

Cak Nur dianggap sebagai salah satu tokoh pembaruan pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia. Cak Nur dikenal dengan konsep pluralismenya yang mengakomodasi keberagaman/ ke-bhinneka-an keyakinan di Indonesia. Menurut Cak Nur, keyakinan adalah hak primordial setiap manusia dan keyakinan meyakini keberadaan Tuhan adalah keyakinan yang mendasar.

Cak Nur mendukung konsep kebebasan dalam beragama, namun bebas dalam konsep Cak Nur tersebut dimaksudkan sebagai kebebasan dalam menjalankan agama tertentu yang disertai dengan tanggung jawab penuh atas apa yang dipilih. Cak Nur meyakini bahwa manusia sebagai individu yang paripurna, ketika menghadap Tuhan di kehidupan yang akan datang akan bertanggung jawab atas apa yang ia lakukan, dan kebebasan dalam memilih adalah konsep yang logis.

Sejak 1986, bersama kawan-kawan di ibu kota, mendirikan dan memimpin Yayasan Wakaf Paramadina, dengan kegiatan-kegiatan yang mengarah kepada gerakan intelektual Islam di Indonesia. Buku ini adalah salah satu hasil kegiatan itu.



Karya Lengkap  
Nurcholish Madjid

Keislaman,  
Keindonesiaan,  
dan Kemodernan



# Karya Lengkap Nurcholish Madjid

Keislaman, Keindonesiaan,  
dan Kemodernan



Penyunting:  
Dr. Budhy Munawar-Rachman

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

KARYA LENGKAP  
**NURCHOLISH MADJID**

Penyunting:  
**Dr. Budhy Munawar-Rachman**



**Nurcholish Madjid Society**

Proyek **Karya Lengkap Nurcholish Madjid**  
Editor: Budhy Munawar-Rachman (Ketua),  
Elza Peldi Taher dan M. Wahyuni Nafis

**KARYA LENGKAP NURCHOLISH MADJID**

Penyunting Dr. Budhy Munawar-Rachman  
Copyright @ Keluarga Nurcholish Madjid

*All rights reserved*

Hak cipta dilindungi undang-undang

Cetakan Pertama Agustus 2020

Penerbit:

Nurcholish Madjid Society (NCMS)

Grha STR Lt. 4, Ruang 411

Jl. Ampera Raya 11, Pasar Minggu, Jakarta Selatan 12550



## KONTEKSTUALISASI DOKTRIN ISLAM DALAM SEJARAH



# DAFTAR ISI

## Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah

- ♦ Masalah Takwil sebagai Metodologi Penafsiran al-Qur'an — 1423
- ♦ Konsep *Asbāb al-Nuzūl*: Relevansinya bagi Pandangan Historis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan — 1437
- ♦ Konsep-konsep Kebahagiaan dan Kesengsaraan — 1457
- ♦ Pergeseran Pengertian Sunnah ke Hadis: Implikasinya dalam Pengembangan Syariat — 1483
- ♦ Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam — 1503
- ♦ Tradisi *Syarh* dan *Hasyiyah* dalam Fiqih dan Masalah Stagnasi Pemikiran Islam — 1519
- ♦ Taklid dan Ijtihad: Masalah Kontinuitas dan Kreativitas dalam Memahami Pesan Agama — 1529
- ♦ Pandangan Kontemporer tentang Fiqih: Telaah Problematika Hukum Islam di **Zaman Modern** — 1547
- ♦ Shalat — 1571
- ♦ Penghayatan Makna Ibadat Puasa sebagai Pendidikan tentang Kesucian serta Tanggung Jawab Pribadi dan Kemasyarakatan — 1585
- ♦ Masalah Simbol dan Symbolisme dalam Ekspresi Keagamaan — 1599
- ♦ Iman, Islam, dan Ihsan sebagai Trilogi Ajaran Ilahi — 1611
- ♦ Penghayatan Keagamaan Populer dan Masalah Religio-Magisme — 1623
- ♦ Konsep Muhammad *Saw* sebagai Penutup para Nabi: Implikasinya dalam Kehidupan Sosial serta Keagamaan — 1639
- ♦ Islam di Indonesia dan Potensinya sebagai Sumber Substansiasi Ideologi dan Etos Nasional — 1653
- ♦ Agama dan Negara dalam Islam: Telaah atas Fiqih Siyasi Sunni — 1669
- ♦ Skisme dalam Islam: Tinjauan Singkat secara Kritis-Historis Proses Dini Perpecahan Sosial-Keagamaan Islam — 1677



## MASALAH TAKWIL SEBAGAI METODOLOGI PENAFSIRAN AL-QUR'AN

Interpretasi metaforis atau takwil (*ta'wīl*), ialah pemahaman atau pemberian pengertian atas fakta-fakta tekstual dari sumber-sumber suci (al-Qur'an dan al-Sunnah) sedemikian rupa, sehingga yang diperlihatkan bukanlah makna lahiriah kata-kata pada teks sumber suci itu, tapi pada “makna dalam” (*bāthin, inward meaning*) yang dikandungnya. Metode pemahaman serupa itu (takwil) telah muncul sejak masa-masa dini sejarah Islam (jika tidak malah sejak masa Rasulullah *saw* sendiri, sebagaimana dikatakan kalangan Islam tertentu). Karena itu persoalan interpretasi metaforis ini mempunyai saham cukup besar dalam timbulnya perselisihan, kemudian perpecahan-perpecahan di kalangan kaum Muslim. Maka salah satu manfaat yang menjadi tujuan tulisan ini ialah tumbuhnya keinsafan lebih besar tentang bibit-bibit perselisihan paham dalam Islam, serta bagaimana seharusnya kita menempatkan diri dalam kancah perselisihan itu secara adil.

Sikap dapat memahami persoalan berkenaan dengan perselisihan paham di kalangan umat itu semakin dirasa mendesak akhir-akhir ini. Dalam abad telekomunikasi mondial yang serba-cepat dan luas, setiap pribadi orang modern mengalami bombardemen informasi yang seringkali menyangkut segi-segi kesadarannya yang mendalam. Dari sekian banyak informasi itu, untuk kalangan kaum Muslim, ialah yang berkenaan dengan keadaan umat Islam sendiri di seluruh dunia, termasuk informasi tentang adanya berbagai kelompok dan aliran pemikiran yang beraneka ragam. Terlintas dalam pikiran, misalnya kesadaran hampir tiba-tiba kaum Muslim

Indonesia tentang adanya golongan Syi'ah dan berbagai alirannya, antara lain karena revolusi mereka di Iran 1979. Lepas dari masalah revolusi itu sendiri (yang agaknya lebih baik dilihat sebagai gejala politik, seperti halnya dengan revolusi-revolusi lain), kejadian di Iran pada penghujung dasawarsa lalu itu dalam suatu sentakan, telah melahirkan sejenis kesadaran tentang pluralitas Islam dan potensi yang ada di balik setiap golongan.

Maka dengan menengok masalah takwil ini, kita berharap dapat menempatkan diri lebih baik dalam memandang berbagai aliran dan mazhab di kalangan umat sendiri, untuk kemudian sikap yang sama itu sedapat mungkin kita bawa pada persoalan masyarakat secara keseluruhan.

### Ayat-ayat *Muhkamāt* dan *Mutasyābihāt*

Salah satu pokok perselisihan di kalangan umat Islam yang terkait erat dengan masalah takwil ini ialah adanya ayat-ayat suci al-Qur'an yang "bermakna jelas atau pasti" (*muhkamāt*) dan yang "bermakna samar atau tidak pasti" (*mutasyābihāt*, yakni, yang *interpretable*). Adanya kedua jenis ayat itu, disebutkan dalam Kitab Suci sendiri sebagai berikut:

*“Dia (Tuhan) yang telah menurunkan kepada engkau (Muhammad) Kitab Suci, yang di dalamnya terdapat ayat-ayat muhkamāt yang merupakan induk Kitab Suci (umm al-Kitāb), dan ayat-ayat lain yang mutasyābihāt. Adapun orang-orang yang dalam hatinya yang terdapat keserongan, mereka akan mengikuti bagian-bagian yang tersamar (mutasyābihāt) daripadanya, dengan tujuan membuat fitnah (perpecahan) dan mencari takwil bagian-bagian tersamar itu. Pada hal tidak mengetahui takwilnya kecuali Allah. Sedangkan orang-orang yang mendalam ilmunya maka akan menyatakan, ‘Kami percaya kepada Kitab Suci itu; semuanya dari sisi Tuhan kami.’ Dan tidaklah*



*akan dapat merenung (menangkap pesan) kecuali orang-orang yang berpengertian mendalam,” (Q 3:7).*

Masalah *muhkamāt* dan *mutasyābihāt* itu setidak-tidaknya menimbulkan tiga jenis perbedaan pandangan: *Pertama*, perbedaan pandangan tentang mana saja ayat-ayat suci yang *muhkamāt* dan mana pula yang *mutasyābihāt*. Karena perselisihan ini maka ada ayat-ayat suci yang bagi suatu kelompok umat Islam bersifat *muhkamāt*, namun bagi kelompok lain bersifat *mutasyābihāt*. Firman-firman berkenaan dengan surga dan neraka, misalnya, bagi kebanyakan kaum Muslim bersifat *muhkamāt*, tapi bagi sebagian mereka, seperti golongan *al-Bāthinīyūn* (“Kaum Kebatinan” — lihat pembahasan di bawah), bersifat *mutasyābihāt* sehingga pelukisan tentang surga dan neraka itu mereka pahami sebagai metafor-metafor atau kias-kias, yang tak mesti menunjuk pada hakikatnya.

*Kedua*, perbedaan pandangan tentang boleh atau tidaknya melakukan takwil terhadap ayat-ayat yang *mutasyābihāt* itu. Sebagian kelompok Islam membolehkannya, sehingga dalam memahami ayat-ayat *mutasyābihāt* itu, harus diadakan interpretasi di balik ungkapan-ungkapan lahiriah. Sebagian lagi yang tidak membolehkannya, berpendapat dalam memahami ayat-ayat itu kita harus berhenti pada makna-makna seperti yang dibawakan ungkapan lahiriah lafal dan kalimatnya. Termasuk dalam permasalahan ini ialah problema *homonimi* (*ism musytarak*, kata-kata berserikat), seperti kata-kata “mendengar,” “mengetahui,” “melihat,” “tangan,” “marah,” “senang,” dan lain-lain yang dalam Kitab Suci disebutkan sebagai sifat-sifat Tuhan, padahal kata-kata atau sifat-sifat itu juga dapat diberlakukan kepada makhluk, khususnya manusia. Maka pelukisan itu mengesankan bahwa Tuhan dan manusia “berserikat” dalam beberapa sifat dan kelengkapan, dan ini menimbulkan problema. Mereka yang melakukan interpretasi (karena beranggapan bahwa Tuhan mustahil memiliki kualitas-kualitas yang sama dengan manusia) akan memandang ayat-ayat yang bersangkutan dengan itu sebagai metafor-metafor belaka, sedangkan kenyataan tidaklah

seperti yang dikesankan pengertian lahir firman-firman itu. Mereka yang tidak membenarkan interpretasi akan melihat firman-firman itu seperti adanya, dengan memberi penegasan bahwa Tuhan memiliki kualitas-kualitas itu “tanpa bagaimana”.

*Ketiga*, bagi mereka yang membolehkan interpretasi, masih terdapat perselisihan tentang siapa yang harus melakukan interpretasi itu. Karena interpretasi bukanlah pekerjaan yang gampang, maka sangat masuk akal bahwa hak untuk melakukannya harus dibatasi hanya pada lingkungan yang memenuhi syarat, antara lain pengetahuan yang luas dan kemampuan berpikir yang mendalam. Ini membawa konsekuensi terbaginya anggota masyarakat manusia kepada kelompok-kelompok khusus (*khawwāsh*) dan kelompok-kelompok umum (*‘awwām*). Yang pertama adalah “kaum ahli,” dan yang kedua terdiri dari “orang-orang kebanyakan.”

## Pandangan para Filsuf

Seperti dapat diduga, para filsuf adalah kalangan orang-orang Muslim yang paling banyak melakukan takwil, disebabkan kuatnya pengakuan sebagai pencari hakikat dan kebenaran demonstratif (yang terbukti secara tak terbantah). Mereka dengan kuat memandang, ungkapan-ungkapan kebahasaan dalam sumber-sumber ajaran agama, baik Kitab Suci maupun Sunnah Nabi adalah ungkapan-ungkapan metaforis atau alegoris. Jadi tidak dimaksudkan seperti apa adanya menurut arti lahiriah ungkapan-ungkapan itu, diperlukan disiplin dan latihan berpikir yang tinggi, yang menurut mereka hanya diperoleh melalui pemikiran kefilosofatan.

Sesuai dengan makna asal katanya dalam bahasa Yunani, filsafat adalah kecintaan kepada kearifan (*wisdom*), kemudian menjadi kearifan itu sendiri, sehingga filsafat pun disebut *al-hikmah*. Maka para filsuf Islam memandang diri mereka sebagai “penganut kearifan” (*ahl al-hikmah*) atau para orang arif-bijaksana (*al-hukamā*). Kadang-kadang juga disebut *ahl al-burhān* (“para

penganut kebenaran demonstratif atau apodeiktik, yakni kebenaran tak terbantah”).

Kelebihan mereka itu, mereka adalah golongan khawas di kalangan umat, dan mereka berhak, bahkan wajib, menggunakan metode interpretasi metaforis terhadap teks-teks keagamaan. Filsuf Islam terkenal dari Cordova, Spanyol, Ibn Rusyd (Latin: Averroes), misalnya berpandangan para filsuf selaku *ahl al-burhān* itulah yang dimaksudkan dalam firman Ilahi (dikutip di atas) sebagai “orang-orang yang mendalam ilmunya,” karena mereka ini berhak atau wajib melakukan takwil terhadap bunyi teks-teks suci. Jadi bagi Ibn Rusyd firman Tuhan itu harus dibaca kaum khawas sedemikian rupa sehingga “orang-orang yang mendalam ilmunya” termasuk ke dalam yang mengetahui takwil ayat-ayat *mutasyābihāt*. Yaitu dengan memindah tanda baca berhenti (*waqaf*) sehingga terbaca, “...Padahal tidak mengetahui takwilnya kecuali Allah dan orang-orang yang mendalami ilmunya. Mereka ini berkata, ‘Kami beriman kepada Kitab Suci itu; semuanya dari sisi Tuhan kami...’” sebagai ganti cara baca kaum awam (lihat terjemah kutipan firman itu di atas).<sup>1</sup>

Jadi para filsuf dengan kata lain, memandang Nabi mengutarakan sesuatu dengan ungkapan-ungkapan metaforis dan alegoris, yang tidak dimaksudkan makna-makna lahir ungkapan itu, melainkan pada makna batinnya.<sup>2</sup> Karena itu para filsuf rawan terhadap tuduhan, mereka sebenarnya menganut teori, Nabi telah melakukan sejenis kebohongan: mengungkapkannya sesuatu tanpa dimaksudkan makna lahiriah ungkapan itu. Tapi “kebohongan” Nabi bukanlah kejahatan, karena bertujuan kebaikan, yaitu pendidikan orang banyak atau kaum awam, agar mereka berbuat baik dan meninggalkan

<sup>1</sup> Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqāl wa Taqrīr mā bayn al-Hikmah wa al-Syarī‘ah min al-Ittishāl* (lihat, terjemahnya dalam buku kami, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), khususnya h. 217-218.

<sup>2</sup> Tuduhan Ibn Taimiyah itu dinyatakan dalam risalahnya *Ma‘ārij al-Wushūl fī Ma‘rifah anna Ushūl al-Dīn wa Furū‘a-hu Qad Bayyan-ahā al-Rasūl*. (Lihat dalam buku kami, *Khazanah*, khususnya h. 249.)

keburukan. Dengan kata lain, para filsuf menganut teori Nabi telah melakukan “kebohongan untuk kebaikan” (*al-kidzb li al-mashlahah*), seperti yang dituduhkan Ibn Taimiyah.<sup>3</sup> Karena “pendidikan” itu ditujukan pada kalangan awam, maka kalangan khawas, yakni, para filsuf sendiri, tak seharusnya mengikuti cara awam dalam memahami ajaran agama. Para filsuf harus melakukan takwil terhadap bunyi-bunyi teks suci baik Kitab maupun Sunnah (hadis), sedangkan orang awam harus menerimanya menurut apa adanya sesuai dengan bunyi dan makna lahiriah lafalnya itu. Para filsuf akan menjadi kafir jika tidak melakukan interpretasi (karena bagi mereka ajaran-ajaran agama tertentu seperti surga dan neraka dalam pengertian fisik itu tidak masuk akal, jadi tertolak). Dan sebaliknya, orang awam akan menjadi kafir jika melakukan interpretasi, disebabkan sulitnya pemahaman interpretasi yang abstrak itu, yang tak terjangkau kemampuan akal mereka. Adanya bahaya ini (bahaya kekafiran, baik dari pihak khawas maupun awam), maka Ibn Rusyd berpendapat, takwil harus disimpan dan dirasakan untuk kalangan kaum khawas saja.<sup>4</sup> Sehingga sering dikatakan, metode Ibn Rusyd yang membagi manusia dalam golongan khawas dan awam itu akan melahirkan semacam elitisme dalam kehidupan beragama.

### ***Al-Bāthinīyūn* (Kaum Kebatinan)**

Istilah *al-Bāthinīyūn*, kadang-kadang juga *Ahl al-Bawāthīn* (Kaum Kebatinan) digunakan secara longgar untuk mengidentifikasi kelompok-kelompok Islam yang berorientasinya berat ke arah paham keagamaan yang lebih mengutamakan usaha menangkap makna dalam (*bāthin*) dari suatu teks atau ajaran agama. Karena

---

<sup>3</sup> Pandangan seperti ini, misalnya, dianut Ibn Sina (Avicenna). Lihat risalahnya, *Itbāt al-Nubūwah*, yang kami terjemahkan dalam buku kami, *Khazanah*, h. 137-151.

<sup>4</sup> Ibn Rusyd (dalam *Khazanah*), *op. cit.*, h. 230-231.

itu istilah tersebut berlaku untuk hampir semua kelompok esoteris Islam, termasuk kaum Sufi. Oleh kaum Sunni, istilah itu juga digunakan untuk kelompok Islam tertentu, terutama kaum Isma'ili, penganut aliran Isma'iliyah, yaitu suatu pecahan aliran Syi'ah yang muncul sesudah wafat Isma'il ibn Ja'far al-Shadiq sekitar 148 H (765 M). Mereka juga dinamakan Syi'ah Sab'iyah (Syi'ah Tujuh), karena kepercayaan mereka kepada imam-imam yang tujuh (yaitu sejak Hasan ibn Ali sampai Muhammad ibn Isma'il ibn Ja'far al-Shadiq ibn Muhammad al-Baqir). Dalam hal paham keimanan itu mereka berbeda dengan umumnya golongan Syi'ah Itsna Asyariyah (Syi'ah Duabelas, karena kepercayaan mereka pada imam-imam yang duabelas jumlahnya, sejak dari Hasan ibn Ali sebagai imam pertama, melalui Ja'far al-Shadiq seperti kaum Isma'ili, tapi menyimpang ke Musa al-Kazhim ibn Jafar — dan bukannya ke Muhammad ibn Isma'il — kemudian berakhir dengan Muhammad al-Muntazhar, yang dipercayai sekarang sedang bersembunyi dan akan kembali sebagai Imam Mahdi).

Adalah *al-Bāthinīyūn* ini yang menjadi salah satu sasaran karya-karya polemis pemikir Sunni al-Ghazali dalam rangka usahanya menghancurkan filsafat. Sebab dalam melakukan takwil terhadap fakta-fakta tekstual agama, para pengikut Syi'ah Isma'iliyah ini memang banyak sekali menggunakan sumber-sumber filsafat, khususnya Neo-Platonisme. Mereka memang masih memiliki persamaan dengan orang-orang Muslim lain, seperti pandangan tentang kewajiban melakukan ibadat-ibadat tertentu. Tapi mereka juga berpegang pada paham tentang adanya ajaran-ajaran esoteris (*bāthin*) yang membentuk sistem filsafat kaum Isma'ili. Dalam gabungannya dengan semangat keagamaan mereka, sistem filsafat itu menyediakan penyimpangan kandungan batin ajaran-ajaran agama yang antara lain, bagi mereka, memberi dukungan pada usaha pembuktian bahwa lembaga imamah (keimanan) adalah langsung dari Tuhan.

Pembuktian itu diperoleh antara lain karena doktrin, semua ajaran agama (Islam) selalu mengandung makna lahir dan makna

batin. Tapi karena orang awam, seperti juga menjadi pandangan kaum filsuf, tak mampu menangkap makna batin yang sulit itu, malah berbahaya bagi mereka, maka makna batin itu ditujukan hanya pada orang-orang istimewa tertentu saja. Makna dan kebenaran agama, khususnya kandungan al-Qur'an, yang tersembunyi dan dirahasiakan itu hanya diberikan Nabi kepada Ali, kemenakan, menantu, dan sahabat yang menjadi kepercayaan beliau. Maka hanya mereka yang memiliki kemampuan spiritual yang tinggi sajalah yang mampu mengakui peranan khusus Ali dan hanya mereka inilah yang dapat menangkap makna-makna batiniah agama.

Unsur Neo-Platonis kaum kebatinan ini kemudian muncul dalam karya kefilosofan besar — yang ditulis sekelompok sarjana yang menamakan diri mereka *Ikhwān al-Shafā* (Persaudaraan Suci) — *Risālah Ikhwān al-Shafā*.

Selain unsur Neo-Platonisme, paham kebatinan ini juga menunjukkan tanda-tanda adanya pengaruh Manicheanisme, yaitu suatu pecahan agama Majusi (Zoroastrianisme). Diduga bahwa orang-orang Persi penganut Manicheanisme di zaman Abbasiyah secara rahasia masuk Islam dan memeluk paham kebatinan kalangan kaum Isma'ili. Paham Syi'ah Isma'iliyah bertemu dengan Manicheanisme dalam ajaran yang hendak memberi pada penganutnya “kearifan dan martabat kosmis” yang budi kasar orang umum tak mampu menggapainya. Sedikit sekali kemungkinan orang luar lingkungan sendiri akan diberi pengakuan kemanusiaan yang penuh. Pandangan hidup kaum Isma'ili yang sangat esoteris (*bāthinī*) itu telah membuat mereka sebagai salah satu kelompok yang paling eksklusivistik dalam Islam.

Tapi lain dari Manicheanisme, kebatinan kaum Isma'ili sangat menekankan pembanguna praktis susunan masyarakat dunia, sebagai bentuk keterlibatan nyata mereka dalam sejarah kemanusiaan.<sup>5</sup> Me-

---

<sup>5</sup> Marshall GS Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 jilid (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), jilid 1, h. 378-379.

reka itu kini dipimpin Aga Khan yang terkenal itu. Mereka tidak saja menjadi sponsor atas kejadian kultural dan ilmiah yang antusias, tapi juga banyak mendorong kemajuan masyarakat manusia pada umumnya, khususnya masyarakat Islam sendiri. (Sebagai misal, mereka memberi *award* bidang arsitektur Islam kepada Pesantren Pabelan, Magelang, Jawa Tengah, atas dasar konsep tentang arsitektur Islam masa depan yang cukup revolusioner, yang menurut penilaian mereka diwakili rintisannya oleh pesantren itu). Mereka juga banyak mengadakan pameran benda-benda seni peninggalan Islam di kota-kota besar dunia (1983 di New York), suatu bentuk kegiatan yang dimungkinkan oleh minat mereka yang besar kepada usaha memelihara warisan sejarah Islam. Mereka juga terdiri dari kaum bisnis dan wirausahawan yang sukses, seperti tampak nyata di banyak kawasan Afrika Timur.

### **Pandangan Kaum Sunni**

Dari satu segi, pertumbuhan historis paham Sunni merupakan gabungan dua komponen: yang *pertama* komponen ideologis, dan yang *kedua* komponen politik pragmatis. Yang ideologis ialah “Aliran Penduduk Madinah” (*mazhab ahl al-Madinah*) seperti dikemukakan mereka yang tak mau terlibat dalam pertikaian-pertikaian politik saat itu, khususnya antara Ali dan Mu’awiyah beserta pengikut masing-masing. Mereka ini dipelopori Abdullah ibn Umar, Muhammad ibn Maslamah, Sa’d ibn Abi Waqqash, Usamah ibn Zaid, Abu Bakrah, dan Imran ibn Hasyim. Bahkan menurut Ibn Taimiyah, mazhab Madinah itu juga didukung oleh sebagian besar “para pelopor pertama” (*al-sābiqūn al-awwalūn*).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Ibn Taimiyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah fī Naqḍ Kalām al-Syī’ah wa al-Qadariyah*, 4 jilid (Riyadl: Maktabah al-Riyadl al-Hadisah, t.th.), jilid 1, h. 1.



Yang politik pragmatis, ialah sikap mendukung sebagian terbesar kaum Muslim kepada Mu'awiyah sebagai Khalifah yang sah berkedudukan di Damaskus, Syiria. Khususnya yang terjadi pada tahun 41 H yang sering disebut para ahli sejarah sebagai “Tahun Persatuan” (*‘ām al-jamā‘ah*).<sup>7</sup>

Mungkin disebabkan latar belakang historisnya itu maka paham Sunni ditandai semangat umum moderasi dan akomodasi. Salah satu wujud semangat itu tampak dalam paham Sunni menghadapi masalah takwil itu. Kaum Sunni umumnya menerima adanya interpretasi metaforis, tapi dengan pembatasan-pembatasan begitu rupa sehingga masih bisa dikuasai. Kaum Sunni — yang secara garis besar perjalanan sejarahnya hampir selalu paralel dengan susunan mapan masyarakat Islam — sangat mengkhawatirkan, pendekatan metaforis pada agama akan mempunyai efek melemahnya sendi-sendi dan kesadaran hukum masyarakat banyak. Sebab jika pintu interpretasi metaforis itu ditenggang dengan tidak hati-hati, maka bagaikan membuka Kotak Pandora, semua bagian dari ajaran agama akan habis diinterpretasikan, sehingga tidak ada lagi sisa yang bersifat pasti. Interpretasi metaforis atau takwil tidak saja selalu bersifat abstrak dan intelektualistik — yang tak terjangkau masyarakat banyak — tapi juga senantiasa menyediakan “lubang pelarian” (*loop hole*) di bidang hukum bagi mereka yang kesadaran hukumnya lemah. Tapi, sebaliknya, menutup sama sekali kemungkinan mengadakan takwil akan menghadapkan orang-orang Muslim yang serius pada kesulitan mengartikan berbagai pelukisan tentang Tuhan yang antropomorfis (yakni, menyerupai manusia; misalnya, keterangan dalam al-Qur’an bahwa Tuhan mempunyai tangan, wajah dan mata, bahwa Dia bertakhta di Singgasana, merasa senang dan tidak senang, dan seterusnya. Sebab pelukisan antropomorfis itu tidak sesuai dengan penegasan Kitab Suci sendiri bahwa Tuhan tidak sebanding, dan tidak bisa disamakan dengan sesuatu apa

---

<sup>7</sup> Muhammad Hudlari Bek, *Tārīkh al-Tasyrī‘ al-Islāmī* (Beirut: Dar al-Fikr, 1387 H/1967 M), h. 110.

pun juga. Paling jauh, jika mereka tidak melakukan interpretasi, mereka tetap menolak antropomorfisme, dengan mengatakan bahwa sekalipun disebutkan Tuhan itu mempunyai tangan, wajah, mata dan lain-lain, namun tangan, wajah dan mata Tuhan itu tidak sama dengan yang ada pada makhluk seperti manusia, dan “tanpa bagaimana” (*bi-lā kayfa*). Inilah metode al-Asy’ari, rujukan utama paham Sunni dalam ilmu Ketuhanan atau akidah.<sup>8</sup>

Masih dalam konteks paham Sunni tentang takwil ini, Ibn Taimiyah mengemukakan pandangan yang cukup menarik. Berdasarkan firman Allah, “*Kitab Suci penuh barkah, yang telah kami turunkan kepada engkau (Muhammad), agar mereka (manusia) merenungkan ayat-ayatnya, dan agar mereka yang berpengetahuan mendalam menangkap pesannya,*” (Q 38:29) Ibn Taimiyah mengatakan bahwa yang harus direnungkan itu ialah semua ayat-ayat al-Qur’an, baik yang *muhkamāt* maupun yang *mutasyābihāt*. Hanya hal-hal yang maknanya tak masuk akal saja yang tidak direnungkan, dan hal yang tak masuk akal itu tak ada dalam al-Qur’an. Maka Allah memuji mereka yang merenungkan firman-firman-Nya, baik yang *muhkamāt* maupun yang *mutasyābihāt*, sebagaimana perintah untuk itu dapat dipahami dari firman-Nya, “*Apakah mereka (manusia) tidak merenungkan al-Qur’an, atautkah sebenarnya hati mereka telah tersumbat?*” (Q 47:24). Karena itu, kata Ibn Taimiyah, Allah dan Rasul-Nya tidaklah mencela orang yang merenungkan makna di balik ungkapan-ungkapan ayat-ayat *mutasyābihāt* dalam al-Qur’an kecuali jika dilakukan dengan maksud menimbulkan perpecahan dan mencari-cari interpretasinya yang tidak masuk akal.<sup>9</sup>

Pandangan hampir serupa dianut juga oleh Abdullah Yusuf Ali, sarjana Muslim di zaman modern ini, dan penafsir al-Qur’an terkemuka. Terhadap firman Allah berkenaan dengan ayat-ayat

<sup>8</sup> Abu al-Hasan al-Asy’ari, *al-Ibānah ‘an Ushūl al-Diyānah* (t.tp.: Idarah al-Thiba’ah al-Muniriyyah, 1348 H), h. 8-9.

<sup>9</sup> Ibn Taimiyah, *al-Iklīl fī al-Mutasyābih wa al-Ta’wīl* (Kairo: Dar al-Mathba’ah al-Salafiyah, 1973), h. 8-9.

*muhkamāt* dan *mutasyābihāt* yang dikutip di atas tadi, Abdullah Yusuf Ali memberi komentar sebagai berikut:

Ayat ini memberi kita suatu kunci penting untuk interpretasi al-Qur'an. Secara garis besar al-Qur'an itu dapat dibagi ke dalam dua bagian, yang tidak diberikan secara terpisah, tapi tumpang tindih; yaitu, *pertama*, inti atau dasar Kitab Suci, secara harfiah "Induk Kitab Suci," dan *kedua*, bagian yang bersifat figuratif, metaforis dikenakan kepada esensi itu, di seluruh Kitab Suci. Kita harus mencoba memahaminya sebaik mungkin, tetapi tak boleh menyia-nyaiakan energi kita dalam memperdebatkan sesuatu yang berada di luar kedalaman diri kita.<sup>10</sup>

Seorang sarjana Muslim modern penafsir al-Qur'an lain, Muhammad Asad, juga berpegang pada pandangan yang sama dalam sebuah takwil ini. Asad berpendapat bahwa al-Qur'an memang mengandung ayat-ayat yang pasti maknanya tanpa samar, namun kebanyakan justru firman-firman yang metaforis. Menurut sarjana ini, sifat alegoris atau metaforis keterangan-keterangan dalam Kitab Suci itu tak dapat tidak harus digunakan sebagai metodologi penyampaian pesan, sebab manusia tidak akan dapat memahami sesuatu yang sama sekali abstrak, yang tidak ada asosiasinya dengan apa yang sudah ada dalam alam pikirannya. Namun manusia, dalam usahanya memahami keterangan-keterangan suci itu, tak dibenarkan menganggap perolehannya sebagai mutlak dan final, sebab "tidak ada kesalahan yang lebih besar daripada berpikir bahwa 'terjemahan-terjemahan' (yakni, ungkapan-ungkapan dalam bahasa manusia) itu dapat memberi definisi pada sesuatu yang tak mungkin didefinisikan."<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an, Translation and Commentary* (Jeddah: Dar al-Qiblah, 1403 H), h. 123, catatan 347.

