideologi Bergantung pada Realisasinya

Keluarga Ibnu Hazm merupakan keluarga besar yang mengabdikan pada Daulah Umayyah di Andalusia. Ayahnya ialah seorang menteri pada masa Khalifah Hisyam al-Mu'ayyad (berkuasa sebagai khalifah pada 366 H) hingga wafatnya Al-Mansur bin Amir pada 393 H.

Pada masa itu, Daulah Umayyah mengalami kekacauan (*haikaliyah khatiriyah*) kerana terjadi perebutan kekuasaan di antara internal keluarga Umayyah di satu sisi, dan banyaknya gerakan revolusioner menentang kekhalifahan Umayyah di sisi lain. Masa kekacauan ini terus berlangsung sampai menjelang masa ketuhanan kekuasaannya, hingga akhirnya benar-benar jatuh pada tahun 422 H.

Pada masa tersebut, Ibnu Hazm berada di barisan depan dalam peristiwa peperangan, yang mendominasi keadaan dan memaksa para revolusioner untuk bergumul merekonstruksi status hukum Bani Marwan, hingga akhirnya berhasil menaikkan kembali kekuasaan Umayyah, seperti Khalifah al-Mu'tamad, sebagai khalifah terakhir Bani Umayyah (422 H).

Dengan demikian, Integralisme Ibnu Hazm dalam perspektif ini, bukan semata-mata sebagai sebuah pemikiran yang terlepas sama sekali dari peristiwa-

peristiwa dan pergumulan-pergumulan politik. Sebaliknya, ia merupakan perjuangan ideologis yang pada waktu kekuasaan Umayyah di Andalusia telah dijadikan senjata pemikiran melawan dua musuh historisnya: Abbasiyah di Baghdad dan Fatimiyah di Mesir (diketahui dengan jelas bahwa kejatuhan Daulah Umayyah berada di tangan kekuasaan Hamudiyin dari Syi'ah yang berkuasa di bagian utara Andalusia dan mereka berada di belakang Fatimiyah).

Dengan demikian, Literalisme Ibnu Hazm merupakan proyek ideologis, universal, dan sempurna yang dicita-citakan untuk disebarluaskan kepada seluruh masyarakat. Karena itu, kekuasaan politik harus dikuasai guna memaksakan cita-cita tersebut. Tidaklah mungkin cita-cita itu dapat terealisasi dan tersebar luas, mendominasi pemikiran dan kebudayaan pada masa kekuasaan Umayyah seandainya Ibnu Hazm tidak menjadi juru bicara bagi kekuasaan tersebut dan membawa proyek ideologisnya.

Inilah yang menyebabkan Ibnu Hazm menyadari dan merasa khawatir terhadap masalah tersebut. Ia berkata: "Posisi kami seperti yang dikatakan pepatah, 'Manusia paling kerdil adalah orang alim yang hidup di tengah-tengah lingkungan masyarakatnya.' Saya membaca kitab Injil yang di dalamnya Isa mengatakan, 'Kehormatan seorang nabi tidak akan hilang kecuali di pemerintahannya

sendiri, dan kami meyakini hal itu sebagaimana dihadapi Nabi Muhammad dari Quraisy.”

Ia juga mengatakan, “Sebenarnya, dua mazhab ini (Mazhab Imam Maliki dan Mazhab Imam Abu Hanifah) menyebar melalui kekuasaan. Mazhab Imam Malik menyebar di Maghrib. Sementara, Mazhab Imam Abu Hanifah menyebar di daerah Masyriq.”³⁶ Oleh karena itu, Ibnu Hazm juga sangat menyadari bahwa mazhabnya tidak akan dapat menyebar luas, kecuali melalui kekuasaan politik.

E. Ibnu Tumart, Aktualisasi Aliran Pemikiran Ibnu Hazm

Namun, ideologi modern-revolusioner seperti diusung oleh Ibnu Hazm tidak akan mati. Hanya saja, harus ada orang yang mempersiapkan diri dengan bentuk lain ketika masyarakat pada suatu masa membutuhkan bentuk lain. Kurang lebih lima puluh tahun kemudian, Literalisme Ibnu Hazm menjadi dasar bagi gerakan politik revolusioner, yang di daerah Maghrib dipimpin oleh Al-Mahdi ibn Tumart melawan kekuasaan Dinasti Murabitun di daerah Maghrib.

³⁶ Lihat Muhammad Abu Zahra, *Ibnu Hazm* (Mesir: Dar al-Fikri al-'Arabi, Tanpa Tahun), hlm. 516-522.

Pada saat itu, Dinasti Murabitun meminta bantuan kepada para pembesar Andalusia untuk menghentikan peperangan di antara dinasti-dinasti dan kerakusan Dinasti Spanyol. Yusuf bin Tasyfin, pemimpin Dinasti Murabitun, telah tiga kali pergi ke Andalusia untuk melakukan jihad sehingga pada akhirnya Andalusia berhasil jatuh ke tangannya pada 484 H.

Sistem manajemen dan politik Dinasti Murabitun yang datang dari daerah padang pasir tunduk pada pengaruh para fuqaha Maliki yang kaku dan menekankan sikap taklid. Alhasil, pada akhirnya, mereka menindas kebebasan berpikir yang pada waktu dipegang kekuasaan pusat yang sebelumnya telah mengalami pencerahan. Hal itu kemudian menjadi hak dinasti-dinasti yang saling bersaing merebut kekuasaan dengan menampakkan kebesarannya, sehingga mereka pun mendorong pengembangan ilmu pengetahuan dan para ulama.

Sementara itu, di daerah Maghrib, para fuqaha kian memperluas pengaruh mereka, yaitu pengaruh harga diri (kehormatan) yang hegemonik dan memaksakan taklid dalam bidang fiqh dan akidah. Dan, inilah kejumudan dan penyimpangan agama yang menjadi fokus gerakan reformasi dan revolusi yang dibidani oleh Ibnu Tumart. Ia menyiarkan doktrin "*al-amru bi al-ma'ruf wa an-nahyu 'an al-munkar*" sebagai senjata agama. Sementara, doktrin

“meninggalkan taklid dan kembali pada dasar-dasar agama“
dijadikan senjata ideologi.

Ibnu Tumart kemudian mengarahkan pukulan telak tersebut kepada eksistensi keyakinan keagamaan dan ideologi politik Dinasti Murabitun. Dalam pandangannya, Dinasti Murabitun telah melakukan penyimpangan agama yang benar dari tauhid. Terlebih, para ulamanya berpegang pada *qiyas* (analogi), menganalogikan sesuatu dari yang tidak nyata kepada yang nyata. Karena itu, mereka telah menjatuhkan manusia atau diri mereka dan pemerintahan mereka ke dalam penyeruaan Tuhan dengan manusia (*tasybih*) pada tataran akidah karena menganalogikan Allah dengan manusia, sebagaimana mereka mengesahkan taklid pada tataran syariah, karena mereka menempatkan yang cabang (*furu'*) pada posisi dasar (*ushul*), sehingga pada akhirnya mereka menjauhi al-Qur'an dan Sunnah.

Bertolak pada pandangan tersebut, melalui rekonstruksi secara langsung pemikiran-pemikiran dan dasar-dasar epistemologi Literalisme Ibnu Hazm, Ibnu Tumart lantas mendasarkan gerakannya untuk membangun Dinasti Muwahhidun yang tergambar melalui strategi budaya ideologi formal yang dibela oleh Ibnu Hazm. Dengan demikian, kita akan melihat cara yang telah dipersiapkan oleh Dinasti Muwahhidun untuk mengulang proyek ideologis Ibnu Hazm, dan kami akan memulai

dengan beberapa lontaran dasar-dasar gerakan yang dibangunnya: lontaran-lontaran metodik Ibnu Tumart.

Barangkali pengaruh metode pemikiran yang paling penting yang masih terpelihara bagi kita dari Ibnu Tumart ialah bukunya yang berjudul *Kitabun A'azzu-ma Yuthlabu*" (dipublikasikan oleh Ghuladizihir, 1903), yang dikumpulkan oleh khalifahnyanya (penggantinya), Abdul Mu'min bin Ali, pendiri Dinasti Muwahhidun yang aktif. Buku itu berisi hadits-hadits dan catatan-catatan yang dapat dijadikan dasar-dasar pemikiran teoretis dan kerangka ideologis yang umum bagi pemikiran reformis Ibnu Tumart.

Sebenarnya, buku tersebut menyerupai karya-karya modern yang membahas tentang metode pemikiran dan penelitian dalam masalah akidah dan syariat. Dasar-dasar epistemologi yang menuntun wacana pemikiran Ibnu Tumart dalam bukunya ialah prinsip dasar "*al-tsalits al-marfu*". Dengan ungkapan lain yang lebih populer, tidak ada tengah di antara penafian dan penetapan. Buku ini menolak prinsip "*al-qimah ats-tsalisah*" yang menjadi dasar pemikiran kalam, filsafat, dan fiqh dalam tradisi Arab, yang bersembunyi di balik penggunaan analogi realitas yang tidak nyata (*ghaib*) pada realitas yang nyata (*syahid*) untuk memperoleh pengetahuan.³⁷

³⁷ Muhammad Abed al-Jabiri, *Nahnu wa at-Turas* (Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, ad-Dar al-Baidha', 1985), hlm. 257.

Ibnu Tumart mengkritik doktrin analogi realitas yang tidak nyata dengan realitas yang nyata dalam berbagai bidang yang digunakan dalam konteks kebudayaan Arab, seperti bidang fiqh, kalam, dan bahasa. Kemudian, kritiknya ini dijadikan dasar epistemologi untuk mengkritik ideologi yang secara langsung ditujukan kepada para fuqaha Murabitun dan penguasanya. Sementara, dalam bidang fiqh, Ibnu Tumart berpendapat bahwa hukum syar'i tidak bisa ditetapkan melalui analogi (*qiyas*), karena analogi merupakan metode pemikiran yang tidak dapat melahirkan keyakinan, kecuali dugaan dan keraguan belaka.

Menurut Ibnu Tumart, yang dapat menetapkan hukum syar'i hanyalah dasar yang asal. Mengenai ajakan terhadap penggunaan yang dasar ini, ia mengatakan bahwa suatu hukum dalam syariat tidak boleh ditetapkan melalui praduga. Sebaliknya, ia hanya boleh ditetapkan melalui ilmu. Proses pemaknaan yang dilalui dengan praduga, tanpa penelitian, dan berpegang pada dasar-dasarnya yang menjadi landasan bangunan hukum niscaya terlepas dari metode yang benar.³⁸

Jika pengetahuan para fuqaha yang bersifat praduga itu berpegang pada analogi realitas yang tidak nyata dengan realitas yang nyata yang mereka sebut sebagai *'illat*, menurut Ibnu Tumart, *'illat* ini bukanlah *'illat* yang hakiki.

³⁸ Ibnu Tumart, *A'azzu ma Yutla'u* (Al-Jazair: Julidzahir, 1903), hlm. 8.

Ia hanyalah “tanda”, sementara tanda hanya menetapkan sisi samping dari hukum, bukan menetapkan substansi hukum. Ia juga mengatakan bahwa suatu dasar secara langsung menetapkan suatu hukum, sedangkan tanda menetapkan sisi samping suatu hukum. Antara “*utsabbatu bihi*” dengan “*yutsabbatu ‘indaha*” bagaikan langit dan bumi.³⁹ Perkataan bahwa kritik terhadap ‘*illat fiqh* dalam bentuk ini juga berarti membongkar analogi dalam fiqh secara sempurna, kiranya tidak perlu lagi dijelaskan di sini.

Sekarang berkenaan dengan ilmu kalam. Ibnu Tumart berpendapat bahwa berpegang pada analogi yang tidak nyata terhadap yang nyata dalam masalah ilmu kalam pada gilirannya dapat berakibat pada penyerupaan Tuhan dengan manusia (tasbih). Yaitu, bahwa *maujud* yang mutlak (Allah) adalah *qadim* dan azali, yang mustahil adanya batasan dan kekhususan-kekhususan. Wujud yang mutlak tidak perlu lagi adanya pengkhususan dan pembatasan.⁴⁰ Karena itu, tidak boleh seseorang menganalogikan Tuhan dengan alam nyata (realitas riil), alam dunia dan alam manusia yang semuanya memang mengandung pembatasan dan pengkhususan.

Ibnu Tumart mengatakan bahwa adalah batil menganalogikan realitas yang tidak nyata dengan realitas

³⁹ *Ibid.*, hlm. 25.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 195-196.

yang nyata. Sebab, keduanya tidak berkumpul, bahkan keduanya saling berlawanan satu sama lain. Karena Pemilik (Dzat), yakni Allah aktif berbuat dan pemilik (dzat), yakni manusia tidak aktif berbuat; yang *qadim* dan yang baru, yang butuh dan yang tidak butuh. Jika salah satu dari keduanya dianalogikan terhadap yang lain, niscaya hakikat keduanya menjadi rusak, karena analogi hanya bisa dilakukan antara dua hal yang serupa.

Sementara itu, menurut Ibnu Tumart, Allah tidak ada yang menyamai dan tidak ada pula yang menyerupainya. Jika perkara ini batal, maka tentu penyerupaan juga menjadi batal. Demikian juga analogi terhadap sesuatu yang tidak nyata dengan sesuatu yang nyata.⁴¹ Menjadi jelas bahwa Ibnu Tumart mengaitkan penyerupaan (tasbih) dan pen-*jisim*-an (*tajsim*) yang dituduhkan pada kalangan Murabitun dengan analogi yang tidak nyata dengan yang nyata. Dari sini, dapat diketahui bahwa pendapat Ibnu Tumart mengandung kritik epistemologi sekaligus juga kritik ideologi.

Dalam konteks transfer Literalisme Ibnu Hazm dari tataran pemikiran formalnya ke tataran ajaran, tataran praktiknya, Ibnu Tumart tentu ialah murid Ibnu Hazm. Ia tidak berhubungan dengan Al-Ghazali—meskipun ia diduga bertemu dengan Al-Ghazali di Baghdad—dan

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 167.

tidak pula berhubungan dengan Mazhab Asy'ari. Kritiknya terhadap argumen analogi realitas yang tidak nyata dengan realitas yang nyata dan anjurannya agar kita merujuk pada sumber dasar, secara pasti menjauhkannya dari Mazhab Asy'ari.

Secara umum, tidaklah benar pendapat yang menyatakan bahwa Dinasti Muwahhidun yang dibangun Ibnu Tumart dan sahabatnya, Abdul Mu'min bin Ali, menganut Mazhab Asy'ari. Dinasti Muwahhidun (nama ini yang dilekatkan Ibnu Tumart kepada sahabatnya dan mereka tetap menggunakan nama itu sepanjang masa kepemimpinan mereka) memiliki mazhab sendiri dalam masalah tauhid. Di dalamnya, terdapat beberapa pemikiran Mazhab Asy'ari dan Mazhab Mu'tazilah. Namun, unsur-unsur terbanyak yang menjadi dasarnya ialah Literalisme Ibnu Hazm.

Selain itu, mazhab yang digunakan oleh Dinasti Muwahhidun juga mengandung unsur pemikiran "*imam al-maksum*" aliran Syi'ah yang pada awal perjuangannya dijadikan sebagai dasar politik oleh Ibnu Tumart. Namun, Khalifah Muwahhidun, Al-Mansur, kemudian mengabaikan prinsip "*imam yang maksum yang ditunggu kedatangannya dan diketahui ketika Dinasti Muwahhidun secara politik tidak lagi membutuhkannya*". Artinya ketika posisinya telah kokoh dan telah mencapai kebesarannya.

Dengan demikian, tidak ada artinya sebagian peneliti modern yang menganggap asing keberadaan Ibnu Rusyd, yang hidup dalam perlindungan Dinasti Muwahhidun dan dalam istananya, lebih-lebih ia mengkritik Mazhab Asy'ari dengan kritikan yang tajam, sebagaimana ditunjukkan dalam bukunya, *Al-Kasyfuan Manahij al-'Adillah fi 'Aqaid al-Millah*. Dinasti Muwahhidun bukanlah penganut Mazhab Asy'ari. Sebaliknya, ia mempunyai mazhab sendiri yang khusus. Suatu mazhab yang dalam masalah agama berpegang pada al-Qur'an dan Sunnah, serta bersikap terbuka terhadap filsafat dan ilmu pengetahuan, sebagaimana Literalisme Ibnu Hazm.

F. Mazhab Asy'ari: Tidak Menjadi Mazhab Resmi di Andalusia

Mazhab Asy'ari tidak diterima di lingkungan fuqaha Istana Andalusia, baik pada zaman Muwahhidun maupun pada zaman sebelumnya, yaitu zaman Murabitun. Barangkali, lebih tepat dinyatakan bahwa terdapat hubungan antara Mazhab Asy'ari dengan mazhab fiqh. Sebenarnya, fuqaha Mazhab Maliki pastilah Sunni dalam masalah akidah. Mereka lebih dekat pada Literalisme daripada Mazhab Asy'ari, sebagaimana juga fuqaha Mazhab

Syafi'i lebih condong pada Mazhab Asy'ari daripada terhadap Literalisme.

Tentang masalah hubungannya dengan Mazhab Asy'ari ini, kami menemukan jawabannya pada Ibnu Rusyd. Pengantar ini kami tutup sampai di sini. Sebab, masalah ini secara langsung mengaitkan kita dengan pembahasan Ibnu Rusyd. Masalah ini berhubungan erat dengan Mazhab Asy'ari, sebagaimana dibentuk Al-Baqillani dan Al-Baghdadi, serta juga berhubungan dengan prinsip dasar bahwa kerusakan dalil pada gilirannya mengakibatkan kerusakan objek yang dibicarakan. Artinya, bahwa ketidakberpegangan pada argumen rasional, yang oleh Mazhab Asy'ari digunakan untuk berargumen tentang kebaruan alam (pandangan mereka tentang *al-jauhar al-fardi*) pada gilirannya mengacaukan keyakinan tentang Pencipta. Dari sana, terjadilah pengafiran terhadap orang yang meyakini argumen tersebut.

Dan, di antara hal yang membuat kita menaruh perhatian pada jawaban Ibnu Rusyd ialah jawabannya mencerminkan identitas aliran pemikirannya sebagaimana tertuang dalam buku tersebut, baik yang berkaitan dengan kritiknya terhadap metode Mazhab Asy'ari dalam melakukan argumen tentang adanya Allah maupun metode yang ditetapkan oleh al-Qur'an, dan sikap pemerintah terhadap buku-buku Mazhab Asy'ari, bahkan

mungkin berkaitan dengan masalah pertama, ketika ia menjadi juru bicara Dinasti Muwahhidun dan salah satu pembesar Dinasti Murabitun (Ibnu Rusyd wafat pada 520 H, bersamaan dengan gencar-gencarnya dakwah Muwahhidun). Ini menunjukkan adanya kontinuitas sistem akidah hingga Ibnu Hazm.

Pembaca selanjutnya bisa melihat teks fatwa, dalam lampiran yang terakhir: teks ketiga.

BAB 3

LAMPIRAN-LAMPIRAN DRAF DEKLARASI

A. Draf Deklarasi I'tiqad al-Qadiri

1. Manusia wajib mengetahui bahwa Allah *Azza wa Jalla* adalah satu, tidak ada sekutu bagi-Nya: "*Dia tidak beranak dan tidak diperanakkan, dan tidak seorang pun yang setara dengan Dia.*" (QS. al-Ikhlash [112]: 3-4). Allah tidak butuh sahabat dan tidak pula anak. Tidak ada sekutu dalam kerajaan-Nya.
2. Dia senantiasa yang pertama dan yang terakhir.
3. Dia Mahakuasa atas segala sesuatu, tidak lemah terhadap sesuatu pun.
4. Jika Dia menghadapi sesuatu, cukuplah Dia mengatakan kepada sesuatu itu, "Kun" maka ia akan ada.
5. Dia Mahakaya, tidak membutuhkan sesuatu. Allah berfirman: "*Tidak ada Tuhan melainkan Dia yang hidup*

kekal lagi terus menerus mengurus makhluk-Nya; tidak mengantuk dan tidak tidur.” (QS. al-Baqarah [2]: 255). *“Dia memberi makan dan tidak diberi makan.”* (QS. al-An’aam [6]: 14). Dia tidak merasa kesepian dengan kesendirian-Nya, dan tidak menyukai sesuatu. Dia tidak membutuhkan sesuatu pun.

6. Dia tidak dicipta (diuji) oleh masa dan waktu. Tidaklah mungkin waktu akan mengubahnya, sementara Dia adalah pencipta masa, waktu, malam, siang, sinar, kegelapan, langit, bumi, dan ciptaan yang terdapat antara langit dan bumi, daratan, lautan, dan segala sesuatu yang terdapat di antara keduanya, serta segala sesuatu yang hidup, mati, atau keras.
7. Dia adalah satu-satunya Tuhan kami, tidak ada sekutu bagi-Nya, dan tidak ada tempat yang menampung-Nya. Dia mencipta segala sesuatu dengan kekuasaan-Nya, mencipta Arsy bukan karena Dia membutuhkan-Nya, kemudian Dia ber-*istiwa’* ke atas Arsy sebagaimana Dia menghendaki, bukan karena hendak istirahat sebagaimana makhluk-Nya beristirahat.
8. Dia adalah pengatur langit dan bumi. Dia mengatur segala sesuatu yang ada di dalamnya, dan orang yang terdapat di daratan dan lautan. Tidak ada pengatur selain Dia dan tidak ada pemelihara selain Dia. Dia memberi rezeki kepada mereka. Dia memberi penyakit, menyembuhkan, mematikan, dan menghidupkan

mereka. Semua makhluk adalah lemah: para malaikat, para nabi dan rasul. Atas izin-Nya, semua makhluk berkumpul.

9. Dia berkuasa dengan kekuasaan, mengetahui dengan pengetahuan yang azali, bukan melalui usaha. Dia mendengar melalui pendengaran dan mengetahui melalui penglihatan. Dia mengetahui sifat keduanya melalui diri-Nya. Sifat makhluk tidak akan menyamai keduanya. Dia berbicara melalui pembicaraan, bukan melalui alat yang diciptakan sebagaimana alat yang digunakan makhluk. Dia tidak disifati, kecuali dengan sifat yang diberikan diri-Nya atau nabi-Nya. Setiap sifat yang Dia sifatkan untuk diri-Nya atau yang disifatkan oleh nabi-Nya adalah sifat yang hakiki, bukan majasi.
10. Manusia harus mengetahui bahwa kalam Allah bukanlah makhluk. Dia berbicara dengan suatu pembicaraan dan menurunkan kepada Rasul-Nya melalui lisan Jibril setelah Jibril mendengarkan kalam tersebut dari Tuhan. Kemudian, Jibril membacakan kalam Allah kepada Muhammad, dan Muhammad membacakannya kepada para sahabatnya, dan para sahabatnya membacakannya kepada umat manusia. Karena kalam Allah dibaca oleh para makhluk, tidak berarti ia menjadi makhluk. Sebab, ia merupakan kalam itu sendiri yang dengan bentuk itu Allah

berbicara. Dalam keadaan apa pun, kalam bukanlah makhluk, baik dalam keadaan dibaca, dihafalkan, ditulis, dan didengar. Seseorang yang mengatakan bahwa dalam suatu situasi kalam itu makhluk, maka ia menjadi kafir, halal darahnya setelah diminta untuk bertaubat (tetapi tidak bertaubat).