<sup>11</sup> Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, appendix 1, h. 991.

## Penutup

Telah dikatakan, bahwa tujuan kita membahas persoalan interpretasi metaforis ini antara lain ialah untuk mendapatkan kesadaran tentang suatu dimensi pemahaman keagamaan dalam Islam yang ikut memberikan corak keanekaragaman kaum Muslim di dunia. Dari uraian di atas diharapkan ada sedikit kejelasan bahwa masing-masing kelompok atau aliran dalam Islam memiliki *reasoning* mereka sendiri dalam memilih suatu pemahaman agama. Sebagian dari *reasoning* itu saja, bersumber pada atau bersifat murni keagamaan. Tapi juga tidak sedikit daripadanya yang semata-mata merupakan hasil interaksi antara sesama orang-orang Muslim sendiri atau antara orang-orang Muslim dengan non-Muslim dalam sejarah. Dan sementara kita melihat orang lain demikian, pada waktu yang sama kita harus menyadari bahwa orang lain pun melihat kita demikian. Dari sudut pandangan inilah *absurd*-nya pengakuan diri sendiri sebagai yang paling benar, meskipun dari sudut pandangan lain, keyakinan, misalnya, pengakuan itu mungkin dibenarkan saja, atau malah secara logis diperlukan. Namun, — seperti dikatakan Abdullah Yusuf Ali yang telah dikutip — orang yang bijaksana tak boleh bersikap dogmatis, sebab — seperti kata Muhammad Asad tadi — kita sebenarnya hendak menggapai sesuatu (Kebenaran Mutlak) yang tidak bakal tergapai.

Maka yang benar ialah menerapkan sikap “ragu yang sehat” (*healthy scepticism*), atau memberi orang lain apa yang disebut “hikmah keraguan” (*benefit of doubt*) dalam pergaulan sesama manusia, khususnya sesama Muslim. Ini sejalan dengan yang dipesankan Tuhan sendiri dalam ajaran-Nya tentang prinsip persaudaraan di antara orang-orang beriman dan bagaimana memeliharanya, “*Wahai sekalian orang-orang yang beriman, janganlah ada suatu kaum di antara kamu yang memandang rendah kaum yang lain, kalau mereka yang dipandang rendah itu lebih baik daripada mereka yang memandang rendah...*” (Q 49:11). [❖]



## **KONSEP ASBĀB AL-NUZŪL**

### **Relevansinya bagi Pandangan Historis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan**

*Asbāb al-nuzūl* adalah konsep, teori atau berita tentang adanya “sebab-sebab turun”-nya wahyu tertentu dari al-Qur’an kepada Nabi *saw*, baik berupa satu ayat, satu rangkaian ayat atau satu surat. Konsep ini muncul karena dalam kenyataan, seperti diungkapkan para ahli biografi Nabi, sejarah al-Qur’an maupun sejarah Islam, diketahui dengan cukup pasti adanya situasi atau konteks tertentu diwahyukan suatu firman. Beberapa diantaranya bahkan dapat langsung disimpulkan dari lafal teks firman bersangkutan. Seperti, misalnya, lafal permulaan ayat pertama surat *al-Anfāl* menunjukkan dengan jelas bahwa firman itu diturunkan kepada Nabi untuk memberi petunjuk kepada beliau mengenai perkara yang ditanyakan orang tentang bagaimana membagi harta rampasan perang. Atau seperti surat *al-Masad* (*Tabbat*), adalah jelas turun dalam kaitannya dengan pengalaman Nabi yang menyangkut seorang tokoh kafir Quraisy, paman Nabi sendiri, yang bernama atau dipanggil Abu Lahab, beserta istrinya. Demikian juga, dari lafal dan konteksnya masing-masing dapat diketahui dengan jelas sebab-sebab turunnya surat *‘Abasa* al-Tahim, ayat tentang perubahan bentuk rembulan (*al-ahillah*) dalam surat *al-Baqarah*/2:189, dan lain sebagainya.

## Manfaat Pengetahuan *Asbāb al-Nuzūl*

Di antara hal-hal yang dapat dengan jelas menjadi petunjuk tentang sebab turunnya sebuah firman ialah jika dimulai dengan ungkapan dialogis, seperti “Mereka bertanya kepadamu (Nabi)”, “Katakan kepada mereka”, dan lain-lain. Juga jika di situ disebutkan nama pribadi orang seperti, sudah dikemukakan di atas, nama Abu Lahab, dan juga Zaid (ibn Haritsah).

Pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl* akan membantu seseorang memahami konteks diturunkannya sebuah ayat suci. Konteks itu akan memberi penjelasan tentang implikasi sebuah firman, dan memberi bahan melakukan penafsiran dan pemikiran tentang bagaimana mengaplikasikan sebuah firman itu dalam situasi yang berbeda. Dengan mengutip berbagai sumber otoritas dalam bidang ini, Ahmad von Denffer memberi rincian arti penting bagi pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl*, khususnya mengenai ayat-ayat hukum, sebagai berikut:

1. Makna dan implikasi langsung dan segera terpahami (*mukhābir, immediate*) dari sebuah firman, sebagaimana hal tersebut dapat dilihat dari konteks aslinya.
2. Alasan mula pertama yang mendasari suatu kepentingan hukum.
3. Maksud asal sebuah ayat.
4. Menentukan apakah makna sebuah ayat mengandung terapan yang bersifat khusus atau bersifat umum, dan kalau demikian, dalam keadaan bagaimana itu dapat atau harus ditetapkan.
5. Suatu historis pada zaman Nabi dan perkembangan komunitas muslim. Sebagai suatu contoh ialah firman Allah, “*Kepunyaan Allah-lah timur dan barat; maka ke mana pun kamu menghadapkan wajahmu, di sanalah wajah Allah. Sesungguhnya Allah adalah Maha Meliputi dan Mahatahu,*” (Q 2:115). Firman ini turun kepada Nabi berkaitan dengan adanya peristiwa yang dialami sekelompok orang beriman yang mengadakan



perjalanan di malam hari yang gelap gulita. Pagi harinya mereka baru menyadari bahwa semalam mereka bersembahyang dengan menghadap ke arah yang salah, tidak ke kiblat. Kemudian mereka bertanya kepada Nabi berkenaan dengan apa yang mereka alami itu. Maka turunlah ayat suci itu, yang menegaskan bahwa ke mana pun seseorang menghadapkan wajahnya, ia sebenarnya juga menghadap Tuhan, karena Tuhan tidak terikat oleh ruang dan waktu, sehingga Tuhan pun “ada di mana-mana, timur ataupun barat.” Tetapi karena konteks turunnya firman itu bersangkutan dengan peristiwa tertentu di atas, tidaklah berarti dalam sembahyang seorang muslim dapat menghadap ke mana pun ia suka. Ia harus menghadap ke kiblat yang sah, yaitu arah al-Masjid al-Haram di Makkah. Tetapi ia dibenarkan menghadap mana saja dalam shalat jika ia tidak tahu arah yang benar, atau kalau karena kondisi tertentu tidak mungkin baginya menghadap ke arah yang benar.<sup>1</sup>

### Sumber Berita *Asbāb al-Nuzūl*

Sumber pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl* diperoleh dari penuturan para sahabat Nabi. Nilai berita itu sendiri sama dengan nilai berita-berita lain yang menyangkut Nabi dan Kerasulan Beliau, yaitu berita-berita hadis. Karena itu bersangkutan pula persoalan kuat dan lemahnya berita itu, *shahīh* dan *dla’if*, serta otentik dan palsunya. Semua ini menjadi wewenang cabang ilmu kritik hadis (ilmu *tajrīh* dan *ta’dīl*) para ahli. Dan seperti halnya persoalan hadis pada umumnya, penuturan atau berita tentang suatu sebab turunnya wahyu tertentu juga dapat beraneka ragam, sejalan dengan keanekaragaman sumber berita. Maka tidak perlu lagi ditegaskan bahwa informasi-informasi yang ada harus dipilih dengan sikap kritis.

---

<sup>1</sup> Ahmad von Denfer, *‘Ulūm al-Qur’ān: An Introduction to the Sciences of the Qur’ān* (London: The Islamic Foundation, 1968), h. 92-93.

Sebagai misal ialah berita tentang sebab turunnya firman yang dikutip di atas. Berdasarkan penuturan Jabil ibn Abdullah, al-Wahidi al-Nisaburi menerangkan tentang adanya beberapa versi lain tentang sebab turunnya firman tersebut, sehingga implikasinya juga dapat menyangkut beberapa situasi yang berbeda. *Pertama*, berdasarkan penuturan Abdullah ibn Umar, seseorang boleh melakukan shalat sunnah ke mana pun di atas kendaraannya. Tapi firman itu juga menegaskan bahwa sembahyang menghadap ke mana pun dalam keadaan darurat, apalagi sembahyang itu bukan sembahyang wajib, melainkan sunnah, tidaklah menjadi persoalan. Sebab yang penting adalah nilai shalat itu sendiri sebagai tindakan mendekatkan diri kepada Allah dan mengasah jiwa untuk lebih bertakwa kepada-Nya. Menghadap kiblat yang telah ditentukan, yaitu al-Masjid al-Haram di Makkah, sekalipun dalam keadaan normal diwajibkan, tidaklah menyangkut sebenarnya nilai shalat itu. Kiblat itu hanya sebagai lambang orientasi hidup yang benar dan konsisten serta kesatuan orientasi itu antara seluruh umat Islam sedunia. Kita sendiri mengetahui betapa efektifnya simbolisasi kiblat ini, dengan dampak kesamaan yang menakjubkan antara seluruh kaum Muslim di muka bumi ini dalam hal peribadatan. Kalangan bukan Islam biasanya merasa heran, mungkin tidak akan dapat mengerti, mengapa terdapat kesamaan yang demikian besar dan jauh di antara seluruh umat Islam di dunia dalam hal shalat dan peribadatan lain. (Dalam agama lain, perbedaan sangat terasa dari sekte ke sekte lain, juga dari bangsa atau negeri ke bangsa atau negeri lain meskipun dari satu sekte).

Walaupun kiblat sebagai lambang persatuan dan kesamaan itu demikian pentingnya, namun berdasarkan firman Allah yang menegaskan bahwa ke mana pun kita menghadapkan wajah kita maka di sanalah wajah Allah, tidaklah dibenarkan adanya tekanan yang serba-mutlak atas kewajiban menghadapkan wajah ke Makkah, sebab tekanan serupa itu akan membawa kepada sikap lebih mementingkan lambang atau simbol daripada isi atau makna. Meskipun lambang dan makna harus ada secara serentak, namun dari

ayat suci itu jelas sekali bahwa segi makna adalah lebih penting daripada segi lambang.

Seterusnya, pandangan lain berdasarkan penuturan Abdullah ibn Abbas, ayat suci di atas itu turun berkenaan dengan adanya pertanyaan kepada Nabi, mengapa mereka diperintahkan untuk melakukan shalat Jenazah bagi Raja Najasyi (Negus) dari Abessinia (Habasyah, Ethiopia), yang semasa hidupnya (sebagai seorang Kristen) bersembahyang menghadap kiblat yang berbeda dengan kiblat mereka sendiri, kaum Muslim. Najasyi adalah Raja Habasyah yang besar sekali jasanya kepada Nabi, kaum Muslim, dan agama Islam, karena perlindungan yang diberikannya kepada para pengikut Nabi yang berhijrah ke negeri itu untuk menghindari dari penyiksaan kaum musrik Makkah. Perlakuan yang amat simpatik kepada kaum Muslim dan sikapnya yang penuh pengertian kepada ajaran Islam yang menyebabkan turunnya firman Allah yang lain, yang menegaskan bahwa sedekat-dekatnya umat manusia dalam rasa cintanya kepada kaum Muslim ialah “*mereka yang berkata, “Kami adalah orang-orang Nasrani,”*” (Q 5:82). Dan Nabi dalam memerintahkan sahabat beliau untuk melakukan shalat jenazah bagi Raja Najasyi menggambarkan raja Habasyah itu sebagai “saudara” kaum beriman.

Dari balik pertanyaan sementara sahabat di atas itu dapat diketahui dengan jelas bahwa sekalipun Najasyi adalah seorang Kristen, Nabi memerintahkan mereka berdoa baginya, mengingat jasa-jasanya yang besar itu. Dan firman Allah yang terkait itu, menurut versi penuturan *asbāb al-nuzūl* ini, menegaskan bahwa masalah ke mana pun orang menghadap dalam sembahyang bukanlah perkara penting. Yang penting ialah sikap batin yang ada dalam dada. Sebab, seperti difirmankan di tempat lain, setiap kelompok manusia mempunyai arah (*wijhah*) ke mana mereka menghadap atau berorientasi. Dan umat manusia dalam orientasi yang berbeda-beda itu hendaknya berlomba menuju kepada berbagai kebaikan, tanpa terlalu banyak mempersoalkan perbedaan

antara mereka. Lengkapnya firman Allah itu, terjemahnya, kurang lebih adalah demikian:

*“Dan bagi setiap (kelompok manusia) ada arah (wajah) yang kepadanya kelompok itu menghadap. Maka berlomba-lombalah kamu sekalian untuk berbagai kebaikan. Di (kelompok) mana pun kamu berada, Allah akan mengumpulkan kamu semua. Sesungguhnya Allah Mahakuasa atas segala sesuatu,”* (Q 2:148).

Jadi firman Allah tentang “timur dan barat” tersebut di atas mempunyai kemungkinan implikasi dan aplikasi yang luas.

Versi ketiga tentang sebab turunnya firman itu menyangkut kaum Yahudi Madinah. Menurut penuturan Ibn Abi Thalhah, ketika Nabi dengan izin Allah mengubah kiblat sembahyang dari arah Yerusalem menjadi ke arah Makkah, kaum Yahudi bertanya-tanya, mengapa ada perubahan yang mengesankan sikap tidak teguh dalam beragama serupa itu?! Maka firman Allah tersebut dimaksudkan untuk menampik ejekan kaum Yahudi dan menegaskan bahwa perkara arah menghadap dalam sembahyang bukanlah sedemikian prinsipilnya sehingga harus dikaitkan dengan persoalan nilai keagamaan yang lebih mendalam seperti keteguhan dan konsistensi (*istiqāmah*) sebagai ukuran kesejatan dan kepalsuan. Sebab akhirnya semua penjuru angin, seperti barat dan timur, adalah milik Allah semata, tanpa kelebihan nilai salah satu yang lain.<sup>2</sup>

Berkenaan dengan masalah itu bahkan turun firman yang menegaskan bahwa kebaikan tidaklah diperoleh hanya menghadapkan muka ke arah timur ataupun barat, melainkan hal-hal yang lebih sejati seperti iman kepada Allah yang selalu hadir (*omnipresent*) dalam hidup manusia sehari-hari, percaya kepada adanya pertanggungjawaban pribadi mutlak di Hari Kemudian (Akhirat). Dan berbuat kepada sesama manusia dan makhluk untuk dibawa ke

<sup>2</sup> Al-Wahidi al-Nisaburi, *Asbāb al-Nuzūl* (Kairo: 1968), h. 4.

Hadirat Tuhan di Akhirat nanti. Lengkapnya, firman berkenaan dengan masalah kiblat ini, terjemahnya adalah demikian:

*“Bukanlah kebaikan itu bahwa kamu menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat. Tetapi kebaikan ialah jika orang beriman kepada Allah, Hari Kemudian, para Malaikat, Kitab Suci dan para Nabi; dan jika orang mendermakan hartanya, betapa pun cintanya kepada harta itu, untuk kaum kerabat, yatim piatu, orang-orang miskin, orang terlantar di perjalanan, para peminta-minta, guna membebaskan budak; juga jika orang menegakkan sembahyang dan mengeluarkan zakat; serta mereka yang menepati janji jika mereka berjanji, dan tabah dalam menghadapi penderitaan dan kesusahan, serta dalam masa-masa sulit. Mereka itulah orang-orang yang bertakwa,” (Q 2:177).*

Para ulama telah menuangkan masalah *asbāb al-nuzūl* ini dalam berbagai karya ilmiah yang kini menjadi rujukan para ahli.

### **Implikasi *Asbāb al-Nuzūl***

Salah satu masalah yang banyak dibahas oleh para ahli agama, khususnya segi-segi tertentu ajaran agama di bidang hukum, ialah sejauh mana nilai atau ketetapan hukum dalam Islam ditentukan oleh keadaan ruang dan waktu. Para ahli fiqih sepakat bahwa dalam hukum berubah menurut perubahan zaman dan tempat. Kaidah mereka mengatakan, “*taghayyur al-ahkām bi-taghayyur al-zamān wa al-makān*” (perubahan hukum oleh perubahan zaman dan tempat). Tetapi mereka berselisih tentang batas terjauh dibenarkannya perubahan itu.

*Asbāb al-nuzūl* menunjukkan banyaknya kasus suatu nilai ajaran atau hukum kepada Nabi dalam kaitannya dengan peristiwa nyata tertentu yang menyangkut Nabi dan masyarakat Islam di zaman beliau. Telah dikemukakan bahwa adanya nama pribadi Zaid yang tersebutkan dalam al-Qur’an. Suatu peristiwa pribadi,

berupa perceraian Zaid (“ibn Muhammad”) dan istrinya, Zainab, telah menjadi titik-tolak ditetapkan suatu hukum Tuhan tentang pembatalan atau penghentian makna kehukuman (*legal significance*) praktik pengambilan anak angkat (tanpa memelihara atau mempertahankan adanya informasi tentang siapa ayah-ibu biologis anak tersebut). Pembatalan ini dipertegas dengan contoh nyata, yaitu dinikahkannya Nabi oleh Allah dengan Zainab setelah bercerai dengan Zaid, bekas anak angkatnya. Kemudian Zaid pun tidak lagi menyandang nama “ibn Muhammad” tapi dikembalikan kepada nama aslinya, yaitu “ibn Haritsah”. Firman Allah yang menyangkut tentang Zaid dan Zainab itu demikian:

*“Dan ingatlah tatkala engkau (Nabi) berkata kepada dia (Zaid) yang Allah telah karuniakan kebahagiaan dan engkau pun telah pula memberinya kebahagiaan, ‘Pertahankanlah istrimu (Zainab) dan bertakwalah kepada Allah’, namun engkau sendiri (Nabi) merasakan apa yang ada dalam dirimu yang Allah akan memperlihatkankannya, dan engkau (Nabi) takut kepada sesama manusia padahal Allah lebih patut engkau takuti; maka setelah putus Zaid untuk bercerai dari dia (Zainab), agar tidak ada lagi halangan bagi kaum beriman untuk (kawin dengan bekas) istri anak-anak angkat mereka, jika mereka (anak-anak angkat) itu telah putus menceraikan istri-istri mereka. Dan perintah Allah haruslah terlaksana. Tidak sepatutnya bagi Nabi ada perasaan enggan mengenai apa yang diwajibkan Allah kepadanya, sesuai dengan sunnah (hukum) Allah pada mereka yang telah lewat sebelumnya. Dan perintah Allah adalah sesuatu yang sangat pasti. Mereka (yang telah lalu sebelumnya) itu adalah orang-orang yang menyampaikan risalat (pesan-pesan suci) Allah; mereka takut kepada-Nya, dan tidak takut kepada seorang pun selain Allah. Cukuplah Allah sebagai penghitung. Muhammad bukanlah ayah seseorang (tanpa keterkaitan keorangtuan biologis) di antara kamu, melainkan dia adalah Rasul Allah dan Penutup para Nabi. Allah Mahatahu akan segala sesuatu,” (Q 33:37-40).*

Jadi firman itu memang turun kepada Nabi berkenaan dengan suatu peristiwa konkret yang menyangkut sepasang suami-istri. Dapat dilihat bahwa dalam peristiwa Zaid dan Zainab dan yang “ditangani” langsung oleh Kitab Suci itu terdapat kaitan antara suatu nilai hukum *kullī* (universal), yaitu pembatalan makna legal praktik mengangkat anak, dengan sebuah kasus *juz’ī* (partikular), yaitu perceraian Zaid dari Zainab dan perkawinan Nabi dengan Zainab, bekas “menantu”-nya.

Masalah selanjutnya yang lebih esensial dari contoh di atas itu ialah, bagaimana suatu nilai dari sebuah kasus dapat ditarik dari dataran generalitas yang setinggi-tingginya. Dengan begitu nilai tersebut tidak lagi terikat oleh kekhususan peristiwa asalmulanya dan dapat diperlakukan pada kasus-kasus lain di semua tempat dan sepanjang masa (dan inilah makna universalitas suatu nilai). Para ahli hukum Islam telah membuat patokan untuk masalah ini, dengan kaidah mereka, “Pengambilan makna dilakukan berdasarkan generalitas lafal, tidak berdasarkan partikularitas penyebab” (*al-‘ibrat-u bi-‘umūm-i ’l-lafzh-i, lā bi-khushūsh-i ’l-sabab-i*). Tetapi sebuah generalisasi hanya dapat dilakukan jika inti pesan suatu firman dapat ditangkap. Ini dengan sendirinya menyangkut masalah kemampuan pemahaman yang mendalam sedalam-dalamnya dan seluas-luasnya. Lalu, pada urutannya, tersangkut pula masalah tafsir, atau bahkan mungkin takwil (interpretasi metaforis) yang tidak jarang menimbulkan kontroversi. Sebab dalam melakukannya selalu ada kemungkinan dicapai suatu pandangan, atau tindakan, yang pada lahirnya seperti meninggalkan atau menyimpang dari ketentuan Kitab Suci.

Contoh klasik dari persoalan tersebut ialah tindakan Umar ibn al-Khaththab pada waktu menjabat sebagai khalifah. Komandan kaum beriman (*Amīr al-Mu’minīn*) itu tidak membenarkan seorang tokoh sahabat Nabi kawin dengan Ahli Kitab (Yahudi atau Kristen), padahal al-Qur’an jelas membolehkannya. Penyebutan tentang dibolehkannya lelaki Muslim kawin dengan wanita Kristen atau Yahudi dalam al-Qur’an ada dalam rangkaian dengan penyebutan



tentang dihalalkannya makanan kaum Ahli Kitab itu bagi kaum beriman, sebagaimana makanan kaum beriman halal bagi mereka:

*“Mereka bertanya kepada engkau (Nabi) tentang apa yang dihalalkannya untuk mereka. Jawablah, ‘Dihalalkannya bagi kamu apa saja yang baik; juga (dihalalkan bagi kamu binatang yang ditangkap) oleh binatang-binatang berburu yang kamu latih dengan kamu biasakan menangkap binatang buruan dan kamu ajari binatang-binatang itu dengan sesuatu (keterampilan) yang diajarkan Allah kepada kamu; karena itu makanlah apa yang ditangkap oleh binatang berburu itu untuk kamu, dan sebutlah nama Allah atasnya, serta bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Mahacepat dalam perhitungan. Pada hari ini dihalalkan pada kamu perkara yang baik-baik. Makanan mereka yang mendapatkan Kitab Suci (Ahli Kitab) adalah halal bagi kamu, dan makanan kamu halal bagi mereka. Dan (halal, yakni dibenarkan kawin, bagi kamu) para wanita merdeka dari kalangan wanita beriman, juga wanita merdeka dari kalangan mereka yang mendapat Kitab Suci sebelum kamu, jika kamu beri mereka mahar-mahar mereka, dan kamu nikahi mereka (secara sah), tanpa kamu menjadikan mereka objek seksual semata (zina), dan tanpa kamu memperlakukan mereka sebagai gundik. Barangsiapa menolak untuk beriman, maka sungguh sia-sialah amal perbuatannya, dan ia di akhirat akan tergolong orang-orang yang merugi.” (Q 5:4-5).*

Tapi Umar seperti dalam beberapa kasus lain, tidak berpegang kepada makna lahiriah bunyi lafal firman itu. Suatu ketika Umar menerima surat dari Hudzaifah ibn al-Yamman, yang isinya menceritakan bahwa ia telah kawin dengan seorang wanita Yahudi di Kota al-Mada’in. Ketika Hudzaifah meminta pendapat maka Umar, dalam surat jawabannya memberi peringatan keras, antara lain dengan mengatakan: “Kuharap engkau tidak akan melepas surat ini sampai dia (wanita Yahudi) itu engkau lepaskan. Sebab aku khawatir kaum Muslim akan mengikuti jejakmu, lalu mereka mengutamakan para wanita *ahl al-dzimmah* (Ahli Kitab yang

dilindungi) karena kecantikan mereka. Hal ini sudah cukup sebagai bencana bagi para wanita kaum Muslim.”

Menurut jalur penuturan lain, Umar menegaskan bahwa kaum lelaki Muslim kawin dengan wanita Ahli Kitab tidaklah terlarang atau haram. Ia hanya mengkhawatirkan terlantarnya wanita Muslimah. Disebabkan oleh meluasnya daerah kekuasaan politik kekhalifahan Islam, dan banyaknya bangsa-bangsa bukan Muslim yang menjadi rakyat kekhalifahan itu, maka kesempatan nikah dengan wanita Kristen dan Yahudi juga menjadi terbuka lebar. Apabila kelak, setelah Persia dibebaskan (di zaman Umar sendiri) dan lembah Indus oleh Muhamad ibn Qasim (di zaman al-Walid ibn al-Malik), konsep tentang Ahli Kitab diperluas meliputi kaum Majusi dan Hindu-Buddha. Karena itu banyak ahli fiqih yang berpandangan bahwa konsep Ahli Kitab tidak terbatas hanya kepada kaum Yahudi atau Kristen saja, tetapi dapat diperluas juga kepada kaum Majusi atau Zoroastri (sudah sejak Umar), dan kepada kaum Hindu, Buddha, Konfusianis, Taois, Shintois dan lain-lain. Sebab, seperti dikatakan oleh Abdul Hamid Hakim, seorang tokoh terkemuka pembaruan Islam di Sumatera Barat, asal-usul agama-agama Asia itu pun adalah paham Ketuhanan Yang Mahaesa atau Tauhid, dan agama-agama itu mempunyai Kitab Suci.<sup>3</sup>

Maka apa yang dikhawatirkan khalifah sungguh-sungguh dapat menjadi kenyataan, yaitu terlantarnya kaum Muslimah sendiri jika kaum Muslim lelaki diizinkan dengan bebas menikah dengan wanita Ahli Kitab. Sebab waktu itu kaum Muslim itu hanya terbatas kepada minoritas kecil para penguasa politik dan militer dan hampir terdiri hanya dari bangsa Arab saja, dan belum banyak kalangan dari bangsa lain yang memeluk Islam, sekalipun berada di negara Islam. Meskipun ternyata larangan (sementara) Umar itu lambat laun ditinggalkan (dan bangsa Arab umumnya melakukan integrasi total dengan penduduk di mana mereka hidup sehingga lebur dengan bangsa setempat), namun

---

<sup>3</sup> Abdul Hamid Hakim, *al-Mu'în al-Mubîn*, 4 jilid (Bukittinggi: Nusantara, 1955 M/1374 H), h. 48.

kebijakan khalifah kedua itu menjadi preseden dalam yurisprudensi Islam tentang kemungkinan dilakukannya kebijakan khusus sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu. Jadi ada timbangan sisa historis dan humanis dalam menetapkan suatu hukum.

### **Masalah Kepentingan Umum (*al-Mashlahah al-‘ammah*)**

Maka berdasarkan tindakan Umar itu, para ahli hukum Islam lalu, seperti, misalnya, Muhamad ibn al-Husain, mengatakan “kita ikuti pendapat Umar itu, namun kita tidak memandang perkara tersebut (lelaki Muslim kawin dengan wanita Ahli Kitab) sebagai terlarang. Kita hanya berpendapat hendaknya para wanita Muslim diutamakan, dan itulah juga pendapat Abu Hanifah.” Kemudian Rektor Universitas al-Azhar, Syaikh Abd al-Fattah Husaini, mengatakan bahwa tindakan khalifah kedua itu menyalahi nash atau lafal Kitab Suci, juga menyalahi apa yang dilakukan sebagian para sahabat Nabi. Sebab, selain Hudzaifah, ada beberapa tokoh sahabat Nabi yang beristrikan wanita Ahli Kitab, seperti, misalnya, Utsman ibn Affan, khalifah ketiga, yang beristrikan wanita Kristen Arab, Na’ilah al-Kalbiyah, dan Thalhah ibn Ubaidillah yang beristrikan seorang wanita Yahudi dari Syam (Syiria). Tetapi, kata Rektor al-Azhar lebih lanjut, Umar tidak melakukan larangan itu kecuali setelah melihat adanya hal yang kurang menguntungkan bagi masyarakat Islam. Dan Umar tidaklah mengatakan sebagai haram — hal mana tentu akan berarti menentang hukum Allah — melainkan hanya sekadar menjalankan suatu patokan yang sudah tetap di kalangan para ahli, bahwa pemerintah boleh melarang sementara sesuatu yang sebenarnya halal jika ada faktor yang merugikan masyarakat. Tetapi faktor ini lenyap, maka dengan sendirinya lenyap pula alasan melarangnya.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Abd al-Fattah, *Tārīkh al-Tasyrī‘ al-Islāmī* (Kairo: Dar al-Ittihad al-Arabi, 1990), h. 161, 177, dan 185.

Karena itu ada yang menyatakan bahwa tindakan khalifah kedua itu adalah sejenis tindakan politik (*tasharruf siyāsī*), yang timbul karena pertimbangan kemanfaatan (*expediency*) menurut tuntutan zaman dan tempat. Kekhalifahan Umar adalah masa permulaan pembebasan negeri-negeri sekitar Arabia, khususnya Syiria, Mesir, dan Persia, yang dalam hal ini adalah jauh lebih kaya daripada Hijaz di Jazirah Arabia. Kekayaan yang melimpah-ruah secara tiba-tiba akibat banyaknya harta rampasan perang, termasuk juga wanita tawanan (yang menurut hukum perang di seluruh dunia pada waktu itu tawanan perang, lelaki maupun lebih-lebih lagi perempuan, adalah sepenuhnya berada di bawah kekuasaan dan menjadi “milik” perampasnya), membuat ibukota, Madinah, mengalami berbagai perubahan sosial yang besar, yang dapat menjadi sumber krisis. Maka Umar dengan berbagai kebijakannya adalah seorang penguasa yang berusaha mengurangi sesedikit mungkin efek kritis perubahan sosial itu.

Dan Umar tidak hanya menerapkan kebijakan politik melarang sementara perkawinan dengan wanita Ahli Kitab. Ia juga dicatat membuat deretan berbagai kebijaksanaan “kontroversial” seperti meniadakan hukum potong tangan bagi pencuri di masa sulit seperti paceklik; penghapusan perlakuan khusus pada para mu'allaf; larangan berkumpul untuk selamanya bagi wanita dengan lelaki yang tidak dikawininya pada saat menunggu (*'iddah*), pengefektifan hukum talak tiga (talak ba'in yang dilarang rujuk) bagi orang yang menyatakan talak tiga kali kepada istrinya meskipun pernyataan itu diucapkan sekaligus dan tanpa renggang waktu; pembagian tanah-tanah pertanian di Syiria dan Irak kepada penduduk setempat (tidak kepada tentara Islam seperti sebagian besar sahabat Nabi berpendapat demikian); pembagian tingkat penerimaan “ransom” (semacam gaji tetap) bagi tentara Islam berdasarkan seberapa jauh ia banyak atau kurang berjasa dalam sejarah Islam sejak zaman Nabi (padahal Abu Bakar, pendahulunya, menerapkan prinsip penyamarataan antara semuanya).