11. Kita seharusnya mengetahui bahwa iman adalah perkataan, amal perbuatan, dan niat. Iman adalah perkataan dengan lisan, mengamalkan rukun-rukun melalui anggota badan, dan membenaran dengan hati. Iman mengalami penambahan dan pengurangan. Ia bisa mengalami penambahan karena perbuatan taat, dan mengalami kekurangan karena perbuatan maksiat. Iman mempunyai balasan (tingkatan). Tingkatan yang paling tinggi ialah pembacaan kalimat: "Tiada Tuhan selain Allah." Dan, tingkatan yang paling rendah ialah membuang duri dari jalan. Rasa malu ialah cabang dari iman. Kesabaran ialah bagian dari iman, bagaikan kepala dari badan. Manusia tidak mengetahui kalam itu tertulis di sisi Allah, dan tidak pula mengetahui sesuatu yang dengannya ia diwarnai. Karena itu, kami katakan: "Mukmin jika Allah menghendaki." Kami berharap menjadi orang beriman. Pengecualian dan harapan tidak dapat memudharatkan-Nya dan tidak pula dengan keduanya orang mukmin menjadi ragu, karena yang dimaksudkan adalah Dia menghendaki

perkara yang tidak diketahui manusia, terutama berkaitan dengan masalah hari akhir. Setiap sesuatu yang mendekati Allah dengan cara demikian dan beramal secara ikhlas diarahkan kepada-Nya ialah bagian dari ketaatan, kewajiban-kewajiban, dan sunnah-sunnah Rasul-Nya. Itu semua bagian dari iman jika dinisbatkan kepada-Nya. Tidak ada batas akhir bagi iman, karena tidak ada batasan akhir bagi keutamaan-keutamaan dan tidak pula bagi fardhu-fardhu.

12. Kita wajib mencintai semua sahabat Rasulullah Saw. Kami mengetahui bahwa mereka ialah makhluk yang paling baik setelah Rasulullah Saw. Yang paling baik dan paling utama setelah Rasulullah Saw. ialah Abu Bakar ash-Shiddiq, kemudian Umar bin Khathab, kemudian Utsman bin Affan, kemudian Ali bin Abi Thalib. Kami bersaksi bahwa ada sepuluh orang yang dijanjikan langsung masuk surga. Kami menghormati istri-istri Rasulullah Saw. Barang siapa menghina Siti Aisyah, ia tidak akan mendapatkan kebahagiaan dalam Islam. Tentang Mu'awiyah, kami hanya mengatakan perkataan yang baik dan kami menghormati jamaah mereka. Allah berfirman: *"Dan, orang-orang yang sudah datang sesudah mereka (Muhajirin dan Anshar), mereka berdoa, 'Wahai Tuhan kami, berilah ampunan kepada kami dan saudara-saudara kami yang telah beriman terlebih*

dulu dari kami, dan janganlah Engkau memberikan kedenggian dalam hati kami terhadap orang-orang yang beriman. Wahai Tuhan kami, sesungguhnya Engkau Maha Penyantun lagi Maha Penyayang.” (QS. al-Hasyr [59]:10). Tentang mereka, Allah berfirman: *“Dan, Kami lenyapkan segala dendam yang berada dalam hati mereka, sementara mereka merasa bersaudara duduk berhadapan di atas dipan-dipan.”* (QS. al-Hijr [15]: 47).

13. Meninggalkan perkara-perkara fardhu tidaklah kafir kecuali meninggalkan shalat lima waktu. Karena orang yang meninggalkan shalat lima waktu tanpa ada alasan (uzur) yang dapat diterima hingga hadirnya waktu yang lain, berarti ia menjadi kafir walaupun tidak mengingkari kewajiban shalat tersebut. Dasarnya ialah sabda Nabi Muhammad Saw.: *“Yang membedakan antara hamba (orang Islam) dengan orang kafir ialah meninggalkan shalat. Barang siapa meninggalkan shalat, maka ia kafir dan ia tetap kafir sampai ia menyesal dan kembali kepada Islam. Jika ia mati sebelum kembali, ia tidak berhak untuk dishalati dan kelak ia berkumpul dengan Fir'aun, Haman, Qarun, dan Ubay bin Khalaf.”*
14. Seseorang yang meninggalkan semua amal perbuatan tidak pantas dikafirkan meskipun ia menjadi fasik, kecuali jika ia mengingkarnya.
15. Kemudian ia mengatakan: “Ini ialah perkataan Ahlus Sunnah wal Jamaah, yaitu seseorang yang berpegang

kepadanya berjalan di atas jalan yang benar dan nyata, berjalan di atas jalan agama dan jalan yang jelas. Dengan jalan itu seseorang berharap lepas dari neraka dan masuk surga, jika Allah menghendaki.

16. Nabi Muhammad Saw. bersabda, “Agama adalah suatu nasihat.” Lalu beliau ditanya, “Nasihat bagi siapa, wahai Rasulullah?” Beliau menjawab, “Nasihat bagi Allah, bagi kitab-Nya, bagi Rasul-Nya, dan bagi umat Islam secara keseluruhan.” Beliau juga berkata, “Barang siapa kedatangan nasihat yang baik dari Allah dalam agamanya, nasihat itu ialah nikmat dari Allah. Jika ia menerimanya, berarti ia bersyukur, dan jika tidak, berarti ada alasan bagi Allah untuk menambahi dosanya dan menambah kemarahan Allah kepadanya.”
17. Semoga Allah menjadikan kita sebagai orang yang mensyukuri nikmat-nikmat-Nya, sebagai orang yang ingat terhadap nikmat-nikmat-Nya, menyucikan sunnah-Nya, dan semoga Dia mengampuni kami dan semua umat Islam.

(Dinukil dari *Al-Muntazham fi Tarikh al-Islam*, karya Ibnu al-Jauzi, dikeluarkan oleh Adam Mitir, *Al-Hadharah al-Islamiyah fi al-Qarni ar-Rabi' al-Hijr*, terj. Muhammad Abdu al-Hadi Abu Raidah, cet. III [Kairo: Jinnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nashr, Tanpa Tahun]).

B. Draf Deklarasi al-Baghdadi

Dalam bab terakhir dari *Al-Farqu baina al-Firaqi wa Bayani an-Nahiyah Minhum*, Al-Baghdadi⁴² mengatakan, “Bab kelima menjelaskan tentang sifat-sifat *firqah* yang selamat, realisasi orang-orang yang selamat, dan perihal kebaikan-kebaikannya. Kemudian, bab ketiga menjelaskan tentang dasar-dasar agama yang disepakati oleh Ahlus Sunnah.”

Mereka⁴³ sepakat menganggap sesat orang-orang yang menyalahi mereka tentang dasar-dasar agama yang mereka sepakati. Masing-masing rukun dari dasar-dasar yang disepakati oleh mereka memiliki masalah-masalah dasar (*ushul*) dan masalah-masalah cabang (*furu'*). Mereka bersepakat tentang dasar-dasarnya dan berbeda pendapat

⁴² Nama lengkapnya ialah Abu Mansur Abdul Qahir bin Thahir al-Baghdadi. Ia lahir di Naisabur dan belajar kepada pembesar-pembesar Mazhab Asy'ari dan Syafi'i. Di antara gurunya ialah Abu Isma'iq al-Isfara'ini. Pada 418 H. Abu Mansur menggantikan gurunya yang wafat sebagai tenaga pengajar. As-Subki menuturkan bahwa Al-Baghdadi ialah seorang imam yang mempunyai kemampuan yang luar biasa, posisinya terhormat, dan ilmunya banyak. Tidak ada yang menyainginya dalam persoalan fiqh, ushul fiqh, ilmu faraid, ilmu matematika, dan ilmu kalam. Sementara, Fakhruddin ar-Razi menuturkan bahwa Al-Baghdadi ialah seorang yang sangat mudah menghadapi lawan-lawannya, bahkan mudahnya perjalanan waktu dalam sebuah cita-cita. Semasa hidup, ia menulis banyak buku, antara lain: *Ushul ad-Din*, *Fadhaih al-Mu'tazilah*, *Fadhaih al-Qadimah*, *Al-Farqu baina al-Firaq*, dan sebagainya. Ia wafat pada 429 H. Ia merupakan cemerlang Mazhab Asy'ari pada masanya.

⁴³ Maksudnya ialah Mazhab Asy'ari. Mereka menganggap bahwa diri mereka mempunyai jangkauan sejarah dan keyakinan yang luas terhadap Ahlus Sunnah. Secara umum pendahulunya ini merujuk pada masa Ali bin Abi Thalib ketika saling berebut jabatan khalifah dengan Mu'awiyah bin Abi Sufyan hingga mengalirkan darah umat Islam.

tentang beberapa masalah *furu'*, tetapi perbedaan dalam masalah *furu'* tidak lantas menyebabkan lahirnya sikap menyesatkan (menganggap sesat) dan tidak pula sikap menganggap fasik.⁴⁴

Rukun Pertama tentang Penetapan Kebenaran dan Ilmu

1. Mereka sepakat menetapkan ilmu-ilmu tentang makna yang dibangun oleh para ulama. Dan, mereka juga menganggap sesat orang-orang yang menafikan ilmu dan aksiden-aksiden.

Rukun Kedua tentang Kebaruan Alam

1. Mereka sepakat bahwa alam adalah setiap sesuatu selain Allah. Oleh karena itu, setiap sesuatu selain-Nya dan selain sifat-sifat-Nya yang azali ialah makhluk yang diciptakan.
2. Mereka sepakat bahwa Pencipta tidak dicipta dan tidak pula dibuat. Dia bukanlah dari jenis alam dan bukan pula dari bagian-bagian dari alam.
3. Mereka sepakat bahwa bagian-bagian alam ada dua, yaitu substansi-substansi dan aksiden-aksiden.

⁴⁴ *Tabdhil* adalah menganggap sesat orang yang berhubungan dengan kesesatan, dan *tabdhil* ialah lawan dari petunjuk. *Tafsiq* adalah perkara yang berhubungan dengan fasik, dan ia termasuk dosa besar.

Pendapat ini berbeda dengan pendapat orang-orang yang menafikan adanya aksiden-aksiden dalam hal menafikan aksiden-aksiden tersebut.⁴⁵

4. Mereka sepakat bahwa setiap substansi adalah bagian yang tidak terbagi. Mereka mengafirkan An-Nizham⁴⁶ dan para filsuf yang berpendapat bahwa tiap-tiap bagian masih terbagi-bagi lagi hingga tiada batasnya. Alasannya, karena pendapat ini menuntut agar bagian-bagian itu tidak berhenti di sisi Allah. Dalam masalah ini, Allah berfirman, “*Supaya Dia mengetahui bahwa sesungguhnya rasul-rasul itu telah menyampaikan risalah-risalah Tuhannya, sedang ilmu-Nya meliputi sesuatu yang ada pada mereka, dan Dia menghitung segala sesuatu satu per satu.*” (QS. al-Jin [72]: 28).
5. Mereka menetapkan adanya malaikat-malaikat, jin-jin, dan setan-setan dalam bentuk jenis hewan-hewan alam dan mereka mengafirkan para filsuf dan aliran Bathiniyyah yang menolak pendapat mereka.

⁴⁵ Beberapa ahli kalam menafikan adanya aksiden-aksiden dan menyatakan bahwa hanya ada jisim-jisim dan sifat-sifatnya. Mazhab Asy'ari menetapkan adanya aksiden-aksiden. Dalilnya ialah bahwa jisim bergerak setelah sebelumnya diam. Karena itu, harus ada *'illat* dalam gerakan dan mereka menyebutnya dengan aksiden. Demikian juga tentang aksiden-aksiden yang tetap, seperti warna, rasa, tersusun, hidup, ilmu, kebodohan, dan seterusnya. Aksiden-aksiden dikatakan demikian karena ia menampakkan diri dalam jisim kemudian menghilang. Selanjutnya, ia menjadi jisim. Oleh karena jisim itu tidak lepas dari aksiden-aksiden.

⁴⁶ Nama lengkapnya ialah Ibrahim bin Siyar an-Nizham. Ia merupakan salah seorang pembesar Mazhab Mu'tazilah yang menjadi murid dari Abu Huzail al-Allaf. Ia berbeda pendapat dengan gurunya dalam beberapa masalah. Ia seorang alim yang berpandangan tajam.

6. Mereka mengakui kejenisan substansi dan jisim. Mereka mengatakan bahwa perbedaan bentuk, warna, rasa, dan baunya hanyalah sebagai akibat dari perbedaan aksiden-aksiden yang ada pada jenis substansi dan jisim.
7. Mereka menganggap sesat orang yang mengatakan bahwa perbedaan jisim-jisim sebagai akibat perbedaan tabiat-tabiat.
8. Mereka juga menganggap sesat para filsuf yang berpegang pada pendapat tentang lima tabiat (*khamisi thaba'i*) dan menyangka bahwa falak adalah tabiat yang kelima yang tidak menerima eksistensi dan kerusakan, sebagaimana dikemukakan Aristoteles.⁴⁷
9. Mereka menganggap sesat orang yang mengatakan dualisme bahwa jisim-jisim ada dua: cahaya dan kegelapan, dan bahwa kebaikan adalah dari cahaya, sedangkan kejelekan berasal dari kegelapan.
10. Ahlus Sunnah sepakat bahwa jenis-jenis aksiden adalah berbeda-beda. Mereka mengafirkan An-Nizham berkaitan dengan pendapatnya bahwa semua aksiden adalah satu jenis, dan bahwa semuanya bergerak. Alasan pengafirannya ialah karena pendapat ini menyebabkan pengakuan bahwa keimanan itu sejenis

⁴⁷ Aristoteles mengatakan tentang kemuliaan, seperti tabiat yang lima, antara lain terbentuknya jisim langit dan ia tidak rusak dan kekal (*fana'*). Adapun jisim-jisim bumi terdiri atas unsur-unsur yang empat: tanah, air, udara, dan api.

dengan kekafiran, sementara pengetahuan sejenis dengan kebodohan, dan berkata sejenis dengan diam.

11. Mereka sepakat bahwa aksiden-aksiden yang terdapat pada jisim-jisim adalah baru. Mereka mengafirkan ateisme yang mengatakan bahwa aksiden-aksiden itu terpendam (tersembunyi) dalam jisim-jisim dan bahwa ia menampakkan sebagiannya ketika lawannya menempati tempat persembunyiannya (terpendamnya).
12. Mereka sepakat bahwa setiap aksiden adalah baru dalam tempatnya, dan aksiden itu tidak berdiri sendiri.⁴⁸
13. Mereka mengafirkan orang-orang Mu'tazilah Basrah yang berpendapat tentang kebaruan *iradah* Allah, bukan dalam tempatnya⁴⁹ dan juga kebaruan (kerusakan) jisim-jisim bukan pada tempatnya.⁵⁰
14. Mereka mengafirkan Abu Huzail al-Allaf berkaitan dengan pendapatnya bahwa perkataan Allah terhadap sesuatu: "*Kun*" adalah aksiden yang baru, bukan dalam tempatnya.⁵¹

⁴⁸ Seperti warna hitam. Ia tidak ada dengan sendirinya, tetapi ia harus mempunyai tempat dan sesuatu yang membawanya seperti papan tulis, misalnya.

⁴⁹ Mereka mengatakan bahwasana *iradah* adalah kehendak terhadap sesuatu yang tidak boleh tidak berhubungan dengan sesuatu yang lain.

⁵⁰ *Fana'* adalah seperti hidup (*al-hayat*) dan hitam merupakan aksiden, karena itu ia harus ada yang membawa dan harus ada tempatnya.

⁵¹ Abu Huzail membedakan antara perintah pengadaaan (*takwin*) dan perintah (*taklif*). Kalimat "*kun*" dalam firman Allah Swt.: "*Jika Dia menghendaki sesuatu maka Dia mengatakan "kun" maka akan ada*" (S. Yaasiin [36]: 82) adalah kalam Allah. Ia

15. Mereka sepakat bahwa jisim-jisim tidak lepas dari aksiden-aksiden yang saling membawa akibat satu sama lain.
16. Mereka mengafirkan orang yang berpendapat bahwa materi pertama (*ashab al-hayuli*)⁵² pada masa azali terlepas dari aksiden-aksiden, kemudian aksiden-aksiden itu mengalami kejadian (*hadatsa*) hingga ia menjadi bentuk alam.
17. Mereka sepakat tentang berhenti dan diamnya bumi, dan bahwa gerakannya terjadi melalui aksiden yang menggerakkannya, seperti berupa guncangan dan lain-lain yang serupa dengannya.
18. Mereka sepakat bahwa langit ada tujuh tingkatan. Pendapat ini berbeda dengan pendapat para filsuf dan para astrolog yang mengatakan bahwa langit terdiri atas sembilan tingkatan.
19. Mereka sepakat bahwa langit bukanlah sesuatu yang berbentuk bulat yang mengitari bumi. Pendapat ini berbeda dengan pendapat yang mengatakan bahwa langit itu sebagian yang satunya berada di atas sebagian

terjadi tidak berhubungan dengan tempat. Yang menjadi sasaran di dalamnya ialah sesuatu yang tidak *maujud*. Perintah dalam ayat tersebut ialah perintah "pengadaan". Sementara, firman Allah: "*Jadilah kalian penegak keadilan*" (an-Nisaa' [4]:185) ialah perintah "*taklif*".

⁵² *Al-Hayuli*, menurut para filsuf Yunani, adalah materi pertama yang tidak tertentu, atau "materi" tanpa bentuk. Menurut mereka, ia adalah *qadim*. Sementara, ciptaan, buatan, eksistensi dan pengadaan ialah satu arti, yaitu "memberi bentuk bagi materi". Dan, Materi adalah tempat yang dapat menerima adanya bentuk. Kursi, misalnya, adalah materi dan bentuk.

yang lain, dan bahwa bumi di tengahnya bagaikan pusat bola pada ujungnya. Seseorang yang berpendapat seperti ini niscaya tidak akan mengakui adanya Arsy di atas langit, malaikat, dan tidak pula terhadap sesuatu yang adanya diakui oleh para penganut pengesaan Tuhan (*Muwahhidun*) di atas langit.

20. Mereka juga sepakat tentang kemungkinan kehancuran alam beserta isinya, dengan ketentuan dan kemungkinan. Akan tetapi, menurut syariat, mereka mengakui keabadian surga dan nikmatnya; neraka dan siksaanya.⁵³
21. Mereka juga membolehkan rusaknya sebagian jisim, sementara sebagiannya tidak.
22. Mereka mengafirkan Abu Huzail yang mengatakan terputusnya nikmat surga dan siksaan neraka.⁵⁴

⁵³ Mereka mengatakan bahwa *tajwiz*, berarti setiap sesuatu bersifat mungkin. Maka di sana tidak ada hukum sebab akibat. Dari sini perkataan mereka dapat dipahami, bahwa menurut "akal" adalah mungkin alam secara keseluruhannya, dunia dan akhirat bakal rusak, tetapi mereka mengakui kekekalan surga dan neraka karena *syara'* mengatakan demikian.

⁵⁴ Abu Huzail al-Allaf mengatakan bahwa sesungguhnya ahli surga dan neraka tetap diam selama-lamanya. Perkataan ini merupakan jawaban terhadap keharusan adanya aksiden ketika menetapkan tentang kebaruan alam. Lawan debatnya bertanya kepadanya, "Jika di sana terdapat kekekalan di akhirat, itu berarti alam tidak ada akhirnya. Sementara, sesuatu yang tidak ada akhirnya, berarti ia tidak ada awalnya. Kalau demikian, hendaknya alam tidak ada awalnya. Artinya, alam ini *qadim* bukan baru. Jawaban terhadap pertanyaan ini ialah sebagaimana di atas.

23. Mereka sepakat mengafirkan aliran Jahmiah⁵⁵ berkaitan dengan pendapatnya tentang kehancuran surga dan neraka.
24. Mereka sepakat mengafirkan Al-Juba'i dan anaknya Abu Hasyim,⁵⁶ berkaitan dengan pendapat keduanya bahwa Allah tidak mampu menghancurkan sebagian jisim-jisim dengan tetap membiarkan sebagian jisim yang sebagiannya. Dia hanya mampu menghancurkan semuanya dengan kehancuran yang diciptakannya tidak dari tempat.

Rukun Ketiga tentang Pencipta Alam dan Sifat-Sifat Dzat-Nya yang Menjadi Hak-Nya karena Dzat-Nya Sendiri

⁵⁵ Ia adalah sahabat Jahm bin Shafwan. Di antara pendapatnya ialah bahwa surga dan neraka akan rusak setelah ahli kalam (penduduk) masuk ke dalamnya. Ahli surga telah merasakan nikmatnya surga, dan ahli neraka telah merasakan pedihnya siksa neraka, karena tidak terbayang adanya gerak yang tidak pernah berakhir, sebagaimana tidak terbayang adanya gerak yang awalnya tidak terbatas. Ia memaknai firman Allah: "*Khalidiin fiha*" ke dalam makna *mubalaghah* dan *ta'kid*, sebagaimana perkataan "*Allah mengekalkan kepemilikan Fulan*". Mereka menjadikan firman Allah ini sebagai saksi: "*Mereka kekal di dalamnya, selama ada langit dan bumi, kecuali jika Tuhanmu menghendaki yang lain.*" (QS. Huud [11]: 108). Lihat Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, Jilid I, hlm. 88.

⁵⁶ Keduanya termasuk pembesar Mu'tazilah Basrah. Keduanya berpendapat bahwa kehendak Allah tidak berhubungan dengan tempat. Dia berkehendak dengan kehendak yang mutlak, bukan terhadap sesuatu yang ini atau itu. Demikian juga perbuatan-perbuatan-Nya. Jika Dia menghendaki untuk merusak alam, maka Dia tidak menghancurkannya sedikit demi sedikit, tetapi menghancurkannya dengan kehancuran yang mutlak, tidak bergantung pada alam. Hal itu dilakukan karena penyucian (*tanzih*) yang sempurna bagi Allah menuntut Dia harus berbeda dengan makhluk-Nya, di mana kehendak mereka berhubungan dengan alam yang menjadi objek kehendak mereka.

1. Setiap hal yang baru pasti terdapat pembaru yang menciptakannya.
2. Mereka sepakat mengafirkan Tsamamah dan pengikut-pengikutnya dari golongan Qadariyah yang mengatakan bahwa perbuatan-perbuatan yang dilahirkan (*al-mutawallidah*)⁵⁷ tidak ada pelaku baginya.
3. Mereka berpendapat bahwa pencipta alam ialah juga pencipta jisim-jisim dan aksiden-aksiden, dan mereka mengafirkan Muammar⁵⁸ dan pengikut-pengikutnya dari aliran Qadariyah berkaitan dengan pendapat mereka bahwa Allah tidak mencipta aksiden-aksiden. Dia hanya menciptakan jisim-jisim dan jisim-jisim itu menciptakan aksiden-aksiden itu sendiri.⁵⁹
4. Mereka berpendapat bahwa semua yang baru sebelum kebaruannya (diciptakannya) belumlah berbentuk sesuatu pun: tidak berbentuk benda, tidak substansi, dan tidak pula berbentuk aksiden-aksiden. Pendapat ini berbeda dengan pendapat aliran Qadariyah yang mengatakan bahwa yang tidak ada (*ma'dumat*)⁶⁰ dalam

⁵⁷ Jika kamu melemparkan batu pada hewan, misalnya, kemudian hewan itu bergerak dan menabrak anak kecil, lalu anak kecil itu mati. Maka, matinya anak kecil itu ialah suatu perbuatan yang dilahirkan, lantas siapa yang melakukannya dan siapa yang bertanggung jawab?

⁵⁸ Ia adalah Muammar bin 'Ibad, dari aliran Mu'tazilah yang sangat berlebihan dalam menyucikan (*tanzih*) Allah, dan ia mengakui kebebasan kehendak manusia.

⁵⁹ Ia berkata, "Api berfungsi membakar, matahari berfungsi membawa panas, dan hewan berfungsi menggerakkan, dan seterusnya."

⁶⁰ Mu'tazilah berpendapat bahwa ketiadaan ialah sesuatu. Pendapat ini

kondisi ketiadaannya ialah berupa sesuatu. Aliran mereka dari Basrah menyangka bahwa substansi-substansi dan aksiden-aksiden, sebelum diciptakannya juga berbentuk substansi-substansi dan aksiden-aksiden. Pendapat mereka pada gilirannya berakibat pada pengakuan ke-*qadiman* alam. Pendapat yang menyebabkan pada kekafiran dengan sendirinya ialah pendapat yang kafir.

Rukun Keempat tentang Sifat-sifat yang Ada pada Allah

1. Sesungguhnya, ilmu Allah: *qudrah, hayat, iradah, sama', bashar*, dan *kalam* adalah sifat-sifat Allah yang azali, dan kami menyifatinya sebagai sifat-sifat yang kekal.
2. Ahlus Sunnah sepakat bahwa kekuasaan Allah yang meliputi segala sesuatu yang dikuasai-Nya (*al-maqdurat*) adalah satu bentuk kekuasaan yang dengan kekuasaan itu pula Allah dapat mengerjakan segala sesuatu (*jami' al-maqdurat*). Hal ini didasarkan pada argumen penciptaan (*ikhtira'*).
3. Ahlus Sunnah sepakat bahwa Allah dapat dilihat oleh orang mukmin di akhirat kelak dan mereka

bertolak pada firman Allah: "*Hanya saja, jika Dia menghendaki sesuatu, Dia hanya mengatakan, 'Jadilah', maka sesuatu itu jadi.*" Ketiadaan ialah sesuatu sebelum mengada (diciptakannya). Dengan bahasa filsuf, sesuatu itu disebut *mahiyah*. Jika Allah berfirman kepadanya, "*Kun*", maka ia menjadi ada (*maujud*).

mengatakan bolehnya Allah dilihat dalam berbagai keadaan, dengan didasarkan pada akal. Kepastian Allah dapat dilihat oleh orang-orang mukmin, khususnya di akhirat kelak didasarkan pada *khabar*.⁶¹

4. Ahlus Sunnah sepakat bahwa kehendak (*iradah*) Allah adalah *masyi'atuhu* dan pilihan bebas-Nya. Mereka sepakat bahwa kehendak-Nya terhadap sesuatu ialah pemaksaan bagi ketiadaannya, sebagaimana mereka katakan bahwa perintah-Nya terhadap sesuatu merupakan larangan meninggalkannya. Mereka juga mengatakan bahwa kehendak-Nya berpengaruh terhadap objek yang dikehendaki-Nya sesuai dengan pengetahuan-Nya terhadap objek tersebut. Mereka mengatakan bahwa di dalam ini tidak ada sesuatu pun yang terjadi kecuali atas kehendak-Nya. Sesuatu yang Dia kehendaki pasti ada dan sesuatu yang tidak Dia kehendaki pasti tidak ada.
5. Mereka sepakat bahwa kalam Allah ialah sifat yang azali bagi-Nya. Ia bukanlah makhluk, tidak diperbarui, dan tidak pula baru. Pendapat ini berbeda dengan pendapat aliran Qadiriyyah yang mengatakan bahwa Allah menciptakan kalam-Nya dalam suatu jisim dari sekian jisim yang ada, juga berbeda dengan pendapat

⁶¹ Artinya, menurut akal ialah boleh melihat Allah pada hari kiamat. Hal itu harus diyakini karena syariat telah menyebutkan tentang kemungkinan Allah dapat dilihat.

aliran Karramiyyah⁶² yang mengatakan bahwa perkataan-perkataan Allah adalah baru dalam dzat-Nya, juga berbeda dengan pendapat Abu Huzail bahwa perkataan-Nya terhadap sesuatu (*kun*) bukanlah dalam suatu tempat dan semua kalam-Nya ialah terjadi (baru) dalam jisim-jisim.

Rukun Keenam tentang Keadilan dan Kebijaksanaan Tuhan

1. Sesungguhnya, Allah adalah pencipta jisim-jisim dan aksiden-aksiden, baik kebajaksanaannya maupun keburukannya. Dia adalah pencipta *kasab* hamba dan tidak ada pencipta selain-Nya. Pendapat ini berbeda dengan pendapat kalangan Qadariyah yang menduga bahwa Allah tidak mencipta *kasab* hamba, juga berbeda dengan kalangan Jahmiyyah yang berpendapat bahwa hamba bukanlah pencipta *kasab*-nya sendiri dan tidak pula mampu menciptakan *kasab*-nya. Barang siapa menduga bahwa hamba adalah pencipta *kasab*-nya sendiri, maka ia mempunyai kemampuan yang sama dengan Tuhannya, dengan ajaran bahwa hamba menciptakan aksiden-aksiden yang berupa gerak

⁶² Pengikut Abu Abdillah Muhammad bin Karram. Ia termasuk orang yang menetapkan adanya sifat bagi Allah, sebagaimana Ahlus Sunnah. Hanya saja, ia berhenti pada pen-*jisim*-an: sampai pada perkataan bahwa Allah adalah *jisim* dan di atas Arsy, menurut sifatnya ialah *jisim*, dan seterusnya.

dan diam dalam ilmu-ilmu, *iradah-iradah*, perkataan-perkataan dan suara-suara sebagaimana ciptaan Allah.

Rukun Ketujuh tentang Hal-Hal yang Harus Berhubungan dengan Kenabian dan Kerasulan

1. Mereka sepakat menetapkan adanya para utusan (rasul) dari Allah untuk makhluk-Nya. Pendapat ini berbeda dengan pendapat Al-Barahimiah yang karena hendak menetapkan keesaan Tuhan lantas mereka mengingkari para nabi.
2. Tentang perbedaan antara rasul dan nabi, mereka mengatakan bahwa setiap orang yang menerima wahyu dari Allah yang disampaikan melalui perantara malaikat dan diperkuat dengan semacam karamah yang menyalahi kebiasaan, maka ia adalah nabi. Barang siapa mempunyai sifat seperti ini, dan ia juga diberi kekhususan dengan syariat yang baru atau dengan *me-nasakh* beberapa hukum syariat sebelumnya, maka ia adalah rasul.
3. Mereka lebih mengutamakan para nabi daripada malaikat. pendapat ini berbeda dengan Husein bin al-Fadhl dan mayoritas aliran Qadariyah yang lebih mengutamakan malaikat daripada nabi, mengutamakan para nabi daripada para wali dari umat para nabi. Ini berbeda dengan pendapat yang

mengatakan bahwa di antara para wali ada seseorang yang lebih utama daripada para nabi. Mereka menyatakan bahwa para nabi adalah suci dari dosa-dosa.

Rukun Kedelapan tentang Mukjizat dan Karamah

1. Mukjizat adalah sesuatu yang menyalahi kebiasaan dan berada di tangan orang yang mengaku sebagai nabi, disertai dengan sikap menantang kaumnya untuk mendatangkan hal yang serupa dengannya sebagai bukti kebenaran pengakuannya. Namun, terbukti bahwa kaum tersebut tidak mampu menandinginya dan hal itu terjadi pada zaman *taklif*. Ini berbeda dengan aliran Qadariyah yang mengatakan bahwa nabi tidak membutuhkan mukjizat selain syariat yang lurus.
2. Mereka membolehkan kemungkinan munculnya karamah-karamah atas para wali dan mereka menjadikan hal tersebut sebagai tanda kebenaran keadaan mereka sebagai wali.
3. Mereka mengatakan bahwa aliran Qadariyah dan Khawarij kekal di neraka dan tidak akan keluar dari neraka.

Rukun Kedua Bebas tentang Khilafah dan Imamah

1. *Imamah* merupakan kewajiban atas umat, dikarenakan adanya seorang imam. Kewajiban mendirikan *imamah* dibebankan kepada para hakim dan penjaga keamanan (tentara atau polisi, pent.). Mereka juga mengisi kekosongan, mempersiapkan tentara-tentara, membagikan harta rampasan di antara mereka, dan menjadi penengah di antara orang yang dizhalimi dan orang yang menzhalimi.
2. Mereka berpendapat bahwa cara pemilihan seorang imam (pemimpin) dalam umat ini ditempuh dengan cara pemilihan yang didasarkan pada ijtihad.
3. Mereka berpendapat bahwa syarat-syarat menjadi pemimpin harus bermasab Quraisy. Pendapat ini berbeda dengan kalangan Dhirariyah⁶³ yang berpendapat bahwa *imamah* diperuntukkan bagi semua golongan masyarakat, baik masyarakat Arab, Mawali, maupun 'ajam (non-Arab).
4. Mereka sepakat bahwa bagi semua bumi Islam (daerah kekuasaan Islam) hanya boleh ada satu *imamah*, kecuali jika ada dua wilayah yang terhalangi oleh lautan atau musuh yang tidak dapat dikalahkan, dan masing-masing di antara dua wilayah ini tidak mampu

⁶³ Sahabat-sahabat Dhirar bin Amir ialah salah satu kelompok aliran Mu'tazilah.

menolong salah satu wilayahnya dari musuh tersebut. Karena itu, dalam situasi demikian, salah satu wilayah boleh mendirikan satu *imamah* yang cocok buat wilayah tersebut.

5. Adapun *Ahlu al-Ahwa'* yang terdiri atas Al-Jariwidiyyah, Al-Hisyamiyyah, An-Najjariyyah, Al-Jahmiyyah, dan Al-Imamiyyah⁶⁴ yang mengafirkan para sahabat yang terpilih, Qadariyah yang lepas dari kebenaran, dan Bakariyyah yang dinisbatkan pada Bakar bin Ukhti Abd al-Wahid,⁶⁵ Adh-Dhirariyah, Al-Musyabbihah, dan Khawarij—kita mengafirkan mereka semua sebagaimana mereka juga mengafirkan Ahlus Sunnah. Mereka tidak boleh mengerjakan shalat di samping kita, dan tidak pula kita boleh mengerjakan shalat di belakang mereka.

(Abu Mansur Abdul Qadir al-Baghdadi, *Al-Farqu baina al-Firaq wa Bayan an-Nahiyah Minhum* [Beirut: Dar al-Afaq al-Jadid, 1973], hlm. 309 dan selanjutnya).

⁶⁴ Ahlu al-Ahwa' adalah *firqah-firqah* kalam dalam Islam yang berbeda dengan akidah Asy'ariyah, antara lain ialah Al-Jariwidiyyah (yakni kelompok Syi'ah Zaidiyyah), Al-Hisyamiyyah (yakni kelompok dari aliran Mu'tazilah, sahabat-sahabat Hisyam al-Futi), An-Najjariyyah (yakni kelompok Jabariyah sahabat Husein bin Muhammad Al-Najjar), Al-Jahmiyyah sudah dijelaskan sebelumnya, dan Al-Imamiyyah (yakni kelompok Syi'ah yang paling besar).

⁶⁵ Al-Bakariyyah ialah orang-orang yang mengikuti pendapat-pendapat An-Nadham.

C. Draf Fatwa Ibnu Rusyd tentang Akidah Asy'ariyah

Pertanyaan kepada Ibnu Rusyd:

“Tolong dijawab—semoga Allah meridhaimu— pernyataan kalangan ahli kalam, terutama Mazhab Asy'ari, tentang ilmu ushul (dasar-dasar agama). Mazhab mereka mengatakan bahwa:

1. Iman seseorang tidak akan sempurna kecuali dengannya (meyakini Mazhab Asy'ari); Islam seseorang tidak akan benar kecuali berpegang, menelaah, dan mempraktikkan Mazhab Asy'ari; dan bagi orang terpelajar dan orang bodoh hendaknya ia membaca dan mempelajari Mazhab Asy'ari. Lalu, apakah benar, semoga Allah memberi taufiq kepadamu, perkataan mereka bahwa orang-orang Islam dianjurkan dan dipaksa berpegang pada Mazhab Asy'ari atau tidak diperkenankan dan tidak ada keharusan mengkaji dan mencari prinsip-prinsip yang mereka tawarkan?
2. Di antara perkataan mereka lagi ialah tidak seharusnya bagi seorang muslim mempelajari agama Allah, masuk ke dalam untuk mengetahui hal-hal yang berhubungan dengan shalat fardhu, seperti wudhu dan shalat, kecuali setelah ia merenungi dan membaca ilmu-ilmu ushul dan mengikuti Mazhab Asy'ari. Karena itu, jika ia menyalahinya, maka mereka akan menganggapnya

kafir, dan karena kebodohan orang tersebut maka pada akhirnya ia tergelincir dari hal-hal yang diwajibkan?

3. Tolong jelaskan dan—semoga Allah memberi taufiq kepadamu—tafsirkan untuk kami dengan cara yang sesuai dengan masalah tersebut dan berkaitan dengan pendapat yang tidak kami mampu dan yang telah kami lupakan. Anda kiranya lebih mumpuni dalam menyadari hal tersebut. Dengan mempublikasikan masalah ini, *insya Allah*, saudara akan mendapat balasan dari Allah, dan terutama itu terletak pada saudara yang mempunyai buku, yang di dalamnya tersedia jawaban yang berhubungan dengan pendapat ahli ilmu pengetahuan.

Jawaban Ibnu Rusyd:

1. Pertanyaanmu berhenti sampai di situ. Hal-hal yang telah kamu sebutkan, terutama berkaitan dengan kalangan ahli kalam Mazhab Asy'ari yang mengatakan bahwa iman seseorang tidak akan sempurna kecuali dengan meyakini Mazhab Asy'ari, dan Islam seseorang tidak akan benar kecuali dengan berpegang dan menelaah prinsip-prinsip mazhab ini, tidak pernah dikatakan oleh tokoh-tokoh mereka, dan yang menakwilkan seperti itu hanyalah orang yang bodoh lagi dungu. Sebab, jika iman tidak dapat sempurna dan

Islam tidak benar kecuali bernalar dan berargumen berdasarkan kaidah-kaidah yang disusun oleh ahli kalam Mazhab Asy'ari, metode-metode yang berkaitan dengan premis-premis dasar, seperti adanya aksiden-aksiden pada substansi-substansi, dan kemustahilan kekekalan aksiden di dalam substansi atau dalil-dalil akal yang serupa dengan metode Mazhab Asy'ari, niscaya Nabi Muhammad Saw. menjelaskan masalah tersebut kepada manusia, sebagaimana Allah perintahkan dalam kitab-Nya: "*Wahai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan Tuhan-mu kepadamu. Jika tidak engkau lakukan (apa yang diperintahkan itu) berarti engkau tidak menyampaikan amanat-Nya....*" (QS. al-Maa'idah [5]: 67).

2. Berkenaan dengan masalah tauhid dan keyakinan yang diwajibkan kepada mereka, Nabi Muhammad Saw. tidak menganjurkan manusia untuk berpegang pada argumen aksiden-aksiden dan menghubungkannya dengan substansi-substansi, dan tidak seorang pun di antara sahabat Nabi Muhammad Saw. yang berbicara tentang hal itu, karena tidak ada riwayat dari beliau dan tak seorang pun di antara mereka yang melontarkan model pembicaraan yang melebihi cara transmisi yang mutawatir, dan tidak pula melalui cara transmisi yang *ahad*.

3. Sesungguhnya, Nabi Muhammad Saw. dan juga para sahabat—semoga Allah meridhai mereka—lebih condong pada cara yang lebih utama, jelas, mulia, dan dekat pada pemahaman-pemahaman. Sebab, akal lebih cepat memahami hal-hal yang demikian. Cara seperti inilah yang dianjurkan kepada makhluk-Nya, selain yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an, karena Nabi Muhammad Saw. tidak meninggal dunia sehingga beliau menerangkan kepada manusia perkara-perkara yang diturunkan kepadanya, menyampaikan kepada mereka perkara-perkara yang harus disampaikan kepada mereka. Pada waktu Haji Wada', Nabi Muhammad Saw. berkata, "Bukankah telah kami sampaikan?" Wahyu yang telah diturunkan dan diperintahkan agar disampaikan kepada manusia ialah bukti kesempurnaan agama. Sebagaimana firman-Nya, "*Pada hari ini telah Aku sempurnakan bagimu agamamu, dan telah Aku sempurnakan nikmat-Ku kepadamu.*" (QS. al-Maa'idah [5]: 3).
4. Karena itu, dalam masalah tauhid dan sifat-sifat yang wajib, *jaiz*, dan mustahil bagi Allah, seseorang tidak perlu menempuh jalan yang lain, selain yang telah diturunkan oleh Allah Swt. dalam kitab-Nya dan yang telah dijelaskan oleh Nabi-Nya, melalui ayat-ayat yang memang memperingatkan hal tersebut dan ayat-ayat yang menganjurkan agar menggunakan

perenungan seperti firman Allah Swt., “Dan, di dalam diri kamu sekalian apakah kamu tidak melihat (berpikir)?” Ayat ini memberi isyarat bahwa di dalam diri kita terdapat jejak penciptaan dan kearifan yang halus. Keduanya memberi petunjuk akan adanya Pencipta Yang Mahabijaksana, dan bahwa Dia adalah satu, Mahakuasa, Maha Mengetahui lagi Maha Berkehendak, sebagaimana disebutkan dalam kitab-Nya yang mulia, “Tidak ada sesuatu pun yang seperti Dia”, dan juga ayat, “Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat”. (QS. asy-Syuura [42]: 11).

5. Oleh karenanya, orang yang berakal:
 - a. Jika orang melihat dirinya sendiri dan sesuatu yang membentuk dirinya, berupa pancaindra yang dengannya ia bisa mengetahui (mengalami), anggota badan yang darinya ia dapat memberi dan menerima, anggota perut yang mempunyai fungsi khusus, seperti mengatup ketika ia ingin menyusu atau butuh makanan, perut yang berfungsi mengunyah makanan, kemudian terbagi lagi menjadi anggota badan yang berfungsi menyediakan keringat dan mengendapkannya ke dalam usus, sehingga usus mengeluarkannya dari badan.
 - b. Juga merenungi aturan ayat-ayat al-Qur'an agar kita mengambil *ibrah*, seperti firman Allah

SwT., “Maka, tidakkah mereka memerhatikan unta, bagaimana diciptakan? Dan langit, bagaimana ditinggikan? Dan gunung-gunung bagaimana ditegakkan?” (QS. al-Ghaasyiyah [88]: 17–19). Dan, juga ayat, “Sesungguhnya, dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal.” (QS. Ali ‘Imran [3]: 190). Kemudian, “Maka adakah kamu perhatikan, tentang (benih manusia) yang kamu pancarkan. Kamukah yang menciptakannya, atautkah Kami penciptanya?” (QS. al-Waaqi’ah [56]: 58–59). Dan, argumen-argumen lain yang menyerupai anjuran ayat-ayat ini yang diketahui oleh semua orang berakal. Pada umumnya, orang-orang yang menjadi sasaran wacana tersebut pasti akan mengakui adanya Pencipta Yang Mahabijaksana.

- c. Kemudian ia meyakini keesaan-Nya, ilmu-Nya, kekuasaan-Nya, dan *iradah*-Nya terhadap alam nyata yang dibangun di atas landasan perbuatan yang bijaksana ini, dan menjalankannya secara teratur, dan ia terus menerus berjalan sesuai dengan jalannya masing-masing.
- d. Dan, mengetahui semua sifat-Nya dengan berpegang pada kitab yang diturunkan dan mempunyai kebenaran yang nyata, serta berpegang

pada Rasul yang mempunyai tanda-tanda yang menunjukkan kebenarannya, seperti mukjizat yang berpotensi menyalahi kebiasaan.

6. Maka, berpegang pada argumen yang disuguhkan oleh al-Qur'an ini dan dipercaya oleh ulama salaf ialah suatu kewajiban, karena ia lebih benar, lebih nyata, dan dalam hal berhubungan dengan perkara yang dimaksud argumen ini lebih dekat, karena ia merupakan penalaran rasional, yang tersusun dari premis-premis ilmu pengetahuan.
7. Adapun menggunakan argumen yang ditawarkan Mazhab Asy'ari, jika ia termasuk dari metode pengetahuan yang benar, semestinya tidak akan membawa aib bagi penggunanya. Karena itulah, para ulama salaf, seperti para sahabat dan tabi'in meninggalkan metode seperti itu. Hal itu mereka lakukan bukan karena kelemahan mereka untuk berargumen dengan metode seperti itu. Mereka ialah orang-orang yang cerdas dan mempunyai kekuatan pemahaman yang tajam dan di antara umat ini tidak ada yang lebih mendapat petunjuk daripada mereka.
8. Bagi orang yang diberi beban tanggung jawab mengurus masalah umat Islam oleh Allah, ia wajib menghentikan masyarakat umum dan orang yang baru masuk Islam untuk membaca kalam Mazhab Asy'ari. Ia juga harus melarang mereka membaca pemikiran

Mazhab Asy'ari, karena khawatir mereka membangun pemahaman mereka dari bacaannya terhadap mazhab ini, sehingga berakibat pada kesesatan.