Semua tindakan tersebut tidaklah dilakukan khalifah menurut kehendak hatinya sendiri. Menurut Abd al-Fattah, khalifah dalam menetapkan kebijakan hukumnya menerapkan prinsip bahwa semua hukum agama mengandung alasan hukum (*'illah, ratio legis*) yang harus diperhatikan dalam pelaksanaannya, sejalan dengan kepentingan umum (*al-mashlahah al-'ammah*) dan sesuai dengan tanggung jawab seorang penguasa dan pelaksana hukum bersangkutan.<sup>5</sup> Dan meskipun, sebagai misal, Umar berbeda dengan Abu Bakar dalam kebijakannya tentang penyamarataan atau pembedaan besarnya jumlah ransum tentara, namun kedua-duanya bermaksud membela keadilan. Abu Bakar berpendapat bahwa keadilan terwujud dengan penyamarataan antara semua tentara Islam, tanpa memandang masa lampau mereka. Sebaliknya Umar justru berpendapat akan tidak adil jika masa lalu masing-masing tentara itu diabaikan, padahal sebagian dari mereka benar-benar jauh lebih berjasa daripada sebagian yang lain. Rasa keadilan mengatakan bahwa sebagian orang yang berbuat lebih banyak tentunya juga harus mendapatkan balas jasa dan penghargaan lebih banyak.

### **Masalah Historis Ajaran Keagamaan**

Itulah wujud contoh apa yang dikemukakan di atas, yaitu bahwa masalah penarikan atau pengangkatan makna umum (generalisasi) suatu nilai hukum akan menyangkut masalah penafsiran dan kemampuan memahami lebih mendalam inti pesan yang dikandungnya. Dan karena kemampuan tersebut dapat berbeda-beda antara berbagai pribadi, maka hasilnya pun dapat berbeda-beda pula. Yang jelas ialah, seperti dikatakan Rektor al-Azhar, pendirian Abu Bakar dan Umar membuktikan bahwa yang dituju oleh hukum ialah makna atau pesan yang dikandungnya (*al-ahkām turadd-u li-*

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, h. 175.

*ma'ānīhā*).<sup>6</sup> Ini membawa kita kembali pada polemik sekitar kiblat shalat yang telah dikemukakan di atas. Yaitu bahwa kiblat, dalam arti wujud fisiknya yang menyangkut formalitas penghadapan wajah ke suatu arah tertentu, tidaklah dimaksudkan pada dirinya sendiri, melainkan dimaksudkan maknanya. Dan karena lebih penting daripada formalitas, maka makna tidak boleh ditinggalkan, sementara formalitas dalam keadaan tertentu boleh ditinggalkan.

Konsep *Asbāb al-Nuzūl* mempunyai kaitan yang erat dengan konsep lain yang juga amat penting, yaitu *nāsikh-mansūkh*, berkenaan dengan sumber-sumber pengambilan ajaran agama, baik Kitab maupun Sunnah. Konsep itu, seperti yang pandangan teoretisnya dikembangkan oleh para ahli fiqih dengan kepeloporan Imam al-Syafi'i, menyangkut masalah adanya bagian tertentu dari al-Qur'an ataupun hadis yang "dihapus" (*mansūkh*) dan yang "menghapus" (*nāsikh*).<sup>7</sup> Meskipun teori "hapus-menghapuskan" ini tidak lepas

<sup>6</sup> *Ibid.*, h. 177.

<sup>7</sup> Pembahasan panjang lebar diberikan Imam al-Syafi'i dalam kitabnya yang terkenal, *al-Risālah* (Kairo: Markaz al-Ahram, 1988), h. 96-144 dan 170-176. (Buku ini dapat diperoleh dalam terjemahan Indonesia, *Risalah*). Termasuk masalah *nāsikh-mansūkh* atau "hapus-menghapus" ini adalah keterangan Umar, khalifah kedua, bahwa ada firman bahwa hukuman orang yang sudah beristri atau bersuami kemudian berzina ialah dirajam sampai mati, bukan sekadar dicambuk seratus kali seperti yang ada dalam al-Qur'an sekarang ini. Menurut Umar, firman itu berbunyi (artinya): "*Lelaki maupun perempuan kawin jika berzina, maka rajamlah mereka sama sekali.*"

Menurut para ulama, firman ini dalam isi hukum atau makna legalnya telah menghapus firman Allah: "*Orang yang berzina, perempuan dan lelaki, cambuklah masing-masing seratus kali,*" (Q 4:24). Segi amat menarik dari masalah ini ialah adanya teori dalam *nāsikh-mansūkh* bahwa suatu firman mungkin saja masih tetap bertahan (tidak dihapus) dari segi bunyi lafalnya, tetapi maknanya sudah tidak berlaku, seperti "ayat cambuk" di atas: sebaliknya, ada kemungkinan suatu firman dihapus (terhapus?) dari segi lafalnya, seperti "ayat rajam" di atas, namun hukumnya masih berlaku. Dalam bahasa fiqihnya, ada "penghapusan lafal tapi makna hukumnya tetap" (*naskh al-lafzh wa baqā' al-hukm*) atau sebaliknya "penghapusan hukum tapi lafalnya tetap" (*naskh al-hukm wa baqā' al-lafzh*).

Bagaimana umat Islam memperoleh teori yang "aneh" ini, dapat dilihat dari kesepakatan hampir seluruh para ulama bahwa orang yang sudah kawin

dari kontroversi, namun sebagian besar ulama menganutnya, dengan perbedaan di sana-sini dalam hal materi mana yang menghapus dan mana pula yang dihapus. Yang jelas ialah bahwa dalam kaitannya dengan konsep tentang *Asbāb al-Nuzūl*, konsep *nāsikh-mansūkh* juga mengandung kesadaran historis di kalangan ahli hukum Islam.

Adalah kesadaran historis ini, menurut Hodgson, yang menjadi salah satu tumpuan harapan bahwa Islam akan mampu lebih baik dalam menjawab tantangan zaman di masa depan. Kata Hodgson, yang ikut berharap bahwa umat Islam akhirnya akan mampu menjawab tantangan zaman:

Tetapi barangkali modal potensial terbesar Islam yang paling hebat ialah kesadaran historisnya yang jelas, yang sejak dari semula mempunyai tempat begitu besar dalam dialognya. Sebab, kesediaan mengikuti dengan sungguh-sungguh bahwa tradisi agama terbentuk dalam waktu, dan selalu mempunyai dimensi historis, membuat agama itu mampu menampung ilham baru apa pun ke dalam realita dari warisan dan dari titik-tolak mulanya yang kreatif, yang dapat terjadi lewat penelitian ilmiah atau pengalaman ruhani baru. Al-Syafi'i membawa ke depan kecenderungan yang sudah ada secara laten dalam karya (Nabi) Muhammad sendiri ketika ia menekankan pemahaman al-Qur'an secara benar-benar konkret dalam interaksi historisnya dengan kehidupan Nabi Muhammad dan masyarakat beliau. Ia (al-Syafi'i) melakukan hal ini memang tanpa ketepatan sejarah tertentu, tetapi itu bukanlah maksudnya yang semula; dan meskipun oleh kaum Muslim kemudian hari kajian yang jujur tentang kenyataan sejarah masa silam Islam ditukar dengan gambaran stereotipikal dan berang, namun mereka tidak pernah mengingkari prinsip bahwa ketepatan historis adalah fondasi semua pengetahuan keagamaan.<sup>8</sup>

---

dan berzina memang harus dihukum rajam sampai mati, seperti dapat dilihat dalam praktik di Kerajaan Saudi Arabia.

<sup>8</sup> Marshall GS Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 jilid (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), jilid 3, ha. 437.



Sekarang bandingkan ungkapan Hodgson itu dengan yang dapat kita baca dalam sebuah kitab klasik, yaitu kitab Muhyi al-Din ibn al-Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, dalam syarah al-Syaikh Abd al-Razzaq al-Qasyani. Dalam kitab ini dijelaskan tentang adanya konteks sejarah bagi ajaran agama-agama sehingga menghasilkan manifestasi lahiriah yang berbeda-beda. Padahal inti semua agama yang benar, sepanjang ajaran tentang pasrah kepada Allah (*islām*) berdasarkan kepercayaan kepada Tuhan Yang Mahaesa (*tawhīd*).<sup>9</sup> Dalam syarah *Fushūsh al-Hikam* diuraikan sebagai berikut:

Jika cara turunnya ajaran ke dalam jiwa para Nabi itulah yang dimaksud dengan kesatuan cara yang diturunkannya semua ajaran (dari Tuhan), lalu mengapa agama para Nabi itu berbeda-beda? Jawabnya ialah, karena terdapat perbedaan kesiapan antara berbagai umat maka berbeda pula bentuk-bentuk jalan tauhid dan bagaimana jalan itu ditempuh, sementara maksud, tujuan, dan hakikat metode itu semuanya satu, seperti jari-jari yang menghubungkan garis luar lingkaran dengan titik pusat lingkaran itu. Jari-jari tersebut merupakan jalan-jalan yang berbeda-beda menurut perbedaan garis yang menghubungkan antara titik pusat lingkaran itu dengan setiap

---

<sup>9</sup> Lihat penjelasan makna asal kata-kata Arab “*islām*” dalam kitab Ibn Taimiyah, *al-Imān* (Kairo: Dar al-Thiba’ah al-Muhammadiyah, t.th.), h. 223-224. Dalam pembahasannya, Ibn Taimiyah antara lain mengatakan:

Hakikat perbedaannya adalah bahwa arti “*islām*” ialah “*dīn*”, dan “*dīn*” adalah masdar dari kata kerja “*dāna-yadīnu*” (yang menunjuk makna) jika (seseorang) tunduk dan patuh. “Agama Islam” yang diridai Allah dan dengan itu diutus-Nya pada Rasul ialah “*istislām*” (sikap tunduk-patuh) kepada Allah semata. Pangkalnya pada kalbu ialah sikap tunduk kepada Allah semata, dengan menyembah (beribadat) kepada-Nya semata, tanpa orang lain. Orang yang menyembah-Nya dan bersama Dia menyembah “tuhan” yang lain bukanlah seorang yang tunduk patuh (*muslim*). Dan orang yang tidak menyembah-Nya, bahkan besar kepala untuk menyembah-Nya, bukanlah seorang muslim. “*Islām*” ialah “*istislām*” kepada Allah, yaitu tunduk dan penghambaan diri kepada-Nya. Para ahli bahasa mengatakan begini: “Seseorang melakukan *islām* (*aslama*) jika ia melakukan *istislām* (*istaslama*). Jadi “*islām*” pada asalnya termasuk bab tindakan (bukan nama), yaitu tindakan kalbu dan anggota badan.”

titik yang ditentukan pada garis lingkarnya. Sama juga dengan cara pengobatan yang berbeda-beda, namun tujuannya adalah satu, yakni kesehatan, dan semua cara pengobatan itu sebagai cara menyingkirkan penyakit dan mengembalikan kesehatan adalah satu. Maka begitu pula cara turunnya ajaran kepada para Nabi adalah satu, dan tujuannya ialah hidayah ke arah kebenaran. Jadi jalan tauhid pun satu, tetapi perbedaan kesiapan umat manusia mengakibatkan perbedaan agama dan aliran. Sebab perbaikan setiap umat adalah dengan menghilangkan keburukan yang khusus ada padanya, dan hidayah mereka bersumber dari berbagai sentra dan martabat yang berbeda-beda menurut tabiat dan kejiwaan mereka.<sup>10</sup>

Pendekatan historis ini tidaklah berarti relativisasi total ajaran agama dan sifat yang memandang sebagai tidak lebih daripada produk pengalaman sejarah belaka. Justru dalam penegasan tentang kesatuan agama para Nabi terkandung makna yang tegas bahwa ada sesuatu yang benar-benar universal dalam setiap agama dan menjadi titik-pertemuan antara semua agama. Dan karena yang universal ini tidak terikat oleh ruang dan waktu, maka dapat disebut “tidak historis”.

Tetapi masalahnya tetap sama, yaitu bagaimana menangkap pesan inti yang universal itu, yang tidak tergantung kepada konteks, juga tidak kepada suatu sebab khusus dari *Asbāb al-Nuzūl* munculnya suatu ajaran atau hukum. Maka banyak para ahli yang akhirnya sampai kepada persoalan bahasa: bagaimana kita mempersepsi suatu ungkapan linguistik untuk dapat melakukan generalisasi tinggi dari makna *immediate*-nya ke makna universalnya. Berkaitan dengan ini, penting sekali memahami penegasan dalam Kitab Suci bahwa Allah tidak mengutus seorang Rasul pun kecuali dengan bahasa kaumnya (Q 14:4). Maka meskipun bahasa para Nabi itu bermacam-macam, namun tujuan dan makna risalah mereka

---

<sup>10</sup> Lihat Syaikh Abd al-Razzaq, *Syarh Fushūsh al-Hikam li al-Syaykh Muḥy al-Dīn ibn al-ʿArabī* (Kairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1987), h. 8.

semua sama. Hal yang sudah amat jelas ini perlu dipertegas, agar kita waspada agar jangan sampai kita terkungkung oleh lingkaran kebahasaan semata dan terjerumus ke dalam sikap mental seolah-olah suatu nilai akan hilang kebenarannya jika tidak dinyatakan dalam bahasa tertentu atau ungkapan kebahasaan tertentu yang dianggap suci. Bahasa termasuk kategori historis, dan kesadaran kebahasaan akan dengan sendirinya menyangkut kesadaran historis. Tentang hal ini, keterangan yang cukup baik diberikan oleh Ibn Taimiyah, demikian:

Jadi diketahui bahwa Tuhan mengajari jenis manusia agar mengungkapkan apa yang dikehendaki dan digambarkan dalam benaknya dengan bahasanya. Dan yang pertama mengetahui hal itu ialah bapak mereka, yaitu Adam, dan umat manusia pun kemudian mengetahui seperti Adam mengetahui, meskipun bahasa mereka berbeda-beda. Allah telah memberi wahyu kepada Musa dalam bahasa Ibrani (Hebrew) serta kepada Muhamad dalam bahasa Arab, dan semuanya itu adalah sabda (*kalām*) Allah, dan dengan sabda itu Allah menjelaskna apa yang dikendaki dari makhluk-Nya dan apa perintah-Nya, meskipun bahasa itu berlainan. Padahal bahasa Ibrani adalah paling dekat ke bahasa Arab, sedemikian dekatnya sehingga kedua bahasa itu lebih dekat daripada bahasa bukan Arab ('Ajam) satu dari yang lain.<sup>11</sup>

Namun masalah kebahasaan mungkin akan ternyata tidak terbatas hanya kepada segi linguistiknya semata, tetapi juga kulturalnya. Misalnya, jika dalam al-Qur'an disebutkan bahwa Allah menciptakan tujuh lapis langit (Q 67:3), terdapat kemungkinan bahwa "tujuh lapis langit" adalah bahasa kultural (yang historis), karena kosmologi yang umum pada waktu itu, khususnya sekitar Timur Tengah, memang mengenal adanya konsep demikian. Dan jika masalah kebahasaan menyangkut pula segi kultural ini, maka konsep *Asbāb*

<sup>11</sup> Ibn Taimiyah, *op. cit.*, h. 82.

*al-Nuzūl* dapat diperluas sehingga tidak hanya menyangkut sebuah ayat tertentu saja misalnya, melainkan menyangkut seluruh Kitab Suci itu seutuhnya; dan tidak hanya berkaitan dengan kasus spesifik dalam kehidupan Nabi dan masyarakat beliau pada saat itu, tetapi meliputi seluruh kondisi kultural dunia, khususnya Timur Tengah, lebih khusus lagi Jazirah Arabia sebagai “situs” langsung wahyu Allah kepada Nabi Muhammad. Karena itu, dari sudut pendekatan historis dan ilmiah kepada wahyu Tuhan, sebagai kelanjutan dan pengembangan ide Imam al-Syai’i, kita tidak hanya akan mendapat manfaat dari pengetahuan tentang *Asbāb al-Nuzūl* saja, tetapi juga, pengetahuan yang lebih menyeluruh tentang pola budaya Arabia dalam sejarahnya yang panjang, sebelum Islam, semasa Nabi, dan (bagi kita sekarang) sesudah Islam. Maka dari sudut ini sungguh besar harapan kita kepada kegiatan penelitian ilmiah di bidang kultural yang mulai tumbuh di Jazirah Arabia. Terutama kegiatan arkeologis yang baru-baru ini secara spektakuler, berkat teknologi satelit, berhasil menemukan kota kina Ubar (Iram) yang didirikan oleh Syaddad ibn Ad hampir empat ribu tahun yang lalu. Jika benar temuan itu maka kita akan lebih mampu memahami penuturan al-Qur’an (87:6-8) tentang kaum ‘Ad dan pesan suci di balik penuturan itu.<sup>12</sup> [❖]

---

<sup>12</sup> Lihat berita arkeologis penting ini dalam *Time*, 17 Februari 1992, h. 30.

## KONSEP-KONSEP KEBAHAGIAAN DAN KESENGSARAAN

Masalah kebahagiaan (*sa'ādah*) dan kesengsaraan (*syaqāwah*) adalah masalah kemanusiaan yang paling hakiki. Sebab tujuan hidup manusia tak lain ialah memperoleh kebahagiaan dan menghindari kesengsaraan. Semua ajaran, baik yang bersifat keagamaan maupun yang bersifat keduniaan semata (seperti Marxisme, misalnya) menjanjikan kebahagiaan bagi para pengikutnya dan mengancam para penentangannya dengan kesengsaraan. Gambaran tentang wujud kebahagiaan atau kesengsaraan itu sangat beraneka ragam. Namun semua ajaran dan ideologi selalu menegaskan bahwa kebahagiaan yang dijanjikannya atau kesengsaraan yang diancamkannya adalah jenis yang paling sejati dan abadi.

Dalam agama-agama gambaran tentang wujud kebahagiaan dan kesengsaraan itu dinyatakan dalam konsep-konsep tentang kehidupan di surga dan neraka. Meskipun ilustrasi tentang surga dan neraka itu berbeda-beda — dalam banyak hal perbedaan itu sangat radikal dan prinsipil — namun semuanya menunjukkan adanya keyakinan yang pasti tentang pengalaman kebahagiaan atau kesengsaraan dalam hidup manusia.

Kebahagiaan atau kesengsaraan itu dapat terjadi hanya di dunia ini saja seperti dalam Marxisme, atau di akhirat saja seperti dalam agama-agama *order worldly*, atau di dunia dan akhirat seperti dalam Islam. Kitab suci al-Qur'an menyajikan banyak ilustrasi dan penegasan yang kuat tentang kebahagiaan dan kesengsaraan. Dalam sebuah firman disebutkan tentang terbaginya manusia ke dalam dua kelompok: yang sengsara (*syaqī* penyandang *syaqāwah*, yakni

kesengsaraan) dan yang bahagia (*sa'īd*, penyandang *sa'ādah*, yakni kebahagiaan). Al-Qur'an melukiskan keadaan itu demikian:

*“Jika hari (kiamat) itu telah tiba,  
maka tiada seorang pun akan berbicara,  
kecuali dengan izin-Nya.  
Mereka manusia akan terbagi menjadi dua;  
yang sengsara dan yang bahagia.  
Adapun mereka yang sengsara,  
maka akan tinggal dalam neraka,  
di sana mereka akan berkeluh-kesah semata.  
Kekal abadi di dalamnya,  
selama langit dan bumi masih ada,  
kecuali jika Tuhanmu menghendaki hal berbeda.  
Sebab Tuhanmu pasti melaksanakan apa saja  
yang menjadi kehendak-Nya.  
Adapun mereka yang bahagia,  
maka akan berada dalam surga,  
kekal abadi di dalamnya,  
selama langit dan bumi masih ada,  
kecuali jika Tuhanmu menghendaki hal berbeda,  
sebagai anugerah yang tiada batasnya.”*  
(Q 11:105-108).

Munculnya persoalan pengertian kebahagiaan dan kesengsaraan ini dalam Islam, patut kita bahas secara sungguh, disebabkan adanya perbedaan interpretasi atas ayat-ayat suci yang menggambarkan kebahagiaan dan kesengsaraan itu. Perselisihan tentang wujud kebahagiaan atau kesengsaraan itu, yaitu, apakah berupa pengalaman keruhanian semata, atau pengalaman jasmani, ataukah pengalaman ruhani dan jasmani sekaligus, merupakan bagian dari dialog Islam sejak masa klasik.

Dalam tulisan ini kita akan membicarakan konsep kebahagiaan dan kesengsaraan sebagai pengalaman keagamaan (pribadi). Ini

akan banyak menyangkut konsep-konsep kefilosofan dan kesufian yang cukup rumit, namun dirasa perlu kita mulai membahasnya mengingat perkembangan keagamaan di negeri kita yang pesat dengan tuntutan-tuntutannya yang terus meningkat.

### **Kebahagiaan dan Kesengsaraan: Jasmani dan Ruhani?**

Di atas telah disinggung, sebagian agama mengajarkan adanya kebahagiaan dan kesengsaraan ruhani semata. Bagi agama-agama itu, kehidupan jasmani adalah kesengsaraan karena sifatnya yang membelenggu sukma manusia. Kebahagiaan hanya diperoleh dengan tindakan dan perilaku meninggalkan dunia, dalam orientasi hidup yang mengarah ke kehidupan ruhani saja.

Marxisme, tentu saja, mengajarkan tentang adanya kebahagiaan dan kesengsaraan yang hanya bersifat jasmani, dan dengan sendirinya, semua itu berlangsung hanya dalam hidup di dunia ini saja. Ateisme dengan sendirinya mengingkari kehidupan sesudah mati atau akhirat. Kaum Marxis yang ateis ini mirip dengan gambaran dalam al-Qur'an tentang golongan pemuja waktu (*al-dahr*), yang hanya mempercayai kehidupan duniawi ini saja, dan kematian adalah fase final hidup manusia, bukan fase peralihan seperti diyakini agama-agama (lihat Q 45:25).

Islam mengajarkan kebahagiaan dan kesengsaraan jasmani dan ruhani atau duniawi dan ukhrawi, namun tetap membedakan keduanya. Dalam Islam, seseorang dianjurkan mengejar kebahagiaan di akhirat, namun diingatkan agar jangan melupakan nasibnya dalam hidup di dunia ini (lihat Q 28:77). Itu berarti memperoleh kebahagiaan akhirat belum tentu dan tidak dengan sendirinya memperoleh kebahagiaan di dunia. Sebaliknya, orang yang mengalami kebahagiaan duniawi belum tentu akan mendapatkan kebahagiaan di akhirat. Maka manusia didorong mengejar kedua bentuk kebahagiaan itu, serta berusaha menghindar dari penderitaan azab lahir dan batin (Q 2:200).

Walaupun begitu, banyak pula dijanjikan kehidupan yang bahagia sekaligus di dunia ini dan di akhirat kelak untuk mereka yang beriman dan berbuat baik. Kehidupan yang bahagia di dunia menjadi semacam pendahuluan bagi kehidupan yang lebih bahagia di akhirat.

*“Barangsiapa berbuat baik, dari kalangan pria maupun wanita, dan dia itu beriman,  
maka pastilah akan kami berikan kepadanya kehidupan yang baik (di dunia),  
dan pastilah akan Kami ganjarkan kepada mereka pahala mereka (di akhirat) sesuai dengan sebaik-baik apa yang telah mereka kerjakan,”*  
(Q 16:97).

Demikian itu masalah kebahagiaan, dan demikian pula masalah kesengsaraan. Orang yang ingkar kepada kebenaran dan berbuat jahat diancam baginya kesengsaraan dalam hidup di dunia ini sebelum kesengsaraan yang lebih besar kelak di akhirat,

*“Adapun orang-orang yang jahat, maka tempat mereka adalah neraka. Setiap kali mereka hendak ke luar dari sana, mereka dikembalikan ke dalamnya, sambil dikatakan kepada mereka:  
‘Sekarang rasakanlah azab neraka ini yang dahulu kamu dustakan.’  
Dan pastilah Kami (Tuhan) buat mereka merasakan azab yang lebih ringan (di dunia) ini, agar kiranya mereka mau kembali,”*  
(Q 32:20-21).

Penegasan-penegasan ini tidak perlu dipertentangkan dengan penegasan-penegasan terdahulu di atas bahwa ada perbedaan antara kebahagiaan duniawi dan kebahagiaan ukhrawi, dan bahwa tidak selamanya mengejar salah satu akan dengan sendirinya menghasilkan yang lain. Tapi memang ada, dan banyak, perilaku lahir



dan batin manusia yang membawa akibat pada adanya pengalaman kebahagiaan atau kesengsaraan duniawi dan ukhrawi. Beberapa nilai akhlak luhur seperti jujur, dapat dipercaya, cinta kerja keras, tulus, berkesungguhan dalam mencapai hasil kerja sebaik-baiknya (*itqān*), tepat janji, tabah, hemat, dan lain-lain adalah pekerti-pekerti yang dipujikan Allah sebagai ciri-ciri kaum beriman. Ciri tersebut akan membawa mereka pada kebahagiaan duniawi dan ukhrawi sekaligus, dengan kebahagiaan di akhirat yang jauh lebih besar.

### **Masalah Interpretasi**

Meskipun para ulama sepakat tentang adanya kebahagiaan dan kesengsaraan dunia akhirat, mereka tetap berselisih tentang kebahagiaan dan kesengsaraan yang sejati dan abadi. Pangkal perbedaan itu ialah adanya perbedaan dalam tafsiran atas berbagai keterangan suci tentang kebahagiaan dan kesengsaraan, baik dari al-Qur'an maupun sunnah, khususnya keterangan atau pelukisan tentang surga dan neraka. Yaitu perbedaan antara mereka yang memahami teks-teks suci secara harfiah dan mereka yang melakukan interpretasi metaforis (*ta'wīl*).

Bagi mereka yang memahami teks-teks suci itu secara harfiah, pengertian tentang kebahagiaan dan kesengsaraan akan cenderung bersifat fisik. Sebab hampir seluruh keterangan dan pelukisan tentang surga dan neraka dalam kitab dan sunnah menggambarkan tentang pengalaman kebahagiaan atau kesengsaraan yang serba-fisik. Kemudian ada beberapa keterangan, baik dalam kitab maupun sunnah yang memberi isyarat bahwa pengalaman kebahagiaan dan kesengsaraan itu tidak fisik, melainkan ruhani atau sekurang-kurangnya psikologis.

Dalam kemungkinan tinjauan yang lebih menyeluruh, yang dikaitkan dengan "kebijaksanaan Tuhan sebagai yang Mahakasih Sayang dan Mahaadil, maka pelukisan kebahagiaan dan keseng-

saraan apa pun harus diterima sebagai sesuatu yang *wujūdī* atau eksistensial, dan harus dipahami dalam konteks adres pembicaraan (*al-mukhāṭhab*). Ibn Rusyd mengaitkan perkara ini dengan kenyataan terbaginya manusia dalam susunan tinggi dan rendah, yang melahirkan piramida eksistensial, manusia dengan kaum khawash (*al-khawwāsh* atau orang-orang khusus, *the special*) menempati puncak piramida itu dan kaum awam (*al-‘awwām*, orang-orang umum atau kebanyakan, *the common*) menempati bagian-bagian bawah sampai ke dasar piramida. Kaum awam ini membentuk bagian terbesar struktur piramada masyarakat manusia.

Meskipun pendekatan ini mengesankan elitisme, namun dalam pandangan Ibn Rusyd taklah terhindarkan, karena kenyataan dalam masyarakat menunjukkan adanya orang-orang tertentu yang jumlahnya tidak banyak, yang sanggup memahami kebenaran-kebenaran hakiki lewat alegori-alegori dengan melakukan “penyeberangan” (*i’tibār*) ke pengertian-pengertian sebenarnya di balik alegori-alegori. Bagi mereka ini, seluruh keterangan tentang kebahagiaan dan kesengsaraan, berbentuk pelukisan kehidupan di surga dan neraka dalam Kitab Suci dan sabda Nabi, adalah metafor-metafor atau makna-makna kiasan (*majāz*). Mereka yang mampu memahaminya dengan melakukan *i’tibār*, jika mendapatkan bahwa pengertian harfiah pelukisan itu adalah mustahil atau *absurd*, menurut Ibn Rusyd wajib melakukan pemahaman serupa itu. Pemahaman melalui metode *i’tibār* adalah interpretasi alegoris atau *ta’wīl*. Dengan jalan itu kaum khawash dapat menerima agama dan rahmat yang dikandung agama itu pada dataran yang lebih tinggi daripada kaum awam.

Tapi Tuhan yang Mahaadil dan Mahakasih Sayang kepada sekalian umat manusia tentu mustahil mengalamatkan sabda-Nya hanya kepada orang-orang khusus yang jumlahnya sedikit itu. Sebab dengan demikian berarti Tuhan menjanjikan kebahagiaan hanya kepada kelompok kecil manusia saja, suatu hal yang jelas mustahil — yang kualifikasi kelompok kecil itu ialah kesanggupan

memahami hal-hal abstrak di balik ungkapan-ungkapan kiasan. Karena itu Tuhan juga mengarahkan sabda-Nya kepada khalayak umum, sesuai dan setingkat dengan cara berpikir serta kemampuan mereka menangkap pesan dan memahami masalah. Karena itu, dalam pandangan Ibn Rusyd dan para filsuf Muslim, pelukisan tentang kebahagiaan dan kesengsaraan dalam Kitab Suci dan sunnah Nabi kebanyakan bersifat fisik, karena memang pelukisan yang bersifat fisik itulah yang dapat ditangkap dan dipahami umum. Karena yang pokok ialah iman kepada Allah serta berbuat baik, maka pengertian tentang hakikat kebahagiaan dan kesengsaraan itu menjadi kurang relevan bagi kaum awam. Mereka ini wajib menerima pelukisan tentang surga dan neraka apa adanya, sesuai dengan cara yang sekiranya akan mendorong mereka berbuat baik dan mencegah dari berbuat jahat.<sup>1</sup>

Para filsuf menemukan dukungan bagi metodologi *ta'wīl* mereka dalam berbagai penjelasan, bahwa dalam al-Qur'an Tuhan memang menyediakan berbagai "tamsil ibarat", alegori atau metafor, termasuk mengenai kebahagiaan dan kesengsaraan. Maka sementara masalah adanya kebahagiaan dan kesengsaraan itu, baik di dunia maupun di akhirat, adalah nyata dan tidak mungkin diingkari, namun "tamsil ibarat" dan pelukisan mengenai hakikatnya dapat menerima penafsiran-penafsiran, termasuk penafsiran alegoris (*tamtsīlī* ataupun *ta'wīl*). Bahwa banyak kandungan al-Qur'an yang bersifat tamsil ibarat, dapat dipahami dari firman berikut:

*"Dan sungguh telah Kami (Tuhan) beberkan untuk manusia dalam al-Qur'an ini*

*setiap bentuk tamsil ibarat.*

*Namun kebanyakan manusia tidak menerimanya, kecuali dengan sifat ingkar,"*

(Q 17:89, lihat juga Q 16:54, Q 30:58 dan Q 39:27).