9. Terhadap sesuatu yang harus diyakini, ia hendaknya memerintahkan mereka untuk membatasi diri pada argumen yang telah dibicarakan al-Qur'an dan telah Allah Swt. ingatkan pada hamba-Nya sebagaimana tertuang dalam kitab yang diturunkan ini, karena argumen ini lebih terang dan jelas. Secara spontan dan dengan suatu bentuk perenungan yang mudah, akal dapat mengetahuinya. Dengan cepat, mereka akan dapat memahami hal-hal yang harus mereka pahami, seperti masalah hukum-hukum wudhu, shalat, zakat, puasa, seluruh syariat, hukum, dan mengetahui hukum halal dan haram.
10. Adapun orang yang mempelajarinya, dan kebetulan ia mempunyai pemahaman yang baik, dan di antara nasib yang baik itu ialah hendaknya ia membacanya ketika ia menemukan seorang imam yang dapat membukakan pemahaman yang tidak terpahami, karena dengan membaca dan memahaminya, ia akan mendapat tambahan pengetahuan dalam akidah. Dan, dengan itu pula, ia akan mengetahui aspek kesempurnaan ilmu, dan ia akan masuk ke dalam golongan sebagaimana dimaksud Nabi Muhammad Saw., "Ia membawa ilmu dari berbagai kecenderungan yang berbeda-beda; ia

mempertahankan ilmu itu dari pelencengan orang-orang yang menghegemoni, dari klaim orang-orang yang batil, dan dari penakwilan orang-orang bodoh.”

11. Inilah yang wajib, berkaitan dengan perkara yang kamu tanyakan, bukan sebagaimana yang kamu ceritakan tentang kelompok yang telah disebutkan di atas bahwa hendaknya orang yang berilmu dan orang bodoh membaca kalam Mazhab Asy'ari, dan hal itu dilakukan pada awal mulanya, sebelum mempelajari masalah-masalah yang berhubungan dengan agama, seperti masalah wudhu, shalat, dan seluruh ibadah wajib, serta mengafirkan orang yang menyalahi hal tersebut.
12. Kekafiran itu terjadi justru karena meyakini perkara yang mereka (Mazhab Asy'ari) kemukakan, karena jika mereka (umat Islam) mengerjakan shalat, puasa, dan berhaji setelah mengetahui Allah dari metode yang tidak jelas lagi jauh tersebut, sementara pengetahuan tentang Allah dengan metode mazhab itu memakan waktu yang sangat panjang atau secara keseluruhan pemahaman mereka melenceng dari akidah tersebut, maka mereka menjadi murtad dan keluar dari golongan orang-orang Islam.
13. Semoga Allah melindungi kita dari setan yang kejam, dan semoga kita tidak melenceng dari metode yang lurus berkat rahmat-Nya, karena Dia adalah Maha

Pemberi nikmat, Mahamulia. *Wabillāhi tawfiq, laa syariika lah*.

(Dinukil dari Dr. Mukhtar bin Thahir at-Talili, *Ibnu Rusyd [Al-Jid] wa Kitabuhu al-Muqaddimat* [Beirut: Ad-Dar al-'Arabiyah li al-Kitab, 1988], hlm. 423–427. Fatwa itu terdapat dalam *Makhfudz al-Khizanah al-Wathaniyah bi Madrid Waraqah*, 171–172).



BAGIAN KEDUA

PENGANTAR PENELITIAN: IBNU RUSYD DAN PERBAIKAN AKIDAH

KRITIK WACANA
TEOLOGI
ISLAM

BAB 1

AL-KITAB: KERANGKA DAN CAKRAWALA

A. Referensi yang Variatif

Buku yang ada pada kita saat ini (*Al-Kasyfu 'an Manahij al-'Adillah fi 'Aqid al-Millah*) bisa dikorelasikan dengan berbagai referensi. Pada tataran karya-karya Ibnu Rusyd, buku ini mengasumsikan dirinya sebagai kelanjutan dari buku sebelumnya, yakni *Fashlu Maqal*. Di dalamnya, Ibnu Rusyd menyatakan niatnya untuk mengarang sebuah buku berjudul *Azh-Zhahir fi al-'Aqidah allati Qashada asy-Syar'u Hamila al-Jumhur Alaiha*, sebagai ganti dari penakwilan-penakwilan para ahli kalam yang menurutnya “telah menyobek syariat dan memecah belah manusia”.

Sementara, pada tataran sejarah ilmu kalam, yang berakhir pada masa Ibnu Rusyd dalam bentuk “kafir-

mengafirkan”, yang dilontarkan Mazhab Asy’ari melawan orang-orang yang tidak menganut mazhab mereka dan contoh-contoh yang kami tunjukkan dalam “lampiran” pada lembaran di atas, barangkali dapat dinyatakan bahwa buku ini bagaikan komentar atau perkembangan dari fatwa yang dilontarkan Ibnu Rusyd ketika menjawab pertanyaan seputar “kafir-mengafirkan” tersebut. Karena itu, buku ini merupakan kelanjutan bagi fatwa yang terdapat pada materi lampiran terakhir di atas. Ibnu Rusyd adalah seorang filsuf yang membangun dirinya sebagai seorang ahli fiqh.

Jika kita melihat subjek yang menjadi sasaran pokok buku ini, pembicaraan buku-buku dan draf-drafnya tentang Mazhab Asy’ari diukir Ibnu Rusyd dan dijadikan “referensi” bagi mazhab ini pada masanya, maka Abu al-Ma’ali, guru dari Al-Ghazali, mengasumsikan dirinya sebagai subjek awal dalam kapasitasnya sebagai person yang berusaha untuk menjadi berbagai bentuk sesuai dengan yang dimaksudkan ilmu kalam Mazhab Asy’ari. Dan, Al-Ghazali juga masih hadir, sebagaimana terdapat dalam buku Ibnu Rusyd yang lain, *Fashlul Maqal*, dalam kapasitasnya sebagai “desa yang penuh dengan air (banjir)”, menurut ungkapan Ibnu Rusyd.

Kita berhenti sejenak pada “referensi ini”. Hal ini dimaksudkan untuk mengetahui secara komparatif dengan struktur buku yang ada pada kita saat ini. Setelah itu, kita

akan kembali pada tataran yang lain, yang lebih penting bagi kita. Sebab, ia berhubungan secara langsung dengan perkara yang menjadi perhatian utama kita dewasa ini.

B. Antara *Al-Irsyad* Karya Al-Juwaini dan *Al-Kasyfu* Karya Ibnu Rusyd

Jika kita perhatikan referensi atau struktur internal buku ini (*Al-Kasyfu 'an Manahij al-'Adillah fi 'Aqaid al-Millah*), kita pasti menemukan adanya kebalikan dari bentuk umum yang berlaku pada “ilmu kalam” zaman Ibnu Rusyd. Yang dimaksud ialah bentuk buku yang tergambar pada Abu Ma'ali al-Juwaini (sebagaimana telah kami jelaskan dalam pengantar) setelah bentuknya rampung secara sempurna di tangan Abu Bakar al-Baqillani dan Abdul Qadir al-Baghdadi.

Sekalipun tampilan luar bentuk umum buku ini sedikit atau banyak berbeda dengan karya-karya yang lain, tetapi struktur internal (kerangka) buku ini terdiri atas premis-premis, rukun-rukun, dan kombinasi-kombinasi. Premis-premis dalam penalaran dan argumentasi (berpikir deduktif) dan “data-data” (yang sudah diketahui) dan macam-macamnya, seperti rasa, rasionalitas, informasi, dan sebagainya. Sementara, rukun-rukun tersebut ada tiga. Secara pasti, bentuk bab-bab resmi dalam ilmu kalam ialah dzat-dzat Allah, sifat-sifat-Nya, dan perbuatan-perbuatan-

Nya. Bab-bab yang sering dilibatkan secara sekunder meliputi masalah *imamah*, dan masalah-masalah *furu'* lain yang kurang begitu penting.

Dalam perspektif ini, jika kita mengorelasikan buku yang ada pada kita ini dengan buku lain yang mendahuluinya, maka buku *Al-Irsyad* karya Al-Juwaini ini mengasumsikan dirinya sebagai referensi utama, baik dalam tataran struktur teks (*nash*) maupun pada tataran kandungan masalah yang menjadi topik diskusi. Berkali-kali Ibnu Rusyd menyebut nama Abu Ma'ali al-Juwaini dan menunjuk pada risalahnya, *Al-'Aqidah an-Nizhamiyah*, dan bukunya, *Al-Irsyad* (lihat misalnya, *Al-Fiqrah*, no. 18).⁶⁶ Ia bergumul dengan pendapat-pendapatnya sebagai pemikiran kalam yang paling matang dari Mazhab Asy'ari dan kritiknya terfokus pada pemikiran tersebut dalam kapasitas yang demikian.

Bukan itu saja. Kami dapat membaca buku Al-Juwaini dalam buku Ibnu Rusyd, dalam kapasitas sebagai pengkritik langsung atau penentang "kalam". Sebenarnya, teks sempurna dari judul buku karya Al-Juwaini ini ialah *Al-Irsyad ila Qawathi'i al-'Adillah fi Ushul al-'Itiqad*. Sementara, teks sempurna dari judul buku Ibnu Rusyd ialah *Al-Kasyfu*

⁶⁶ Kami merujuk pada nomor-nomor dalam *Al-Kasyf 'an Manahij al-'Adillah*. Lihat teks buku tersebut dalam bagian akhir. (Karena terjemahan ini hanya difokuskan pada tulisan Al-Jabiri, sementara buku Ibnu Rusyd yang dimaksud, *insya Allah* akan diterjemahkan edisi berikutnya, maka bagi pembaca silakan lihat buku asli dari terjemahan ini, pent.).

'an *Manahij al-'Adillah fi 'Aqaid al-Millah*. Ini berarti, satu bentuk *Al-Irsyad aw al-Kasyfu an al-'Adillah (al-'Aqliyyah)* yang dengannya akidah Islam ditetapkan.

Hanya saja, mengukur pada tataran judul pokok akan berakibat pada "kontradiksi". Bahkan, pertentangan yang jelas pun bisa terjadi karena semata-mata merujuk pada judul sekunder buku Ibnu Rusyd yang pada umumnya dilupakan orang. Karena judul sempurna buku Ibnu Rusyd ialah *Al-Kasyfu 'an Manahij al-'Adillah fi 'Aqaid al-Millah wa Ta'rifi ma Waqa'a fiha bi Hasbi at-Ta'wil min asy-Syubahi al-Muzayyafati wa al-Bida'i adh-Dhalah*.

Demikianlah, jika Al-Juwaini dalam bukunya membatasi diri pada bentuk resmi Mazhab Asy'ari yang berlaku pada zamannya. Sementara, di sisi yang lain, Ibnu Rusyd dengan sangat bertanggung jawab mengambil bentuk standar ganda dengan bangunan dasar "negasi dan afirmasi, kritik dan rekonstruksi" (*taqdim badil*).

Inilah yang dilontarkan Ibnu Rusyd ketika menjelaskan tujuan karyanya. Ia mengatakan:

"...dalam buku ini, kami hendak meneliti aspek lahiriah keyakinan-keyakinan yang oleh syariat dimaksudkan untuk diberlakukan pada masyarakat umum, dan kami meneliti semua tujuan pembuat syariat (Syari'), sesuai dengan upaya dan kemampuan kami, karena manusia telah mengalami kebimbangan mengenai pengertian keyakinan ini dalam syariat sehingga terjadilah

perpecahan (*firqah*) yang sesat. *Firqah-firqah* itu meyakini Allah dengan keyakinan yang berbeda-beda dan memperlakukan lafal-lafal syariat dari aspek lahiriah pada takwilan-takwilan, kemudian diklaim bahwa takwilan-takwilan itu merupakan bentuk syariat-syariat yang pertama (syariat sebagaimana terjadi pada zaman Nabi Muhammad Saw. atau Mazhab Salaf) yang dimaksudkan untuk diberlakukan pada semua manusia. Jika ini semua direnungi, dan juga jika tujuan syariat itu direnungi maka akan tampak bahwa pernyataan-pernyataan itu ialah baru, dan takwilan-takwilan itu ialah bid'ah." (Paragraf: 1-4).

Dengan demikian, masalah ini berhubungan dengan dua hal penting: mengungkap akidah-akidah yang oleh pembuat syariat dimaksudkan untuk diberlakukan pada masyarakat umum di satu sisi, dan pengertian-pengertian tentang "*al-'Aqawil al-Mukhditsah*" dan "*at-Takwil al-Mubtadi'ah*" yang ditetapkan *firqah-firqah* ahli kalam, terutama Mazhab Asy'ari di sisi yang lain.

Walaupun dua hal yang sangat penting tersebut berdiri sendiri, Ibnu Ruyd berusaha mengaitkan keduanya. Terkadang, ia mendahulukan yang pertama dan mengakhirkan yang kedua, untuk menjadikan "aspek lahiriah keyakinan-keyakinan yang oleh syariat dimaksudkan untuk diberlakukan pada masyarakat umum" sebagai ganti dari takwilan-takwilan terhadap al-Qur'an yang dilakukan Mazhab Asy'ari, dan terkadang pula ia melakukan sebaliknya, yakni mendahulukan pengganti

takwilan-takwilan Qur'ani, kemudian mendatangkan Mazhab Asy'ari dalam kapasitasnya yang telah mengalami bid'ah dan pelencengan, dan seterusnya.

Jika masalahnya demikian, maka masalah yang dilontarkan bukanlah semata-mata masalah kalam, masalah pendapat atau pendapat-pendapat yang saling bertentangan. Ketahuilah, masalah yang sebenarnya lebih dalam dari sekadar itu, bahkan pengaruhnya sangat jauh. Ia merupakan masalah keyakinan-keyakinan yang harus diberlakukan pada masyarakat umum, bahkan semua manusia, kemudian berkaitan dengan masalah hubungan agama dan masyarakat.

C. Masalah Agama dan Masyarakat

Demikianlah, buku *Al-Kasyfu 'an Manahij al-'Adillah* berhubungan dengan buku *Fashlul Maqal* dalam bentuk hubungan secara langsung. Artinya, buku ini *Al-Kasyfu* merupakan kelanjutan dan penutup dari *Fashlul Maqal*, sebagaimana dinyatakan Ibnu Rusyd sendiri di bagian pertama dalam bukunya (paragraf: 1). Bahkan, ia telah berjanji dalam penutup bukunya, *Fashlul Maqal*, ketika ia menyadari bahwa takwil-takwil yang benar itu tidak ada, baik dalam Mazhab Asy'ari maupun Mazhab Mu'tazilah.

Menurut Ibnu Rusyd, takwilan-takwilan mereka tidaklah mendapat bantuan, tidak pula mengandung penyadaran terhadap kebenaran, dan juga tidak benar. Oleh karena itu, bid'ah merajalela. Kemudian, ia mempertegas bahwa "dari segi takwilan-takwilan dan praduga yang harus dijelaskan dalam syariat, nuncullah *firqah-firqah* Islam sehingga sebagian mereka mengafirkan sebagian yang lain, dan sebagian yang satu membid'ahkan sebagian yang lain, khususnya *firqah* yang rusak di antara *firqah-firqah* tersebut.

Mazhab Mu'tazilah, misalnya, menakwil ayat-ayat dan hadits-hadits. Anehnya, takwilan-takwilan mereka disuguhkan kepada masyarakat umum. Demikian juga Mazhab Asy'ari, sekalipun yang terakhir ini lebih sedikit melakukan penakwilan. Akhirnya, mereka melibatkan manusia ke dalam problem saling benci, peperangan, dan mereka menyobek-nyobek syariat dan memecah belah manusia.⁶⁷

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa aktivitas yang membingkai pemikiran Ibnu Rusyd dalam buku ini, sebagaimana buku sebelumnya (*Fashlul Maqal*) bukan semata-mata persoalan penalaran kalam, melainkan yang lebih mendasar ialah persoalan aktivitas sosial politik yang melahirkan "kemudharatan". Hal itu tampak jelas,

⁶⁷ Ibnu Rusyd, *Fashlul al-Maqal* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, Tanpa Tahun), hlm. 121-122.

misalnya, pada *firqah-firqah* kalam yang menjelaskan keyakinan-keyakinan pada masyarakat umum melalui takwilan-takwilan. Akibatnya, muncullah “kebencian dan peperangan”, tersobek-sobeknya syariat dan terpecah-pecahnya manusia.

Dalam buku ini, suasana kesibukan sosial politik dan berbagai objek yang dikaji tampak jelas. Ia menyerupai posisi syariat agama, bagaikan obat yang terdiri atas berbagai unsur. Ia ibarat “dokter yang pandai memelihara kesehatan semua manusia”. Kemudian, datanglah orang yang tidak berhubungan (tidak paham) dengan obat itu, dengan mengubah susunannya, dan berkata pada manusia, “Inilah yang dimaksud oleh dokter itu.” Kemudian, mereka membenarkannya dan mengambil obat tersebut.

Setelah itu, mereka diserang oleh penyakit sebagai akibat dari obat yang diramu orang tersebut. Lalu, datang orang lain dan mengaku dirinya sebagai ahli obat, kemudian melakukan sebagaimana yang pertama, dan manusia juga terserang penyakit yang lain. Kemudian, datanglah orang yang ketiga, keempat, dan seterusnya. Mereka mengaku sebagaimana orang pertama maupun kedua, dan mereka melakukan perkara yang dilakukan keduanya. Akibatnya ialah munculnya penyakit-penyakit pada manusia disebabkan tindakan tersebut. Hingga akhirnya rusaklah manfaat yang dimaksudkan fungsi (struktur) obat tersebut.

Selanjutnya, Ibnu Rusd melanjutkan, “Inilah keadaan *firqah-firqah* yang terjadi berkaitan dengan penggunaan metode takwil terhadap syariat.” Masing-masing *firqah* menakwilkan syariat dengan penakwilan yang berbeda dengan penakwilan yang digunakan *firqah* lain. Masing-masing *firqah* menduga bahwa penakwilan *firqah*-nya itulah yang dimaksudkan oleh syariat sehingga syariat terpecah-pecah dan kian jauh dari subjek semula.” (Paragraf: 60-161).

Kemudian, pembacanya menyatakan, “Jika kamu merenungi kerusakan-kerusakan yang terjadi sebagai akibat penggunaan takwil dalam syariat saat ini, maka kamu akan mengetahui secara jelas bahwa contoh-contoh ini ialah benar.” (Paragraf: 162). Yaitu: “Sesuatu yang dilakukan Khawarij, Mu’tazilah, Asy’ariyah, dan aliran sufi terhadap syariat.” Lalu, datanglah Abu Hamid (Al-Ghazali) yang menenggelamkan desa (*thamma al-wadi ‘ala al-qura*), karena ia menjelaskan syariat melalui filsafat kepada masyarakat umum dan dengan pendapat-pendapat filsuf, sesuai yang ia pahami. (Paragraf: 163).

D. Dimensi Reformatif Buku: Membentengi Pengetahuan dan Kebebasan Berkehendak

Dalam konteks ini, maksud kami menghadirkan “takwilan-takwilan” para ahli kalam yang jauh dari kebenaran, bahkan saling bertentangan satu sama lain, dan dengan menghadirkan “kebenaran”, baik pemikiran-pemikiran ilmiah rasional (*al-'aqawil al-'ilmiyyah al-burhaniyyah*), artinya pengetahuan ilmiah-sebagaimana telah muncul pada masa Ibnu Rusyd atau “aspek lahiriah keyakinan-keyakinan yang dimaksudkan syariat untuk diberlakukan pada masyarakat umum”, dan juga dengan menghadirkan kembali peran Al-Ghazali dalam menciptakan keragu-raguan terhadap “*al-hikmah*”, yaitu ilmu filsafat, dan tuduhan orang-orang yang saling bergumul satu sama lain hingga batas saling mengafirkan, agar kami dapat menilai posisi buku ini sebagai buku yang membentengi ilmu pengetahuan.

Dengan ungkapan yang halus, maksudnya ialah konsep ilmiah filosofis tentang alam (eksistensi) yang dipandu akal agar menjauh dari kesibukan lain yang tidak mengarahkannya pada pencarian kebenaran. Hal ini tentu berlawanan dengan takwilan-takwilan para ahli kalam yang bertujuan hanya untuk memelihara pendapat-pendapat mereka yang dibangun di atas landasan, yang mereka

beri nama "alam nyata", yaitu dunia beserta fenomena-fenomenanya, dengan suatu bentuk yang memungkinkan mereka menganalogikan "alam yang tidak nyata" dengan alam nyata. "Alam yang tidak nyata", menurut mereka, ialah keyakinan-keyakinan dalam mereka terhadap masalah dzat-dzat, sifat-sifat, dan perbuatan-perbuatan Allah.

Dalam pengantar tulisan ini, kami telah memaparkan bahwa perkembangan ilmu kalam berakhir pada masa Asy'ariyah dan pendapat-pendapat mereka menyangkut tabiat alam dibangun di atas tradisi dialektika kalam, bukan melalui pembahasan ilmiah dan filosofis. Artinya, bangunan pemikiran mereka tentang peristiwa alam dibangun di atas "*al-jauhar al-fardi*" dan hal-hal yang menyertainya yang berkaitan dengan alam manusia. Ini berkaitan erat dengan pengingkaran mereka terhadap "keniscayaan rasional".

Premis-premisnya ialah prinsip "identitas" dan prinsip "kausalitas", dan aktivitas "alamiah"—inilah prinsip-prinsip yang menjadi landasan ilmu dan filsafat—yang memperkuat pendapat tentang "keserbabolehan" yang menerima terjadinya sesuatu yang mustahil. Ini bersamaan dengan penafian mereka terhadap kebebasan berkehendak/memilih, dan kemampuan menandatangani perbuatannya sendiri pada manusia, dan mereka malah menjadikan masalah-masalah tersebut sebagai bagian dari "qadha dan

qadar”. Di antara akibat dari pendapat mereka tentang “keserbabolehan” ialah lahirnya kezhaliman pada Allah yang pada akhirnya menjadikan manusia menjadi tidak bermakna.

Dari sini, buku Ibnu Rusyd tampaknya relevan dengan kondisi nalar Arab (*al-'aqlu al-'Arabi*) “kontemporer” yang dalam berbagai hal masih mengadopsi konsep-konsep yang digagas oleh para ahli kalam seputar alam, manusia, dan hubungan Allah dengan keduanya. Sementara, perkara yang dilihat oleh Ibnu Rusyd pada waktu itu, konsep-konsep tersebut dipandang jauh dari kebenaran-kebenaran ilmiah filosofis dengan memandangnya dari segi tujuan syariat dan agama.

Dengan demikian, Ibnu Rusyd tertantang untuk menyanggah pendapat-pendapat tersebut, dengan sekuat tenaga dan keikhlasan yang murni, dalam rangka membentengi (mempertahankan) ilmu dan kebebasan. Dan, juga dengan bentuk yang belum pernah ada sebelumnya, sanggahan itu dilakukan dalam rangka membentengi agama, khususnya menyangkut masalah kenabian dan kesempurnaan syariat Islam dengan menganalogikannya dengan syariat-syariat sebelumnya, lalu mendiskusikan persoalan kebebasan manusia, qadha dan qadar, hukum kausalitas, dan perkara yang kami sebut dengan “paham kepastian”. Ia melakukan diskusi tersebut

dengan bentuk diskusi ilmiah sehingga tampak dekat pada pemikiran modern.

Sanggahan Ibnu Rusyd tentang pendapat-pendapat Asy'ariyah tidak sama dengan sanggahan sebagian ahli kalam atas sebagian yang lain. Dengan kesadaran dan tanggung jawab, Ibnu Rusyd melepaskan diri dari wacana-wacana ahli kalam. Ia menjauhi bentuk-bentuk kalam mereka, bukan menolak orang-orang yang berbeda dengannya, sebagaimana dilakukan oleh kalangan ahli kalam, melainkan sebagai sebuah upaya mereformasi tradisi keagamaan, filsafat, dan ilmiah (*diniyun-falsafiyun* dan *'ilmiyun*) secara bersamaan.

Pertama, reformasi tradisi agama. Tujuannya, sebagaimana ia nyatakan, ialah "memperbaiki keyakinan-keyakinan syariat kita yang di dalamnya mengalami perubahan".⁶⁸ Perbaikan akidah itu merujuk pada "aspek lahiriah keyakinan-keyakinan yang oleh syariat dimaksudkan untuk dilakukan pada masyarakat umum". Ia juga meletakkan aturan-aturan takwil yang ditujukan pada para ulama, yakni terkait perkara yang wajib

⁶⁸ Ibnu Rusyd, *Syarhu Kitab as-Salamah wa al-'Alam* (Tanpa Kota: Maktabah al-Wathaniyyah bi Tunis, Tanpa Tahun), hlm. 18118.

ditakwil, yang boleh ditakwil, dan yang tidak boleh ditakwil, serta bagaimana caranya melakukan takwil.

Kedua, reformasi filsafat. Tentang hal ini, Ibnu Rusyd mempublikasikan secara jelas proyeksi filsafatnya. Dalam pengantar buku filsafatnya, ia memulai dengan tulisan berikut:

“Sebenarnya, tujuan kami dalam pendapat ini ialah berpegang pada buku-buku karya Aristoteles. Kemudian, kami memurnikan pemikiran-pemikiran ilmiah yang menjadi pegangan mazhab atau otoritasnya, lalu kami membuang pemikiran-pemikiran dari mazhab filsuf klasik yang lain, karena ia kurang memuaskan dan tidak membawa manfaat dalam memahami mazhabnya. Kami sengaja mentransfer pendapat ini dari sekian pendapat filsuf klasik, karena telah terbukti bagi masyarakat bahwa pendapat ini sangat memuaskan dan menjadi argumen yang paling tegas. Kami mulai dengan bukunya yang pertama dari sekian buku-bukunya, yang terkenal dengan *Sima’i ath-Thaba’i*, dan kami meringkas beberapa *maqalah* dari sejumlah pemikiran ilmiah setelah sebelumnya kami membuang pemikiran-pemikiran dialektis, karena pemikiran dialektis ini telah memaksa mereka terjebak di dalamnya, sebelum mereka membahas pemikiran-pemikiran ilmiah. Jika kita sudah masuk ke dalam pemikiran-pemikiran ilmiah maka dengan sendirinya pemikiran-pemikiran dialektis menjadi tersingkir dan terbatas.”

Ketiga, reformasi pengetahuan. Ibnu Rusyd telah mulai merumuskan reformasi dalam bidang ini sebagaimana

terdapat dalam *Al-Kitab fi al-H-Thib*, sebagai kreasi aktivitas ilmiahnya. Di dalam buku tersebut, ia sengaja membangun ilmu kedokteran di atas landasan pengetahuan, khususnya ilmu alam. Tujuannya ialah agar masalah-masalah kedokteran bisa diatur di bawah “universalitas ilmiah”, bukan semata-mata sebagai pengalaman atau sifat-sifat yang sudah jadi, yang diberikan oleh gereja-gereja, sebagaimana juga absah melakukan reformasi keilmuan pada tataran ilmu falak. Artinya, tataran konsepsi sistem alam agar menjadi jelas relevansinya dengan ilmu alam.

Pada akhir komentarnya terhadap buku *As-Sama' wa al-'Alam*, karya Aristoteles Ibnu Rusyd berkata, “Andai kata Allah menunda umur kami, kami akan meneliti bentuk (ilmu falak) yang terdapat pada masa Aristoteles. Sebab, tampaknya tidak mustahil masalah ini dapat dicapai melalui ilmu alam. Yaitu, gerakan-gerakan yang oleh Aristoteles disebut *al-lulibiyah*.”

Sistem pemikiran Ba'limus yang memimpin pada masa Ibnu Rusyd dan sebelumnya dibangun di atas ilmu hitung, tanpa mempertimbangkan premis-premis yang dipegang dalam sistem alam. Kesimpulan-kesimpulan itu bisa benar secara keseluruhan, karena kebenaran kesimpulan tidak bisa dijadikan bukti kebenaran premis-premis, bahkan premis-premis harus diteliti untuk mengetahui relevansinya dengan realitas, kemudian

harus menggunakan “susunan” di samping menggunakan “penelitian” yang digunakan oleh ahli matematika. Ini saja tidak cukup untuk membangun kebenaran ilmiah.

Proyek reformasi pengetahuan tersebut (*al-masyru' al-'ilmi*) kemudian dilanjutkan oleh murid Ibnu Rusyd, yaitu Nuruddin Abu Ishaq al-Batruji. Kemudian, bukunya pada gilirannya menjadi referensi yang otoritatif dalam masalah tersebut—di dataran Eropa—hingga muncullah Copernicus yang mendeklarasikan kelahiran ilmu falak modern.

Kami cukupkan sampai di sini penyimpangan pembahasan seputar proyek reformasi Rusydian dalam bidang agama, filsafat, dan ilmu. Hal itu akan kami kemukakan secara rinci dalam buku yang kami beri judul *Ibnu Rusyd: Fikrun wa Sulukun*. Tujuan kami menghadirkan masalah ini ialah untuk menampilkan salah satu aspek dari sekian aspek mendasar yang harus dihadirkan dalam rangka menggambarkan kerangka yang membangun buku Ibnu Rusyd ini, yang olehnya disebut sebagai proyek untuk “memperbaiki keyakinan-keyakinan syariat kita, yang di dalamnya mengalami perubahan”.

KRITIK WACANA
TEOLOGI
ISLAM

BAB 2

KERANGKA DAN ISI BUKU

A. Firqah-Firqah yang Muncul dan Pemikiran-Pemikiran yang Bid'ah

Ibnu Rusyd memulai bukunya dengan mengingat perkara yang telah ia janjikan dalam buku sebelumnya, *Fashlul Maqal*. Ia berjanji akan mengarang buku khusus yang berjudul *Azh-Zhahirah min 'Aqaid allati Qashada asy-Syar'u Hamila al-Jumhur 'Alaiha*, dan menerangkan sisi-sisi kelemahan, bid'ah, dan penyimpangan dalam penakwilan para ahli kalam dari kelompok yang berbeda-beda, dan yang paling terkenal di antaranya ialah empat kelompok aliran: Asy'ariyah, Mu'tazilah, Bathiniyyah, dan Hasyawiyyah.

Berkaitan dengan aliran Hasyawiyyah, dapat diringkaskan bahwa cara mengetahui adanya Allah ialah melalui *sama'i*, bukan melalui akal. Dalam arti, bahwa iman terhadap

perkara yang dibawa oleh Rasulullah Saw. saja sudah mencukupi, dan bahwa tidak ada tempat bagi penggunaan akal untuk menetapkan adanya Allah, sifat-sifat-Nya, dan seterusnya secara sempurna, sebagaimana juga tidak ada tempat bagi akal untuk mengetahui situasi hari kebangkitan. Ini semua merupakan perkara-perkara yang “tidak ada pintu masuk bagi akal”.

Ibnu Rusyd menyanggah pendapat tersebut dan menganggapnya sebagai pendapat yang tidak valid, bahkan bertentangan dengan al-Qur’an yang menganjurkan manusia untuk menggunakan akalnya dalam mengetahui adanya Allah, dengan cara merenungi makhluk-Nya. (Paragraf: 7-10). Di samping itu, pendapat aliran ini juga bertentangan dengan filsafat (hikmah), karena demi kebijaksanaan itulah Allah menciptakan akal bagi manusia, dan seterusnya.

Sementara itu, tentang aliran sufi (mereka dimasukkan ke dalam aliran Bathiniyyah yang oleh Ibnu Rusyd disebut sebagai *firqah*), menurut Ibnu Rusyd, mereka menduga bahwa mengetahui Allah dan maujud-maujud yang lain ialah sesuatu yang dilontarkan ke dalam jiwa, ketika jiwa itu telah lepas dari tantangan-tantangan syahwat dan menghadapinya melalui pikiran (memikirkan) objek yang dipikirkan. Ibnu Rusyd menyanggah ajaran ini. Ia menegaskan bahwa cara ini cara “*kasyaf* dan ilham”, tidak

berfungsi umum bagi semua manusia. Di samping itu, cara itu bukanlah cara yang dimaksudkan syariat untuk diberlakukan pada masyarakat umum. Al-Qur'an secara keseluruhan menganjurkan penggunaan nalar, yakni dengan berpikir dan memerhatikan cara-cara bernalar. (Paragraf: 65–66).

Berkenaan dengan aliran Mu'tazilah, Ibnu Rusyd menyatakan bahwa pada masanya buku-buku Mazhab Mu'tazilah tidak sampai ke Andalusia. Namun, pemikiran-pemikiran mereka sejenis (sealiran) dengan cara (pemikiran) Asy'ariyah. (Paragraf: 7). Kemudian, sanggahan Ibnu Rusyd yang dilontarkan terhadap Asy'ariyah sesungguhnya juga ditujukan kepada Mu'tazilah.

Selanjutnya ialah Asy'ariyah. Pada masa Ibnu Rusyd, mereka telah menjadi semacam pemimpin, sebagaimana telah kami katakan, dalam lapangan akidah. Mereka menjadikan Mazhab Asy'ari sebagai satu-satunya mazhab yang benar, dan menilai mazhab lainnya sebagai mazhab yang batil. Bahkan, mereka menjadikan premis-premis rasionalitas yang mereka buat dalam menyusun sebuah argumentasi penalaran sebagai syarat dalam konteks keimanan. Alhasil, mereka dengan begitu mudah mengafirkan "orang yang tidak mengetahui adanya Tuhan melalui cara-cara yang mereka sebut sebagai cara mengetahui Tuhan". Di samping mengingkari keniscayaan rasional, Al-

Ghazali, sebagai tokoh briliant Mazhab Asy'ari, mengafirkan para filsuf dikarenakan perbedaan mereka dengan penalaran Asy'ariyah.

Dengan demikian, Ibnu Rusyd akan memfokuskan diri pada Mazhab Asy'ari. Ia meneliti metode mereka dalam menetapkan akidah-akidah agama Islam, menyingkap aspek-aspek kelemahannya dari sudut logika, menjelaskan penyimpangannya dari cara yang dimaksudkan syariat bagi masyarakat umum, yaitu cara yang berasal dari al-Qur'an di satu sisi, dan kontradiksi dengan cara akal serta pengetahuan ilmiah filosofis di sisi yang lain.

B. Ulama dan Masyarakat Umum: Hanya Beda Pengetahuan

Sejenak kita berhenti pada perbedaan yang dibuat Ibnu Rusyd antara ulama dan masyarakat umum, yaitu perbedaan yang didasarkan pada tataran pengetahuan saja. Maka, perbedaan antara pengetahuan-pengetahuan ulama dan masyarakat umum ialah perbedaan dalam konteks detail pengetahuan, kemudian pada tataran tingkatan (derajat), dan bukan dari segi bahwa masyarakat umum terbatas mengetahui objek yang dapat diketahui melalui pengetahuan indrawi sebagai pengetahuan tingkatan paling sederhana (pertama). Karena itu, syariat

menempatkan mereka sebagai subjek yang harus diberikan perintah sesuai dengan kondisinya dan memberikan gambaran sifat-sifat Tuhan dan masalah-masalah akhirat dengan gambaran indrawi dikaitkan dengan perkara yang mereka saksikan di alam nyata ini. Sementara, pengetahuan para ulama melebihi pengetahuan indrawi, yaitu mencapai taraf pengetahuan rasional-demonstratif (paragraf: 82). Artinya, objek yang dapat dicapai melalui berbagai argumentasi dapat digunakan untuk mengeluarkan sesuatu yang tidak diketahui dari yang diketahui. Karena itu, pengetahuan para ulama itu lebih luas dari pengetahuan masyarakat umum.

Sementara, perbedaan antara para ulama dengan para ahli kalam (dialektis) ialah para ulama—maksudnya para filsuf, khususnya Aristoteles—bertolak dari menelaah “alam nyata” atau fakta-fakta indrawi dan pengalaman, dan dari sini mereka naik untuk mengetahui “alam tidak nyata” atau “metafisika”, kemudian berlanjut pada alam ketuhanan. Mereka sengaja meyakini sesuatu yang bertumpu pada kebenaran premis-premis yang digunakannya dan berpegang pada langkah-langkah logika yang mereka tempuh. Tujuannya ialah untuk mencari kebenaran dan membangun tradisi pengetahuan dari pengetahuan itu sendiri: pengetahuan yang dengannya manusia dapat mencapai kesempurnaan, dan terpisah

dari hewan, tumbuh-tumbuhan, benda-benda mati, dan sebagainya.

Adapun para ahli kalam-dialektis justru sebaliknya. Mereka bertolak dari prinsip-prinsip dasar mazhabnya yang mengaitkan suatu perkara dengan “alam tidak nyata”. Artinya, mereka mengaitkan pandangannya dengan alam ketuhanan, kemudian membangun “alam nyata”, yaitu fakta-fakta indrawi, dengan bentuk yang memungkinkan mereka melakukan argumentasi untuk mencapai kebenaran prinsip-prinsip tersebut. Tujuannya, sebagaimana kami katakan, ialah untuk mendapatkan legitimasi, dan bukan membangun pengetahuan.

C. Ilmu Kalam Adalah Suatu Hal dan Pengetahuan Ilmiah-Rasional Adalah Hal Lain

Ini dari satu sisi. Dari sisi yang lain, harus ditunjukkan sanggahan Ibnu Rusyd terhadap Mazhab Asy'ari dan para ahli kalam secara umum, bahwa sesuatu yang dilakukan Ibnu Rusyd bukanlah sanggahan dialektik seperti sanggahan mereka yang dimaksudkan untuk menyerang ajaran musuhnya atau minimal meragukannya. Ketahuilah, Ibnu Rusyd mengadopsi pengetahuan rasional-*burhani*, maksud kami ialah pengetahuan Aristotelian dan sistem

ilmu alam sebagaimana dipandu Aristoteles melalui metode “demonstratif”, yang bertolak dari realitas indrawi menuju realitas rasional.

Selanjutnya, Ibnu Rasyid membandingkan antara pendapat-pendapat para ahli kalam dengan “pengetahuan ilmiah” tersebut. Setelah itu, ia menjelaskan celah-celah kelemahan pendapat-pendapat tersebut, tanpa menjelaskan secara rinci fakta-fakta yang dikemukakan pengetahuan ilmiah, dengan asumsi bahwa hal itu tidak bisa dikemukakan secara terpisah-pisah. Sebab, dalam perspektif Aristotelian, hal tersebut saling terkait, bagaikan bangunan, yang satu memenuhi kebutuhan yang lainnya, dan yang satu disandarkan pada yang lainnya. Karena itu, tidak mungkin memisahkan bagian-bagian bangunan itu secara sendiri-sendiri. Ini merupakan pengetahuan yang mendalam terhadap sistem pengetahuan demonstratif (*al-ilmu al-burhani*) Aristoteles.

Pengetahuan tersebut dijelaskan secara tegas oleh Ibnu Rusyd ketika ia merujuk pada masalah filsafat pada masanya. Sebab, pada waktu itu, sangat mungkin untuk mempelajari metode demonstratif sebagaimana ilmu hitung.⁶⁹ Inilah yang memaksanya untuk semata-mata berpegangan pada pengetahuan demonstratif (*burhani*).

⁶⁹ Ibnu Rusyd, *Talkhish Kutubi Aristoteles fi al-Hikmah (Al-Jawami)*. Lihat pula Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *Kitab an-Nafsi li Abi al-Walid Ibnu Rusyd* (Kairo: Maktabah Nahdhah Misriyyah, Tanpa Tahun), hlm. 190.

Perlu diketahui bahwa subjeknya ialah buku-buku Aristoteles, sementara Ibnu Rusyd merupakan pemimpin dalam memberikan komentar terhadap buku-buku Aristoteles. Terkadang ia memberikan komentar ringkas, dan terkadang tafsiran yang panjang. Di samping itu, buku-buku Aristoteles, pada masanya, telah beredar luas. Dengan demikian, merujuk pada “buku-buku demonstratif” bukanlah merujuk kepada sesuatu yang tidak ada, dan tidak pula pada sesuatu yang tidak dapat diperoleh. Sebaliknya, ia merujuk pada buku-buku Aristoteles, terutama buku *Ath-Thabi'ah*.

Dalam buku tersebut Aristoteles bertolak pada penelitiannya terhadap fenomena-fenomena alam dan mendasarkan pandangannya pada satu fenomena, yaitu gerak. Aristoteles meringkas beragam gerak yang terdapat di bumi dan langit sebagai berikut. Bahwa semua gerakan merupakan hasil dari gerakan yang dilakukan penggerak, dan “penggerak yang bergerak” melakukan gerakan secara berurutan (*tasalsul*), dari bumi ke langit, dan pada akhirnya akan berhenti pada “penggerak yang tidak bergerak”. Jika tidak maka gerak *tasalsul* ini akan bergerak tanpa ada akhirnya. Dan, “penggerak yang tidak bergerak” ini (atau Penggerak Pertama), atau Sebab Pertama, yaitu Allah bagaikan menyerupai seorang kekasih (laki-laki) yang diam di tempatnya dan kekasih (perempuan) mencarinya. Dan, semua maujud bergerak kepada-Nya, karena keindahan-

Nya dan karena Dia sebagai Sebab Pertama dan Penggerak Pertama.

Karena semua gerak yang terdapat di bumi ini berhubungan dengan gerak yang terdapat di langit, dan bahkan mengikutinya, maka gerak yang berhubungan dengan gerak planet-planet, bintang-bintang di atas orbitnya (falak) kepada falak *al-muhid*, yang meliputi alam secara keseluruhan, dan bahwa semua falak yang lain bergerak karena digerakkan oleh-Nya, maka Penggerak Pertama (*al-Muharrik al-Awwal*), yang secara langsung menggerakkan sesuatu yang bergerak pertama ini (*mutaharrik al-awwal*), harus berada di langit yang paling tinggi. Dia harus tidak berada di dalam maupun di luar alam. Sebab, jika Dia berada di dalam alam, maka Dia bukanlah penggerak (*Muharrik*) bagi yang bergerak pertama (*mutaharrik al-awal*), bahkan Dia akan menjadi yang bergerak sebagaimana bagian-bagian alam ini. Demikian juga, jika kita duga Dia berada di luar alam maka akan sulit menggambarkan cara Dia menggerakkan alam. Ini berarti, pemikiran “ilmiah” klasik, khususnya pemikiran Aristoteles, tidak menerima gerak yang digerakkan dari jauh dan tanpa perantara.

Gambaran yang sangat singkat tentang sistem pengetahuan alam menurut Aristoteles ini, sepantasnya, bahkan seharusnya, dihadirkan ke dalam kognisi kita,

ketika hendak mengikuti Ibnu Rusyd mendiskusikan para ahli kalam dan sanggahannya terhadap mereka. Demikian juga ketika hendak menyimpulkan “makna lahiriah” ayat-ayat yang dinyatakan sebagai aspek lahiriah keyakinan-keyakinan yang dimaksudkan syariat untuk diberlakukan bagi masyarakat umum. Sesungguhnya, antusiasme Ibnu Rusyd pada “makna lahiriah” nash-nash agama ini, khususnya dalam al-Qur’an, merupakan sikap antusiasme yang benar. Ia melakukannya dengan benar-benar ikhlas, karena ia melihat bahwa makna lahiriah ini, pada masanya, lebih dekat pada “pengetahuan ilmiah” daripada takwilan-takwilan para ahli kalam.

Kami meyakini bahwa Ibnu Rusyd percaya dengan keimanan yang benar. Bahkan, ia meyakini dengan keyakinan yang mendalam terhadap sikap yang mencocokkan ini, juga mempraktikkan segala sesuatu yang terlihat ada manfaatnya antara aspek lahiriah syariat dan perkara yang diakui sebagai sistem pengetahuan dan sistem filsafat ala Aristoteles. Ia melihat keduanya sebagai dua fenomena tentang satu hakikat, dan karena itulah ia mengatakan bahwa keduanya merupakan (menyatu dengan) kebenaran itu sendiri.

Ibnu Rusyd menuturkan, “Suatu kebenaran tidak akan berlawanan dengan kebenaran yang lain. Sebaliknya,

ia akan cocok dan menjadi saksi atasnya.”⁷⁰ Dari sini, dapat diketahui bahwa kekaguman Ibnu Rusyd terhadap Aristoteles tidak kemudian dapat menyamainya atau melampauinya, kecuali karena kekagumannya dan keimanannya kepada al-Qur’an. Dan, dari sini pula dapat ditunjukkan kebahagiaan yang dirasakan oleh orang yang mempunyai dua kemampuan sekaligus: akal dan indra.⁷¹

⁷⁰ Ibnu Rusyd, *Fashlul Maqal...*, hlm. 96.

⁷¹ *Ibid.*, hlm. 98.