---

<sup>1</sup> Lihat Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqāl*.

Lebih jauh lagi, ada berbagai isyarat bahwa keterangan tentang surga dan neraka pun bersifat tamsil ibarat, seperti dapat diketahui dari firman berikut:

*“Tamsil ibarat surga (jannah: kebun) yang dijanjikan untuk mereka yang bertakwa ialah, sungai-sungainya mengalir di bawahnya, dan buah-buahannya tumbuh tanpa berhenti, demikian pula naungan rindang yang diberikannya. Itulah tempat kesudahan bagi mereka yang bertakwa, sedangkan tempat kesudahan mereka yang menentang ialah api neraka,”*  
(Q 13:35)

*“Tamsil ibarat surga yang dijanjikan untuk orang-orang yang bertakwa ialah, di dalamnya ada sungai-sungai dari air, yang tidak akan rusak; dan sungai-sungai dari susu, yang tidak akan berubah cita rasanya; dan sungai-sungai dari khamar, yang segar melezatkan bagi yang meminumnya, dan sungai-sungai dari madu, yang murni bersih. Di dalam surga itu mereka mendapatkan buah-buahan dari segala macam, juga memperoleh ampunan dari Tuhan mereka. Sebagaimana juga (tamsil ibarat) orang yang kekal di dalam neraka, yang diberi minum dengan air mendidih, yang minuman itu memotong-motong usus mereka,”*  
(Q 47:15)

Jadi karena pelukisan tentang surga dan neraka itu disebut sebagai tamsil ibarat dalam al-Qur'an, sepatutnya tidaklah dipahami menurut makna bunyi lafal lahiriahnya. Inilah yang dicari dan dikejar para filsuf dan kaum sufi. Karena merupakan pemahaman keagamaan yang lebih batini (esoterik) daripada lahir (eksoterik), maka filsafat dan tasawuf acapkali sengaja dibuat tidak bisa diarah oleh orang umum, dan disampaikan hanya kepada kalangan tertentu yang terbatas, sebagai ajaran "rahasia" bagi kaum khawas. Dan memang kenyataannya pendekatan esoterik senantiasa sulit dipahami kaum awam, sehingga banyak salah pengertian yang kemudian mengundang polemik dan kontroversi. Beberapa pelopor pemahaman esoterik seperti al-Hallaj dan Suhrawardi harus menemui kematian di tangan penguasa, akibat intrik-intrik politik yang menjerat mereka. Sebagian tokoh lagi, seperti Ibn Arabi, telah meninggalkan karya-karya besar yang sampai sekarang dipelajari orang dengan penuh minat dan ketokohnya disanjung dan dikecam secara sama. Walaupun pemahaman esoterik senantiasa rumit, sulit dan ruwet, namun tidak berarti tertutup rapat untuk setiap orang, malah dalam banyak hal merupakan kebutuhan. Karena tidak jarang pendekatan esoterik memang menyegarkan.

### **Bahagia dan Sengsara: Pandangan Kefilsafatan dan Kesufian**

Walaupun begitu dalam zaman sekarang pendekatan esoterik tidak lagi dapat dipertahankan sepenuhnya sebagai kerahasiaan, karena berbagai hal. *Pertama*, karena akses pada bahan bacaan, termasuk di bidang kesufian atau mistisisme yang tumbuh pesat tidak mungkin lagi dibendung. Bahkan kiranya memang tidak perlu dan tidak dibenarkan untuk dibendung. *Kedua*, tingkat kecerdasan anggota masyarakat yang semakin tinggi menuntut pengertian-pengertian agama yang tidak konvensional atau, apalagi, stereotipikal. *Ketiga*, pergaulan kemanusiaan sejagat makin tidak terhindarkan, berkat kemajuan teknologi informasi dan transportasi.

Sebagaimana telah diisyaratkan dalam pembahasan di atas, pandangan kefilosofan dan kesufian tentang bahagia dan sengsara cenderung mengarah pada pengertian-pengertian yang lebih ruhani daripada jasmani atau, barangkali lebih psikologis daripada fisiologis. Selain berdasarkan isyarat tentang banyaknya kandungan al-Qur'an yang disebut sebagai tamsil-ibarat di atas, kaum sufi dan para filsuf juga mendapatkan banyaknya penegasan bahwa kebahagiaan itu sendiri, terwujud dalam rida Allah. Sebuah firman mengatakan;

*“Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman, pria maupun wanita, surga-surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai, kekal di sana selama-lamanya; (dijanjikan pula) tempat-tempat tinggal yang indah, dalam surga-surga kebahagiaan abadi. Dan keridlaan dari Allah adalah yang akbar. Itulah sebenarnya kebahagiaan yang agung.”*  
(Q 9:72).

Dalam menafsirkan firman Allah ini, Sayyid Quthub, mengatakan:

... Kebahagiaan di surga menanti kaum beriman, *Surga-surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai, kekal di sana selama-lamanya; juga tempat-tempat tinggal yang indah, dalam surga-surga kebahagiaan abadi...* sebagai tempat kediaman yang tenang tenteram. Dan di atas itu semua mereka akan mendapatkan sesuatu yang lebih besar dan lebih agung lagi; *dan keridaan dari Allah itulah yang akbar.* Surga dengan segala kenikmatan yang ada di dalamnya tidaklah berarti apa-apa dan akan menjadi tidak seberapa di depan hebatnya keridaan Allah yang Maha Pemurah. *Dan keridaan dari Allah itulah yang akbar.*

Saat perjumpaan dengan Allah, saat menyaksikan keagungan-Nya, saat pembebasan diri dari kungkungan jasad yang campur aduk ini serta dari beban bumi dan iming-iming jangka pendeknya, saat dari lubuk hati manusia yang mendalam terpancar sinar dari Cahaya yang mata tidak mampu memandang-Nya, saat pencerahan ketika relung-relung sukma benderang dengan berkas Ruh Allah... semuanya adalah satu momen dari momen-momen yang bertumpu pada kelangkaan amat sedikit bagi manusia dalam suasana kesucian total; sungguh, di hadapan itu semua tidaklah bermakna lagi setiap kesenangan, juga tidak setiap harapan... Apalagi keridaan Allah meliputi seluruh sukma, dan sukma-sukma itu tercekam di dalamnya tanpa kesudahan! “*Itulah kebahagiaan sejati yang agung*”.<sup>2</sup>

Dengan tafsirnya itu, Sayyid Quthub telah melakukan pendekatan filosofis dan sufi pada masalah hakikat kebahagiaan. Tafsiran bahwa kebahagiaan tertinggi dan paling agung, sebagai keridaan Allah — sebagai pengalaman kesaksian ruhani akan Wujud Mahabesar itu, yang di hadapan pengalaman kesaksian itu semua bentuk kebahagiaan menjadi tidak bermakna apa-apa — adalah sebuah tafsiran *kasysyāfi* (*theophanic, epiphanic*, yakni bersikap penyingkapan dan pengalaman spiritual akan kehadiran Kebenaran Ilahi). Metodologi seperti itu dikembangkan dalam tasawuf. Tercapainya pengalaman tersebut, termasuk dalam hidup sekarang ini jika mungkin, menjadi tujuan semua olah ruhani (*riyādlah*) dan perjuangan spiritual (*mujāhadah*), seperti yang diajarkan kaum sufi.

## Kebebasan dan Kebahagiaan

Salah satu tema utama dalam metodologi kesufian ialah *takhalli*, yaitu sikap pengosongan diri dan pembebasannya dari setiap be-

<sup>2</sup> Sayyid Quthub, *Fī Zhilāl al-Qur’ān*, jilid 10, h. 254-255.

lenggu yang menghalangi jalan kepada Allah. Pembebasan adalah juga salah satu tema pokok seruan Nabi kepada umat manusia, termasuk pembebasan dari belenggu budaya dan tradisi, jika menghalangi pada Kebenaran. Jika kalimat persaksian dimulai dengan *al-nafy* atau peniadaan dalam fase negatif *tiada tuhan*, maka tujuannya ialah pembebasan diri dari setiap belenggu. Belenggu itu dilambangkan dalam konsep tentang “Tuhan” atau “Sesembahan”, yaitu setiap bentuk obyek ketundukan (Arab: *ilāh*). Dan jika kalimat persaksian itu harus mutlak diteruskan dengan *al-itsbāt* atau peneguhan dalam fase afirmatif “kecuali Allah” (*al-Lāh*, yang menurut banyak ahli, termasuk Ali ibn Abi Thalib dan Ja’far al-Shadiq, terbentuk dari kata-kata *ilāh* dan artikel “*al*” — yakni Tuhan atau Sesembahan yang sebenarnya), maka yang dimaksudkan ialah kemestian kita tunduk pada Allah, Tuhan yang sebenarnya itu dan tidak kepada apa dan siapa pun yang lain.

Karena Allah adalah Wujud yang tak dapat dibandingkan dengan sesuatu apa pun (*lays-a ka mitsl-ihi syay’un* [Q 42:11]), serta tiada suatu apa pun yang sepadan dengan Dia (*wa lam yakun lahū kufuw-an ahad* [Q 112:4]), maka tunduk kepada Tuhan berarti tunduk dalam maknanya yang dinamis, berupa usaha yang tulus dan murni untuk mencari, dan terus mencari Kebenaran. Usaha mencari Kebenaran inilah sifat kehanifan (*hanīfiah*) manusia atas dorongan fitrah atau kejadian asalnya sendiri yang suci. Maka tunduk secara benar — dalam bahasa Arab disebut *islām*, yaitu sikap pasrah yang tulus kepada Allah, Tuhan yang sebenarnya — justru akan secara langsung membawa pada kebebasan dan pembebasan diri dari setiap nilai dan pranata yang membelenggu sukma.

Tuhan tidak mungkin diketahui manusia sebab tidak akan terjangkau oleh pikiran dan khayalnya, maka sesungguhnya keyakinan atau klaim “mengetahui Tuhan” (yang diindikasikan oleh sikap “berhenti mencari”) adalah suatu jenis pembelengguan diri. Tidak saja karena hal ini akan merupakan *contradiction in terms* (berupa kemustahilan suatu wujud nisbi seperti manusia dapat menjangkau



atau mengetahui Wujud Mutlak, yaitu Tuhan), tapi juga akan berarti bahwa Tuhan telah disejajarkan dengan apa yang tercapai oleh pikirannya sendiri. Padahal itu tak akan luput dari dorongan diri sendiri dan keinginannya. Dengan kata lain, keyakinan bahwa diri sendiri telah “mengetahui Tuhan” akan berakhir dengan penemuan keinginan diri sendiri, atau sikap dan pandangan yang mengangkat keinginan diri sendiri itu sebagai Tuhan. Inilah antara lain tafsir atas peringatan dalam Kitab Suci bahwa di antara manusia ada yang menjadikan dirinya sebagai Tuhan (lihat Q 25:43 dan 45:23).

Jadi sesungguhnya kebahagiaan dimulai dengan “negasi dan afirmasi”, suatu proses “pembebasan dan ketundukan,” seperti dilambangkan dalam kalimat syahadat pertama. Mengenai negasi atau peniadaan yang mengantarkan kita pada afirmasi itu, atau pembebasan yang membimbing kita pada ketundukan dinamis tersebut — dari banyak penjelasan dalam Kitab Suci tentang berbagai akibat dan implikasinya — salah satu yang patut sekali kita renungkan terbaca (terjemahnya) demikian:

*“Katakan (wahai Muhammad):  
 Jika orang-orang tuamu, anak-anakmu, saudara-saudaramu,  
 jodoh-jodohmu, serta karib-kerabatmu;  
 (dan jika) kekayaan yang telah berhasil kamu kumpulkan,  
 perdagangan yang kerugiannya kamu khawatirkan,  
 serta tempat tinggal yang untukmu menyenangkan;  
 (jika itu semua) lebih kamu cintai daripada Allah dan Rasul-Nya,  
 dan daripada perjuangan di jalan-Nya,  
 maka tunggulah sampai saat Allah melaksanakan keputusan-Nya.  
 Allah tidak akan memberi petunjuk  
 kepada mereka yang bersemangat jahat,”*  
 (Q 9:24).

Firman Allah ini tidaklah dipahami bahwa Nabi Muhammad datang untuk membawa pertentangan dalam keluarga, besar mau-

pun kecil. Juga tidak untuk mendorong manusia agar meninggalkan kegiatan duniawi. Yang pertama tidak benar, karena al-Qur'an sarat dengan ajaran tentang kewajiban memelihara cinta kasih di antara keluarga, kerabat, dan umat manusia pada umumnya. Dan yang kedua juga tidak benar karena al-Qur'an mengajarkan pandangan yang optimis-positif pada kehidupan, dengan kemungkinan manusia memperoleh kebahagiaan di dunia ini, suatu hal yang manusia dipesan jangan sampai melupakannya. Firman Allah tersebut hanya menegaskan, bahwa jalan menuju Kebenaran, yaitu "jalan Allah" (*sabīl-u 'l-Lāh*) dapat ditempuh baru setelah seseorang mampu membebaskan diri dari belenggu lingkungannya, baik sosio-kultural (orangtua, keluarga, dan masyarakat) maupun sosio-ekonomi dan fisik (pekerjaan, kedudukan, dan tempat tinggal). Sebab seperti dikatakan A. Yusuf Ali dalam menafsirkan firman ini:

Hati manusia terikat kepada (1) sanak keluarganya sendiri — orangtua, anak-anak, saudara, suami, istri, atau karib-kerabat; (2) kekayaan dan kemakmuran; (3) perdagangan atau cara-cara memperoleh keuntungan dan penghasilan; (4) gedung-gedung indah, baik untuk gengsi maupun kesenangan. Jika semuanya ini menjadi halangan dalam jalan Allah, kita harus memilih mana yang lebih kita cintai. Kita harus mencintai Allah, biar pun harus mengorbankan itu semua.<sup>3</sup>

Serupa dengan makna firman Allah itu, Nabi Isa al-Masih, sepanjang catatan dalam Perjanjian Baru, juga pernah menyatakan, "Karena aku datang untuk membuat manusia melawan ayahnya, anak perempuan melawan ibunya, dan menantu perempuan melawan mertua perempuannya," (Mat. 10:35). Dalam melakukan pendekatan psikoanalitis terhadap agama dan gejala keagamaan, Erich Fromm mengatakan bahwa dengan pernyataannya itu Nabi

---

<sup>3</sup> A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* (Brentwood, Maryland: Amana Corp., 1983), h. 445, catatan 1272.

Isa tidak bermaksud mengajarkan kebencian kepada orangtua, melainkan untuk menggambarkan dalam bentuk yang paling tegas dan drastis sebuah prinsip, orang harus memutuskan hubungan kekeluargaan yang bersifat membelenggu, dan menjadi bebas sepenuhnya, agar ia menjadi manusia sejati.<sup>4</sup>

Begitulah contoh implikasi pembebasan diri yang diterangkan dalam Kitab Suci, yang proses pembebasan itu merupakan konsistensi pernyataan negatif atau *al-nafy* pada bagian pertama kalimat syahadat, “tiada Tuhan.” Tetapi pembebasan dari belenggu-belenggu sosio-kultural dan sosio-ekonomi hanyalah separuh jalan menuju kepada kebahagiaan sejati, yaitu kebahagiaan “bertemu” dengan Tuhan, Sang Kebenaran.

### “Tanyalah Jalan” (*Sal Sabīl-īn*)

Setelah proses pembebasan, separuh lagi jalan yang harus ditempuh ialah yang dilambangkan dalam pernyataan tekad untuk tunduk pada Sang Kebenaran itu sendiri, yang merupakan konsistensi pertanyaan afirmatif atau *al-itsbāt* pada bagian kedua kalimat syahadat, “kecuali Allah.” Inilah *islām*, yaitu ketundukan kepada Yang Mahabener (*al-Ḥaqq*). Telah dikemukakan bahwa ketundukan kepada Allah Sang Kebenaran Mutlak, adalah ketundukan yang dinamis, artinya ketundukan dalam wujud usaha tak kenal henti secara tulus “mencari”, “mendekat” (*taqarrub*), dan akhirnya “bertemu” (*liqāʾ*) dengan Kebenaran. Usaha terus-menerus mencari jalan Kebenaran itu disebut berjalan menempuh “Jalan Allah” (*sabīl-u ʾl-Lāh*), dan wujud nyata usaha tersebut pada pribadi yang bersangkutan ialah adanya kualitas “kesungguhan dalam berusaha” (dinyatakan dalam kata-kata Arab *jāhada* — usaha penuh kesungguhan), sehingga melahirkan sikap hidup *jihād*

<sup>4</sup> Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (New Haven, Conn: Yale University Press, 1972), h. 78.

(dalam dimensinya yang lebih fisik), *ijtihād* (dalam dimensinya yang intelektual), dan *mujāhadah* (dalam dimensinya yang lebih spiritual). Yang pertama banyak ditempuh oleh ahli perang dan para pahlawan, yang kedua oleh para pemikir baik dalam bidang fiqh maupun kalam, dan yang ketiga oleh kaum sufi dan ahli *‘irfān*.

Jalan Allah yang harus ditempuh melalui ketiga fase itu juga disebut “jalan lurus” (*al-shirāth al-mustaqīm*), karena jalan itu membentang langsung antara diri kita yang paling suci, yaitu fitrah kita dalam hati nurani (*nūrānī*, artinya, bersifat terang, sebagai sumber kesadaran akan kebenaran), lurus ke arah (sekali lagi ke arah) Kebenaran Mutlak. Tapi justru karena kemutlakan-Nya, maka Sang Kebenaran itu sungguh Mutlak dan tak akan terjangkau. Akibatnya, dalam menempuh jalan lurus itu kita tak boleh berhenti, sebab perhentian berarti menyalahi seluruh prinsip tentang Kebenaran Mutlak. Maka dalam perjalanan menempuh jalan yang lurus itu justru kita harus terus-menerus bertanya dan bertanya, apa selanjutnya? Apakah tak ada kemungkinan sama sekali bahwa jalan yang telah kita tempuh, apalagi yang masih akan kita tempuh, akan menyesatkan kita dari kebenaran, karena tidak lurus lagi? Siapa tahu?

Pertanyaan dan penanyaan itu adalah eksistensial dan esensial sekali dalam mencari, mendekat, dan bertemu dengan Kebenaran. Pertanyaan dan penanyaan itulah yang mendasari ketulusan hati dalam permohonan kepada Tuhan, “*tunjukilah kami jalan yang lurus,*” (Q 1:6). Seorang yang memang tunduk patuh kepada Allah (*muslim*) akan terus-menerus memohon petunjuk jalan yang lurus itu terutama dalam setiap kali shalat, kemudian “diaminkan”, baik secara bersendirian maupun bersama orang lain. Dan kalau shalat itu disebutkan dalam al-Qur’an sebagai kewajiban atas kaum beriman dengan dikaitkan pada pembagian waktu selama sehari semalam (pagi, siang, sore, saat terbenam matahari, dan malam) — Q 4:103, maka salah satu “pesan” yang dikandungnya ialah agar kita bertanya tentang jalan yang lurus itu setiap saat tanpa

henti-hentinya. Ini berarti bahwa jalan yang telah kita tempuh, juga yang akan kita tempuh, tak boleh dipastikan sebagai mutlak lurus. Justru amat berharga dalam menempuh jalan itu semangat mencari dan berusaha yang sungguh-sungguh, yaitu *jihād*, *ijtihād*, dan *mujāhadah* tersebut tadi. Dalam kesungguhan mencari dan menemukan jalan itu kita tidak perlu takut membuat kekeliruan, asalkan tak disengaja, karena kekeliruan pun, yang *toh* tidak akan kita sadari pada saat mengalaminya sendiri, masih akan memberikan kebahagiaan, meskipun tidak sepenuhnya. Inilah makna penegasan Nabi bahwa barangsiapa berusaha dengan sungguh-sungguh, lalu ia menempuh jalan yang (ternyata) benar, ia akan mendapatkan pahala ganda, dan jika (ternyata) keliru maka ia masih mendapatkan satu pahala (sebuah hadis terkenal).

Sesungguhnya dalam al-Qur'an dilukiskan bahwa berusaha secara dinamis, mencari dan menemukan jalan ke arah Kebenaran itu sendiri, sudah merupakan sumber mata air pengalaman kebahagiaan yang tinggi. Al-Qur'an melukiskan bahwa dalam surga, yaitu dalam tempat dan lingkungan pengalaman kebahagiaan sejati, para penghuninya akan diberi minum yang sejuk dan amat menyegarkan yang airnya diambil dari mata air yang bernama "*salsabil-an*" atau "*sal sabīl-an*". Sebuah metafor, alegori atau makna kiasan yang sungguh indah, karena perkataan Arab *sal sabīl-an* itu tidak lain arti harfiahnya ialah "tanyalah jalan".

*"Mereka (yang bahagia) di sana  
disajikan minuman dalam piala  
yang ramuannya ialah zanjabil,  
dari mata air yang ada,  
yang disebut salsabil,"*  
(Q 76: 17-18).

Menafsirkan metafor dalam firman ini, Muhammad Asad mengatakan bahwa begitulah Ali ibn Abi Thalib, sebagaimana dikutip al-Zamakhshari dan al-Razi, menerangkan kata-kata *salsabil-an*

yang jelas merupakan kata majemuk itu, yang dapat dibagi menjadi dua komponen, “*salsabil-an*” (“tanyalah [atau ‘carilah’] jalan”): yakni “carilah jalanmu ke surga dengan cara melakukan perbuatan baik”.<sup>5</sup> Dan Yusuf Ali menafsirkan firman itu dengan mengatakan bahwa mata air *salsabil* (-an) ini membawa kita kepada ide metaforis yang lain. Perkataan itu secara harfiah berarti, “carilah jalan”. Jalan itu sekarang terbuka menuju Hadirat Yang Mahatinggi.<sup>6</sup>

Kembali kepada metodologi *takhalli* di kalangan kaum sufi, telah kita bicarakan, metodologi itu mengharuskan adanya proses pengosongan dari anggapan-anggapan, asumsi-asumsi dan klaim-klaim tentang pengetahuan yang benar, agar supaya dalam menempuh jalan lurus mencari Kebenaran itu terjadi kemurnian sejati (*ikhlāsh*). Jika dalam konteks duniawi berpikir selalu menuntut adanya pra-asumsi atau premis, maka dalam konteks pencarian Kebenaran sejati itu, pra-asumsi dan premis justru harus dilepaskan. Tapi, meskipun tanpa ada pra-asumsi atau premis, berpikir dalam konteks kesufian tidaklah berarti tiadanya rasionalitas. Kenyataan bahwa al-Qur’an senantiasa menyerukan penggunaan akal untuk mencari dan menerima Kebenaran menunjukkan bahwa antara rasio dan pengalaman keagamaan tidaklah terdapat pertentangan. Justru tasawuf, sebagai bidang yang menggarap segi esoterik keagamaan, adalah suatu bentuk perkembangan rasionalitas yang tertinggi. Kata Erich Fromm:

I should like to note that, quite a contrast to a popular sentiment that mysticism is an irrational type of religious experience, it represents... the highest development of rationality in religious thinking. As Albert Schweitzer has put it: “Rational thinking which is free from assumptions ends in mysticism.”<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Lihat, Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an*, h. 917, catatan 17.

<sup>6</sup> Lihat, A. Yusuf Ali, *The Holy Qur’an*, h. 1658, catatan 5850.

<sup>7</sup> Erich Fromm, *op. cit.*, h. 90, catatan 9.

(Saya harus memberi catatan bahwa, sangat berlawanan dengan perasaan umum bahwa mistisisme adalah suatu jenis pengalaman keagamaan yang tidak rasional, ia justru mengetengahkan — perkembangan tertinggi rasionalitas dalam pemikiran keagamaan. Seperti dijelaskan oleh Albert Schweitzer: “Pemikiran rasional yang bebas dari asumsi-asumsi berakhir dalam mistisisme.”)

Pembuangan asumsi-asumsi adalah fase pembebasan yang amat sulit dalam menempuh jalan menuju hakekat. Kesulitan itu dapat dipahami antara lain dari peringatan Ibn Arabi dalam sebuah syair kesufiannya:

Barangsiapa mengaku dengan pasti bahwa Allah bergaul dengan dirinya, dan ia tidak lari (dari pengakuan itu), maka itu adalah tanda bahwa ia tak tahu apa-apa.

Tidak ada yang tahu Allah kecuali Allah sendiri, maka waspadalah, sebab yang sadar di antaramu tentulah tidak seperti yang alpa.

Ketiadaan kemampuan menangkap pengertian adalah makrifat, begitulah memang pandangan akan hal itu bagi yang berakal sehat. Dia adalah Tuhan yang sebenarnya, yang pujian kepada-Nya tidak berbilang. Dia adalah Yang Mahasuci, maka janganlah kamu buat baginya perbandingan.<sup>8</sup>

Jadi perasaan tahu Tuhan adalah justru tidak tahu apa-apa. “Mengetahui Tuhan” mengesankan adanya hasil pencarian rasional yang luar biasa. Tetapi sekali orang menginsafi bahwa Tuhan adalah Wujud Mutlak, yang berarti tidak akan terjangkau wujud nisbi seperti manusia dan seluruh alam raya ciptaan-Nya, maka ia pun akan paham bahwa perasaan, apalagi keyakinan, bahwa bila ia tahu Tuhan adalah kebodohan yang tiada taranya.

---

<sup>8</sup> Ibn Arabi, *Futūḥāt al-Makkiyah*, jil. 1, h. 270.

Dalam gambaran Ibn Arabi, bahkan seandainya seseorang dapat mengetahui alam gaib, maka saat alam gaib itu tersingkap baginya adalah juga saat ia terutup baginya. Jadi, sejalan dengan sikap paradoksal kenyataan-kenyataan, justru saat seseorang tahu alam gaib adalah juga saat ia tidak tahu.

Jika matahari ilmu telah terbenam,  
 maka bingunglah akal pikiran  
 yang kemampuannya hanya dalam teori pembuktian  
 kalau seandainya alam gaib itu  
 dapat disaksikan oleh mata penglihatan,  
 maka saat munculnya alam gaib itu  
 adalah juga saat ia terbenam.<sup>9</sup>

Maka perjalanan mencari Tuhan mengikuti garis lurus atau *al-shirāth al-mustaqīm* adalah perjalanan yang mensyaratkan kekosongan pikiran perbandingan mengenai Tuhan dan bebas dari asumsi-asumsi yang diistilahkan dalam ilmu tasawuf sebagai *takhallī*, pengosongan diri. Inilah *tawhīd* dalam tingkatnya yang amat tinggi, sekaligus amat abstrak (*mujarrad*).

Kemudian ada isyarat dalam al-Qur'an bahwa Nabi sendiri pun melakukan *takhallī*. Nabi diperintahkan untuk menyatakan bahwa beliau adalah seorang utusan Tuhan, antara lain untuk mengajarkan kepercayaan pada adanya alam gaib, namun beliau hanyalah seorang manusia yang diutus Allah dengan mengikuti ajaran yang diwahyukan kepada beliau dan menyampaikan ajaran itu kepada masyarakat manusia:

*“Katakan (Muhammad):  
 ‘Aku tidak pernah mengaku kepadamu  
 bahwa aku memiliki perbendaharaan Allah*

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, jil. 3, h. 57.



*juga tidak aku mengetahui alam gaib.  
Aku pun tidak pernah mengaku kepadamu  
bahwa aku adalah seorang malaikat.  
Aku hanyalah mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku.’  
Katakan (Muhammad):  
‘Apakah sama antara orang yang melihat  
dan orang buta?  
Apakah kamu tidak berpikir?’”  
(Q 6:50).*

Lebih lanjut, senafas dengan prinsip-prinsip di atas, Nabi juga diperintahkan Allah menyatakan bahwa beliau tidaklah bermaksud membuat hal-hal baru terhadap apa yang telah diwariskan kepada Rasul terdahulu, dan bahwa beliau sendiri tidak tahu apa yang akan diperbuat Allah kepada beliau (misalnya, mengingat bahwa sebagai Rasul terdahulu ada yang menjadi korban, sampai terbunuh, oleh misi sucinya). Nabi hanyalah mengikuti wahyu yang diterimanya, dan beliau hanyalah seorang pembawa peringatan yang tidak meragukan:

*“Katakan (Muhammad):  
‘Aku bukanlah seorang pembuat bidah  
di antara Rasul-rasul (yang sudah-sudah),  
dan aku tidak pula tahu  
apa yang akan diperbuat (oleh Tuhan) kepadaku  
juga tidak (apa yang diperbuat) kepadamu.  
Aku hanyalah mengikuti  
apa yang diwahyukan kepadaku  
dan aku hanyalah seorang pembawa peringatan  
yang jelas tidak meragukan,’”  
(Q 46: 9).*

Bagi seorang yang menerima pengajaran langsung dari Tuhan dan bertugas menjadi utusan-Nya, Nabi pasti mengetahui apa

yang benar dan apa yang salah. Beliau pasti mengetahui pula siapa yang mendapat petunjuk Tuhan dan siapa pula yang sesat di antara manusia ini, termasuk di antara beliau sendiri berhadapan dengan kaum yang menolak kebenaran yang beliau ajarkan. Namun Allah masih mengajari beliau agar menerapkan apa yang disebut (dalam bahasa Inggris) *the benefit of the doubt* atau hikmah keraguan, sebagai metodologi pencarian kebenaran:

“Katakan (Muhammad):

‘Siapa yang memberi kamu semua rezeki,  
baik yang dari langit maupun yang dari bumi?’

Katakan:

‘Allah!

dan boleh jadi kami, atau kamu,  
yang pasti berada di atas petunjuk kebenaran,  
atau pasti berada dalam kesesatan yang terang.’”

(Q 34: 24).

Semuanya itu dalam pandangan kesufian dan filsafat Islam, adalah jalan sebenarnya menuju dan menemukan kebahagiaan. Metafor yang telah disebutkan bahwa “mata air” di surga itu dinamakan “*sal sabil-an*” atau “tanyalah jalan” melukiskan bahwa kebahagiaan tidaklah bersumber dari perasaan kepastian dalam pengalaman pencarian kebenaran. Justru pengalaman ruhani ketika dengan penuh ketulusan hati dan niat yang murni sungguh-sungguh mencari, dalam ketegangan antara kecemasan dan harapan (*khawf-an wa thama’an*) yaitu kecemasan kalau-kalau gagal menemukan kebenaran, dan harapan bahwa dengan kebenaran itu akhirnya bakal terjadi perjumpaan (*liqā’*). Seraya dengan itu, terjadi pula perlibatan diri dalam usaha perbaikan bumi dan menjaganya dari kerusakan yang mungkin menimpa. Itulah inti jalan menuju kebenaran, dan sumber sejati cita rasa piala melimpah (*ka’s-an dihāq-an*) penuh minuman kebahagiaan. Semua itu dapat kita timba dari petunjuk Ilahi dalam al-Qur’an, yang patut sekali kita renungkan:

*“Serulah Tuhanmu sekalian,  
dengan kerendahan hati dan suara sunyi  
sesungguhnya Allah tidak suka  
kepada mereka yang kelewat batas.  
Dan janganlah kamu merusak bumi  
setelah bumi itu diperbaiki.  
Lalu serulah Dia  
dalam kecemasan dan harapan.  
Sesungguhnya rahmat Allah itu  
dekat kepada mereka yang berbuat kebaikan,”*  
(Q 7:55-56).