KRITIK WACANA
TEOLOGI
ISLAM

BAB 3

BEBERAPA MASALAH POKOK

A. Kebaruan Alam: Premis-Premis yang Rusak

Secara ringkas, kami akan mengemukakan beberapa persoalan kalam yang sangat penting, yang didiskusikan Ibnu Rusyd dan dalil-dalil yang diajukannya.

Persoalan yang pertama kali muncul dalam ilmu kalam adalah “kebaruan alam”. Masalah ini menjadi fokus utama dalam Mazhab Asy’ari sebagaimana juga pada Mazhab Mu’tazilah sebelumnya. Hal itu tidak saja karena isinya yang menyangkut keyakinan, maksudnya ialah menyangkut pernyataan bahwa Allah mencipta alam dari ketiadaan, tetapi juga berkaitan dengan premis-premis rasional yang menjadi dasar bangunan argumen Mazhab Asy’ari dalam masalah ini, dan juga dijadikan sebagai dasar

bagi argumen yang mereka gunakan ketika membahas masalah-masalah lain. Inilah yang diketahui Ibnu Rusyd. Karena itu, kami melihat ia menangani masalah yang sangat penting ini secara serius. Ia meneliti argumen Mazhab Asy'ari, mendiskusikannya, dan menjelaskan titik lemah argumen tersebut dengan melihat pada kesimpulan-kesimpulannya yang kontradiktif atau meragukan.

Premis-premis rasional ini dirujuk pada teorinya tentang substansi (*al-jauhar al-fardi*) sebagaimana diformat oleh Al-Baqillani beserta dasar Mazhab Asy'ari. Masalah ini telah kami jelaskan sebelumnya dalam pendahuluan.

Ibnu Rusyd merasa tertantang untuk mengkritik teori tersebut, terutama dalam format Mazhab Asy'ari. Pada mulanya, teori ini, menurut mereka, dibangun di atas tiga premis, yang kemudian menempati posisi dasar bagi lontaran pemikiran mereka tentang kebaruan alam. *Pertama*, substansi-substansi tidak lepas dari aksiden-aksiden, artinya tidak sepi dari adanya aksiden. *Kedua*, aksiden-aksiden itu baru. Dan, *ketiga*, sesuatu yang tidak lepas dari yang baru pasti lah juga baru. Maksud kami, sesuatu yang tidak sepi dari yang baru maka ia juga baru. Kemudian, Ibnu Rusyd langsung pindah pada kritik terhadap premis-premis tersebut.

1. Sesuatu yang Cocok bagi Kadar Bilangan Tidaklah Cocok bagi Kadar Ukuran

Berkaitan dengan premis yang *pertama*, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa jika yang mereka maksudkan dengan substansi-substansi jisim ialah yang berdiri dengan dzatnya sendiri, kiranya ini merupakan premis yang benar. Namun, jika yang mereka maksudkan dengan substansi ialah bagian-bagian (juz-juz) yang tidak terbagi-bagi, maka di dalam premis ini mengandung keragu-raguan. Yaitu, bahwa adanya substansi yang tidak terbagi-bagi lagi, tidak dengan sendirinya dikenal, dan bahkan adanya substansi yang demikian justru akan menimbulkan pemikiran yang saling berlawanan (paragraf: 26–27).

Karena itu, sebelum mengatakan bahwa substansi tidak lepas dari aksiden-aksiden, kita harus menetapkan pengertian substansi itu sendiri. Mazhab Asy'ari hanya mampu memaknai substansi (*al-jauhar al-fardi*) dengan menggunakan dalil retorika, yang semata-mata dibangun di atas dasar perumpamaan, seperti yang mereka contohkan bahwa gajah lebih besar daripada semut, karena di dalam diri gajah terdapat bagian-bagian yang lebih banyak daripada yang terdapat dalam semut. Dari situ, mereka menyimpulkan bahwa bagian-bagian gajah berjumlah terbatas sebagaimana jumlah yang terdapat pada semut. Sebab, jika bagian-bagian yang terdapat pada keduanya

tidak terbatas, maka tidak benar mengatakan bahwa bagian-bagian yang terdapat pada semut lebih sedikit daripada yang terdapat pada gajah.

Dalam pandangan Ibnu Rusyd, premis tersebut ialah salah. Kesalahan ini terletak pada “menyerupakan kadar bilangan (*al-kam al-munfasihil*) dengan kadar ukuran (*al-kam al-muttashil*), yang mendorong mereka menyangka bahwa sesuatu yang terjadi pada kadar bilangan pasti juga terjadi pada kadar ukuran. Sebenarnya, perkataan mereka tentang hal ini hanya cocok bagi kadar bilangan. Ibnu Rusyd berkata, “Kami katakan bahwa suatu bilangan lebih banyak daripada bilangan yang lainnya, jika dilihat dari segi bagian-bagian yang terdapat di dalamnya, yaitu satuannya. Sementara, tentang kadar ukuran, pernyataan itu tidak cocok, dan karena itu kami hendak mengatakan bahwa ia lebih agung dan lebih besar, dan tidak bisa kami katakan bahwa ia lebih banyak dan lebih sedikit. Tentang bilangan ini, kami katakan bahwa ia lebih banyak dan lebih sedikit, dan kami tidak mengatakan lebih besar dan lebih sedikit.” (Paragraf: 293).

2. Tidak Boleh Menganalogikan Jisim Langit pada Jisim-jisim Bumi

Premis kedua menyatakan bahwa semua aksiden ialah baru, kemudian keragaman yang terdapat di dalamnya

merupakan hal yang lain. Ketidakjelasan pengertian ini di dalamnya (keberadaan aksiden itu baru) bagaikan ketidakjelasan di dalam jisim. Kita hanya menyaksikan beberapa aksiden, tidak semuanya. Jika kita dibolehkan menilai baru terhadap semua aksiden dengan ukuran sebagian aksiden yang kita saksikan itu baru, lalu kenapa kita tidak menilai demikian terhadap jisim-jisim, sehingga dengan barunya sebagian jisim-jisim yang kita saksikan, kemudian kita menilai bahwa semua jisim ialah baru.

Selanjutnya, kita tidak perlu lagi menggunakan metode yang berliku-liku untuk menilai semua aksiden itu baru agar berpindah kepada substansi-substansi, kemudian kepada jisim-jisim. Dengan tidak lagi butuh terhadap metode ini, maka tentunya kita juga tidak perlu lagi membahas pemikiran tentang substansi itu sendiri.

Ini di satu sisi. Di sisi yang lain, Ibnu Rusyd memandang bahwa masalahnya tidak terletak pada pernyataan kebaruan jisim-jisim yang merupakan bagian dari jisim-jisim bumi yang dapat kita saksikan, melainkan pada jisim-jisim langit. Konteks inilah yang memunculkan keraguan menghubungkan jisim ini dengan yang kita saksikan dan menggeneralisasi hukum yang terakhir ini (yang nyata) kepada yang tidak nyata. Kita tidak mampu menilai jisim langit ini dengan yang baru sebagaimana terhadap jisim dan juga terhadap aksiden-aksiden, sebab jisim langit ini

tidak dapat kita capai dan tidak pula dapat disaksikan. (Aristoteles menjadikan jisim langit sebagai bagian dari tabiat yang lima).

Jika masalahnya demikian, artinya jika kita tidak boleh menganalogikan jisim langit pada jisim-jisim bumi karena kita tidak menyaksikannya, maka yang harus kita teliti ialah aspek gerakannya, sebagaimana dilakukan Aristoteles. Telah maklum bahwa gerak langit dapat kita saksikan dan gerak langit ini berhubungan langsung dengan gerak yang terdapat di bumi. Hal ini, dalam pandangan Ibnu Rusyd, merupakan metode yang dapat mengantarkan seseorang (yang mencari Allah) untuk dapat mengetahui Allah dengan meyakinkan, yaitu para ulama dan filsuf.

Sebenarnya, metode yang ditawarkan Mazhab Asy'ari tidak dapat mengantarkan pada keyakinan, karena metode itu berpedoman pada perbandingan alam tidak nyata (jisim langit) pada alam nyata (jisim-jisim bumi), padahal keduanya bukan satu tabiat atau setidaknya tidak ditetapkan bahwa keduanya merupakan satu tabiat. Menganalogikan alam tidak nyata dengan alam nyata merupakan argumen retorika, kecuali perpindahan itu rasional dengan sendirinya. Hal itu terjadi ketika kita meyakini adanya kesamaan antara alam nyata dengan alam tidak nyata. (Paragraf: 39).

3. Sesuatu yang Cocok bagi Gerak yang Lurus Tidaklah Cocok bagi Gerak yang Berputar

Premis kedua ialah pernyataan bahwa sesuatu yang tidak lepas dari yang baru maka sesuatu itu juga baru. Premis ini merupakan premis yang mempunyai nama yang sama. Hal itu dapat dipahami melalui dua makna. *Pertama*, sesuatu yang tidak sepi (lepas) dari jenis-jenis yang baru dan sepi (lepas) dari kesatuannya. *Kedua*, sesuatu yang tidak lepas dari salah satu dari jenis yang baru, dikhususkan pada yang ditunjukkannya. Jadi, seolah-olah kamu mengatakan, sesuatu yang tidak lepas dari warna hitam yang ditunjukkannya. Konsep makna yang kedua ini ialah benar: maksud kami sesuatu yang tidak lepas dari aksiden sesuatu yang ditunjukkannya, seperti warna hitam, maka secara niscaya, objek yang membawanya harus baru, karena jika objek yang membawa itu *qadim*, maka ia lepas dari aksiden tersebut. Dan, kami telah menetapkannya tidak lepas.

Sementara, konsep pertama—artinya sesuatu yang tidak lepas dari jenis yang baru—inilah yang mereka maksudkan. Maka, ia tidak mengharuskan tempat yang membawanya pasti baru. Sebab, mungkin saja, tempat yang membawa itu berbentuk, maksud kami jisim, saling berputar-putar dengan aksiden-aksiden tanpa ada akhirnya, baik dalam bentuk berlawanan (seperti hitam

dan putih) atau tidak berlawanan. Seolah-olah kamu mengatakan: gerak-gerak yang tidak berakhir, sebagaimana dilihat mayoritas filsuf klasik bahwa alam terjadi melalui sesuatu dari sesuatu yang lain dan satu setelah yang lain.

Penganut Mazhab As'ari yang belakangan (generasi belakangan) telah merasakan kelemahan premis ini. Mereka mengatakan bahwa tidak mungkin aksiden-aksiden saling berputar-putar (bergantian) di dalam satu tempat tanpa ada akhirnya, sebab hal itu akan berakibat pada penghilangan sesuatu yang tiada akhirnya sebelum terjadinya aksiden tertentu yang ditunjuk, seperti warna hitam pada pensil. Ibnu Rusyd menolaknya dan mengatakan bahwa pemahaman ini tidak memberi manfaat bagi mereka karena mereka tidak memahami bahwa ini hanya benar jika dikaitkan dengan gerak yang lurus, sementara berkaitan dengan gerak yang berputar-putar maka ini tidaklah benar.

Menurut Ibnu Rusyd, jika aksiden-aksiden itu berputar saling bergantian, seperti "jika (langit, pent.) mendung, berarti ia adalah uap yang naik dari bumi. Jika ia adalah uap yang naik dari bumi, berarti bumi basah. Jika bumi itu basah, berarti telah turun hujan, dan jika hujan telah turun berarti (langit, pent.) telah mendung". Jadi, *tasalsul* itu berbalik dengan sendirinya. Sebab, sesungguhnya, tidak ada keharusan penghilangan sesuatu yang tiada akhirnya

sebelum terjadinya aksiden tertentu, seperti hujan. (Paragraf: 42–47).

Gambaran ini adalah ringkasan kritik Ibnu Rusyd terhadap teori substansi (*al-jauhar al-fardi*) yang dijadikan dasar pemikiran Mazhab Asy'ari tentang kebaruan alam. Tujuan menetapkan kebaruan alam ialah agar kita bisa pindah pada penetapan adanya “Pembuat”, yaitu adanya Allah. Sementara, tawaran penggantinya (rekonstruktifnya) yang diajukan Ibnu Rusyd ialah sebagai berikut. Selama tujuannya ialah untuk menetapkan adanya “Pembuat”, maka secara langsung kita dapat berargumen melalui alam tersebut. Keteraturan alam yang ada di depan mata kita, menunjukkan bahwa ia pasti ada pembuatnya. Dalam pandangan Ibnu Rusyd, metode ini merupakan metode yang ditempuh oleh al-Qur'an, dan metode inilah yang ditawarkan syariat kepada masyarakat umum.

B. Metode yang Ditawarkan Syariat bagi Masyarakat Umum

Metode yang menyingkap “aspek lahiriah keyakinan-keyakinan yang dimaksudkan oleh syariat dibebankan pada masyarakat umum”, dalam pandangan Ibnu Rusyd, merupakan metode yang ditawarkan oleh al-Qur'an dan berhenti pada aspek lahiriah lafal-lafal dan tidak

boleh menggunakan takwil—karena yang terjadi pada takwil adalah—“mengeluarkan lafal dari *dilalah haqiqah* (leterlek) kepada *dilalah majazi* dengan tetap memerhatikan tradisi lisan Arab tentang bolehnya menamai sesuatu dengan yang serupa, atau yang menyertainya, atau yang sebanding atau sesuatu lain yang dipandang penting dalam konteks pengertian kelompok-kelompok kalam *majazi*”, sebagaimana dijelaskan dalam *Fashlul Maqal*.⁷²

Demikianlah Ibnu Rusyd mengatakan, “Jika meneliti al-Qur’an niscaya kamu menemukan (metode syariahdemonstratif yang diperingatkan oleh al-Qur’an) terbatas pada dua jenis: *pertama*, metode yang bergantung pada pemeliharaan manusia dan penciptaan makhluk demi manusia. Kami beri nama dalil ini dengan dalil (argumen) “pemeliharaan”(inayah). *Kedua*, adalah metode yang dapat menampakkan penciptaan (inovasi) substansi-substansi benda-benda yang maujud seperti penciptaan hidup bagi benda mati dan pengetahuan-pengetahuan indrawi dan *aqli* (rasio). Kami beri nama dalil ini dengan dalil (argumen) “penciptaan” (*ikhtira*)”. (Paragraf: 69).

1. Dalil Pemeliharaan (Inayah)

Dalil pertama didasarkan pada dua premis. Premis pertama bahwa semua maujud yang ada di sini cocok

⁷² *Ibid.*, hlm. 97.

(*muwafaqat*) bagi eksistensi manusia. Premis kedua bahwa kecocokan ini merupakan keniscayaan dilihat dari subjek pelaku yang menghendaki hal tersebut. Kesimpulannya, adanya subjek pelaku yang berkehendak menjadikan maujud-maujud ini cocok bagi manusia. Subjek pelaku yang maha berkehendak ini ialah Allah.

Sebagaimana dalam analogi demonstratif, sebenarnya kebenaran kesimpulan tersebut bergantung pada kebenaran dua premis. Premis pertama telah terbukti kebenarannya dan telah meyakinkan—dengan premis ini—karena malam, siang, matahari, dan bulan, semuanya cocok bagi eksistensi manusia. Demikian juga kondisi waktu (musim) yang empat, dan tempat manusia menetap di dalamnya, yaitu bumi. Dalil pemeliharaan (*inayah*) juga terbukti pada anggota badan dan anggota hewan. Maksud kami keberadaannya cocok bagi kehidupan dan keberadaan manusia. Inilah yang diperingatkan oleh al-Qur'an di berbagai tempat yang dinukil oleh Ibnu Rusyd.

Premis kedua, artinya kecocokan ini sebagai sebuah keniscayaan dilihat dari subjek pelaku yang berkehendak, merupakan premis yang benar dan meyakinkan, karena tidak mungkin kecocokan ini terjadi secara kebetulan, dengan alasan sesuatu yang terdapat di dalam alam didasarkan pada sistem dan keteraturan, dan atas keterkaitan yang niscaya antara sebab dan akibat, sebagaimana

akan dijelaskan pada saat membahas kritik Ibnu Rusyd terhadap pemikiran tentang “kebiasaan” dan prinsip keserbabolehan (*tajwiz*) pada Mazhab Asy’ari.

2. Dalil Penciptaan (*ikhtira’*)

Dalil kedua yang berkaitan dengan adanya Allah, yaitu dalil penciptaan (*ikhtira’*) didasarkan pada dua dasar. *Pertama*, bahwa maujud-maujud alam ialah sesuatu yang diciptakan. *Kedua*, bahwa setiap yang diciptakan pasti mempunyai pencipta. Kesimpulannya, bagi maujud terdapat pelaku dan pencipta. Kesimpulan ini benar dan meyakinkan. Sebab, keduanya merupakan pernyataan tentang “dua dasar maujud potensial yang terdapat pada semua fitrah manusia, dan al-Qur’an telah mengingatkan dua dasar ini dalam sejumlah ayat. (Paragraf: 79).

Inilah ringkasan diskusi Ibnu Rusyd terhadap dalil (argumen) Mazhab Asy’ari tentang masalah yang sangat penting dalam ilmu kalam, yaitu masalah yang berkaitan dengan penetapan adanya Allah. Ini juga merupakan pengganti yang diajukan Ibnu Rusyd, dan ia menganggapnya sebagai dalil yang lebih dekat pada ruh al-Qur’an dan pemahaman masyarakat umum. Dalam pandangannya, syariat hanya memberi perintah pada manusia sesuai kemampuannya, artinya menurut “sesuatu yang secara langsung diketahui oleh (pengetahuan

pertama) pengetahuan indra". Sementara, para ulama hendaknya memperluas dan memperdalam pengetahuan mereka, tetapi bukan melalui metode dialektika dan sophistik sebagaimana dilakukan oleh para ahli kalam, melainkan melalui metode demonstratif (*burhani*).

Dalam masalah tersebut, metode demonstratif adalah argumen yang didasarkan pada "gerak" atas "penggerak yang pertama", sebagaimana yang telah kami tunjukkan di depan. Sementara, argumennya tentang "kebaruan" dan "ke-*qadim-an*" sangat berbelit-belit yang berakibat pada lahirnya kesan keraguan. Argumen dalam bentuk ini tidak ada sandarannya dalam al-Qur'an. Di dalam al-Qur'an, tidak terdapat lafal "*qidam*", tidak pula lafal "*khuduts*", dan di dalamnya juga tidak ada pernyataan bahwa "Allah mencipta alam dari ketiadaan".

Sementara itu, rujukan dasar (pokok) dalil pemeliharaan (*inayah*) dan dalil penciptaan (*ikhtira'*) ialah syariat (al-Qur'an), yaitu ayat-ayat yang berbicara tentang keteraturan dan ketertibian alam, sebagaimana keduanya juga terdapat dasarnya dalam hukum akal karena keduanya cocok dengan pengetahuan ilmiah rasional (demonstratif).

Selayang Pandang:

Metode demonstratif tidaklah bertentangan dengan pemahaman ilmiah (konsep pengetahuan) ala Aristoteles terhadap sesuatu pada zaman Ibnu Rusyd. Dalil pemeliharaan (*inayah*) cocok dengan sistem alam (kosmos), sebagaimana dalil penciptaan (*ikhtira'*) juga cocok dengan pemikiran tentang penciptaan, bukan penciptaan dari ketiadaan. Yang dimaksud penciptaan di sini ialah penciptaan "bentuk" pada "materi". Bentuk kursi dalam materi kayu, misalnya, dan setiap materi yang mengandung bentuk (bentuk kayu sebelum menjadi kursi) dan gerak mengalir (*tasalsul*) menuju pada materi yang tidak tertentu.

Yang tidak mempunyai bentuk ialah *hayuli* atau materi pertama, seperti sebuah benda bergerak secara mengalir, lalu naik menuju bentuk yang bukan materi. Bentuk yang tidak terdapat dalam materi ialah bentuk ruhani atau jiwa. Jiwa manusia akan menjadi sempurna, maksudnya terlepas secara sempurna dari materi, dari indra dan fakta-fakta nyata dengan memperdalam pengetahuan dan ilmu. Pada gilirannya, ia akan menjadi masuk akal dan aktivitas pemikirannya menjadi rasional (*ma'qulat*), dan menjadi konsep-konsep murni yang tidak berlandaskan pada indra dan tidak pula pada pengetahuan indrawi, sebagaimana dalam olah jiwa (*ar-riyadhiyah*). Aktivitas pemikirannya

semata-mata sebagai aktivitas akal. Karena itu, akal menjadi pemisah atau penyekat terhadap hal tersebut.

Akal-akal yang memisah (*al-'uqul al-mufarriqah*) berpisah secara sempurna dari materi. Ialah akal-akal langit yang senantiasa bergerak secara mengalir (*tasalsul*) menuju Akal Pertama. Yaitu, Penggerak Pertama dan Prinsip Pertama. Menurut mereka, Dia ialah Allah, Dzat yang memberi bentuk pada materi, baik secara langsung maupun melalui akal langit (*'aql as-samawi*) yang oleh filsuf muslim disebut sebagai Pemberi Bentuk (*Wahib as-Suwar*).

Pemberian bentuk, yaitu pemberian kehidupan dan penciptaan kehidupan bagi materi yang siap menerimanya, berarti "proses penjadian" dan berkembang pada perkara-perkara yang tidak bertentangan dengan pandangan agama. Beberapa nash terakhir ini memerlukan penakwilan, tetapi penakwilan yang dipegang oleh para "ulama", orang-orang yang mempelajari sesuatu yang memungkinkan kita mencapai derajat yang lebih tinggi, suatu telaah yang teliti, yang terdapat di dalam buku-buku filsafat yang dengan sendirinya ia juga disebut ilmu.

C. Kausalitas, Keteraturan, dan Ketertiban Alam

Ibnu Rusyd mengaitkan prinsip “keserbabolehan” dan metode lain dalam Mazhab Ayyari dalam menalar kebaruan alam, kemudian adanya Allah. Mereka mengatakan bahwa semua maujud yang terdapat di alam ini, menurut akal, bersifat mungkin (*jaiz*), sehingga mungkin saja ia berbentuk sebagaimana biasanya atau sebaliknya berbentuk yang bukan bentuk biasanya. Menurut akal, api mungkin membakar tetapi juga mungkin tidak; manusia mungkin mempunyai satu kepala atau dua kepala; dan matahari mungkin saja terbit dari timur atau dari barat. Namun, ketika maujud telah mengambil sifat khusus, maka di sana pasti ada subjek yang menentukan untuk mengambil bentuk ini dan bukan bentuk yang lain. (Paragraf: 49–58).