## **Rahmat Allah dan Keridaan-Nya**

Dengan mengutip sebuah firman Allah di bagian terdahulu dan tafsir atau komentarnya Sayyid Quthub, kita mengetahui bahwa keridaan Allah adalah ganjaran kebahagiaan yang tertinggi dan paling agung kepada kaum beriman dan bertakwa. Dan keridaan (Indonesia: kerelaan, yakni, perkenan) Allah itu tidak terpisah dari rahmat atau kasih Allah kepada manusia. Kebahagiaan tertinggi adalah pengalaman hidup karena adanya rahmat dan keridaan Allah. Seperti ditafsirkan banyak ahli pikir Islam, termasuk Sayyid Quthub tersebut di muka, sebagai puncak pengalam kebahagiaan, keridaan Allah membuat segala kenikmatan yang lain menjadi tidak atau kurang berarti. Rahmat dan keridaan Allah itulah yang dijanjikan kepada orang-orang beriman dan berjuang di jalan-Nya, seperti difirmankan:

*“Mereka yang beriman, berhijrah, dan berjihad di jalan Allah  
dengan harta dan jiwa mereka  
adalah lebih agung derajatnya di sisi Allah.  
Mereka itulah orang-orang yang berbahagia.  
Tuhan mereka menjanjikan kabar gembira kepada mereka.*

*Dengan rahmat dan keridaan-Nya dari Dia,  
serta surga-surga yang di sana mereka peroleh  
kenikmatan yang mapan,”*  
(Q 9: 20-21).

Lebih menarik lagi adanya keterangan bahwa keridaan itu sesungguhnya suatu nilai yang timbal-balik antara Allah dan seorang hamba-Nya. Sesungguhnya hal ini adalah sangat masuk akal belaka, karena dengan sendirinya Allah akan rela kepada seorang hamba, jika hamba itu rela kepada-Nya. Dan kerelaan seorang hamba kepada Khaliq-nya tak lain adalah salah satu wujud nilai kepasrahan (*islām*) hamba itu kepada-Nya. Inilah gambaran tentang situasi mereka yang telah mencapai tingkat amat tinggi dalam iman dan takwa, seperti gambaran mengenai mereka itu di masa lalu.

*“Dan mereka, para pelopor pertama,  
yang terdiri dari para Muhajirin dan Anshar,  
serta orang-orang yang mengikuti jejak mereka dengan baik,  
Allah rela kepada mereka, dan mereka pun rela kepada-Nya.  
Dan Dia menyediakan untuk mereka surga-surga  
yang sungai-sungai mengalir di bawahnya,  
dan mereka kekal di sana selama-lamanya.  
Itulah kebahagiaan yang agung,”*  
(Q 9:100).

Juga seperti lukisan tentang jiwa yang mengalami ketenangan sejati (*muthma'innah*), yang dipersilakan dengan penuh kasih sayang kembali kepada Tuhannya dalam keadaan saling merelakan antara Tuhan dan hamba-Nya, kemudian dipersilakan pula agar masuk ke dalam kelompok para hamba Tuhan, dan akhirnya dipersilakan pula agar masuk ke dalam kelompok para hamba Tuhan, dan akhirnya dipersilakan masuk ke surga, lingkungan kebahagiaan:

*“Wahai jiwa yang tenang tenteram,  
kembalilah engkau kepada Tuhanmu,  
merelakan dan direlakan,  
kemudian masuklah engkau ke dalam golongan hamba-hamba-Ku,  
dan masuklah engkau ke dalam surga-Ku,”*  
(Q 89:27-30).

Jadi keridaan Allah itulah tingkat kebahagiaan tertinggi. Maka kaum sufi senantiasa menyatakan, “Oh Tuhanku, Engkaulah tujuanku, dan keridaan Engkaulah tuntutanmu. Bagi kaum sufi, kebahagiaan yang lain tak sebanding dengan keridaan Allah sampai-sampai, seperti didendangkan Rabi’ah al-Adawiyah, “masuk neraka” pun mereka bersedia, karena mereka rela kepada Allah dan mengharap kerelaan-Nya. [❖]



## PERGESERAN PENGERTIAN SUNNAH KE HADIS

### Implikasinya dalam Pengembangan Syariat

Dalam masyarakat Islam di beberapa negara terdapat kelompok-kelompok yang meragukan otoritas hadis sebagai sumber kedua penetapan hukum Islam. Di negara kita, ada suatu golongan yang menamakan dirinya kaum “ingkar sunnah” (*inkār al-sunnah*). Karena sikap mereka menolak perlunya kaum Muslim berpegang pada sunnah, maka golongan ini menjadi sasaran kritik para ulama dan tokoh Islam.

Pada banyak kasus mungkin terjadi semacam kekacauan akibat kecenderungan masyarakat untuk menyamakan begitu saja antara sunnah dan hadis. Sudah jelas, di antara keduanya terdapat jalinan yang erat, namun sesungguhnya tidaklah identik. Yang pertama (sunnah) mengandung pengertian yang lebih luas daripada yang kedua (hadis). Bahkan dapat dikatakan bahwa sunnah mengandung makna yang lebih prinsipil daripada hadis. Sebab yang disebutkan sebagai sumber kedua sesudah Kitab Suci al-Qur’an ialah sunnah, bukan hadis, sebagaimana sering dituturkan tentang adanya sabda Nabi *saw*: *“Aku tinggalkan di antara kalian dua perkara, yang kamu tidak akan sesat selama berpegang kepada keduanya: Kitab Allah dan sunnah Rasul-Nya.”*

Tapi sekarang ini sunnah memang tidak dapat dibedakan dari hadis, demikian pula sebaliknya. Jika seseorang menyebut “sunnah” maka dengan sendirinya akan terbayang padanya sejumlah kitab koleksi sabda Nabi. Yang paling terkenal di antaranya ialah dua

kitab koleksi oleh al-Bukhari dan Muslim (disebut *al-Shahīhayn*, “Dua Yang Sahih”), dan yang lengkapnya meliputi pula kitab-kitab koleksi oleh Ibn Majah, Abu Dawud, al-Turmudzi, dan al-Nasa’i. Tapi sebelum mereka sudah ada seorang kolektor hadis yang amat kenamaan dan berpengaruh besar yaitu sarjana dan pemikir dari Madinah, Malik ibn Anas (pendiri mazhab Maliki, wafat 179 H) yang menghasilkan kitab hadis *al-Muwaththa’*.

Berdasarkan sabda Nabi tentang Kitab dan sunnah di atas, pada prinsipnya sikap ingkar pada sunnah tidak dapat dibenarkan. Tapi ingkar kepada hadis, sekalipun jelas tidak dapat dilakukan secara umum tanpa penelitian tentang hadis tertentu mana yang dimaksud, telah terjadi dalam kurun waktu yang panjang pada golongan-golongan tertentu Islam seperti kaum Mu’tazilah. Oleh karena dampak masalah ini dalam usaha penetapan hukum (*tasyrī’*) sangat besar dan penting, maka kajian kesejarahan tentang evolusi pengertian sunnah — yang diungkapkan Nabi meski secara tersirat — diharapkan akan dapat membantu memperjelas persoalan. Perjalanan sejarah perkembangan dan perubahan itu sendiri cukup panjang dan rumit. Tapi jika kita berhasil melepaskan diri dari dogmatisme yang menerima begitu saja pengertian-pengertian mapan tentang apa yang terjadi di masa lampau, maka dari celah-celah sejarah itu kita akan dapat menarik “benang merah” yang memberikan kejelasan tentang perkembangan dan perubahan itu.

## Pengertian Sunnah

Sunnah lebih luas daripada hadis, termasuk yang sahih. Berarti, sunnah tidak terbatas hanya pada hadis. Sekalipun pengertian ini cukup jelas, namun masih juga sering mengundang kekaburan. Memang, antara sunnah dan hadis terbentang garis kontinuitas yang tidak terputus, namun mencampuradukkan antara keduanya tidak dapat dibenarkan.



Jika disebutkan oleh Nabi bahwa sunnah merupakan pedoman kedua setelah Kitab Suci bagi kaum Muslim dalam memahami agama, maka sesungguhnya Nabi hanya menyatakan sesuatu yang amat logis. Yaitu, dalam memahami agama dan melaksanakannya, orang Islam tentu pertama-tama harus melihat apa yang ada dalam Kitab Suci, kemudian, kedua, harus mencari contoh bagaimana Nabi sendiri memahami dan melaksanakannya. Sebab, Nabi-lah sebagai utusan Tuhan, yang secara logis paling paham akan apa yang dipesankan Tuhan pada umat manusia melalui beliau, juga yang paling tahu bagaimana melaksanakannya. Pengertian lain yang menyalahi hal itu tentu mustahil dapat diterima.

Pemahaman Nabi terhadap pesan atau wahyu Allah itu dan teladan beliau dalam melaksanakannya membentuk “tradisi” atau “sunnah” kenabian (*al-sunnah al-Nabawiyah*). Sedangkan hadis merupakan bentuk reportase atau penuturan tentang apa yang disebabkan Nabi atau yang dijalankan dalam praktik, atau tindakan orang lain yang “didiamkan” beliau (yang dapat diartikan sebagai “pembenaran”). Itulah makna asal kata hadis, yang sekarang ini definisinya makin luas batasannya dan komprehensif. Namun demikian, tidak berarti bahwa hadis dengan sendirinya mencakup seluruh sunnah.

Jika sunnah merupakan keseluruhan perilaku Nabi, maka kita dapat mengetahui dari sumber-sumber yang selama ini tidak dimasukkan sebagai hadis, seperti kitab-kitab *sīrah* atau biografi Nabi. Sebab, dalam lingkup sunnah sebagai keseluruhan tingkah laku Nabi, harus dimasukkan pula corak dan ragam tindakan beliau, baik sebagai pribadi maupun pemimpin. Dalam kedudukan beliau sebagai pemimpin itulah kitab-kitab *sīrah* banyak memberi gambaran.

Di antara kitab-kitab *sīrah*, termasuk yang sangat dini ditulis ialah *Sīrah* Ibn Ishaq yang kemudian disunting oleh Ibn Hisyam (berturut-turut wafat pada tahun 151 dan 219 H). Meskipun wafat di Baghdad, Ibn Ishaq lahir di Madinah (pada tahun 85 H), dan tumbuh sebagai sarjana terkemuka di kota Nabi. Dan ia

telah mengumpulkan bahan untuk kitab *sīrah*-nya beberapa lama sebelum usaha-usaha pengumpulan hadis.

Sebelum Ibn Ishaq, telah muncul berbagai karya tulis tentang riwayat peperangan Nabi yang lazim disebut kitab-kitab *al-Maghāzī*. Kitab-kitab itu, bersama dengan kitab-kitab biografi Nabi yang lain amat penting, karena memuat gambaran tentang perjalanan hidup Nabi khususnya dalam kapasitas beliau sebagai pemimpin. Maka, kitab-kitab itu juga merupakan sumber yang baik untuk memahami sunnah, khususnya, jika yang dimaksud selain tindakan-tindakan Nabi atau sabda beliau yang bersifat terpisah dan *ad hoc* seperti umumnya tema catatan hadis. Dalam sejarah terbukti bahwa pembacaan biografi Nabi, khususnya yang berkaitan dengan riwayat peperangan beliau yang dikenal sebagai *al-Maghāzī* tersebut, berhasil membangkitkan semangat perjuangan umat Islam, karena ilham teladan baik dari beliau. Inilah “eksperimen” Sultan Shalahuddin al-Ayyubi dalam menghadapi tentara Salib, yang ternyata berhasil gemilang. Dan dengan “eksperimen” itu pemimpin Islam dari Mesir yang kemudian terkenal dengan sebutan “Sultan Saladin” itu mewariskan pada umat Islam seluruh dunia tradisi Maulid, yaitu upacara memperingati kelahiran Nabi dengan membaca riwayat hidup beliau.

Sunnah Nabi harus pula dipahami sebagai keseluruhan kepribadian Nabi dan akhlak beliau, yang dalam kepribadian dan akhlak beliau disebutkan dalam Kitab Suci sebagai teladan yang baik (*uswah hasanah*) bagi kita semua “*yang benar-benar berharap pada Allah pada Hari Kemudian, serta banyak ingat kepada Allah,*” (Q 33:32). Dan beliau juga dilukiskan dalam Kitab Suci sebagai seorang yang berakhlak amat mulia (Q 68:4). Dengan demikian Nabi, dalam hal ini tingkah laku dan kepribadian beliau sebagai seorang yang berakhlak mulia, menjadi pedoman hidup kedua setelah Kitab Suci bagi seluruh kaum beriman.

Tapi justru karena itu maka memahami sunnah Nabi tidak dapat lepas dari memahami Kitab Suci sendiri. Sebab sesungguhnya akhlak Nabi yang mulia itu tidak lain adalah semangat Kitab Suci

al-Qur'an itu sendiri, sebagaimana dilukiskan A'isyah, istri beliau. Dari Kitab Suci kita mengetahui lebih banyak perkembangan kepribadian Nabi yang menggambarkan pengalaman Nabi, baik yang menyenangkan atau tidak, yang keseluruhannya menampilkan sosok Nabi yang berkepribadian mulia. Dari pengamatan atas gambaran itu kita dapat memperoleh ilham tentang peneladanan pada beliau, dan keseluruhan sasaran peneladanan itu tidak lain ialah sunnah Nabi. Sebagai contoh, dua surat yang termasuk paling banyak dibaca dalam sembahyang dapat kita renungkan maknanya di sini:

*“Demi pagi yang cerah  
dan demi malam ketika telah kelam  
Tidaklah Tuhanmu meninggalkan engkau (Muhammad), dan  
tidak pula murka  
Dan pastilah kemudian hari lebih baik bagimu daripada yang  
sekarang ada  
Dan juga pastilah Tuhanmu akan menganugerahimu, maka kamu  
akan lega  
Bukankah Dia mendapatimu yatim, kemudian Dia melindungimu?!  
Dan Dia mendapatimu bingung, kemudian Dia membimbingmu?!  
Dan Dia mendapatimu miskin, kemudian Dia memperkayamu?!  
Maka kepada anak yatim, janganlah engkau menghardik!  
Dan kepada peminta-minta, janganlah kamu membentak!  
Sedangkan berkenaan dengan nikmat karunia Tuhanmu, engkau  
harus nyatakan!”  
(Q 93:1-11).*

*“Bukankah Kami telah lapangkan dadamu?!  
Dan Kami bebaskan bebanmu,  
yang memberati punggungmu?!  
Serta Kami muliakan namamu?!  
Sebab sesungguhnya bersama kesulitan tentu ada kemudahan!  
Maka jika engkau bebas, kerja keraslah!*

*Dan kepada Tuhammu, senantiasa berharaplah!*  
(Q 94:1-8).

Para ahli hampir semuanya sepakat bahwa surat *al-Dluhā* turun kepada Nabi berkenaan dengan peristiwa terputusnya wahyu yang relatif panjang, sehingga menimbulkan ejekan dan sinisme kaum musyrik Makkah bahwa Tuhan telah meninggalkan Nabi dan murka kepadanya. Dari latar belakang turunnya, surat ini juga menggambarkan tentang suatu dinamika pengalaman Nabi dalam perjuangan beliau, sehingga seperti dikatakan Sayyid Quthub, Allah menghibur beliau dan memberinya dorongan moril, bahwa Allah sama sekali tidak meninggalkan beliau dan tidak pula murka.

Allah juga mengingatkan Nabi bahwa masa mendatang lebih penting daripada masa sekarang. Dalam terjemah kontemporer-nya, Allah mengingatkan Nabi bahwa perjuangan jangka panjang, yang strategis lebih penting daripada pengalaman jangka pendek, yang taktis. Oleh karena itu hendaknya Nabi tidak putus asa atau kecil hati oleh pengalaman kekecewaan jangka pendek. Sebab, perjuangan besar selalu memerlukan waktu untuk mencapai hasil dan semakin besar nilai suatu perjuangan maka semakin panjang pula dimensi waktu yang diperlukannya. Dan dalam jangka panjang itulah, selama perjuangan diteruskan dengan penuh kesabaran dan harapan, Allah menjanjikan untuk memberi kemenangan yang bakal membuat beliau puas dan lega. (Janji Tuhan ini kelak ternyata terbukti dan terlaksana, berupa kemenangan demi kemenangan yang diraih Nabi setelah hijrah ke Madinah, dan beliau pun wafat memenuhi panggilan menghadap Allah dalam keadaan menang dan sukses luar biasa).

Serentak dengan itu semua Allah juga mengingatkan akan masa lampau Nabi yang penuh kesusahan seperti keadaan beliau yang yatim-piatu, bingung tentang apa yang hendak dilakukan, dan miskin, dan bagaimana Allah telah menunjukkan kasih-Nya pada beliau dengan memberi kemampuan mengatasi kesusahan itu semua. Dan berdasarkan latar belakang itu maka Allah berpesan agar

Nabi janganlah sampai menghardik anak-yatim, atau membentak peminta-minta, dan selalu ingat dengan penuh syukur akan nikmat karunia Tuhan.

Berkenaan dengan surat *al-Syarh*, para ahli mengatakan bahwa wahyu itu turun kepada Nabi masih dalam kaitannya dengan surat *al-Dluhā*, bahkan merupakan kelanjutannya. Dalam surat ini Allah menegaskan bagaimana Dia telah membuat Nabi sebagai seorang yang lapang dada (*munsyarih al-shadr*), dan membuat semua beban terasa ringan bagi beliau. Juga diingatkan bahwa Allah telah membuat terhormat nama Nabi dan dijunjung tinggi, berkat perjuangan beliau dan kebajikan yang ditegakkannya. Lalu Allah menegaskan bahwa setiap kesulitan tentu akan membawa kemudahan; bahwa amal usaha tentu mengandung kesulitan, namun hasil perjuangan itu di kemudian hari tentu akan membawa kebahagiaan. Maka dari itu setiap kesempatan harus digunakan untuk kerja keras, sambil senantiasa mengarahkan diri kepada Allah, dengan penuh harapan kepada-Nya.

Jadi, seperti telah diutarakan, dari kedua surat pendek yang banyak dibaca dalam shalat itu dapat disimpulkan gambaran dinamika kepribadian Nabi berhubung dengan pengalaman hidup perjuangan beliau. Jika kita renungkan lebih mendalam gambaran itu, maka sesungguhnya dinamika pengalaman hidup Nabi tersebut adalah universal, dalam arti dapat terjadi dan dialami oleh siapa saja dari kalangan manusia yang mempunyai tekad atau komitmen pada cita-cita luhur. Oleh karena itu sikap-sikap yang telah ditunjukkan oleh Nabi sebagaimana tersimpul dari kedua surat pendek itu akan melengkapi kaum beriman dengan contoh nyata dalam menghadapi problema kehidupan. Dari situ kita paham sebuah sunnah Nabi, dan dari situ pula kita mengerti suatu aspek makna firman Allah bahwa pada diri Rasulullah terdapat teladan yang baik bagi kaum beriman. Akhlak serta kepribadian yang menjadi sunnah Nabi, yang dapat disimpulkan dari kedua surat itu adalah kurang lebih demikian:

1. Sikap senantiasa berpengharapan kepada Allah,

2. Sadar akan perjuangan jangka panjang,
3. Yakin akan kemenangan akhir,
4. Ingat akan latar belakang diri di masa lalu dan bagaimana semua kesulitan teratasi,
5. Rasa kasih sayang kepada sesama manusia yang kurang beruntung,
6. Senantiasa bersyukur pada Allah atas segala nikmat karunia-Nya,
7. Bersikap lapang dada,
8. Memikul beban tanggung jawab dengan penuh kerelaan,
9. Tidak kecil hati karena kesulitan, sebab yakin akan masa datang yang lebih baik,
10. Menggunakan setiap waktu luang untuk kerja-kerja produktif,
11. Tetap berorientasi kepada Allah, asal dan tujuan semua yang ada.

Firman Allah yang memberi gambaran dinamika kepribadian Nabi sebagai *uswah hasanah* dalam al-Qur'an cukup banyak. Pengkajian terhadap firman-firman itu akan memberi gambaran yang utuh tentang siapa Nabi dan bagaimana garis besar sepak terjang beliau dalam hidup beliau baik sebagai pribadi maupun sebagai utusan Ilahi. Kita dapat mendeteksi dinamika kepribadian Nabi itu dari firman-firman yang ditunjukkan khusus kepada Nabi, seperti diindikasikan oleh penggunaan kata pengganti nama "engkau" dalam suatu format dialog antara Tuhan dan utusan-Nya.

Jadi sunnah Nabi, khususnya segi-segi yang dinamik dan mendasar, dapat lebih banyak diketahui dari Kitab Suci daripada dari kumpulan kitab hadis. Meskipun banyak laporan dalam kitab-kitab hadis yang juga memberi gambaran tentang tingkah laku atau kepribadian Nabi, namun umumnya bersifat *ad hoc*, terkait erat dengan tuntutan khusus ruang dan waktu. Sedangkan yang ada dalam al-Qur'an, sekalipun dituturkan dalam kaitan dengan ruang dan waktu atau pengalaman khusus Nabi, namun ajaran moral di

balik cerita selalu bersifat dinamik sehingga dapat dengan mudah diangkat pada tingkat generalitas yang tinggi, dengan demikian bernilai universal. Karena itu sunnah Nabi sebenarnya tidak terbatas hanya pada hadis, meskipun hadis (yang sahih) memang termasuk sunnah.

### **Pergeseran Pengertian Sunnah ke Hadis**

Di atas telah dikemukakan adanya kelompok-kelompok kaum Muslim yang sangat meragukan otentisitas dan otoritas kumpulan hadis. Mereka sebenarnya tidak mengingkari sunnah, karena ingkar pada sunnah Nabi adalah mustahil bagi seorang Muslim. Tetapi mereka ini dapat disebut sebagai golongan “ingkar hadis” (sebutlah “*inkār al-ḥadis*”). Menurut Mushthafa al-Siba’i, seorang pembela paham Sunni yang bersemangat dan mantan Dekan Fakultas Syari’ah Universitas Syiria, serta seorang tokoh pembina gerakan Ikhwanul Muslimun di Syiria, golongan “ingkar hadis” itu terdapat di mana-mana dalam dunia Islam, dari dahulu sampai sekarang.

Sangat menarik jalan pikiran seorang tokoh yang ingkar hadis itu di zaman modern, yang disebutkan oleh al-Siba’i sebagai contoh, dan yang dinilainya banyak membuka pintu bagi orang lain sesudahnya untuk juga bersikap ingkar pada hadis. Tanpa menyebut namanya secara jelas, al-Siba’i mengutip tokoh itu yang pandangannya pernah dimuat oleh majalah *al-Manār* pimpinan Sayyid Muhammad Rashyid Ridla. Tokoh itu sendiri, menurut Mushthafa al-Siba’i, adalah seorang Muslim yang bergairah, yang telah tampil membela Islam dengan cara yang mengagumkan. Tapi pandangannya yang menolak otoritas hadis telah menimbulkan heboh di kalangan para ulama al-Azhar.

Secara ringkas, menurut al-Siba’i, pandangan mereka yang menolak hadis ialah bahwa Islam hanyalah al-Qur’an saja, dan bahwa Kitab Suci merupakan satu-satunya sumber penetapan

syariat disebabkan kepastian otentisitasnya. Sedangkan sunnah (yang dimaksud tentunya hadis) mengandung keraguan dalam keabsahannya sebagai sumber argumen (*hujjah*) karena terjadi penambahan-penambahan padanya, dan karena adanya banyak kontradiksi dalam sebagian cukup besar nashnya. Mereka mendasarkan pandangan itu pada hal-hal berikut:

1. Allah telah menegaskan “*Tidak ada satu perkarapun yang Kami abaikan dalam Kitab Suci,*” (Q 6:38). Ini menjelaskan bahwa Kitab Suci telah mencakup seluruh prinsip penetapan syariat, sehingga tidak lagi ada peran bagi sunnah (hadis) untuk menetapkan hukum dan membuat syariat.
2. Allah menjamin pemeliharaan al-Qur’an dari kesalahan, sebagaimana difirmankan, “*Sesungguhnya Kami benar-benar telah menurunkan pelajaran, dan sesungguhnyalah Kami yang memelihara-Nya,*” (Q 15:9). Tuhan tidak menjamin pemeliharaan sunnah (hadis), sehingga masuk ke dalamnya penambahan dan pemalsuan. Kalau seandainya hadis termasuk sumber penetapan syariat, tentulah Tuhan memeliharanya untuk kepentingan para hamba-Nya dari kemungkinan penyelewengan dan perubahan sebagaimana Dia telah memelihara Kitab Suci-Nya.
3. Sunnah (hadis) belum dibukukan di zaman Nabi *saw*, bahkan secara otentik diceritakan bahwa beliau melarang membukukannya. Hadis juga belum dibukukan di zaman *al-Khulafā’ al-Rāsyidūn*, dan kebanyakan tokoh besar para sahabat Nabi serta para Tabi’un seperti Umar, Abu Bakr, ‘Alqamah, Ubaydah, al-Qasim ibn Muhammad, al-Sya’bi, al-Nakha’i, dan lain-lain, menunjukkan sikap tidak suka pada usaha membukukannya. Pembukuan hadis baru dimulai pada akhir abad pertama, dan selesai pengumpulan dan koreksinya pada pertengahan abad ketiga. Ini adalah jangka waktu yang cukup panjang untuk menimbulkan keraguan tentang keabsahan teks-teks hadis, dan hal itu dengan sendirinya menempatkan sunnah



pada tingkat dugaan (*martabat al-zhann*) belaka, sedangkan dugaan tidak dapat menghasilkan hukum syar'i, karena Allah berfirman, "*Sesungguhnya dugaan tidak sedikit pun menghasilkan kebenaran,*" (Q 52:28).

4. Terdapat penuturan dari Nabi *saw* bahwa beliau bersabda, "*Sesungguhnya hadis akan memancarkan dari diriku. Apa pun yang sampai kepadamu sekalian dan bersesuaian dengan al-Qur'an, ia berasal dari diriku; dan apa pun yang sampai kepadamu dan menyalahi al-Qur'an, ia tidak berasal dariku.*"<sup>1</sup>

Dalam kutipan al-Siba'i tentang argumen orang yang ingkar pada hadis itu disebutkan bahwa pembukaan hadis dimulai pada akhir abad pertama Hijri, dan rampung pada pertengahan abad ketiga. Mungkin yang dimaksudkan ialah adanya dorongan pembukuan hadis oleh Khalifah Umar ibn Abd al-'Aziz (w. 102 H) dari Bani Umayyah. Khalifah ini terkenal dengan sebutan kehormatan Umar II, yang mengisyaratkan pengakuan bahwa ia adalah pelanjut kekhalifahan Umar ibn al-Khaththab yang bijakbestari. Maka banyak kalangan kaum Muslim yang memandang Umar II sebagai anggota kelima dari *al-Khulafā' al-Rāsyidūn*, sesudah Ali ibn Abi Thalib.

Umar II memerintahkan seorang sarjana terkenal, Syihabuddin al-Zuhri (w. 124 H) untuk meneliti dan membuktikan tradisi yang hidup di kalangan penduduk Madinah, Kota Nabi, karena keyakinan Umar II bahwa tradisi itu merupakan kelanjutan langsung pola kehidupan masyarakat Madinah di zaman Nabi, jika

---

<sup>1</sup> Mushthafa al-Siba'i, "*Al-A'ashir fī Wajh al-Sunnah Ḥadis-an*" dalam majalah *Al-Muslimin*, Damaskus, No. 3 (Syawal 1374 H/Ayyar [Mei 1955]), h. 24-26.

Meskipun al-Siba'i tidak menyebutkan nama tokoh ingkar hadis ini, namun dari bukunya, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī' al-Islāmī*, nama itu dapat diperkirakan sebagai Dr. Ahmad Amin, seorang penganut modernisme Islam yang terkenal. (Al-Siba'i, *al-Sunnah*, Nurcholish Madjid (terj. & ed.) (Jakarta: Pustaka Firdaus, t.th.).

bukannya malah merupakan wujud historis yang konkret dari “tradisi” atau “sunnah” Nabi sendiri.

Dari sudut analisa politik, tindakan Umar II ini adalah untuk menemukan dan mengukuhkan landasan pembenaran bagi ideologi Jama’ah-nya, yang dengan ideologi itu ia ingin merangkul seluruh kaum Muslim tanpa memandang aliran politik atau pemahaman keagamaan mereka, termasuk kaum Syi’ah dan Khawarij yang merupakan kaum oposan terhadap rezim Umayyah. Umar II melihat bahwa sikap yang serba-akomodatif pada semua kaum Muslim tanpa memandang aliran politik atau paham keagamaan khasnya itu telah diberikan contohnya oleh penduduk Madinah, di bawah kepeloporan tokoh-tokohnya seperti Abdullah ibn Umar (ibn al-Khaththab), Abdullah ibn Abbas, dan Abdullah ibn Mas’ud. Jadi, dalam pandangan Umar II, sikap yang serba-inklusivistik sesama kaum Muslim itu merupakan “tradisi” atau “sunnah” historis penduduk Madinah, dan dengan begitu, juga merupakan kelanjutan yang sah dari “tradisi” atau “sunnah” Nabi. Maka penelitian dan pembukuan tentang tradisi penduduk Madinah akan dengan sendirinya menghasilkan pembukuan “tradisi” atau “sunnah” Nabi. Selanjutnya, “sunnah” itu akan memberi landasan legitimasi bagi idenya tentang persatuan seluruh umat Islam dalam “Jama’ah” yang serba-mencakup. Berdasarkan latar belakang inilah maka ideologi Umar II kelak disebut sebagai paham “sunnah dan jama’ah” dan para pendukungnya disebut ahli sunnah wal jama’ah (*ahl al-sunnah wa al-jamā’ah*; golongan sunnah dan jama’ah).

Mushthafa al-Siba’i amat menghargai kebijakan Umar II berkenaan dengan pembukuan sunnah itu, sekalipun ia menyesalkan sikap Khalifah yang baginya terlalu banyak memberi angin pada kaum Syi’ah dan Khawarij (karena, dalam pandangan al-Siba’i, golongan oposisi itu kemudian mampu memobilisasi diri sehingga, dalam kolaborasinya dengan kaum Abbasi, mereka akhirnya mampu meruntuhkan Dinasti Umayyah dan melaksanakan pembalasan dendam yang sangat kejam). Dan, menurut al-Siba’i, sebelum masa Umar II pun sebetulnya sudah ada usaha-

usaha pribadi untuk mencatat hadis, sebagaimana dilakukan oleh Abdullah ibn Amr ibn al-Ash.<sup>2</sup>

Tapi, sesungguhnya, pembukuan hadis secara sistematis dan kritis dan dalam skala besar serta pada tingkat kesungguhan yang tinggi baru dimulai pada awal abad ketiga dengan tampilnya Iman al-Syafi'i (w. 204 H), dan baru benar-benar rampung pada awal abad keempat Hijri, dengan tampilnya al-Nasa'i (w. 303 H). Imam al-Syafi'i adalah tokoh pemikir peletak sebenarnya teori ilmiah pengumpulan dan klasifikasi hadis. Teori dan metodenya kemudian diterapkan dengan setia oleh al-Bukhari (w. 256 H), lalu diteruskan berturut-turut oleh Muslim (w. 261 H), Ibn Majah (w. 273 H), Abu Dawud (w. 275 H), al-Turmudzi (w. 279 H) dan, terakhir, al-Nasa'i (w. 303 H). Koleksi mereka berenam itulah yang kelak disebut "Kitab yang Enam" (*al-Kutub al-Sittah*). Akibatnya, pengertian "sunnah" pun kemudian menjadi hampir identik dengan koleksi hadis dalam "Kitab yang Enam" itu.

### **Implikasi Sunnah sebagai Koreksi Hadis dalam Pengembangan Syariat**

Fakta historis tersebut di atas menunjukkan bahwa proses pengumpulan hadis berlangsung selama satu abad atau lebih, dimulai sejak sekitar dua abad setelah Nabi dan rampung sekitar tiga abad setelah Nabi. Sesudah masa itu memang masih terdapat usaha pengumpulan sisa-sisa hadis oleh beberapa pribadi, namun sudah tidak lagi banyak berarti. Selain dasar-dasar pertimbangan yang berasal dari al-Qur'an dan pesan Nabi sendiri — menurut pengertian yang dipegang oleh mereka yang ingkar hadis — masa kodifikasi dan seleksi hadis yang demikian lama sesudah masa Nabi dan yang memakan waktu demikian panjang merupakan dasar sikap mereka yang meragukan otoritas hadis.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 27.

Sebagaimana telah dikutip kembali dari keterangan (kutipan) Mushthafa al-Siba'i, dasar-dasar argumen menolak otoritas hadis secara ringkasnya adalah sebagai berikut:

1. Keseluruhan ajaran Islam cukup berdasarkan pada al-Qur'an saja, karena telah ditegaskan bahwa Kitab Suci itu telah memuat segala sesuatu.
2. Allah menjamin terpeliharanya al-Qur'an, tapi tidak meminjam hal serupa untuk hadis.
3. Nabi melarang, sekurangnya menghalangi, penulisan hadis di masa beliau, demikian pula para sahabat dan para tabi'un terkenal.
4. Nabi menegaskan agar orang menerima hadis hanya yang benar-benar bersesuaian dengan al-Qur'an, dan menolak yang lain.

Musthafa al-Siba'i, seorang pembela paham Sunni yang tegar, dengan tandas menolak argumen-argumen itu. Dia menyatakan:

1. Memang benar Kitab Suci memuat segala sesuatu, tapi hanya dalam garis besar saja.
2. Yang disebut bakal dijamin terpelihara dari usaha pengubahan tidak hanya pada al-Qur'an tapi juga meliputi sunnah, dalam hal ini hadis. Sunnah dan hadis tetap terpelihara, melalui sistem hafalan kaum Muslim Arab yang memang terkenal memiliki kemampuan menghafal yang amat kuat (sebagai akibat pengembangan bahasa Arab yang amat tinggi namun tidak banyak bersandar pada penggunaan tulisan).
3. Pencegahan Nabi dari para pembesar sahabat dan tabi'un dari usaha membukukan hadis terjadi karena kekhawatiran akan tercampur dengan teks-teks al-Qur'an yang saat itu kodifikasi resminya belum mapan di kalangan umat, disebabkan sedikitnya mereka yang ahli baca-tulis. Pencegahan itu hanya menyangkut usaha pembukuan resmi. Sedangkan yang tidak

resmi dan sebagai catatan pribadi, beberapa sahabat telah melakukannya.

4. Keabsahan hadis yang menjadi landasan argumen keempat di atas diragukan oleh para ahli. Dan jika benar pun, maknanya adalah sangat wajar, yaitu bahwa kita harus menerima hadis hanya yang sejalan dengan al-Qur'an. Justru para ulama semuanya sepakat bahwa:

Hadis yang sah, meskipun menetapkan ajaran secara tersendiri, tidak ada yang bertentangan dengan al-Qur'an.

Pembelaan al-Siba'i atas sunnah sebagai hadis itu mewakili pandangan yang sangat umum di kalangan para ulama. Namun ia tidak memberi kejelasan tentang bagaimana efek kenyataan sejarah bahwa untuk sampai pada koleksi dan kodifikasi hadis seperti sekarang ini proses-proses yang amat sulit harus dilewati, khususnya proses pemisahan mana dari laporan-laporan hadis itu otentik dan yang palsu. Masih tetap diperlukan adanya argumen yang kukuh dan mendasar untuk pandangan bahwa klasifikasi yang ada sekarang adalah terpercaya, atau sudah tidak lagi memerlukan peninjauan kembali. Batu penarung bagi pandangan ini ialah kenyataan bahwa zaman sekarang ditandai dengan mudahnya diperoleh bahan bacaan di semua bidang, termasuk bidang-bidang yang dapat dijadikan landasan kajian perbandingan ilmu kritik hadis, baik dari segi metodologinya maupun dari segi hasil-hasil yang telah dicapai. Karena itu pada zaman sekarang akan lebih mudah bagi mereka yang berminat secara khusus untuk meneliti kembali hadis-hadis dan membuat klasifikasi baru tentang sah-tidaknya matan-matan dan riwayat-riwayat yang ada. Sebenarnya hal ini dapat sekadar merupakan pengulangan atau penerapan kembali metodologi Imam al-Bukhari, tapi dengan dibantu oleh penggunaan kemudahan-kemudahan yang ditawarkan oleh zaman modern, baik dari segi perangkat kerasnya (material dan bahan bacaan yang tersedia) maupun perangkat lunak (metodologi kritiknya).

Imam al-Bukhari sendiri sekadar meneruskan dan menerapkan dengan setia teori dan prinsip-prinsip riset hadis yang diletakkan oleh Imam al-Syafi'i. Dorongan untuk meletakkan teori dan metodologinya itu ialah keprihatinan al-Syafi'i oleh adanya kecacauan dan berkecamuknya usaha pemalsuan laporan-laporan hadis di zamannya, yang laporan-laporan itu sendiri semula dan kebanyakan bergaya anekdotal tentang generasi Islam yang telah lewat, mencakup tentang Nabi sendiri dan para sahabat. Karena itu hadis juga disebut *khobar*, *akhbar*, *riwāyah*, *atsar*, dan lain lain, yang kesemuanya menunjukkan sisa pengertiannya yang mula-mula, yaitu kabar, berita, penuturan, peninggalan, dan lain-lain. Maka yang dilakukan al-Syafi'i mempunyai nilai yang sungguh besar, dengan pengaruh yang sampai sekarang dirasakan oleh seluruh umat Islam.

Tapi yang telah dilakukan oleh Imam al-Syafi'i jauh lebih banyak daripada sekadar meletakkan dasar-dasar metodologi penelitian hadis. Tokoh pendiri mazhab yang penganutnya banyak di negeri kita ini juga diakui jasanya sebagai yang meletakkan dasar-dasar metodologi penetapan syariat, yang justru terasa semakin relevan dengan keadaan zaman sekarang ini. Menurut Marshall Hodgson — yang dapat kita anggap sebagai seorang peninjau netral dan cukup jujur — al-Syafi'i berjasa sebagai seorang sarjana yang dengan penuh kesadaran meletakkan prinsip adanya pertimbangan historis bagi penetapan syariat. Hal itu tercermin dalam konsepnya tentang *nāsikh-mansūkh*, yaitu konsep yang memandang kemungkinan suatu hukum dihapuskan oleh hukum yang lain dalam Islam, disebabkan adanya pertimbangan baru berkenaan dengan lingkungan (*zharf*), baik lingkungan ruang (*zharf al-makān*) maupun lingkungan waktu (*zharf al-zamān*).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 jilid (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), jilid 3, h. 437.

Menurut Hodgson, sesungguhnya yang dikembangkan oleh Imam al-Syafi'i adalah prinsip-prinsip yang tendensinya sudah terlihat di zaman Nabi sendiri, jadi memiliki tingkat otentisitas yang tinggi, dan Hodgson melihat

Berdasarkan metodologid al-Syafi'i itu maka terkenal sekali rumus hukum Islam yang mengatakan bahwa hukum berubah oleh perubahan zaman dan tempat. Terutama perubahan zaman, semua ulama sepakat bahwa hal itu tidak dapat dielakkan akan membawa perubahan hukum. Prinsip ini tercermin dalam dua kalimat rumusnya:

*Taghayyur-u 'l-ahkām-i bi-taghayyur-i 'l-azmān-i*  
*Lā yunkir-u taghayyur-u 'l-ahkām-i bi-taghayyur-i 'l-azmān-i*

(Perubahan hukum oleh perubahan zaman

Tidak dapat diingkari perubahan hukum oleh perubahan zaman.)<sup>4</sup>

Untuk dapat melaksanakan prinsip amat penting itu tidaklah mudah. Salah satu yang mesti diperlukan ialah kemampuan menangkap “pesan zaman,” sehingga suatu hukum dapat diterapkan secara efektif karena relevan dengan pesan zaman itu. Ini berarti juga menuntut kemampuan membuat generalisasi atau abstraksi dari hukum-hukum yang ada menjadi prinsip-prinsip umum yang berlaku untuk setiap zaman dan tempat. Dan berlakunya suatu prinsip untuk segala zaman dan tempat adalah berarti kemestian memberi peluang pada prinsip itu untuk dilaksanakan secara teknis dan konkret menurut tuntutan ruang dan waktu. Karena ruang dan waktu berubah, maka tuntutan spesifiknya pun tentu berubah, dan ini membawa perubahan hukum. Maka yang berubah bukanlah

---

pada metodologi itu sebagai salah satu sumber ketentuan dan kemampuan Islam menjawab tantangan zaman, khususnya zaman modern sekarang ini. Maka berkenaan dengan ini menarik sekali keputusan para ulama NU seluruh Indonesia di Tambakberas, Jombang, beberapa waktu yang lalu, yang menetapkan bahwa penganutan kepada mazhab Syafi'i seyogyanya tidak terbatas hanya kepada pendapat-pendapat spesifik (*qawl*) beliau saja, tetapi lebih penting lagi ialah kepada metodologi (*manhaj, minhāj*) yang dirintis dan dikembangkannya.

<sup>4</sup> Mushthafa Ahmad al-Zarqa', “*Taghayyur al-Ahkām bi Taghayyur al-Azmān*,” dalam majalah *al-Muslimūn*, Damaskus, No. 8 (Syawal 1373 H/Juni 1954 M), h. 34.

prinsipnya, melainkan pelaksanaan teknis dan konkret hukum itu dalam masyarakat tertentu dan masa tertentu.

Imam al-Syafi'i khususnya, dan mazhab Syafi'i umumnya, meletakkan dasar metodologi generalisasi dan abstraksi (*tāmīm, istiqrā', tajrīd*) tersebut dalam lima cara pendekatan pada setiap ketentuan hukum, yaitu: 1) semua perkara harus diperhatikan maksud dan tujuannya; 2) bahaya harus dihilangkan atau dihindari; 3) adat kebiasaan adalah sumber penetapan hukum; 4) hal mantap tidak boleh dihapus oleh hal yang meragukan; 5) Kesulitan pelaksanaan harus menghasilkan kemudahan hukum. Dalam bahasa Arab, kelima prinsip itu diberi patokan rumusan baku sebagai berikut:<sup>5</sup>

1. *Al-Umūr-u bi-maqāshid-ihā.*
2. *Al-Dlār-ar-u yuzāl-u.*
3. *Al-Ādat-u muhkamat-un.*
4. *Al-Yaqīn-u lā yuzāl-u bi 'l-syakk-i.*
5. *Al-Masyaqqat-u tajlib-u 'l-taysīr-i.*

Kemudian, sesuai dengan kebiasaan klasik dalam budaya literer Islam, kelima prinsip itu oleh seorang penganut mazhab Syafi'i didendangkan dalam bentuk syair, demikian:

خمس مقررة قواعد مذهب - للشافعي فكن  
 بهن خبيرا ضرر يزال، وعادة قد حكمت - وكذا  
 المشقة تجلب التيسيرا والشك لانرفع  
 به متيقنا - والقصد اخلص ان أردت اجورا

<sup>5</sup> "Tārīkh al-Qawā'id al-Kulīyyah fī al-Syarī'ah al-Islāmīyah," dalam majalah *al-Muslimūn*, Damaskus, No. 12 (Syawal 1373 H/Mei 1955 M), h. 17.



Jika diperhatikan benar-benar metodologi Imam al-Syafi'i itu maka sesungguhnya terdapat dorongan yang cukup kuat untuk mendekati suatu ketentuan tekstual, baik dalam Kitab Suci maupun dalam hadis tidak secara harfiah, melainkan dengan penarikan ide prinsipil atau *fikrah mabda'iyah* atau *fikrah ushūliyah* yang dikandungnya, dan yang menjadi inti *hikmah tasyri'* dari ketentuan yang ada. Oleh karena tema-tema hadis umumnya bersifat *ad hoc* dan lepas dari keseluruhan kepribadian Nabi, maka abstraksi dan generalisasi dari hadis menghasilkan problema dan kesulitan yang tidak kecil. Padahal hanya dari abstraksi dan generalisasi itu kita dapat memahami sunnah Nabi, dan bukannya sekadar menyamakan begitu saja makna dan semangat sunnah dengan teks-teks laporan hadis. [❖]



## SEJARAH AWAL PENYUSUNAN DAN PEMBAKUAN HUKUM ISLAM

Dalam bidang fiqh — seperti juga dalam bidang-bidang yang lain — masa *tabi'in* adalah masa peralihan dari masa sahabat Nabi dan masa tampilnya imam-imam mazhab. Di satu pihak masa itu bisa disebut sebagai kelanjutan wajar masa sahabat Nabi, di lain pihak pada masa itu juga mulai disaksikan munculnya tokoh-tokoh dengan sikap yang secara nisbi lebih mandiri, dengan penampilan keserjanaan di bidang keahlian yang lebih mengarah pada spesialisasi.

Yang disebut “para pengikut” (makna kata *tābi'in*) ialah kaum Muslim generasi kedua (mereka menjadi Muslim di tangan para sahabat Nabi). Dalam pandangan keagamaan banyak ulama masa *tabi'in* itu, bersama dengan masa para sahabat sebelumnya dan masa *tabi' tabi'in* (*tābi' al-tābi'in* “para pengikut dari para pengikut” yakni, kaum Muslim generasi ketiga), dianggap sebagai masa-masa paling otentik dalam sejarah Islam, dan ketiga masa itu sebagai kesatuan suasana yang disebut *salaf* (klasik).

Walaupun begitu tidaklah berarti masa generasi kedua ini bebas dari persoalan dan kerumitan. Justru sifat transisional masa ini ditandai berbagai gejala kekacauan pemahaman keagamaan tertentu, yang bersumber dari sisa dan kelanjutan berbagai konflik politik, terutama yang terjadi sejak peristiwa pembunuhan Utsman, khalifah ketiga. Tumbuhnya partisan-partisan politik yang berjuang keras memperoleh pengakuan dan legitimasi bagi klaim-klaim mereka, seperti Khawarij, Syi'ah, Umawiyah, dan

sebagainya, telah mendorong berbagai pertikaian paham. Dan pertikaian itu antara lain menjadi sebab bagi berkecamuknya praktik pemalsuan hadis atau penuturan dan cerita tentang Nabi dan para sahabat. Melukiskan keadaan yang ruwet itu Mushthafa al-Siba'i menyetengahkan keterangan di bawah ini.

Tahun 40 H adalah batas pemisah antara kemurnian sunnah dan kebebasannya dari kebohongan dan pemalsuan di satu pihak, dan ditambah-tambahnya sunnah itu serta digunakannya sebagai alat melayani berbagai kepentingan politik dan perpecahan internal Islam. Khususnya setelah perselisihan antara Ali dan Mu'awiyah berubah menjadi peperangan dan yang banyak menumpahkan darah dan mengorbankan jiwa, serta setelah orang-orang Muslim terpecah-pecah menjadi berbagai kelompok. Sebagian besar orang-orang Muslim memihak Ali dalam perselisihannya dengan Mu'awiyah, sedangkan kaum Khawarij menaruh dendam terhadap Ali dan Mu'awiyah sekaligus setelah mereka itu sendiri sebelumnya merupakan pendukung Ali yang bersemangat. Setelah Ali *ra* wafat dan Mu'awiyah habis masa kekhalifahannya (juga wafat) anggota rumah tangga Nabi (*ahl al-bayt*) bersama sekelompok orang-orang Muslim menuntut hak mereka akan kekhalifahan, serta meninggalkan keharusan taat pada Dinasti Umayyah.

Begitulah, peristiwa-peristiwa politik menjadi sebab terpecahnya kaum Muslim dalam berbagai golongan dan partai. Disesalkan, pertentangan ini kemudian mengambil bentuk sifat keagamaan, yang kelak mempunyai pengaruh yang lebih jauh bagi tumbuhnya aliran-aliran keagamaan dalam Islam. Setiap partai berusaha menguatkan posisinya dengan al-Qur'an dan sunnah, dan wajarlah bahwa al-Qur'an dan sunnah itu untuk setiap kelompok tidak selalu mendukung klaim-klaim mereka. Maka sebagian golongan itu melakukan interpretasi al-Qur'an tidak menurut hakikatnya dan membawa nash-nash sunnah pada makna yang tidak dikandungnya. Sebagian lagi meletakkan pada lisan Rasul hadis-hadis yang menguatkan klaim mereka, setelah hal itu tidak mungkin mereka lakukan terhadap al-Qur'an karena ia sangat terlindung

(terpelihara) dan banyaknya orang Muslim yang meriwayatkan dan membacanya.

Dari situlah mulai pemalsuan hadis dan pencampuradukan yang sah dengan yang palsu. Sasaran pertama yang dituju para pemalsu hadis itu ialah sifat-sifat utama para tokoh. Maka mereka palsukanlah banyak hadis tentang kelebihan imam-imam mereka dan para tokoh kelompok mereka. Ada yang mengatakan bahwa yang pertama melakukan hal itu ialah kaum Syi'ah — dengan perbedaan berbagai kelompok mereka — sebagaimana diturunkan Ibn Abī al-Hadid dalam *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, “Ketahuilah bahwa pangkal kebohongan dalam hadis-hadis tentang keunggulan (tokoh-tokoh) muncul dari arah kaum Syi'ah....” Tapi kemudian diimbangi orang-orang bodoh dari kalangan Ahli Sunnah dengan perbuatan pemalsuan juga.<sup>1</sup>

Dihadapkan keruwetan itu, para tabi'in — dengan dipimpin tokoh-tokoh yang mulai tumbuh dengan penampilan keserjanaan — mencoba melakukan sesuatu yang amat berat namun kemudian membuahkan hasil yang agung, yaitu penyusunan dan pembakuan hukum Islam melalui fiqh atau “proses pemahaman” yang sistematis.

## **Wawasan Hukum Zaman Tabi'in**

Antara Islam sebagai agama dan hukum terdapat kaitan langsung yang tidak mungkin diingkari. Meskipun baru setelah tinggal menetap di Madinah Nabi *saw* melakukan kegiatan legislasi, namun ketentuan-ketentuan yang bersifat kehukuman telah ada sejak di Makkah, bahkan justru dasar-dasarnya telah diletakkan dengan kukuh dalam periode pertama itu. Dasar-dasar itu memang tidak semuanya langsung bersifat kehukuman atau legalistik, sebab selalu

---

<sup>1</sup> Mushthafa al-Siba'i, *Al-Sunnah wa Makānat-uhā fi al-Tasyri' al-Islāmi* (Kairo: Dar al-Qawmiyah, 1949), h. 76-77.

dikaitkan dengan ajaran moral dan etika. Maka sejak di Makkah Nabi mengajarkan tentang cita-cita keadilan sosial yang antara lain mendasari konsep-konsep tentang harta yang halal dan yang haram (semua harta yang diperoleh melalui penindasan adalah haram), keharusan menghormati hak milik sah orang lain, kewajiban mengurus harta anak yatim secara benar, perlindungan terhadap kaum wanita dan janda, dan seterusnya. Itu semua tidak akan melahirkan sistem hukum, sekalipun keadaan di Makkah belum mengizinkan bagi Nabi untuk melaksanakannya. Maka tindakan Nabi dan kebijaksanaannya di Madinah adalah kelanjutan yang sangat wajar dari apa yang telah dirintis pada periode Makkah itu.

Pada masa para sahabat yang kemudian disusul masa para tabi'in, prinsip-prinsip yang diwariskan Nabi itu berhasil digunakan, menopang ditegakkannya kekuasaan politik Imperium Islam yang meliputi daerah antara Nil sampai Amudarya, dan kemudian segera melebar dan meluas sehingga membentang dari semenanjung Iberia sampai lembah sungai Indus. Daerah-daerah itu, yang dalam wawasan geopolitik Yunani kuno dianggap sebagai *heartland* Oikoumene (Daerah Berperadaban — Arab: *al-Dā'irah al-Ma'mūrah*) telah mempunyai tradisi sosial-politik yang sangat mapan dan tinggi, termasuk tradisi kehukumannya. Di sebelah Barat tradisi itu merupakan warisan Yunani-Romawi, dan Indo-Iran umumnya. Karena itu mudah dipahami jika timbul semacam tuntutan intelektual untuk berbagai segi kehidupan masyarakat yang harus dijawab para penguasa yang terdiri dari kaum Muslim Arab itu.

Tuntutan intelektual itu mendorong tumbuhnya suatu *genre* kegiatan ilmiah yang sangat khas Islam, bahkan Arab, yaitu ilmu fiqh. Tetapi sebelum ilmu itu tumbuh secara utuh, agaknya yang telah terjadi pada masa tabi'in itu ialah semacam pendekatan *ad hoc* dan praktis-pragmatis terhadap persoalan-persoalan hukum, dengan menggunakan prinsip-prinsip umum yang ada dalam Kitab Suci, dan dengan melakukan rujukan pada tradisi Nabi dan para sahabat serta masyarakat lingkungan mereka yang secara ideal terdekat, khususnya masyarakat Madinah.

Pendekatan ini dimungkinkan karena watak dasar hukum Islam yang lapang dan luwes, sehingga mampu menampung setiap perkembangan yang terjadi. Berkenaan dengan hal itu al-Sayyid Sabiq menjelaskan:

...Bahwa hal-hal yang tidak berkembang menurut perkembangan zaman dan tempat, seperti akidah dan ibadah, diberikan secara sepenuhnya terperinci, dengan dijelaskan oleh nash-nash yang bersangkutan; maka tidak seorang pun dibenarkan menambah atau mengurangi. Tatapi yang berkembang menurut perkembangan zaman dan tempat, seperti berbagai kepentingan kemasyarakatan (*al-mashāliḥ al-madanīyah*), urusan politik dan peperangan, diberikan secara garis besar, agar bersesuaian dengan kepentingan manusia di semua zaman dan agar dapat dipedomani oleh para pemegang wewenang (*ūlū al-amr*) dalam menegakkan keadilan dan kebenaran.<sup>2</sup>

Para ahli hukum Islam sudah terbiasa mengatakan secara benar bahwa letak kekuatan Islam ialah sifatnya yang akomodatif terhadap setiap perkembangan zaman dan peralihan tempat (*shāliḥ li kull-i zamān wa makān* — sesuai untuk setiap zaman dan tempat). Untuk mengerti masalah ini sangat menarik mengutip lebih lanjut keterangan al-Sayyid Sabiq,

Penetapan hukum (*al-tasyrī'*) Islam merupakan salah satu dari berbagai segi yang amat penting yang disusun oleh tugas suci Islam, dan yang memberi gambaran segi ilmiah dari tugas suci itu. Penetapan hukum keagamaan murni, seperti hukum-hukum ibadah, tidak pernah timbul kecuali dari wahyu Allah kepada Nabi-Nya *saw* baik dari Kitab ataupun sunnah, atau dengan suatu ijtihad yang disetujuinya. Dan tugas Rasul tidak keluar dari lingkaran tugas

---

<sup>2</sup> Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Kuwait: Dar al-Bayan, 1968/1388), jilid 1, h. 13.

menyampaikan (*tabligh*) dan menjelaskan (*tabyīn*). “*Tidaklah ia (Nabi) berbicara atas kemauan sendiri; tidak lain itu adalah wahyu yang diwahyukan kepadanya,*” (Q 53:3-4).

Adapun penetapan hukum yang berkaitan dengan perkara duniawi, bersifat kehakiman, politik, dan perang, maka Rasul *saw* diperintahkan bermusyawarah mengenai itu semua. Dan Nabi pernah mempunyai suatu pendapat, tetapi ditinggalkannya dan menerima pendapat para sahabat, sebagaimana terjadi pada waktu perang Badar dan Uhud. Dan para sahabat *ra* pun selalu merujuk kepada Nabi *saw* guna menanyakan apa yang tidak mereka ketahui, dan meminta tafsiran tentang makna-makna berbagai nash yang tidak jelas bagi mereka. Mereka juga mengemukakan kepada Nabi pemahaman mereka tentang nash-nash itu, sehingga Nabi kadang-kadang membenarkan pemahaman mereka itu, dan kadang-kadang beliau menerangkan letak kesalahan dalam pendapat mereka itu.<sup>3</sup>

Sudah tentu keluasan dan fleksibilitas semangat umum hukum Islam itu dipertahankan, dan bertahan, melewati zaman Nabi sendiri, kemudian zaman para sahabat, dan diteruskan ke zaman para tabi'in. Tapi jika pada zaman Nabi tempat rujukannya ialah Nabi sendiri, dengan otoritas yang diakui semua. Pada zaman para sahabat Nabi itu diwarisi banyak tokoh, yang kemudian bertindak sebagai tempat rujukan. Tapi sejak pertikaian politik pada paroh kedua kekhalifahan Utsman, tanda-tanda menyebarnya, dan kemudian berselisihnya, tempat rujukan itu sudah mulai tampak. Seperti dituliskan al-Siba'i yang telah dikutip di atas, penyebaran dan perselisihan otoritas itu memuncak pada sekitar sesudah tahun 40 H ketika banyak partisan mulai berusaha keras memperebutkan legitimasi untuk klaim-klaim mereka. Ini terjadi tanpa peduli dengan sambutan sebagian besar umat Islam pada tahun 41 H sebagai “Tahun Persatuan” atau “Tahun Solidaritas”

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, h. 17.



(*‘ām al-jamā‘ah*), sebab “persatuan” dan “solidaritas” itu agaknya hanya terbatas pada kenyataan kembalinya kesatuan politik (formal) umat Islam di bawah khalifah Mu’awiyah ibn Abi Sufyan di Damaskus.

### **Dua Kubu Orientasi Fiqih: Hijaz dan Irak**

Di bawah pimpinan khalifah Mu’awiyah (yang masa kekhalifahannya yang disebut Ibn Taimiyah sebagai permulaan masa “kerajaan dengan rahmat” — *al-mulk bi al-rahmah*) kaum Muslim dapat dikatakan kembali pada keadaan seperti zaman Abu Bakr dan Umar (zaman *al-syaykhānī*, “Dua Tokoh”) yang amat dirindukan orang banyak termasuk para “aktivis militan” yang membunuh Utsman (dan yang kemudian [ikut] mensponsori pengangkatan Ali namun akhirnya berpisah dan menjadi golongan Khawarij). Apa pun kualitas kekhalifahan Mu’awiyah itu, namun dalam hal masalah penegakan hukum mereka tetap sedapat mungkin berpegang dan meneruskan tradisi para khalifah di Madinah dahulu, khususnya tradisi Umar. Karena itu ada semacam “koalisi” antara Damaskus dan Madinah (tetapi suatu koalisi yang tak pernah sepenuh hati, akibat masalah keabsahan kekuasaan Bani Umayyah itu). Tapi “koalisi” itu mempunyai akibat cukup penting dalam bidang fiqih, yaitu tumbuhnya orientasi kehukuman (Islam) kepada hadis atau Tradisi (dengan “T” besar) yang berpusat di Madinah dan Makkah serta mendapat dukungan langsung atau tak langsung dari rezim Damaskus.

Sementara banyak tokoh Madinah sendiri tetap mempertanyakan keabsahan rezim Umayyah itu, Irak dengan kota-kota Kufah dan Bashrah adalah kawasan yang selalu potensial menentang Damaskus secara efektif. Ini kemudian berdampak pada tumbuhnya dua orientasi dengan perbedaan yang cukup penting: Hijaz (Makkah-Madinah) dengan orientasi hadisnya, dan Irak (Kufah-Bashrah)

dengan orientasi penalaran pribadi (*ra'y*)-nya. Penjelasan menarik tentang hal ini diberikan oleh Syaikh Ali al-Khaffif:

Pada zaman itu (zaman *tabi'in*), dalam *iftā* (pemberian fatwa) ada dua aliran: aliran yang cenderung pada kelonggaran dan bersandar atas penalaran, kias, penelitian tentang tujuan-tujuan hukum dan alasan-alasannya sebagai dasar *ijtihad*. Tempatnya ialah Irak. Dan aliran yang cenderung tidak pada kelonggaran dalam hal tersebut, dan hanya bersandar kepada bukti-bukti *ātsār* (peninggalan atau “petilasan”, yakni tradisi atau *sunnah*) dan *nash-nash*. Tempatnya ialah Hijaz. Adanya dua aliran itu merupakan akibat yang wajar dari situasi masing-masing, Hijaz dan Irak.

Hijaz adalah tempat tinggal kenabian. Di situ Rasul menetap, menyampaikan seruannya, kemudian para sahabat beliau menyambut, mendengarkan, memelihara sabda-sabda beliau dan menerapkannya. Dan (Hijaz) tetap menjadi tempat tinggal banyak dari mereka (para sahabat) yang datang kemudian sampai beliau wafat. Kemudian mereka ini mewariskan apa saja yang mereka ketahui kepada penduduk (berikut)-nya, yaitu kaum *tabi'in* yang bersemangat untuk tinggal di sana ....

Sedangkan Irak telah mempunyai peradabannya sendiri, sistem pemerintahannya, kompleksitas kehidupannya, dan tidak mendapatkan bagian dari *sunnah* kecuali melalui para sahabat dan *tabi'in* yang pindah ke sana. Dan yang dibawa pindah oleh mereka itu pun masih lebih sedikit daripada yang ada di Hijaz. Padahal peristiwa-peristiwa (hukum) di Irak itu, disebabkan masa lampau, adalah lebih banyak daripada yang ada di Hijaz; begitu pula kebudayaan penduduknya dan terlatihnya mereka itu kepada penalaran, adalah lebih luas dan lebih banyak. Karena itu keperluan mereka kepada penalaran lebih kuat terasa, dan penggunaannya juga lebih banyak. Penyandaran diri kepadanya juga lebih jelas tampak mengingat sedikitnya *sunnah* pada mereka itu tidak memadai untuk semua tuntutan mereka. Ini masih ditambah dengan kecenderungan mereka untuk banyak membuat asumsi-asumsi dan perincian

karena keinginan mendapatkan tambahan pengetahuan, penalaran mendalam, dan pelaksanaan yang banyak.<sup>4</sup>

Jika dikatakan bahwa orang-orang Hijaz adalah *ahl al-riwāyah* (“kelompok riwayat”, karena mereka banyak berpegang pada penuturan masa lampau, seperti hadis, sebagai pedoman) dan orang-orang Irak adalah *ahl al-ra’y* (“kelompok penalaran”, dengan isyarat tidak banyak mementingkan “riwayat”), sesungguhnya itu hanya karakteristik gaya intelektual masing-masing daerah itu. Sedangkan pada peringkat individu, cukup banyak dari masing-masing daerah yang tidak mengikuti karakteristik umum itu. Maka di kalangan orang-orang Hijaz terdapat seorang sarjana bernama Rabi’ah yang tergolong “kelompok penalaran”, dan di kalangan para sarjana Irak, kelak, tampil seorang penganut dan pembela “kelompok riwayat” yang sangat tegar, yaitu Ahmad ibn Hanbal. Di samping itu, membuat generalisasi bahwa sesuatu kelompok hanya melakukan satu metode penetapan hukum atau *tasyrī’*, apakah itu penalaran atau penuturan riwayat, adalah tidak tepat. Terdapat persilangan antara keduanya, meskipun masing-masing tetap dapat dikenali ciri utamanya dari kedua kategori tersebut. Ini semakin memperkaya pemikiran hukum zaman tabi’in.