Menurut Ibnu Rusyd, pendapat yang mengatakan bahwa maujud mungkin saja mengambil bentuk sebagaimana biasanya atau bentuk yang sebaliknya, maksudnya ialah “di sini tidak ada kearifan dan juga kecocokan sama sekali antara manusia dan bagian-bagian alam”. (Paragraf: 207).

Selanjutnya tidak ada alasan menjadikan maujud-maujud alam ini sebagai dalil adanya Pencipta. Seseorang yang mengingkari adanya akibat yang lahir dari sebab pada setiap perkara atau pemahamannya yang tidak

memadai, maka tentu ia tidak mempunyai pengetahuan tentang ciptaan dan Pencipta. Demikian juga seseorang yang mengingkari adanya akibat-akibat yang lahir dari sebab-sebab di alam ini, niscaya ia juga mengingkari adanya Pencipta Yang Maha Bijaksana. (Paragraf: 209).

Kesimpulannya, jika kita menghilangkan sebab-sebab dan akibat-akibat, niscaya tidak ada alasan yang dapat digunakan untuk menyanggah orang-orang yang mengatakan bahwa alam ini tidak ada penciptanya dan sesuatu yang terjadi di sini hanyalah lantaran sebab-sebab material (terjadi secara kebetulan). Padahal, konsep tentang dua kemungkinan itulah yang justru membuka peluang munculnya pendapat tentang kebetulan pada alam ini daripada Pencipta Yang Maha Berkehendak. (Paragraf: 214).

Artinya, jika tidak dapat dipahami bahwa di sini terdapat posisi tengah antara dasar-dasar dan tujuan-tujuan dalam alam ciptaan ini, niscaya di sana tidak ada keteraturan dan ketertiban. Jika tidak ada keteraturan dan ketertiban, niscaya tidak ada dalil yang menunjukkan bahwa terdapat Pencipta (Pelaku) Yang Maha Berkehendak dan Maha Mengetahui, karena yang menunjukkan tentang hal itu adalah adanya ketertiban, keteraturan, dan adanya hubungan sebab dan akibat pada alam. Sementara, adanya sifat mungkin pada salah satu dua kemungkinan, mungkin

saja ia lahir dari pelaku yang tidak bijaksana (arif), melainkan secara kebetulan (terjadi secara kebetulan, bukan yang lainnya), seperti batu jatuh ke bumi, karena beratnya batu tersebut. Batu itu jatuh dari arah tertentu bukan arah lainnya dan pada tempat tertentu bukan pada tempat lainnya. (Paragraf: 220).

Ibnu Rusyd memandang bahwa di antara motivasi-motivasi yang mendorong Asy'ari berpegang pada prinsip keserbabolehan ialah karena ia berlebih-lebihan mengatakan tentang aktivitas potensi alam, dan ia merasa khawatir jika mereka mengakui adanya sebab-sebab alamiah bisa jatuh pada pengakuan bahwa alam ini lahir dari sebab-sebab alamiah. Kemudian, ia melanjutkan bahwa jika mereka mengetahui alam ini dicipta dan tidak ada sesuatu yang dapat lebih konkret menunjukkan pada adanya Pencipta daripada adanya sifat-sifat ini, niscaya mereka mengetahui bahwa orang yang menafikan alam telah menggugurkan bagian besar dari dalil-dalil yang dapat menunjukkan adanya Pencipta alam Yang Maha Mengetahui. (Paragraf: 223).

D. Pengakuan Adanya Sebab-Sebab Alamiah Tidak Berhubungan dengan Kehendak Tuhan

Ini di satu sisi. Di sisi yang lain, pendapat tentang keserbabolehan dan penafian pengaruh sebab-sebab alamiah, oleh Mazhab Asy'ari dimaksudkan untuk menetapkan bahwa Pencipta alam ini ialah Pelaku Yang Maha Berkehendak. Dia boleh berbuat seperti ini atau tidak berbuat seperti ini, demikian seterusnya. Konsep pertentangan yang dikemukakan oleh Mazhab Asy'ari, antara pengakuan adanya pengaruh sebab-sebab alamiah dan penetapan kehendak Tuhan, dalam pandangan Ibnu Rusyd, merupakan dugaan pertentangan (kontradiksi) yang terjadi sebagai akibat ketidakrincian pemahaman mereka, dan karena ketidakbenaran pemahaman mereka terhadap konsep kehendak Tuhan (*iradah Ilahiah*).

Karena itu, menurut pandangan Ibnu Rusyd, Mazhab Asy'ari mengatakan terjadinya kontradiksi antara konsep sebab-sebab alamiah dan kehendak Tuhan, dikarenakan mereka mengambil pendapat mereka yang didasarkan pada praduga yang terlintas pertama kali dalam penalaran manusia. Setelah di awal-awalnya muncul bahwa konsep kehendak (*iradah*) dilabelkan pada orang yang mampu mengerjakan sesuatu dan lawannya, maka mereka melihat bahwa jika mereka tidak menyatakan bahwa maujud-

maujud bersifat mungkin (*jaiz*) maka mereka tidak dapat mengakui adanya Pelaku Yang Maha Berkehendak. Karena itu, mereka mengatakan bahwa semua maujud itu bersifat mungkin, dengan tujuan untuk menetapkan bahwa permulaan Pelaku ialah berkehendak. Hal ini menegaskan bahwa mereka seolah-olah tidak melihat ketertiban yang terdapat pada alam ini sebagai sesuatu yang bersifat niscaya, melainkan muncul dari Pelaku Yang Maha Berkehendak, yaitu Pencipta.

Ibnu Rusyd melanjutkan penuturannya:

“Mereka melupakan akibat dari pendapat mereka, yaitu penafian adanya kearifan Pencipta atau adanya sebab-sebab kebetulan pada maujud-maujud, karena benda-benda tidak mungkin melakukan aktivitas, kecuali melalui kehendak, tidak ada dalam salah satu tempat benda-benda tersebut (bukan karena benda itu sendiri), maksud kami bukan karena tujuan dari sekian tujuan yang ada. Mereka lupa bahwa itu semua merupakan kesia-siaan belaka dan dinisbatkan pada kebetulan. Jika mereka mengetahui, sebagaimana telah kami katakan, bahwa dari segi keteraturan maujud dalam aktivitas alam, hendaknya ada Pencipta Yang Maha Mengetahui, dan jika tidak ada maka alam ini terjadi secara kebetulan, niscaya mereka tidak perlu mengingkari aktivitas alam, kemudian mengingkari salah satu agen dari agen-agen Allah yang dikirim untuk menciptakan maujud-maujud atas izin dan pemeliharaan-Nya. Yaitu, bahwa Allah mengadakan maujud-maujud melalui sebab-sebab yang dikirim dari luar, yaitu jisim-jisim langit dan juga melalui sebab-sebab yang diadakan-Nya dari dzat maujud-maujud itu sendiri,

yaitu jiwa dan potensi alam, sehingga dengan sebab-sebab itu, eksistensi maujud-maujud dapat terpelihara dan menjadi sempurna.” (Paragraf: 224–226).

Berdasarkan penjelasan tersebut, jelaslah bahwa Ibnu Rusyd membentengi (mempertahankan) ilmu dalam agama, dan melalui agama itu sendiri, juga berkat pemahaman orang yang dapat mengungkap substansi agama. Sebenarnya, konsep aspek lahiriah keyakinan-keyakinan yang dipegang Ibnu Rusyd merupakan ganti dari takwilan-takwilan para ahli kalam yang telah menjadi bentuk dan model yang eksklusif. Yaitu, suatu konsep yang membatasi diri pada pemahaman masa Nabi Muhammad Saw. yang dimaksudkan agar “diamalkan” untuk memperkokoh kemuliaan, dan bukan untuk memberikan gambaran akhir bagi alam dan fenomena-fenomenanya.

Sebenarnya, fenomena-fenomena alam ini dipelajari oleh para ulama lantaran mereka mempunyai pengetahuan demonstratif (*burhani*). Sementara itu, mereka menjadikan agama sebagai perantara penyadaran akal dan fitrah yang berjalan (berfungsi) sebagaimana sistem keteraturan dan ketertiban alam, yaitu sebagai tanda yang menunjukkan bahwa di sana terdapat pencipta yang menciptakannya, dan juga berfungsi sebagaimana kehidupan manusia sebagai bentuk lain dari keteraturan dan ketertiban sehingga tidak ada benturan, kejahatan, dan kezhaliman.

Demikianlah Ibnu Rusyd menyingkap rahasia bahwa “aspek lahiriah nash” ternyata lebih dekat pada ilmu daripada takwilan-takwilan para ahli kalam yang menganggap bahwa sahabat-sahabatnya merupakan pemilik akhir kebenaran yang eksklusif serta mengafirkan orang-orang yang keluar dari kelompoknya, bersamaan dengan munculnya penilaian kafir sebagai akibat dari pergumulan agama, sosial, dan politik.

E. Dari Membentengi Pengetahuan hingga Mempertahankan Kebebasan Berkehendak

Kini, kami hendak memasuki masalah syariat yang paling sulit menurut pandangan Ibnu Rusyd, yaitu masalah “qadha” dan “qadar” dalam pembicaraan agama serta masalah “kebebasan” dalam pembicaraan filsafat. Masalah-masalah ini telah mengundang perbedaan pendapat hingga mencapai tataran yang berdimensi ganda. Ada seseorang yang berani menyatakan bahwa manusia tidak tunduk pada determinisme alam, dan ada pula seseorang yang mengklaim bahwa nash-nash agama tidak mengandung ayat-ayat yang menyatakan bahwa manusia digerakkan dan ditentukan oleh qadha dan qadar.

Persoalan-persoalan itulah yang disadari betul oleh Ibnu Rusyd. Ia mempelajari ilmu pengetahuan yang terdapat pada masanya dan mengetahui batas-batasnya. Ia juga menghafal al-Qur'an dan merefleksikannya. Kemudian, ia tidak mengabaikan pemikiran tentang ayat-ayat yang menyatakan bahwa tidak ada pelaku kecuali Allah. Sebagaimana ia juga merefleksikan pemikiran "alam" dalam wilayah filsafat dan ilmu Yunani. Menurutnya, dalam konsepsi Yunani, keteraturan dan ketertiban yang memandu alam dan pemikiran tentang "alam" mengendalikan keyakinan bahwa manusia bebas memilih.

Dalam konteks demikianlah, kami juga menemukan kesesuaian antara syariat (agama) dan hikmah (filsafat dan ilmu). Di dalam keduanya, di satu sisi, terdapat pernyataan yang menetapkan adanya kebebasan dan pilihan bagi manusia. Namun, di sisi yang lain, di dalam keduanya juga terdapat pernyataan yang mengingkari kebebasan dan pilihan bagi manusia. Ibnu Rusyd mengatakan, "Jika kamu merenungi betul dalil-dalil agama tentang masalah ini, niscaya kamu akan menemukan adanya pertentangan, dan hal itu juga terjadi pada argumen-argumen rasional." (Paragraf: 285).

Dalam hal tersebut, di satu sisi, terdapat ayat-ayat yang mengatakan bahwa manusia bebas mengerjakan perkara yang dikehendakinya. Dan, di sisi yang lain, ada pula ayat-

ayat yang mengatakan bahwa manusia digerakkan dan dipaksa dalam mengerjakan sesuatu. (Paragraf: 287–290). Begitu juga dengan argumen-argumen rasional. Adanya tanggung-jawab, balasan pahala, dan siksa menuntut manusia berbuat atas dasar kebebasan dan pilihannya. Inilah pendapat Mu'tazilah. Hanya saja, ada satu golongan yang berpendapat bahwa hal itu bertentangan dengan kehendak dan perbuatan mutlak Allah. Karena itu, mereka mengingkari adanya kebebasan dan kehendak pada manusia. Menurut mereka, manusia berada dalam posisi dipaksa. (Paragraf: 291).

Sementara, Mazhab Asy'ari hendak mengambil posisi tengah dan menawarkan sesuatu yang disebut dengan usaha (*kasb*). Menurut mereka, jika manusia menghendaki sesuatu, Allah menciptakan kemampuan di dalamnya sehingga ia dapat mengerjakan sesuatu tersebut. Manusia berusaha dan Allah membalasnya. Demikianlah, perbuatan merupakan ciptaan bagi Allah, sama dengan prinsip: tidak ada pelaku selain Allah dan usaha berasal dari manusia, dan kemudian Allah akan membalasnya. Dalam pandangan Ibnu Rusyd, konsep ini tidak jelas dan tidak bermakna, karena jika usaha dan perkara yang diusahakan merupakan ciptaan Allah, berarti manusia dipaksa dalam melakukan usahanya. (Paragraf: 291).

Ibnu Rusyd meneliti bahwa masalah tersebut sesungguhnya bertolak dari dalam, yakni dari hukum kausalitas, bukan dari luar. Ringkasan pemikirannya ialah bahwa Allah menciptakan potensi pada kita, yang dengan potensi itu kita dapat mengusahakan (mengerjakan) sesuatu yang berlawanan. Namun, usaha untuk meraih sesuatu itu tidak akan sempurna, kecuali dengan hilangnya sebab-sebab yang ditundukkan Allah bagi kita dari luar, dan hilangnya rintangan-rintangan sehingga perbuatan-perbuatan yang dinisbatkan pada kita menjadi sempurna.

Dua hal yang dimaksud secara bersama-sama hilang ialah *pertama* kekuatan luar yang diciptakan untuk kita dan mengikuti sistem sebab dan akibat yang terdapat dalam badan kita; dan *kedua*, kekuatan luar yang ditundukkan untuk kita dan mengikuti sistem sebab dan akibat yang terdapat pada alam. Kekuatan yang terakhir ini tegak bukan saja karena adanya peran penyempurna atau karena adanya tantangan bagi kekuatan yang pertama, melainkan juga karena suatu sebab agar kita menghendaki salah satu dari dua hal yang berlawanan, karena kehendak hanyalah suatu keinginan (*interest*) yang muncul pada kita karena mengkhayalkan atau membenarkan sesuatu. Pembeneran ini bukanlah berkat pilihan kita, melainkan perkara-perkara luar yang disampaikan kepada kita. (Paragraf: 298).

Kesimpulannya ialah:

1. Hal-hal dari luar yang menggerakkan dan mendorong kita berkeinginan agar kita menghendaki salah satu hal dari sekian hal yang ada.
2. Jika kebetulan hal itu sesuai bahwa kita mempunyai potensi diri untuk mengerjakannya, yaitu jika sistem sebab dan akibat pada badan kita dan seluruh eksistensi kita membolehkan hal itu bisa terjadi.
3. Dan kekuatan luar menghilang, yaitu jika sistem sebab dan akibat pada alam membolehkan hal itu terjadi.
4. Pada waktu itu, kami perkirakan untuk mengerjakan perkara yang kita kehendaki dan pasti kita mengerjakannya.

Penyesuaian antara sistem sebab dan akibat eksistensi diri kita dengan sistem sebab dan akibat yang terdapat pada alam merupakan qadha dan qadar.

Demikianlah, setelah sebab-sebab dari luar berjalan di atas sistem yang terbatas, sementara kehendak dan perbuatan kita tidak bisa sempurna, kecuali sesuai dengan sebab-sebab dari luar, sehingga perbuatan-perbuatan kita wajib berjalan di atas sistem yang terbatas. Maksud kami ialah waktu-waktu tertentu dalam ukuran-ukuran tertentu pula. Hal itu menjadi wajib, oleh karena perbuatan-perbuatan kita ialah akibat dari sebab-sebab yang datang

dari luar tersebut, dan setiap akibat pasti terjadi dari sebab-sebab tertentu.

Hubungan dialektis tersebut tentu saja tidak dipersatukan oleh perbuatan-perbuatan kita dan sebab-sebab dari luar saja, tetapi juga antara perbuatan-perbuatan kita dengan sebab-sebab yang diciptakan oleh Allah di dalam badan kita. Sistem yang terbatas yang terdapat dalam sebab-sebab internal pada badan kita dan sebab-sebab eksternal yang berada pada alam merupakan qadha dan qadar yang telah ditentukan oleh Allah atas hamba-Nya sejak di Lauhul Mahfuzh. (Paragraf: 301).

Yang masih tetap bertahan ialah masalah “kejahatan dan keadilan” menurut istilah para ahli kalam atau “kebaikan dan keburukan” menurut istilah para filsuf. Ini merupakan masalah yang masih bertahan lama. Masalah inilah yang sedang dijalani oleh Ibnu Rusyd secara optimis. Ia menganggap keburukan yang terdapat pada alam itu sedikit, karena banyak sekali kebaikan yang diberikan dan ditundukkan pada kita di alam ini.

Dengan ungkapan yang lain, andai kata keburukan tidak sedikit, niscaya kebaikan itu tidak banyak. Ibaratnya, api berfungsi membakar, dan hal ini ialah buruk. Namun, api secara niscaya membawa kebaikan yang cukup banyak karena banyak hal yang lahir dari api, seperti sinar dan panas. Sementara itu, kedua akibat dari fungsi api ini

menjadi kebutuhan mendasak bagi kehidupan manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan, dan sebagainya.

PENUTUP

Tentunya masih ada masalah lain yang didiskusikan Ibnu Rusyd secara rinci dan merupakan bagian dari pembahasan-pembahasan “ilmu kalam”, seperti masalah pengutusan rasul, hari akhir, dan hal-hal yang menyertainya, lalu kaidah-kaidah penakwilan yang oleh Ibnu Rusyd dijadikan sebagai pembahasan terakhir dalam bukunya.

Pembahasan tentang masalah tersebut tentu akan memakan waktu yang cukup panjang, karena dalam konteks ini kita menyertakan beberapa pendapat para ahli, sehingga cukuplah kiranya kami meringkas pendapatnya tentang kenabian. Di dalamnya, terdapat semacam hubungan yang erat antara peristiwa-peristiwa sosial masyarakat. Hal ini masuk ke dalam kerangka masalah yang kami bahas dalam masalah hubungan “agama dan masyarakat”.

Dalam menetapkan masalah kenabian, para ahli kalam berargumen dengan kedatangan mukjizat-mukjizat kepada nabi. Menurut mereka, mukjizat ialah amaliah “yang menyalahi kebiasaan”, artinya melampaui sistem sebab akibat. Ibnu Rusyd mendiskusikan argumen ini dan menjelaskan kelemahannya. Sebab, seorang musuh terlebih dulu harus mengakui fenomena kenabian, sehingga kita katakan kepadanya bahwa siapa saja yang di tangannya terdapat mukjizat, maka ia adalah nabi. Ini jika kita mengakui kekhususan mukjizat dan perbedaannya dengan sihir. Oleh karena itu, Ibnu Rusyd melihat cara yang benar dalam membahas masalah tersebut ialah sebagai berikut.

Adapun dalam menetapkan pengutusan rasul, artinya adanya para nabi, merupakan perkara yang untuk mengetahuinya kita tidak membutuhkan argumen teoretis. Keberadaan para nabi merupakan peristiwa (fenomena) kesejarahan. Informasi tentang adanya nabi telah ada sejak dulu secara mutawarir, dari generasi ke generasi berikutnya, sebagaimana informasi tentang adanya para filsuf, ulama, dan perintis.

Jika kita tidak meragukan adanya para filsuf seperti Sokrates dan Plato, kenapa kita meragukan adanya para nabi? Jika ditanya, kami mengetahui adanya para filsuf melalui peninggalan-peninggalannya (karya-karyanya) atau melalui riwayat yang dinukil seseorang tentang

mereka, lalu dengan apa kita mengetahui para nabi yang benar? Dan, bagaimana kita membedakan mereka dari yang lainnya yang mengaku sebagai nabi?

Ibnu Rusyd menjawab bahwa kita dapat mengetahui mereka melalui syariat-syariat mereka yang bertujuan untuk kebaikan dan keutamaan. Tidak mungkin setiap orang membawa syariat sebagaimana syariat-syariat yang dibawa oleh para nabi. Dengan demikian, setiap orang yang mengaku dirinya sebagai nabi dan rasul dari Allah, dan ia membawa syariat sebagaimana syariat yang dibawa oleh para nabi, maka ia adalah nabi. Dan, karena tidak semua manusia mempunyai karakter cerdas, rasional, dan mulia, sementara para nabi dan rasul justru berasal dari orang-orang yang bercirikan demikian.

Inilah ringkasan pemikiran Ibnu Rusyd tentang masalah kenabian dan berbagai masalah yang telah kami kemukakan sebelumnya. Dan, sudah saatnya kita sekarang meninggalkan pembaca untuk membaca secara langsung pemikiran Ibnu Rusyd, untuk menyingkap metode-metode argumentasi dalam masalah keyakinan-keyakinan agama Islam, dan menerangkan titik kepalsuan serta kesesatan pemikiran-pemikiran para ahli.

KRITIK WACANA
TEOLOGI
ISLAM

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ahwani, Ahmad Fu'ad. Tanpa Tahun. *Kitab an-Nafsi li Abi al-Walid Ibnu Rusyd*. Kairo: Maktabah Nahdhah Misriyyah.
- Al-Andalusi, Abu Qasyim Sa'id bin Ahmad. Tanpa Tahun. *Thabaqatu al-Umam*. Mesir: Al-Taqddum al-Hadatsah.
- Al-Asy'ari, Abu Hasan. 1969. *Maqalat al-Islamiyyin*. Mesir: Muthabba'ah an-Nahdlah al-Misriyah. Jilid I & II.
- Al-Baghdadi, Abdul Qahir. 1928. *Ushul al-Din*. Istanbul: Al-Daulah.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. 1985. *Nahnu wa at-Turas*. Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, ad-Dar al-Baidha'.
- . Tanpa Tahun. *Al-Kasyfu 'an Manahij al-'Adillah*. Tanpa Kota: An-Nash-shu fi Akhiri al-Kitab.

- , Tanpa Tahun. *Al-Mutsaqqfuna fi al-Hadharah al-'Arabiyah al-Islamiyah*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.
- Al-Jabiri, 1990. *Al-'Aql as-Siyasi al-'Arabi*. Beirut: Tanpa Penerbit.
- Al-Jauzi, Ibnu. Tanpa Tahun. *Al-Muntazham fi Tarikh al-Islam*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.
- Al-Muktazili, Abu Husein al-Khiyad. 1957. *Al-Intishar wa ar-Raddu 'ala Ibni ar-Ruwandi al-Mulhid*. Beirut: Al-Katsulikiyah.
- Al-Multhi, Abu Husein. 1963. *At-Tanbih wa ar-Raddu 'ala Ahli Kalam al-Ahwa' wa al-Bid'*. Beirut: Maktabah al-Matsna bi Baghdad wa Maktabah al-Ma'arif.
- Asakir, Ibnu. 1347. *Tabyiinu Kidzbi al-Muftari*. Damaskus: Tanpa Penerbit.
- Asy-Syahrastani, Abu al-Fatih Muhammad Abdul Karim. 1968. *Al-Milal wa al-Nihal*. Al-Qahirah: Muassasah al-Halbi. Jilid I & II.
- Hazm, Ibnu. Tanpa Tahun. *al-Fashlu fi al-Milal wa al-Ahwa' wa an-Nihal*. Beirut: Maktabah Khiyad. Jilid II & IV.
- , Tanpa Tahun. *Al-Taqrif li Haddi al-Mantiq wa al-Madkhal Ilaihi*. Penahkik Ihsan Abbas. Beirut: Maktabah al-Hayah.
- Khaldun, Ibnu. Tanpa Tahun. *Al-Muqaddimah*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit. Jilid III.

- Mitis, Adam. 1957. *Al-Hadharah Al-Islamiyah fi al-Queni al-Rabi' al-Hijri*. Mesir: Lajnah Taklif wa al-Tarjamah wa al-Nashr. Jilid. 1.
- Nadhim, Ibnu. Tanpa Tahun. *Al-Fihrisat*. Fulujul/Mesir: Tanpa Penerbit.
- Renan, Ernes. 1907. *Ibnu Rusyd wa al-Rusydiah*. Mesir: Dar Ihya'i al-Kutub al-'Arabiyah.
- Rusyd, Ibnu. Tanpa Tahun. *Fashlul al-Maqal*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah.
- . Tanpa Tahun. *Syarhu Kitab as-Sama' wa al-'Alam*. Tanpa Kota: Maktabah al-Wathaniyyah bi Tunis.
- . Tanpa Tahun. *Talkhish Kutubi Aristoteles fi al-Hikmah (Al-Jawami')*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.
- Tumart, Ibnu. 1903. *A'azzu ma Yutlabu*. Al-Jazair: Julidzahir.
- Zahrah, Muhammad Abu. Tanpa Tahun. *Ibnu Hazm*. Mesir: Dar al-Fikri al-'Arabi.

KRITIK WACANA
TEOLOGI
ISLAM

INDEKS

A

Abdul Malik bin Marwan, 21
Abdul Qahir al-Baghdadi, 63, 64, 65
Abdurrahman an-Nashir, 73
Abu Ali Muhammad al-Juba'i, 50
Abu al-Ma'ali, 58, 60, 142
Abu Bakar al-Baqillani, 57, 58, 143
Abu bakar bin Fauriq al-Isfahani, 62
Abu Daud al-Isfahani, 80
Abu Hanifah, 75, 94
Abu Hasan al-Asy'ari, 20, 24, 28, 41,
45, 46, 50, 51, 52, 53, 55,
56, 57, 58, 82, 90
Abu Hasan al-Khiyad, 44
Abu Husein al-Multhi, 24, 26,
27, 39
Abu Huzail al-Allaf, 28, 38, 39,
40, 43, 44, 46, 50, 114,
116, 118
Abu Ma'ali al-Juwaini, 60, 143, 144
Abu Ya'qub asy-Syiham, 50
Adam Mitir, 111
Adh-Dhirariyah, 127
Afrika Utara, 72

agama, 20, 21, 25, 29, 30, 31, 33,
34, 40, 51, 59, 63, 68, 72,
74, 77, 81, 90, 95, 96, 102,
111, 112, 128, 131, 136,
147, 149, 153, 154, 157,
162, 168, 185, 191, 192,
193, 199, 201
ahli *ahwa'*, 63, 65
ahli kalam, 22, 23, 32, 38, 40, 49,
78, 130, 154, 168
Ahlus Sunnah, 21, 24, 56, 59, 64,
65, 75, 81, 82, 110, 112,
115, 121, 122, 123, 127
Aisyah, 27, 37, 109
akidah, 16, 17, 22, 23, 26, 27, 28,
31, 33, 40, 54, 56, 57, 58,
59, 60, 62, 63, 65, 66, 68,
75, 81, 95, 96, 97, 102,
104, 127, 135, 136, 145,
146, 154, 161, 162
aksiden, 43, 47, 57, 58, 59, 65, 89,
113, 114, 115, 116, 117,
118, 120, 123, 130, 172,
173, 174, 175, 177, 178
alam, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49,
81, 85, 86, 88, 89, 99, 103,

- 113, 114, 117, 118, 119,
120, 121, 122, 133, 151,
152, 153, 155, 156, 163,
164, 165, 166, 167, 171,
172, 176, 178, 179, 181,
182, 183, 184, 186, 187,
188, 189, 190, 191, 192,
193, 195, 196, 197
- Al-Barahimah, 124
- Al-Ghazali, 61, 66, 89, 100, 142,
150, 151, 162
- Al-Hamudiyyin, 80
- Al-Hisyamiyyah, 127
- Ali bin Abi Thalib, 20, 27, 37, 64, 81,
109, 112
- Al-Imamiyyah, 127
- Al-Jahmiyyah, 127
- Al-Jariwidiyyah, 127
- al-jauhar al-fardi*, 40, 43, 46, 49,
57, 85, 86, 103, 152, 172,
173, 179
- Al-Kandari, 60
- al-lulibiyah*, 156
- Al-Ma'mun, 21
- Al-Mansur bin Amir, 79, 92
- Al-Musyabbihah, 127
- analogi, 66, 67, 78, 96, 97, 98, 99,
100, 101, 181
- Andalusia, 16, 66, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 78, 79, 80,
92, 93, 95, 102, 161
- An-Najjariyyah, 127
- Arab, 5, 19, 20, 28, 33, 67, 71, 72,
79, 80, 89, 97, 98, 126,
152, 180
- Aristoteles, 66, 67, 69, 83, 85, 86,
88, 89, 115, 155, 156,
163, 165, 166, 167, 168,
169, 176, 184
- Armenia, 33
- Ar-Rafidhah, 65
- Asy'ariyah, 127, 128, 150, 152, 153,
159, 161
- Asy-Syahrastani, 20, 21, 25, 34, 35,
36, 37, 119
- B**
- Baghdad, 24, 32, 62, 78, 82, 93, 100
- bahasa, 19, 71, 73, 74, 98, 121
- Bakar bin Ukhti Abd al-Wahid, 127
- Bakariyyah, 127
- Bani Marwan, 73, 92
- Bani Umaiyah, 73, 75, 92
- bashar*, 57, 121
- Basrah, 29, 32, 39, 50, 51, 82, 116,
119, 121
- Bathiniyyah, 60, 63, 74, 77, 114,
159, 160
- Batlimus, 156
- Beirut, 6, 24, 27, 44, 82, 89, 97, 127,
137, 148
- bid'ah, 21, 57, 63, 65, 77, 82, 89,
146, 147, 148, 159
- budaya, 76, 96
- D**
- Daulah Abbasiyah, 31, 38, 75, 79
- Daulah Fatimiyah, 71, 79, 80
- Daulah Umaiyah, 23, 31, 75, 79,
92, 93
- Deklarasi al-Baghdadi, 78, 112
- Deklarasi al-I'tiqad al-Qadiri, 63, 78
- Dinasti Murabitun, 94, 95, 96, 104
- Dinasti Muwahhidun, 96, 97, 101,
102, 104
- doktrin, 75, 95, 98
- dualisme, 30, 31, 32, 33, 40, 41,
55, 115

F

- Fakhruddin ar-Razi, 28, 66, 67, 68, 69, 112
fasik, 30, 36, 37, 62, 110, 113
filsafat, 21, 22, 23, 29, 35, 39, 67, 68, 69, 76, 81, 97, 102, 150, 151, 152, 154, 157, 160, 165, 168, 185, 192, 193
filsuf, 23, 61, 66, 68, 83, 84, 85, 114, 115, 117, 121, 142, 150, 155, 162, 163, 176, 178, 185, 197, 200
fiqh, 28, 61, 74, 76, 77, 78, 80, 87, 88, 95, 97, 98, 99, 102, 112, 142
fiqh Kordoba, 78, 80
firqah, 26, 29, 39, 63, 64, 81, 82, 90, 112, 127, 145, 146, 148, 149, 160
fuqaha, 62, 75, 76, 77, 78, 82, 87, 89, 95, 98, 102

G

- Ghailan ad-Dimasyqi, 21, 30

H

- halaqah*, 50
Hamudiyyin, 93
Hasan al-Bashri, 25, 26, 27, 29, 30
Hasan bin Ali, 26
Hasyawiyyah, 159
hegemoni, 73, 74, 76
Hisyam al-Muayyad, 79, 92
Husein bin al-Fadhil, 124
Husein bin Ali, 26, 27

I

- Ibnu al-Jauzi, 62, 111
Ibnu Faurak, 82, 90
Ibnu Hazm, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 100, 101, 102, 104
Ibnu Khaldun, 23, 28, 56, 57, 58, 59, 66, 67, 68
Ibnu Nadim, 50
Ibnu Rusyd, 5, 6, 15, 16, 17, 29, 59, 66, 67, 68, 69, 82, 83, 84, 86, 91, 102, 103, 128, 129, 137, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 199, 200, 201
Ibnu Sina, 29, 66, 67, 68, 69
Ibnu Taimiyah, 84
Ibnu Tumart, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101
ideolog, 76
ideologi, 60, 61, 66, 73, 76, 77, 79, 94, 96, 98, 100
Idris bin Abdillah, 32
Idrisiyyah, 32
ilmu, 5, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 27, 28, 35, 38, 39, 41, 42, 43, 45, 46, 49, 57, 58, 61, 62, 66, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 77, 81, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 95, 98, 99, 102,

- 112, 113, 114, 121, 124,
128, 129, 133, 134, 135,
141, 142, 143, 151, 152,
153, 155, 156, 157, 165,
171, 182, 184, 185, 191,
192, 193, 199
- ilmu falak, 156
- ilmu kalam, 5, 15, 16, 17, 19, 20,
21, 22, 23, 27, 28, 38, 39,
46, 58, 61, 62, 66, 67, 68,
70, 71, 77, 81, 87, 89, 99,
112, 141, 142, 143, 152,
171, 182, 199
- ilmu logika, 23, 83, 88, 89
- imamah*, 20, 57, 65, 81, 126, 144
- Imam al-Auza'i, 75
- Imam Haramain, 58, 60
- Imam Malik, 75, 94
- iradah*, 57, 91, 116, 121, 122, 124,
133, 189
- isnad*, 83
- i'tizal*, 21, 27, 29, 30, 32, 51
- J**
- Jaham bin Shafwan, 64
- Jahmiyyah, 64, 65, 123
- K**
- kafir, 25, 26, 30, 34, 36, 52, 53, 62,
63, 108, 110, 121, 129,
141, 192
- kalam, 5, 15, 16, 17, 19, 20, 22, 23,
28, 29, 30, 31, 33, 34, 38,
40, 42, 43, 46, 49, 56, 61,
64, 65, 67, 68, 69, 74, 76,
77, 78, 81, 82, 83, 84, 85,
86, 88, 89, 97, 98, 99, 107,
108, 114, 116, 119, 121,
122, 127, 128, 129, 134,
136, 141, 144, 146, 147,
148, 150, 151, 152, 153,
154, 159, 163, 164, 165,
168, 171, 180, 183, 191,
192, 197, 200
- Karramiyyah, 123
- kebebasan, 30, 31, 33, 53, 55, 56,
95, 120, 152, 153, 192,
193, 194
- kehendak, 35, 49, 55, 91, 116, 119,
120, 122, 189, 190, 194,
195, 196
- keyakinan, 25, 34, 57, 62, 67, 68,
69, 72, 77, 96, 98, 103,
112, 130, 145, 146, 147,
148, 151, 154, 157, 168,
171, 176, 179, 191, 193,
201
- Khalifah al-Mu'tamad, 92
- Khawarij, 25, 31, 37, 63, 65, 81,
125, 127, 150
- Khulafaur Rasyidin, 20
- Khurasan, 33, 60, 62
- Kristen, 41, 72
- L**
- Laukh al-Makhfudz*, 43
- Literalisme, 78, 80, 91, 92, 93, 94,
96, 100, 101, 102
- M**
- Ma'bad al-Juhaini, 30
- Ma'bad al-Juhani, 21
- Maghrib, 71, 72, 73, 74, 76, 80,
94, 95
- Mahmud Ghaznawi, 61
- Majusi, 33, 63
- Malikiyah, 76
- Manawiyah, 33, 38, 39, 41

- manusia, 17, 19, 21, 26, 31, 33,
 34, 35, 36, 49, 51, 53, 54,
 55, 56, 59, 65, 80, 88, 89,
 90, 91, 96, 99, 100, 107,
 108, 120, 130, 131, 133,
 141, 145, 147, 148, 149,
 152, 153, 160, 161, 163,
 180, 181, 182, 184, 186,
 189, 191, 192, 193, 194,
 198, 201
- masyarakat, 15, 55, 56, 68, 69, 73,
 75, 76, 82, 93, 94, 126,
 134, 145, 146, 147, 148,
 150, 151, 154, 155, 161,
 162, 168, 179, 182, 199
- Masyriq, 33, 71, 74, 75, 76, 94
- Mazhab Asy'ari, 15, 16, 24, 28, 49,
 50, 58, 60, 61, 62, 63, 64,
 65, 66, 67, 68, 70, 75, 78,
 82, 83, 86, 89, 90, 101,
 102, 103, 112, 114, 128,
 129, 134, 136, 141, 142,
 144, 145, 146, 147, 148,
 161, 162, 164, 171, 172,
 173, 176, 178, 179, 182,
 186, 189, 194
- Mazhab Maliki, 75, 102
- Mazhab Mutaakhkhirin, 23, 66,
 67, 69
- Mazhab *Mutaqaddimin*, 66
- Mazhab *Mu'tazilah*, 16, 24, 25, 28,
 32, 38, 39, 44, 50, 55, 60,
 61, 101, 114, 147, 148,
 161, 171
- Mazhab Syafi'i, 103
- metode, 16, 21, 22, 24, 28, 34, 38,
 39, 57, 58, 60, 61, 66, 67,
 85, 87, 88, 89, 97, 98, 103,
 130, 134, 136, 150, 162,
 165, 175, 176, 179, 180,
 183, 186, 201
- Mihnah, 42, 60
- Mu'awiyah, 26, 27, 37, 109, 112
- Muhammad Abed al-Jabiri, 5, 97
- Mujassimah, 55, 64
- mukmin, 26, 30, 36, 52, 108, 121
- Murji'ah, 81
- Murjiah, 25
- murtad, 63, 136
- Musthafa Hanafi, 6
- Musyabbihah, 64
- N**
- Nashara, 63
- Nasrani, 41, 63
- Nizham al-Muluk, 60
- Nuruddin Abu Ishaq al-Batruji, 156
- P**
- pengetahuan, 19, 22, 23, 43, 44, 45,
 46, 64, 65, 83, 84, 95, 97,
 98, 102, 107, 116, 122,
 129, 134, 135, 136, 151,
 155, 156, 162, 163, 164,
 165, 167, 168, 180, 182,
 183, 184, 187, 191, 193
- Perang Jamal, 37
- Perang Shiffin, 37
- Persia, 30, 33, 40
- Plato, 200
- politeisme, 23, 31, 32
- politik, 17, 22, 26, 27, 30, 31, 61,
 73, 74, 75, 76, 77, 79, 93,
 94, 95, 96, 101, 148, 149,
 192, 218, 219

Q

- qadar, 21, 33, 35, 152, 153, 192, 196, 197
Qadariyah, 112, 120, 122, 123, 124, 125, 127
qadha, 21, 152, 153, 192, 196, 197
Qirwan, 82
qiyas, 66, 67, 87, 89, 91, 96, 98
qudrah, 34, 42, 43, 45, 57, 121
Quraisy, 82, 94, 126

R

- Rasulullah Saw., 20, 109, 160
Rusyidian, 157

S

- Sa'id al-Andalusi, 72
Samaniyah, 33
sejarah, 5, 19, 20, 21, 22, 23, 27, 28, 39, 56, 67, 79, 80, 112, 141, 219
Shabi'in, 63
Shaqiliyah, 82
Sokrates, 200
substansi, 16, 40, 47, 49, 57, 58, 59, 65, 85, 86, 99, 113, 114, 115, 120, 130, 172, 173, 175, 179, 180, 191
Sunni, 102
Syafi'iyah, 60
Syam, 75
syariat, 28, 68, 69, 73, 86, 88, 91, 98, 118, 122, 124, 125, 135, 141, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 153, 154, 157, 161, 162, 168, 171, 182, 183, 192, 193, 201
Syiah, 21, 77, 80, 81, 93, 101, 126

T

- Taharat, 32
taklif, 53, 116, 125
tasalsul, 166, 178, 184, 185
tasybih, 96
tauhid, 30, 32, 33, 35, 38, 40, 55, 65, 90, 96, 101, 130, 131
teolog, 23
Thagharal Bik, 60
Thalhah bin Ubaidillah, 27, 37
Thanjah, 32
trinitas, 41, 55
Tsamamah, 120

U

- ulama, 15, 56, 57, 59, 63, 65, 68, 77, 95, 113, 134, 154, 162, 163, 176, 183, 185, 191, 200
Umar bin Ubaid, 21, 29
Utsman bin Affan, 27, 37, 109

W

- Washil bin Atha', 21, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 74

Y

- Yahudi, 72
Yunani, 22, 23, 117, 193
Yunus al-Aswari, 21
Yusuf bin Tasyfin, 95

Z

- Zubair bin Awwam, 27, 37

TENTANG PENULIS

Muhammad Abid al-Jabiri lahir di Figuig, sebelah selatan Maroko, pada 27 Desember 1935. Ia menyelesaikan pendidikan dasarnya di Madrasah Hurrah Wathaniyah, sekolah agama swasta yang didirikan oleh sebuah gerakan kemerdekaan ketika itu. Pendidikan menengahnya ia tempuh dari 1951–1953 di Casablanca, dan ia memperoleh Diploma Arabic High School setelah Maroko merdeka. Ia pernah setahun menempuh pendidikan filsafat di Universitas Damaskus, Syria.

Setelah itu, ia melanjutkan pendidikan diploma Sekolah Tinggi Filsafat Fakultas Sastra Universitas Muhammad V di Rabat, dan meraih gelar master dengan tesis tentang “Filsafat Sejarah Ibnu Khaldun” (*Falsafatut Tarikh ‘inda Ibn Khaldun*) di bawah bimbingan N. Aziz Lahbabi. Doktor bidang Filsafat, ia raih di Fakultas Sastra Universitas Muhammad V, Rabat, dengan disertasi yang masih membahas seputar pemikiran Ibnu Khaldun, khususnya tentang Fanatisme Arab. Desertasinya berbicara

tentang “Fanatisme dan Negara: Elemen-Elemen Teoretis Khaldunian dalam Sejarah Islam” (*Al-‘Ashabiyyah wa Dawlah: Ma’aalim Nadzariyyah Khalduiyyah fit Taarikhil Islaamî*). Disertasi tersebut kemudian dibukukan pada 1971.

Ketika masih muda, ia merupakan seorang aktivis politik berideologi sosialis. Ia bergabung dengan partai Union Nationale des Forces Populaires (UNFP), yang kemudian berubah menjadi Union Socialiste des Forces Populaires (USFP). Pada 1975, ia menjadi anggota biro politik USFP.

Di samping aktif dalam politik, ia juga banyak bergerak di bidang pendidikan. Sejak 1964, ia telah mengajar filsafat di Sekolah Menengah, dan secara aktif terlibat dalam program pendidikan nasional. Dan, sejak 1967, ia sempat menjadi Guru Besar Filsafat dan Pemikiran Islam di Fakultas Sastra di Universitas Muhammad V, Rabat.

Pada dekade 50-an, ketika masih kuliah di universitas, ia banyak membaca dan mempelajari ajaran Marxisme yang memang tumbuh subur di dunia Arab saat itu. Ia bahkan mengaku sebagai salah seorang pengagum ajaran Marx. Kenyataan ini bukanlah suatu yang aneh. Sebagai seorang yang lahir dan tumbuh di Negara bekas protektorat Prancis, ia tidak kesulitan untuk mengakses buku atau

pemikiran berbahasa Prancis, Poststrukturalis maupun posmodernis yang rata-rata memang lahir dari Prancis.

Akan tetapi, ia kemudian meragukan efektivitas pendekatan Marxian dalam konteks sejarah pemikiran Islam, apalagi setelah membaca karya Ves Lacoste yang membandingkan Karl Marx dengan Ibnu Khaldun, antara Barat dan Islam. Dari situ, kemudian ia balik mempertanyakan asumsi-asumsi para peneliti orientalis yang mengkaji Islam dinilainya terlalu memaksakan kehendak, sehingga perlu membangun metodologi tersendiri terhadap *turats* Arab.

Ia meninggal dunia pada Senin, 3 Mei 2010, di Casablanca. Semasa hidup, ia telah menghasilkan berpuluh karya tulis, baik yang berupa artikel koran, majalah, atau berbentuk buku dengan berbagai jurusan ilmu, politik, filsafat, atau sosial. Buku pertamanya ialah *Nahwu wal Turast*, kemudian *Al-Khitab al-'Arabi al-Mua'sir Dirasah Naqdiyyah Tahliyyah*. Kedua buku ini memang sengaja dipersiapkan olehnya sebagai pengantar bukunya *Naqd al-'Aql al-'Arabi* (kritik nalar Arab).

Karya-karya lainnya yang telah diterbitkan, antara lain *Takwim al-'Aql al-'Arabi*, *Bunya al-'Aql-'Arabi*, *al-'Aql as-Siyasi-'Arabi*, *al-'Aq al-Akhalqi al Arabiyyah*, *Dirasah Taahliliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Qiyam fi ath-Thaqafah al-'Arabiyyah*, *at-Turath wa al Hadatshah*, *Ishkaliyyah al-Fikr al-'Arabi al-*

Mua'asir, Tahafual ath-Thafit Intisaran li Ruh al-'Ilmiyyah wa Ta'sisan li Akhlaqiyat al-Hiwar, Qadaya al-Fikr al-Mu'asir al-'Awlamah, Sira' al-Hadarah, al-Wahdah ila al-Akhlaq, al-Mashru an-Nahdawi al-'Arabi Muraja'ah Naqdiyayh, ad-Din wa ad-Dawlah wa Thabiq asy-Syari'ah, Mas'alah al-Hawwiyah, al-Muthaqqafun fi al-Hadarah al-'Atabiyyah Mihnab ibn Hanbal wa Nukkhah Ibn Rusd, dan sebagainya.

Dan, bagi pembaca yang ingin mengetahui lebih banyak mengenai buku-buku kami, silakan mengakses website di: www.divapress-online.com, atau follow Twitter kami di: @divapress01.