### **Ijtihad Tabi’in sebagai Pendahulu Mazhab-mazhab**

Menurut Ali al-Khafifi, seorang anggota *Majma’ al-Buhūts al-Islāmīyah* (Badan Riset Islam) Universitas al-Azhar, Kairo, ijtihad-ijtihad yang terjadi di zaman tabi’in adalah ijtihad mutlak. Yaitu ijtihad yang dilakukan tanpa ikatan pendapat seorang mujtahid

---

<sup>4</sup> Syaikh Ali al-Khafifi, “*al-Ijtihād fī ‘Ashr al-Tābi’in wa Tābi’ al-Tābi’in*”, dalam *al-Ijtihād fī al-Syarī’ah al-Islāmīyah* (Riyadl: Jami’at al-Imam Muhammad ibn Su’ud al-Islamiyah, 1404/1984), h. 224-245.

yang terlebih dahulu, dan yang secara langsung diarahkan membahas, meneliti, dan memahami yang benar. Ikatan hanya terjadi jika ditemukan sebuah pendapat seorang sahabat Nabi, yang diduga bersandar kepada sunnah yang karena beberapa sebab sunnah itu tidak muncul sebelumnya, kemudian pada zaman tabi'in itu, lebih-lebih zaman tabi' tabi'in, suasana lebih mengizinkan untuk muncul. Misalnya, perubahan situasi politik, dengan perpindahan kekuasaan dari kaum Umawī ke kaum Abbasi, telah membawa perubahan penting dalam sikap keagamaan. Meskipun sesungguhnya kaum Abbasi akhirnya banyak meneruskan wawasan hukum keagamaan kaum Umawi sebagai pendukung *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* (yang sebagaimana telah disinggung, berkenaan dengan hukum, banyak berorientasi pada preseden-preseden para khalifah Madinah, khususnya Umar), kaum Abbasi lebih banyak dan lebih tulus perhatian mereka pada masalah-masalah keagamaan daripada kaum Umawi. Sikap berpegang kepada syariat ini bagi kaum Abbasi berarti pengukuhan legitimasi politik dan kekuasaan mereka (dibandingkan dengan kedudukan kaum Umawi, dan dihadapkan kepada oposisi kaum Syi'ah dan Khawarij). Tapi di samping itu, sikap tersebut menciptakan suasana yang lebih mendukung bagi perkembangan kajian agama, dan ini pada urutannya memberi peluang lebih baik pada para sarjana untuk menyatakan pendapatnya, termasuk menuturkan riwayat dan hadis. Usaha secara resmi pembakuan sunnah (yang kemudian menjadi sejajar dengan hadis) telah mulai tumbuh sejak zaman Umar ibn Abd al-Aziz menjelang akhir kekuasaan Umawi. Kini usaha ini memperoleh dorongan baru, dan merangsang tumbuhnya berbagai aliran pemikiran keagamaan, baik yang bersangkutan dengan bidang politik, teologi, dan hukum, maupun yang lain.<sup>5</sup>

Semua kegiatan itu juga terpengaruh kenyataan sosial-politik, berupa semakin beragamnya latar belakang etnis, kultural, dan

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, h. 223.

geografis anggota masyarakat Islam, disebabkan banyaknya orang-orang bukan Arab (Syiria, Mesir, Persi, dan sebagainya) yang masuk Islam.<sup>6</sup> Maka pada zaman itu kita menyaksikan tampilnya tokoh-tokoh kesarjana dengan bidang kajian ilmu yang lebih terspesialisasi, khususnya, bidang kajian hukum Islam atau fiqih. Merekalah para pendahulu imam-imam mazhab, bahkan guru-guru para calon imam mazhab itu.

Suatu hal yang amat penting diperhatikan ialah adanya kaitan suatu aliran pikiran (yakni, mazhab, *school of thought*) dengan tempat. Telah disebutkan adanya dua aliran pokok: Irak dan Hijaz. Namun di antara keduanya, dan dalam diri masing-masing aliran besar itu, terdapat nuansa yang cukup berarti, cukup penting diperhatikan. Nuansa-nuansa itu tercermin dalam ketokohan sarjana atau ulama yang mendominasi suasana intelektual suatu tempat, seperti dituturkan Syaikh Muhammad al-Hudlari Beg dalam kitabnya, *Tārikh al-Tasyrī‘ al-Islāmī*. Di Madinah tampil cukup banyak sarjana, antara lain:

1. Sa’id ibn al-Musayyib al-Makhzhumi. Lahir dua tahun kekhalifahan Umar, dan sempat belajar dari para pembesar sahabat Nabi. Banyak meriwayatkan hadis yang bersambung dengan Abu Hurairah. Al-Hasan al-Bashri banyak berkonsultasi dengannya. Wafat pada 94 H.
2. Urwah ibn al-Zubair ibn al-Awwam. Lahir di masa kekhalifahan Utsman. Banyak belajar dari bibinya, A’isyah, istri Nabi *saw*. Wafat pada 94 H.
3. Abu Bakr ibn Abd al-Rahman ibn al-Harits ibn Hisyam al-Makhzhumi. Lahir di masa kekhalifahan Umar. Terkenal sangat saleh sehingga digelari “pendeta Quraisy” (*rāhib Quraysy*). Wafat pada 94 H.
4. Ali ibn al-Husain ibn Ali ibn Abi Thalib al-Hasyimi. Dia adalah imam keempat kaum Syi’ah Imamiah, dan dikenal dengan

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, h. 222.

Zayn al-Abidin. Ia belajar dari ayahnya dan pamannya, al-Hasan ibn Ali, A'isyah, Ibn Abbas, dan lain-lain. Ia terkenal sangat *'ālim* (terpelajar), tapi tidak banyak meriwayatkan hadis. Wafat pada 94 H.

5. Ubaidillah ibn Abdillah ibn Utbah ibn Mas'ud. Belajar dari A'isyah, Abu Hurairah, Ibn Abbas, dan lain-lain. Selain kepemimpinannya dalam fiqih dan hadis, ia juga terkenal sebagai penyair, dia adalah guru khalifah Umar ibn Abd al-Aziz. Wafat pada 98 H.
6. Salim ibn Abdullah ibn Umar. Belajar dari ayahnya sendiri, juga dari A'isyah, Abu Hurairah, Sa'id ibn al-Musayyib, dan lain-lain. Wafat pada 106 H.
7. Sulaiman ibn Yasar, klien Maimunah (istri Nabi *saw*). Belajar dari patronnya sendiri, dan dari A'isyah, Abu Hurairah, Ibn Abbas, Zaid ibn Tsabit, dan sebagainya. Wafat pada 107 H.
8. Qasim ibn Muhammad ibn Abi Bakr. Mendapat pendidikan dari A'isyah (bibinya sendiri), Ibn Abbas, Ibn Umar, dan sebagainya. Wafat pada 106 H.
9. Nafi', klien Abdullah ibn Umar. Belajar dari patronnya sendiri, dan dari A'isyah, Abu Hurairah, dan lainnya. Diutus oleh Umar ibn Abd al-Aziz ke Mesir, mengajar sunnah. Berasal dari Dailam (daerah Iran). Wafat pada 117 H.
10. Muhammad ibn Muslim, yang terkenal dengan Ibn Syihab al-Zuhri. Lahir 50 H, dan belajar dari Abdullah ibn Umar, Annas ibn Malik, Sa'id ibn Musayyib, dan sebagainya. Mendapat perintah dari Umar ibn Abd al-Aziz untuk mencatat sunnah penduduk Madinah sebagai rintisan resmi pertama pembukuan hadis.
11. Abu Ja'far ibn Muhammad ibn Ali ibn al-Husain, yang dikenal dengan sebutan al-Baqir. Dia adalah imam kelima kaum Syi'ah. Belajar dari ayahandanya sendiri, juga dari Jabir dan Abdullah ibn Umar, dan sebagainya. Dikenal sebagai "kepala Bani Hasyim" di zamannya. Wafat pada 114 H.

Di Makkah beberapa sarjana terkenal juga tampil:

1. Abdullah ibn Abbas ibn Abd al-Muthalib. Lahir dua tahun sebelum Hijrah, dan pernah dibacakan doa oleh Nabi agar mempunyai pemahaman mendalam (*tafaqquh*) dalam agama. Beliau diajar tentang takwil. Dianggap bapak ilmu tafsir al-Qur'an. Belajar banyak dari Umar, Ali, Ubay ibn Ka'b. Wafat di Tha'if pada 68 H.
2. Mujahid ibn Jabr, klien Bani Makhzhum. Belajar dari Sa'd, A'isyah, Abu Hurairah, Ibn Abbas, dan lain-lain. Wafat pada 103 H.
3. Ikrimah, klien Ibn Abbas. Belajar dari Ibn Abbas, A'isyah, Abu Hurairah, dan lain-lain. Pernah menyatakan ia sependapat dengan kaum Khawarij. Wafat pada 107 H.
4. Atha' ibn Rabbah. Belajar dari A'isyah, Abu Hurairah, Ibn Abbas, dan sebagainya. Disebutkan berkulit hitam kelam, yang fasih dan luas pengetahuan. Sangat banyak mendapat pujian dari para ulama yang lain, termasuk mereka yang hidup sezaman. Wafat pada 114 H.

Dari kalangan warga Kufah yang tampil antara lain ialah:

1. Alqamah ibn Qays al-Nakha'i. Lahir di masa Nabi masih hidup dan belajar dari Umar, Utsman, Ibn Mas'ud, Ali, dan lain-lainnya. Murid terkemuka Ibn Mas'ud. Wafat pada 62 H.
2. Masruq ibn al-Ajda' al-Hamdani. Belajar dari Umar, Ali, Ibn Mas'ud, dan sebagainya. Wafat pada 63 H.
3. Al-Aswab ibn Yazid al-Nakha'i, dan
4. Ibrahim ibn Yazid al-Nakha'i. Keduanya bersaudara, dan sama-sama tampil sebagai sarjana terkemuka. Kedua-duanya wafat pada 95 H.
5. Amr ibn Syarahil al-Sya'bi. Lahir 17 H. Sarjana tabi'in yang paling terkemuka. Guru utama Imam Abu Hanifah. Belajar dari Ali, Abu Hurairah, Ibn Abbas, A'isyah, Ibn Umar, dan

sebagainya. Cukup menarik bahwa al-Sya'bi tidak suka pada metode qiyas (analogi) yang menjadi ciri *ahl al-ra'y* yang dikembangkan muridnya Abu Hanifah.

Kemudian dari Basrah, tampil tokoh-tokoh, antara lain:

1. Anas ibn Malik al-Anshari. Seorang khadam, karena ia sahabat Nabi sejak Hijrah sampai wafat. Karena penampilannya sebagai sarjana dan peranannya dalam mendidik para tabi'in maka ia termasuk dalam daftar ini. Selain belajar dari Nabi juga banyak belajar dari Abu Bakr, Umar, Utsman, Ubay, dan lain-lain. Wafat pada 90 H.
2. Abu al-Aliyah Rafi' ibn Mahran al-Riyani. Belajar dari Umar, Ibn Mas'ud, Ali, dan A'isyah. Wafat pada 90 H.
3. Al-Hasan ibn Abi al-Hasan Yassar, klien Zaid ibn Tsabit. Dibesarkan di Madinah dan menghafal al-Qur'an di zaman Utsman. Seorang pejuang yang terkenal berani, di samping seorang sarjana terkemuka. Wafat pada 110 H.
4. Abu Sya'tsa Jabir ibn Zaid, kawan Ibn Abbas. Banyak belajar dari kawannya sendiri itu. Wafat pada 93 H.
5. Muhammad ibn Sirin, klien Anas ibn Malik. Belajar dari patronnya, kemudian dari Abu Hurairah, Ibn Abbas, dan Ibn Umar. Wafat pada 110 H.
6. Qatadah ibn Da'aman al-Dusi. Selain ahli hukum Islam, ia juga ahli bahasa, sejarah dan geneologi (*al-nasab*). Wafat pada 118 H.

Dari daerah Syam (Syiria) beberapa tokoh ahli hukum tampil, seperti Abd al-Rahman ibn Ghahnim al-Asy'ari, Abu Idris al-Khulani, Qabisyah ibn Dzu'ayb, Makhulul ibn Abi Muslim, Raja' ibn Hayah al-Kindi, dan lain-lain. Namun yang lebih penting dari para sarjana Syam itu ialah khalifah Umar ibn Abd al-Aziz, terkenal sebagai Umar II dan banyak dipandang sebagai yang kelima dari *al-khulafā' al-rasyidūn*. Dialah yang mengukuhkan *tarbi'* (mengkahui



empat khalifah pertama: Abu Bakr, Umar, Utsman, dan Ali) dan mensponsori secara resmi (kenegaraan) usaha penulisan sunnah atau hadis. Dia wafat pada 101 H.

Mesir saat itu belum menjadi tandingan tempat-tempat yang tersebut di atas. Kota Kairo belum ada (baru didirikan oleh Dinasti Fathimiyah kelak, bersama Masjid Universitas al-Azhar-nya), dan ibukota Mesir ialah Fusthath yang perkembangannya tidak terlalu pesat seperti lain-lain. Walaupun begitu telah tampil pula di kalangan Mesir beberapa sarjana terkemuka, seperti Abdullah ibn al-‘Ash (wafat pada 65 H), Abd al-Khayr ibn Abdullah al-Yazani (wafat pada 90 H), Yazid ibn Abi Habib yang disebut-sebut sebagai pelopor ilmu pengetahuan di Mesir dan ahli masalah halal dan haram (wafat pada 128 H).

Di Jazirah Arabia sebelah selatan, yaitu Yaman, juga banyak muncul sarjana-sarjana dengan pengaruh yang jauh keluar dari batasan daerahnya sendiri. Mereka itu, antara lain, Thawus ibn Kaysan al-Jundi (wafat pada 106 H) yang belajar dari Zaid ibn Tsabit, A’isyah, Abu Hurairah, dan lain-lainnya. Kemudian Wahb ibn Munabbih al-Shan’ani, yang belajar dari ibn Umar, Ibn Abbas, Jabir, dan lain-lainnya. Wafat pada 114 H. Selanjutnya ialah Yahya ibn Abi Katsir yang menurut sementara ulama yang lain seperti Syu’bah dianggap lebih ahli tentang hadis daripada al-Zuhri tersebut.<sup>7</sup>

Para tokoh ahli ilmu hukum itu dan kegiatan ilmiah serta pengajarannya telah mendorong timbulnya para spesialis hukum angkatan berikutnya, seperti al-Awza’i, Sufyan al-Tsawri, al-Layts ibn Sa’d, dan lain-lainnya. Mereka ini, pada gilirannya telah melapangkan jalan bagi tampilnya para imam mazhab yang sampai saat ini pengaruhnya masih amat kukuh seperti Abu Hanifah, Malik, al-Syafi’i, dan Ahmad ibn Hanbal. [❖]

---

<sup>7</sup> Untuk keterangan lebih lengkap tentang tokoh-tokoh ini, lihat Syaikh Muhammad al-Hudlari Beg, *Tārikh al-Tasyri’ al-Islāmi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1387/1968), h. 126-141.



## TRADISI SYARH DAN HASYIYAH DALAM FIQIH DAN MASALAH STAGNASI PEMIKIRAN ISLAM

Kita telah membicarakan garis perkembangan pemikiran sistem hukum Islam — yang kemudian dikenal dengan (ilmu) fiqih, sejak dari pertumbuhannya di masa para sahabat, kemudian para tabi'in dan pengikut mereka, dan akhirnya pertumbuhannya di masa para imam mazhab. Sampai dengan masa itu, yang kita saksikan dalam sejarah perkembangan fiqih ialah dinamika dan kreativitas, yang senantiasa disertai dengan kegaduhan polemik dan kontroversi, namun dalam suasana saling menghargai dan tenggang rasa yang besar. Keadaan demikian itu dilukiskan K.H. Muhammad Hasyim Asy'ari dari Tebuireng:

Telah diketahui bahwa sesungguhnya telah terjadi perbedaan dalam *furū'* (makalah rincian) antara para sahabat Rasulullah *saw* (semoga Allah meridai mereka semua), namun tidak seorang pun dari mereka memusuhi yang lain, juga tidak seorang pun dari mereka yang menyakiti yang lain, dan tidak saling menisbatkan lainnya kepada kesalahan, ataupun cacat. Demikian pula telah terjadi perbedaan dalam *furū'* antara Imam Abu Hanifah dan Imam Malik (semoga Allah meridai keduanya) dalam banyak masalah yang jumlahnya mencapai sekitar empatbelas ribu dalam bab-bab ibadat dan mu'amalat, serta antara Imam al-Syafi'i dan gurunya, Imam Malik, (semoga Allah meridai keduanya) dalam banyak masalah yang jumlahnya mencapai sekitar enam ribu, demikian pula antara Imam

Ahmad ibn Hanbal dan gurunya, Imam al-Syafi'i, dalam banyak masalah, namun tidak seorang pun dari mereka yang menyakiti yang lain, tidak seorang pun dari mereka mencerca yang lain, tidak seorang pun dari mereka mendengki yang lain, dan tidak seorang pun dari mereka menisbatkan yang lain kepada kesalahan dan cacat. Sebaliknya mereka tetap saling mencintai, saling mendukung sesama saudara mereka, dan masing-masing berdoa untuk kebaikan mereka itu.<sup>1</sup>

K.H. Hasyim Asy'ari juga menyebut, terjadi banyak perbedaan pendapat antara para tokoh intern mazhab sendiri pada saat-saat permulaan perkembangannya, seperti antara Imam al-Rafi'i dan Imam al-Nawawi, juga antara Imam Ahmad ibn Hajr dan Imam al-Ramli dan para pengikut mereka, namun “tidak seorang pun dari mereka memusuhi yang lain, tidak seorang pun dari mereka menyakiti yang lain, dan tidak seorang pun dari mereka menisbatkan yang lain kepada kesalahan dan cacat, bahkan sebaliknya mereka selalu saling-mencintai, bersaudaraan, dan saling-menolong”.<sup>2</sup>

Setelah masa-masa para imam mazhab lewat, yaitu mulai sekitar abad ke-4 H, maka yang terjadi ialah pertumbuhan dan perkembangan mazhab itu sendiri. Jalan pikiran para imam itu menjadi titik-tolak, tetapi kemudian dikembangkan begitu rupa sehingga yang terwujud ialah sebuah aliran yang meluas dan mendalam dan cukup pada dirinya sendiri (*self-sufficient*). Maka dari titik-tolak pemikiran Imam al-Syafi'i, misalnya, tumbuh dan berkembang pemikiran yang lebih meluas dan mendalam, yang serba berkecukupan. Karena itu yang ada bukanlah pemikiran Imam al-Syafi'i itu *an sich*, melainkan pemikiran yang meskipun tetap berwatak “ke-Syafi'i-an namun dalam banyak hal Imam al-Syafi'i sendiri mungkin tidak lagi tersangkut paut. Inilah yang

---

<sup>1</sup> Muhammad Hasyim Asy'ari, *Al-Tibyān fi al-Nahy 'an Muqātha'āt al-Arhām wa al-Aqārib wa al-Ikhwān* (Surabaya: Mathba'at Nahdlatul Ulama, t.th.), h. 11. (Risalah ini ditulis pada 1360 H atau 1941 M).

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 12.

dimaksudkan dengan istilah “mazhab”, yaitu suatu kesatuan pemikiran yang tumbuh dan berkembang, bertitik-tolak dari produk intelektual satu orang, namun belum tentu orang tersebut sepenuhnya dapat dipandang sebagai ikut bertanggungjawab. Penilaian ini lebih-lebih beralasan, karena para tokoh pemikir yang menjadi pangkal pengembangan mazhab tersebut semasa hidupnya sendiri sering mengisyaratkan keengganan menjadi pusat pengikutan. Jadi sesungguhnya seorang pemikir seperti al-Syafi’i menjadi imam mazhab adalah secara *post factum*, yaitu setelah fakta perkembangan pemikiran yang bertitik-tolak dari dia itu, menjadi kenyataan, setelah dia sendiri lama tiada.

Pertumbuhan mazhab itu dengan sendirinya terjadi melalui para pengikut tokoh yang kelak disebut “imam mazhab” tersebut. Mula-mula masih terdapat sisa-sisa kreativitas dan keberanian intelektual yang menghasilkan karya-karya tersendiri dengan tingkat orisinalitas yang memadai, seperti yang banyak dilakukan oleh misalnya, al-Ja’farani, al-Karabisi, al-Rabi’, al-Buwaythi, al-Muzni, dan lain-lain dari kalangan para penganut mazhab Syafi’i. Demikian pula tokoh-tokoh dari mazhab-mazhab yang lain.

Tetapi masa itu segera diikuti oleh masa dengan tingkat kreativitas dan orisinalitas intelektual yang lebih rendah. Inilah masa syarah (*syarh*; penjabaran) dan hasyiyah (*hasyiyah*; penjabaran atas syarah). Ciri umum masyarakat Muslim saat itu ialah suasana traumatis terhadap perpecahan dan perselisihan, sehingga yang muncul sebagai dambaan atau obsesi utama masyarakat ialah ketenangan dan ketenteraman. Agaknya dambaan mereka tercapai, tetapi dengan ongkos yang amat mahal, yaitu stagnasi atau kemandekan. Sebab ketenangan dan ketenteraman itu mereka “beli” dengan menutup dan mengekang kreativitas intelektual dan penjelasan, atas nama doktrin taklid (*taqlid*) dan tertutupnya ijtihad. Ketidakberanian mengambil resiko salah dalam penelitian dan penjelajahan itu kemudian dirasionalisasikan dengan argumen: Apa yang telah dihasilkan para imam mazhab dan pendukung-pendukung mereka itu seolah-olah sudah “final”, dan apa pun

produk pemikiran mereka harus diterima sebagai berlaku “sekali dan untuk selamanya”. Ditambah lagi dengan keadaan politik negeri-negeri Muslim yang telah mulai kehilangan “*elan vital*”-nya antara lain karena banyaknya serbuan-serbuan militer dari Asia Tengah seperti dari kalangan bangsa-bangsa Turki dan Mongol, maka dambaan kepada ketenangan dan ketenteraman menjadi semakin beralasan, yang kemudian lambat laun berkembang menjadi semacam etos di kalangan kaum Muslim di seluruh dunia. Karena orisinalitas pemikiran tidak berkembang lagi, maka yang terjadi ialah pengulangan dan penghafalan yang sudah ada. Dan karena pemikiran kritis juga terkekang, maka tercipta suasana bagi tumbuhnya mitos-mitos. Jadi tidak berlebihan jika masa itu sering ditunjuk sebagai permulaan kemunduran peradaban Islam, yang kemudian kelak, berakhir dengan kekalahan mereka oleh umat-umat lain, khususnya bangsa-bangsa Eropa.

### Syarah dan Hasyiyah

Mulai saat itulah kurang lebih mencul ide tentang keharusan seorang Muslim memilih salah satu dari mazhab-mazhab yang ada sebagai anutan. Logika keharusan ini ialah ide tentang taklid (*taqlid*), yang taklid itu, sebagaimana telah disinggung, merupakan dinamik dambaan pada ketenteraman. Dari beberapa sudut pandang tertentu, seperti dari sudut keprihatinan karena situasi politik yang tidak mantap, keharusan memilih suatu mazhab seperti itu dapat dibenarkan. Begitu pula larangan mencampuradukkan lebih dari satu mazhab, yang kemudian dikenal sebagai talfiq (*talfiq*), juga sangat dicela, karena dalam praktik serupa itu mudah sekali masuk unsur oportunisme dalam paham (seperti, misalnya, mengenai suatu hukum tertentu seseorang cenderung mencari yang mudah dan ringan dari berbagai mazhab, tanpa kesungguhan meneliti bagaimana pangkal sebenarnya hukum itu).

Keharusan memilih salah satu mazhab sekaligus larangan mencampur lebih dari satu mazhab — betapa pun tulusnya hal itu dilakukan — secara tersirat mengandung doktrin bahwa suatu pemikiran mazhab adalah suatu kesatuan organik yang tidak boleh dipisah-pisah. Pemisahan itu akan menghasilkan inkonsistensi, dan yang terakhir ini tentu berakibat pada masalah *istiqāmah* atau keteguhan dan keikhlasan dalam beragama. Tapi konsekuensi yang lebih jauh ialah — sebagaimana telah disinggung tadi — hilangnya kreativitas dan orisinalis intelektual, dan bersamaan dengan itu hilang pula kemampuan memberi responsi pada keadaan masyarakat nyata (historis) yang senantiasa berkembang dan berubah.

Pada saat itulah sejauh mengenai kegiatan intelektual yang muncul, ialah karya-karya syarah, yaitu karya tulis berupa kitab yang mengelaborasi karya lain yang lebih orisinal, yang dipandang sebagai *matn* (teks inti). Kegiatan pseudo-ilmiah serupa ini paling banyak terjadi dalam pemikiran judicial, tetapi sesungguhnya juga merambah ke berbagai cabang ilmu keislaman yang lain, seperti, dan terutama, ilmu kalam.

Tetapi syarah bukanlah akhir perjalanan tradisi pseudo-ilmiah dalam masa kemandekan intelektual ini. Sebuah karya syarah membuka peluang pada bentuk elaborasi lebih lanjut, sehingga merupakan “elaborasi atas elaborasi”, yang biasanya disebut hasyiyah (*hasyīyah*).

Untuk memperoleh gambaran apa yang dinamakan syarah dan hasyiyah itu, berikut ini adalah contoh kutipan dari *matn* kitab *Taqrīb*, yaitu sebuah kitab fiqih yang paling standar di pesantren-pesantren. *Matn* itu kemudian diberi syarah dalam kitab *Fatḥh al-Qarīb*, juga sangat standar di pesantren-pesantren, dan akhirnya diberi hasyiyah dalam kitab *al-Bājūrī*, sebuah kitab yang boleh dipandang cukup tinggi:

*Matn*: Air yang boleh untuk menyucikan ada tujuh air: air langit, air laut, air sungai, air sumur, air sumber, air salju, dan air embun.<sup>3</sup>

*Syarh*: (Air yang boleh) artinya sah (untuk menyucikan ada tujuh: air langit) artinya yang terjun dari langit, yaitu hujan (air laut) artinya yang asin (air sungai) artinya yang tawar (air sumur, air sumber, air salju, dan air embun) dan tujuh air itu tercakup dalam ungkapan Anda “Apa yang turun dari langit dan apa yang menyembul dari bumi dalam keadaan bagaimanapun adalah termasuk pokok penjelasan.”<sup>4</sup>

*Syarh* itu kemudian diberi *hasyīyah*, yaitu penjabaran atau elaborasi lebih lanjut. Berikut ini adalah contoh *hasyīyah*-nya (tetapi karena *hasyīyah* yang bersangkutan itu panjang sekali, maka demi kepraktisan kita akan mengutip *hasyīyah* yang menyangkut salah satu dari air yang tujuh itu, yaitu “air sungai” saja):

*Hasyīyah*: (Perkataannya dan air sungai) rangkaian dalam pengertian di, artinya air yang mengalir di sungai (*nahr*) dengan *fathāh hā'* dan matinya dan yang pertama lebih fasih dan *al* di situ adalah untuk jenis, maka ia mencakup Nil dan Furat dan sebagainya, dan asalnya dari surga sebagaimana hal itu disebutkan dalam nash mengenainya sebab sesungguhnya diturunkan dari sungai Nil Mesir dan Sihun sungai India dan Jahun sungai Balkh dan keduanya itu bukanlah Sihan dan Jihan menurut yang unggul berlainan dengan orang yang menyangka keduanya itu sinonim sebab Sihan adalah sungai Arnah dan Jihan adalah sungai Al-Mashishah dan Dajlah dan Furat adalah dua sungai di Irak dari asal *Sidrat al-Muntahā* dan itulah makna firman Dia Yang Mahatinggi “Dan Kami turunkan dari langit air dengan takaran tertentu” maka pada waktu keluarnya *Ya'jūj* dan

<sup>3</sup> Abu Syuja' Ahmad ibn al-Husayn al-Ishfahani, *al-Ghāyah wa al-Taqrīb* (Semarang: Pustaka al-Alawiyah, t.th.), h. 2-3.

<sup>4</sup> Muhammad ibn Qasim al-Ghazzi, *Fath al-Qarīb* (Semarang: Maktabah wa Mathba'ah Usaha Keluarga, t.th.), h. 3.



*Ma'jūj* sungai-sungai itu diangkat dan itulah makna firman Dia Yang Mahatinggi “Dan sesungguhnya Kami tentulah berkuasa untuk menghilangkannya”.<sup>5</sup>

Kutipan di atas itu sengaja dibuat dalam bentuk terjemahan harfiah tanpa memberi tanda-tanda baca sesuai konteks, menurut keadaan aslinya dalam kitab. Maksudnya ialah agar kita dapat merasakan kesulitan yang dihadapi oleh mereka yang membaca “kitab gundul”, jika mereka tidak terlatih membaca dalam konteks. Dan keadaan menurut aslinya itu dapat memberi gambaran tentang ungkapan “ilmiah” masa kemunduran itu yang tidak dapat disebut mengagumkan, jauh di bawah ukuran masa kejayaan intelektual sebelumnya seperti diwakili karya-karya Ibn Sina, al-Ghazali, Ibn Rusyd, Ibn Arabi, Ibn Taimiyah, dan sebagainya.

Bahkan dalam kutipan dapat dilihat munculnya beberapa dongeng dan mitologi, yang dirangkaikan dengan paham keagamaan, seperti bahwa sungai Nil berasal dari surga dan sungai Dajlah (Tigris) dan Furat (Eufrat) di Irak berasal dari *Sidrat al-Muntahā!* Juga ada mitos lain yang tercampur dengan pandangan keagamaan tertentu seperti cerita tentang datangnya *Ya'jūj* dan *Ma'jūj* (*Gog* dan *Mogog*) yang tersebut dalam Kitab Suci al-Qur'an (lihat Q 18:94 [dalam cerita tentang Dzu al-Qarnayn]), yang pada saat itu akan diangkat sungai-sungai Nil, Furat, dan Dajlah itu ke langit sebagai tafsir ayat suci al-Qur'an pula (lihat Q 23:18).

## Kesimpulan

Semangat obskurantisme atau kemasabodohan intelektual akibat berbagai faktor ekstern dalam proses-proses dan struktur-struktur politik masa itu sedemikian mencekam, sehingga mewarnai sikap

---

<sup>5</sup> Syaikh Ibrahim al-Bajari, *Hasyiyat al-Bājurī* (Semarang: Maktabah wa Mathba'ah Usaha Keluarga, t.th.), h. 27.

intelektual sebagian besar kaum Muslim. Dan dalam pandangan mereka, ilmu pengetahuan telah “habis”, dan yang tersisa ialah mencerna apa saja yang diwariskan dari generasi sebelumnya. Stagnasi ini tidak dirasakan oleh kaum Muslim, seolah-olah segala sesuatu terjadi secara wajar saja, sampai akhirnya mereka terhentak dan kalah oleh bangkitnya bangsa-bangsa yang selama ini mereka remehkan, yaitu bangsa-bangsa Eropa Barat, atau lebih persisnya, Barat Laut, bangsa-bangsa pelopor umat manusia untuk memasuki Zaman Modern.

Banyak ahli yang mengatakan, semua ini diawali karena umat Islam terkena penyakit “puas diri”, akibat dominasi mereka atas kehidupan di muka bumi selama berabad-abad (dalam perhitungan konservatif setidaknya selama delapan abad, yang berarti empat kali lebih panjang daripada masa dominasi Eropa Barat yang sudah berlangsung selama dua abad ini). Dan ketika mereka dikejutkan oleh datangnya tentara Prancis ke Mesir dibawa Napoleon yang dengan amat mudah mengalahkan mereka itu, keadaan sudah sangat terlambat, sehingga dorongan ke arah kebangkitan kembali yang muncul sejak itu sampai sekarang belum mencapai tujuan yang dimaksud.

Tapi tentu saja umat Islam masih tetap mempunyai kesempatan yang baik. Berbagai gejala masa-masa terakhir ini, yang biasanya diletakkan dalam *bracket* “kebangkitan Islam”, dapat diacu sebagai petunjuk adanya masa depan yang baik, setidaknya lebih baik daripada sekarang, apalagi daripada masa obskurantisme tersebut di atas itu. Sebuah adagium mungkin relevan dengan masalah ini yaitu yang berbunyi: “Tidak akan menjadi baik umat ini kecuali dengan sesuatu yang telah membuat baiknya umat terdahulu” (*lā tashluḥ-u ḥādẓ-ihī l-ummah illā bi mā shalūḥ-a bihī awwal-uhā*). Sementara banyak tafsiran yang berbeda-beda tentang apa “yang membuat baik umat terdahulu”, namun dari pembacaan kepada sejarah peradaban Islam, khususnya sejarah pemikirannya, jelas bahwa yang membuat baik mereka generasi Islam klasik itu ialah apa yang dalam ungkapan kontemporer dinamakan “Etos Ilmiah”.

Berbeda dengan obskurantisme, etos ilmiah yang benar harus memandang, ilmu tidak mempunyai batas (limit), melainkan ilmu hanya mempunyai perbatasan (*frontier*), yaitu ujung terakhir perkembangan pemikiran ilmiah. Batas atau limit ilmu hanya ada pada Allah, karena itu tak terjangkau. Tapi perbatasan atau *frontier* ilmu hanyalah produk kemampuan manusia sendiri yang tidak sempurna, karena itu harus selalu diusahakan untuk ditembus dengan keberanian intelektual serta kreativitas dan orisinalitasnya.<sup>6</sup> Semuanya itu memerlukan suasana yang bersifat kondusif. Dan suasana itu tidak lain, seperti dikemukakan K.H. Hasyim Asy'ari di atas, ialah toleransi dan saling menghargai dalam perbedaan. [❖]

---

<sup>6</sup> Seperti halnya dengan Zaman Modern, etos ilmiah Zaman Klasik Islam memandang perbatasan ilmu harus selalu ditembus, sementara dalam zaman obskurantisme, etos ilmiah yang ada mengajarkan agar setiap bertemu dengan perbatasan hendaknya kembali ke semula, dan ini menghasilkan praktik menghafal. Batas atau limit ilmu hanya ada pada Allah *swt*, jadi tidak mungkin dicapai manusia, apalagi ditembus. “Katakan, ‘Kalau seandainya seluruh lautan ini tinta untuk Kalimat Tuhanku, maka lautan itu akan habis sebelum kalimat Tuhanku habis, meski kami datangkan tinta sebanyak itu pula,’” (Q 18:109).



## TAKLID DAN IJTIHAD

### Masalah Kontinuitas dan Kreativitas dalam Memahami Pesan Agama

Jika masalah taqlid (*taqlīd*) dan ijtihad (*ijtihād*) harus ditelusuri ke belakang, barangkali yang paling tepat ialah kita mengengok ke zaman Umar ibn al-Khaththab, khalifah kedua. Bagi orang-orang Muslim yang datang kemudian, khususnya kalangan kaum Sunni, berbagai tindakan Umar dipandang sebagai contoh klasik persoalan taqlid dan ijtihad. Salah satu hal yang memberi petunjuk kita tentang prinsip dasar Umar berkenaan dengan persoalan pokok ini ialah isi suratnya kepada Abu Musa al-Asy'ari, gubernur di Bashrah, Irak:

Adapun sesudah itu, sesungguhnya menegakkan hukum (*al-qadlā*) adalah suatu kewajiban yang pasti dan tradisi (*sunnah*) yang harus dipatuhi. Maka pahamiilah jika sesuatu diajukan orang kepadamu. Sebab, tidaklah ada manfaatnya berbicara mengenai kebenaran jika tidak dapat dilaksanakan. Bersikaplah ramah antara sesama manusia dalam kepribadianmu, keadilanmu, dan majlismu, sehingga seorang yang berkedudukan tinggi (*syarīf*) tidak sempat berharap akan keadilanmu. Memberi bukti adalah wajib atas orang yang menuduh, dan mengucapkan sumpah wajib bagi orang yang mengingkari (tuduhan). Sedangkan kompromi (*ishlāh*, berdamai) diperbolehkan di antara sesama orang Muslim, kecuali kompromi yang menghalalkan hal yang haram dan mengharamkan hal yang halal. Dan janganlah engkau merasa terhalang untuk kembali pada yang benar berkenaan

dengan perkara yang telah kau putuskan kemarin tetapi kemudian engkau memeriksa kembali jalan pikiranmu lalu engkau mendapat petunjuk ke arah jalanmu yang benar; sebab kebenaran itu tetap abadi, dan kembali kepada yang benar adalah lebih baik daripada berketerusan dalam kebatilan. Pahamiilah, sekali lagi, pahamiilah, apa yang terlintas dalam dadamu yang tidak termaktub dalam Kitab dan sunnah, kemudian temukanlah segi-segi kemiripan dan kesamaannya, dan selanjutnya buatlah analogi tentang berbagai perkara itu, lalu berpeganglah pada segi yang paling mirip dengan yang benar. Untuk orang mendakwahkan kebenaran atau bukti, berilah tenggang waktu yang harus ia gunakan dengan sebaik-baiknya. Jika ia berhasil datang membawa bukti itu, engkau harus mengambilmnya untuk dia sesuai dengan haknya. Tetapi jika tidak, maka anggaplah benar keputusan (yang kau ambil) terhadapnya, sebab itulah yang lebih menjamin untuk menghindari keraguan dan lebih jelas dari ketidakpastian (*al-a'mā*, kebutaan, kegelapan) ... Barangsiapa telah benar niatnya kemudian teguh memegang pendiriannya, maka Allah akan melindunginya berkenaan dengan apa yang terjadi antara dia dan orang banyak. Dan barangsiapa bertingkah laku terhadap sesama manusia dengan sesuatu yang Allah ketahui tidak berasal dari dirinya (tidak tulus), maka Allah akan menghinakannya ....<sup>1</sup>

Dari kutipan surat yang lebih panjang itu ada beberapa prinsip pokok yang dapat kita simpulkan berkenaan dengan masalah taqlid dan ijtihad. Prinsip-prinsip pokok itu ialah:

*Pertama*, prinsip keotentikan (*authenticity*). Dalam surat Umar itu prinsip keotentikan tercermin dalam penegasannya bahwa keputusan apa pun mengenai sesuatu perkara harus terlebih dahulu diusahakan menemukannya dalam Kitab dan sunnah.

---

<sup>1</sup> Sayyid Muhammad ibn Alawi ibn Abbas al-Maliki al-Hasani al-Makki, *Syari'at-u 'l-Lāh-i 'l-Khālidah: Dirāsah fi Tārikh Tasyrī' al-Ahkām wa Madzāhib al-Fuqahā' al-A'lām* (Dar al-Syuruq, 1407 H/1986 M), h. 120-121.

*Kedua*, pengembangan. Yaitu, pengembangan asas-asas ajaran dari Kitab dan sunnah untuk mencakup hal-hal yang tidak dengan jelas termaktub dalam sumber-sumber pokok itu. Metodologi pengembangan ini ialah penalaran melalui analogi. Pengembangan ini diperlukan, sebab suatu kebenaran akan membawa manfaat hanya kalau dapat terlaksana, dan syarat keterlaksanaan itu ialah relevansi dengan keadaan nyata.

*Ketiga*, prinsip pembatalan suatu keputusan perkara yang telah terlanjur diambil tetapi kemudian ternyata salah, dan selanjutnya, pengambilan keputusan itu kepada yang benar. Ini bisa terjadi karena adanya bahan baru yang datang kemudian, yang sebelumnya tidak diketahui.

*Keempat*, prinsip ketegasan dalam mengambil keputusan yang menyangkut perkara yang kurang jelas sumber pengambilannya (misalnya, tidak jelas tercantum dalam Kitab dan sunnah), namun perkara itu amat penting dan mendesak. Ketegasan dalam hal ini bagaimanapun lebih baik daripada keraguan dan ketidakpastian.

*Kelima*, prinsip ketulusan niat baik, yaitu bahwa apa pun yang dilakukan haruslah berdasarkan keikhlasan. Jika hal itu benar-benar ada, maka sesuatu yang menjadi akibatnya dalam hubungan dengan sesama manusia (seperti terjadinya kesalahpahaman), Tuhanlah yang akan memutuskan kelak (dalam bahasa Umar, Allah yang akan “mencukupkannya”).

Dari prinsip-prinsip itu, prinsip keotentikan adalah yang pertama dan utama, disebabkan kedudukannya sebagai sumber keabsahan. Karena agama adalah sesuatu yang pada dasarnya hanya menjadi wewenang Tuhan, maka keotentikan suatu keputusan atau pikiran keagamaan diperoleh hanya jika ia jelas memiliki dasar referensial dalam sumber-sumber suci, yaitu Kitab dan sunnah. Tanpa prinsip ini, maka klaim keabsahan keagamaan akan menjadi mustahil. Justru suatu pemikiran disebut bernilai keagamaan karena ia merupakan segi derivatif semangat yang diambil dari sumber-sumber suci agama itu.

## Taklid

Prinsip keotentikan juga menyangkut masalah konsistensi ketaatan pada asas. Konsistensi itu, pada urutannya, akan menjadi batu penguji lebih lanjut tingkat keabsahan suatu pemikiran. Karena itu dalam pengembangan suatu pemikiran keagamaan tidak mungkin dihindari kewajiban memperhatikan hal-hal parametris dalam sistem ajaran sumber-sumber suci, sebab hal-hal parametris itulah yang menjadi tulang punggung kerangka ajarannya yang abadi (sesuai untuk segala zaman dan tempat). Hal-hal parametris itu dalam Kitab Suci disebut sebagai *al-muḥkamāt* (petunjuk-petunjuk dengan makna jelas), yang juga disebut sebagai prinsip dasar atau induk ajaran Kitab Suci (*umm al-kitāb*), kebalikan petunjuk-petunjuk metaforikal, alegoris, dan interpretatif (*mutasyābihāt*).<sup>2</sup>

Karena keotentikan dan konsistensi mengimplikasikan penerimaan terhadap suatu postulat, premis, atau formula dasar dengan sendirinya ia juga mengandung makna taqlid menurut makna asli (generik) kata-kata itu, yakni sebelum ia menjadi istilah teknis dengan makna sekunder seperti kini umum dipahami. Sebab, taqlid dalam arti generik merupakan unsur sikap menerima kebenaran suatu postulat berdasarkan pengakuan bahwa sumber atau pembuat postulat mempunyai wewenang penuh dan tinggi.

Karena salah satu konsekuensi konsep tentang Tuhan ialah konsep tentang Dia Yang Maha Berwenang, maka menerima dengan

---

<sup>2</sup> Q 3:7: “*Dia (Tuhan)-lah yang menurunkan kepadamu (Muhammad) Kitab Suci. Di antara isinya ayat-ayat muḥkamāt (jamak dari muḥkam) yang merupakan induk (ajaran) Kitab Suci itu, dan lainnya berupa ayat-ayat mutasyābihāt (jamak dari mutasyābih). Adapun mereka yang dalam hatinya terdapat kecenderungan kurang baik (serong), maka akan (hanya) mencari yang mutasyābih saja dari Kitab Suci itu dengan tujuan menciptakan perpecahan dan mencari-cari maknanya yang tersembunyi (membuat-buat interpretasi). Padahal tidak ada yang mengetahui maknanya yang tersembunyi itu kecuali Allah. Sedangkan orang-orang yang mendalam pengetahuannya akan berkata, ‘kami beriman dengan ayat-ayat itu, sebab semuanya dari Tuhan kami. Dan memang tidaklah menangkap pesan ini kecuali mereka yang berpengertian.’”*



penuh keyakinan terhadap kebenaran ajaran-Nya dengan sendirinya merupakan implikasi kepercayaan atau iman kepada Rasul dan ajaran-ajaran yang dibawanya.<sup>3</sup> Iman yang sempurna dengan sendirinya mengandung semangat sikap pasrah sepenuhnya.

Segi lain tentang makna penting taqlid ialah yang menyangkut masalah akumulasi informasi dan pengalaman. Taqlid sebagai pola penerimaan otoritas pendahulu dalam rentetan pengembangan ilmu dan pemikiran hampir tidak mungkin dihindari. Sebab, ekonomi pemikiran tidak mengizinkan terlalu banyak bersandar pada kemampuan pribadi secara terpisah dan atomistik, sehingga segala sesuatu akan menjadi tanggung jawab sendiri, dengan keharusan merintis setiap pengembangan dari titik nol (*from the scratch*). Pengetahuan manusia seperti yang ada sekarang ini yang menandai zaman modern (“iptek”) adalah hasil kumulatif penggalian informasi dan pengalaman yang melibatkan hampir seluruh umat manusia sepanjang sejarah yang telah berjalan ribuan tahun. Deretan pengalaman dan pengawetan serta pelebagaan dalam karya-karya intelektual sepanjang masa itu menjadi pohon tradisi intelektual universal umat manusia, yang tanpa itu kekayaan dan kesuburan seperti yang ada sekarang akan menjadi sama sekali mustahil. Memulai suatu pengembangan pemikiran dan dalam hal ini juga pengembangan bidang budaya manusia mana pun dari titik nol akan hanya berakhir dengan kemiskinan (malah pemiskinan — *improverishment*) hasil usaha itu sendiri.

Karena itu taqlid dalam makna generik yang positif merupakan dasar penumbuhan kekayaan intelektual yang integral, yakni integral dalam arti bahwa suatu bangunan tradisi intelektual memiliki akar-akar dalam sejarah. Jadi, keotentikan historis, yang keotentikan itu sendiri diperlukan jika diinginkan daya kembang dan kreativitas

---

<sup>3</sup> Ini bisa dipahami dari firman, “*Tidak, demi Tuhanmu, mereka tidaklah beriman sehingga mereka mengangkatmu sebagai hakim berkenaan dengan hal-hal yang diperselisihkan di antara mereka, kemudian mereka tidak mendapati dalam diri mereka keberatan terhadap apa yang telah kau putuskan, dan mereka pasrah pasrahnya,*” (Q 4:65).

yang maksimal, maka untuk sekadar misal, seorang Albert Camus dalam tradisi intelektual Eropa (Barat) yang telah tampil dengan filsafat kontemporeranya tentang eksistensialisme *absurdity* yang kontroversial itu pun harus dipahami sebagai bagian integral tradisi intelektual di sana yang akar-akarnya bisa ditelusuri jauh ke masa lalu, sampai ke masa Yunani Kuna. Albert Camus, dalam jalan pikiran orang-orang Barat, tidak dapat dipahami tanpa melihat salah satu jalur konsistensi dan benang merah pemikiran Barat itu sendiri, melintasi zaman sampai ke masa lalu yang sangat jauh. Sekalipun konsep *absurdity* dapat dilihat sebagai Camus, namun sesungguhnya ia adalah salah satu hasil pertumbuhan kumulatif pemikiran Barat.<sup>4</sup> Ia memiliki keabsahan sebagai pemikiran Barat yang integral.

Jadi keintegralan dan keotentikan diperkuat oleh adanya kontinuitas tradisi yang berkembang. Tetapi segi positif taqlid ini hanya terwujud jika ia tidak menjadi paham tersendiri yang tertutup, yang tumbuh menjadi “isme” terpisah. Sebab, taqlid seperti ini (yang barangkali lebih tepat disebut “taqlidisme”) mengisyaratkan sikap penyucian masa lampau dan pemutlakan otoritas tokoh sejarah. Memang benar, masa lampau selalu mengandung otoritas. Tetapi, justru demi pengembangan bidang yang menjadi otoritasnya, masa lampau beserta tokoh-tokohnya harus senantiasa terbuka untuk diuji dan diuji kembali. Pengujian itu dilakukan dengan pertama-tama, menemukan dan menginsafi segi-segi yang merupakan imperatif ruang dan waktu yang ikut membentuk suatu sosok pemikiran. Sebab, suatu sosok pemikiran

---

<sup>4</sup> Berkenaan dengan “pohon” tradisi intelektual Barat cabang filsafat eksistensialisme ini, para penganjurnya mengklaim sebagai berakar pada masa lampau yang jauh melintasi zaman, sejak zaman Nabi Isa *as* (khutbahnya di atas bukit Moria [Zion] — yang kini berdiri Masjid Umar atau *Qubbat al-Shakbrah* dan Masjid Aqsha itu) sebagaimana dituturkan dalam Injil Matius 5 dari Perjanjian Baru, kemudian Job, Ecclesiastes, Amos, Micah, dan Zabur dalam Perjanjian Lama, sampai kepada Heracleitus dari Ephesus di zaman Yunani Kuna. (Lihat Maurice Friedman, ed., *The Word of Existentialism a Critical Reader* (Chicago: The University of Chicago Press, 1964), h. 17-28.

tidak pernah muncul dan berkembang dari kevakuman. Ia selalu merupakan hasil interaksi berbagai faktor, dan faktor ruang dan waktu acap kali dominan.

Kedua, dengan menghadapkan sosok pemikiran itu pada kenyataan-kenyataan di sini sekarang. Penghadapan ini diperlukan untuk melihat relevansi suatu sosok pemikiran historis, karena ia akan berguna untuk kita, di sini dan kini. Seperti tubuh manusia yang memiliki mekanisme penolakan terhadap benda-benda asing yang tidak cocok dengan dirinya lewat gejala alergi, ruang dan waktu pun, yang mengejawantah dalam sistem sosial, memiliki mekanisme penolakan terhadap sesuatu yang tidak sesuai tanpa membiarkan diri secara pasif menjadi tawanan ruang dan waktu, kita tidak bisa dihadapkan pada kebutuhan-kebutuhan nyata yang didiktekan dan ditentukan oleh lingkungan kita.

## Hikmah Agama

Tujuan seorang Rasul diutus kepada umat manusia antara lain untuk mengajarkan Kitab Suci dan hikmah kepada mereka. Karena cakupan maknanya yang demikian luas, “*hikmah*” diterangkan ke dalam berbagai pengertian dan konsep, di antaranya *wisdom* atau kewicaksanaan (dari bahasa Jawa, untuk membedakannya dari kata “kebijaksanaan”), ilmu pengetahuan, filsafat, malahan “ *blessing in disguise*” (untuk menekankan segi kerahasiaan *hikmah*).<sup>5</sup> Mendasari konsep itu ialah kesadaran bahwa suatu “*hikmah*” selalu mengandung kemurahan dan rahmat Ilahi yang mahalus dan mendalam, yang tidak seluruhnya kita mampu menangkapnya.

---

<sup>5</sup> Dalam literatur klasik Arab, “*hikmah*” memang sering diartikan sebagai *wisdom*, yaitu sama dengan filsafat yang memang menyiratkan *wisdom*, sehingga para filsuf (*al-falāsifah*) juga disebut *al-hukamā'* (orang-orang bijaksana). Ini dengan jelas tercermin, misalnya, dari risalah Ibn Rusyd, *Faḥḥ al-Maqāl wa Taqrīr mā bayn al-Ḥikmah wa al-Syarī'ah min al-Ittishāl*, (Kata Putus dan Kejelasan tentang Hubungan antara Filsafat dan Agama).

Maka disebutkan bahwa siapa dikarunia *hikmah*, ia sungguh telah mendapatkan kebijakan yang berlimpah-ruah.<sup>6</sup>

Jika "*hikmah*" itu kita hubungkan kembali pada istilah "*muhkām*" (kedua kata itu terambil dari akar kata yang sama, yaitu *h-k-m*), maka dalam menumbuhkan tradisi intelektual yang integral dan kreatif berdasarkan kaidah taqlid dan ijtihad itu memerlukan kemampuan menangkap *hikmah* pesan Ilahi seperti yang terlembagakan dalam ajaran-ajaran agama. Berkenaan dengan ini, dan dikaitkan pada keterangan dalam Kitab Suci tentang adanya ayat-ayat *muhkām* dan *mutasyābih* tersebut, menarik sekali kita mengangkat penafsiran A. Yusuf Ali atas makna *muhkām* itu:<sup>7</sup>

... The Commentators usually understand the verses "of established meaning" (*muhkām*) to refer to the categorcal orders of the *Shari'at* (or the Law), which are plain to everyone's understanding. But perhaps the meaning is wider: "the mother of the Book" must include the very foundation on which all Law rests, the essence of God's Message, as distinguished from the various illustrative parables, allegories, and ordinances.

If we refer to xi, 1 and xxxix, 23,<sup>8</sup> we shall find that in a sense the whole of the Qur'an has both "established meaning" and allegorical

<sup>6</sup> Q 2:269: "Dia (Tuhan) memberi hikmah kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa diberi hikmah, maka sungguh ia telah diberi kebaikan yang banyak."

<sup>7</sup> Ayat-ayat *muhkām* itu disebut sebagai "*mother of the Book*", Induk Kitab Suci" (*umm al-Kitāb*). Lihat catatan 2 di atas.

<sup>8</sup> Yaitu Q 11:1: "*Alif Lām Rā*, (Inilah) Kitab yang ayat-ayatnya dibuat jelas maknanya (digunakan kata kerja pasif "*uhkimat*" yang sama artinya dengan kata sifat atau *participle* pasif "*muhkām*"), kemudian dirinci, dari sisi Yang Mahabijaksana, dan Mahateliti", dan Q 39:23: "*Allah telah menurunkan sebaik-baik firman dalam bentuk sebuah Kitab yang mutasyābih (serasi, yakni serasi antara berbagai ajarannya, konsisten) namun matsānī (berulang-ulang, yakni dalam mengungkapkan ajaran-ajaran itu) ...*" A. Yusuf Ali mengartikan perkataan *mutasyābih* di sini berbeda dengan yang ada pada Q 3:7 dengan *muhkām*. Namun, ide pokoknya atau "*Form of Ideas*"-nya sama, yaitu bahwa ajaran al-Qur'an membentuk suatu kesatuan yang utuh, yang manusia sedapat

meaning. The division is not between the verses, but between the meanings to be attached to them. Each is but a Sign or Symbol: what it represents is something immediately applicable, and something eternal and independent of time and space, — the “Forms of Ideas” in Plato’s Philosophy. The wise man will understand that there is an “essence” and an illustrative clothing given to the essence, through the Book. We must try to understand it as best we can, but not waste our energies in disputing about matters beyond our depth.<sup>9</sup>

Sesuatu dari ajaran Kitab Suci yang abadi dan tak terikat oleh waktu dan ruang (*eternal and independent of time and space*) dalam pengertian tentang *muhkām* itu tidak lain ialah makna, semangat, atau tujuan universal yang harus ditarik dari suatu materi ajaran agama yang bersifat spesifik, atau malah mungkin *ad-hoc*. Kadang-kadang makna dan tujuan universal di balik suatu keentuan spesifik itu sekaligus diterangkan langsung dalam rangkaian firman itu sendiri. Tetapi, kadang-kadang makna itu harus ditarik melalui proses konseptualisasi atau ideasi (*ideation*). Contoh yang pertama ialah firman Ilahi yang mengurus perceraian Zaid (seorang bekas budak yang dimerdekakan dan diangkat anak oleh Nabi) dari istrinya, Zainab (seorang wanita bangsawan Quraisy dengan status sosial tinggi dan rupawan), dan perceraian itu kemudian diteruskan dengan dikawinkannya Nabi dengan Zainab oleh Tuhan. Maka

---

mungkin berusaha keras menangkapnya, tanpa dogmatik dan tertutup. (Lihat A. Yusuf Ali, *The Holy Qur’an* [Jeddah: Dar al-Qiblah for Islamic Literature, t.th.], h. 514, catatan 1493 dan h. 1243, catatan 4276).

<sup>9</sup> A. Yusuf Ali, h. 123, catatan 347. (Patut diketahui bahwa terjemahan al-Qur’an dan tafsir ke dalam bahasa Inggris oleh A. Yusuf Ali ini dianggap paling standar dan populer dalam dunia Islam internasional. Penyebarannya di seluruh dunia banyak dibiayai oleh Pemerintah Saudi Arabia sejak 1384 H/1965 M dengan sponsor Rabathah Alam Islami yang diketuai Syaikh Mohammed Sour al-Sabban sampai saat ini dengan berbagai cetakan dan edisi, yang kemudian juga mendapat restu dan persetujuan *Ri’āṣah Idārat al-Buḥūts al-‘Ilmiyah wa al-‘Iftā wa al-Da’wah wa al-Irsyād* di Riyadl sebagai badan tertinggi urusan keagamaan Saudi Arabia. Salah satu edisinya dimaksudkan untuk hotel-hotel internasional, meniru penempatan Kitab Suci Kristen yang telah lama ada).

terlaksanalah perkawinan seseorang — dalam hal ini Nabi menikahi bekas istri anak angkatnya. Namun kejadian yang bagi orang-orang tertentu terdengar sebagai skandal ini justru — katakanlah — dirancang oleh Tuhan untuk suatu maksud yang mendukung nilai universal yang sejak semula menjadi klaim ajaran Islam, yaitu nilai sekitar konsep kealamian (*naturalness*) yang suci, yakni konsep *fitthrah*. Dalam hal ini, anak angkat bukanlah anak alami seperti anak (biologis) sendiri, sehingga juga tidaklah alami dan tidak pula wajar jika hubungannya dengan ayah angkatnya dikenakan ketentuan yang sama dengan anak alami, termasuk dalam urusan nikah. Maka, kejadian *ad-hoc* yang menyangkut Zaid, Zainab, dan Nabi itu langsung diterangkan tujuan universalnya, yaitu “agar tidak ada halangan bagi kaum beriman untuk mengawini (bekas) istri-istri anak-anak angkat mereka”.<sup>10</sup> Tujuan ini jelas langsung terkait

---

<sup>10</sup> Ini adalah “contoh klasik” metode pendekatan al-Qur’an terhadap masalah sosial kemanusiaan yang pelik dan peka. Orang-orang Arab, tidak terkecuali Nabi sendiri, telah lama mempraktikkan pengangkatan anak atau apa yang disebut *tabanni*, dengan hak-hak pada anak angkat itu yang sama dengan anak biologis (alami), termasuk yang menyangkut masalah kawin dan waris. Zaid yang bekas budak (hitam) itu memang seorang pemuda yang saleh dan cerdas, yang setelah dimerdekakan diangkat Nabi sebagai anak angkat, dan sejak itu bernama lengkap Zaid ibn Muhammad. Tetapi dengan adanya pembatalan sistem anak angkat yang disamakan dengan anak kandung dan sejak itu bernama lengkap seperti semestinya, yaitu Zaid ibn Haritsah. Firman yang dimaksud berkenaan dengan masalah ini ialah Q 33:37-40: “*Ingatlah ketika engkau berkata kepada seseorang (Zaid) yang telah mendapatkan nikmat dari Allah dan mendapat nikmat (kasih sayang) darimu sendiri. Pertahankanlah untukmu istrimu (Zainab) itu, dan bertakwalah kepada Allah. Tetapi engkau menyimpan sesuatu dalam dirimu yang Allah hendak membukanya keluar, dan engkau takut kepada manusia, padahal Allah-lah yang lebih berhak kau takut. Maka setelah Zaid melaksanakan pembatalan (perkawinannya) dengan dia (Zainab) secara pasti (resmi), Kami (Tuhan) kawinkan engkau (Muhammad) kepadanya (Zainab), agar tidak ada halangan bagi orang-orang beriman untuk mengawini istri-istri anak-anak angkat mereka jika memang mereka (anak-anak angkat) telah membatalkan (perkawinan) dari mereka (istri-istri mereka). Dan perintah Allah haruslah dilaksanakan. Tidak boleh ada kesulitan pada Nabi berkenaan dengan apa yang telah ditetapkan oleh Allah. Itulah sunnatullah kepada mereka yang telah lewat sebelumnya, dan perintah Allah adalah kepastian yang sepasti-*

dengan segi universal yang lebih menyeluruh, yaitu konsep atau ajaran *fithrah*, yang mengimplikasikan bahwa segala sesuatu dalam tatanan hidup manusia ini hendaknya diatur dengan ketentuan yang sealami mungkin sesuai dengan hukum alam (*qadar*)<sup>11</sup> dan hukum sejarah (*sunnatullah*) yang pasti dan tak berubah-ubah.<sup>12</sup> Pandangan bahwa segala sesuatu harus sealami mungkin adalah benar-benar sentral namun menuntut pemahaman mendalam yang disebut sebagai agama *fithrah* yang *ḥanīf*.

Itulah *ḥikmah* pesan agama dalam arti yang seluas-luasnya dan secara global. Dalam arti yang lebih terinci, konsep *ḥikmah* agama dinyatakan dalam berbagai ungkapan, seperti telah menjadi tema dan judul sebuah buku yang cukup terkenal, *Hikmat al-Tasyri' wa Falsafat-uh*.<sup>13</sup> *Hikmah* pesan agama ini juga dikenal

---

*pastinya, yaitu (sunnatullah) kepada mereka yang menyampaikan pesan-pesan Allah, dan mereka takut kepada-Nya, dan cukuplah Allah sebagai yang membuat perhitungan. Muhammad bukanlah ayah seseorang dari kaum lelaki di antara kamu, melainkan Rasul Allah dan Penutup Nabi. Allah Maha Mengetahui atas segala sesuatu”.*

<sup>11</sup> “*Sesungguhnya Kami (Tuhan) telah menciptakan segala sesuatu dengan (hukum) kepastian (qadar),*” (Q 54:49). Dan “*Dan Dia (Tuhan) menciptakan segala sesuatu kemudian ditetapkan kepastian seperti-pastinya,*” (Q 25:2). Kedua ayat itu, dan masih banyak lagi ayat-ayat yang lain, menegaskan tentang adanya hukum kepastian dari Allah (*qadar*) yang menguasai dan mengatur alam raya ciptaan-Nya ini.

<sup>12</sup> “*... Dan mengapa mereka tidak memperhatikan sunnah yang terjadi pada orang-orang yang telah lalu? Engkau tidak akan mendapatkan peralihan dalam sunnatullah dan engkau tidak akan menemukan perubahan dalam sunnatullah,*” (Q 35:43). Firman ini, dan masih banyak lagi yang lain, menjelaskan tentang adanya sunnatullah, yakni hukum-hukum kepastian dari Allah, yang menguasai dan mengatur kehidupan manusia dalam sejarah. Kita diwajibkan memeriksa dan meneliti kemudian menarik pelajaran daripadanya.

<sup>13</sup> Yaitu judul sebuah kitab yang cukup terkenal, oleh Ali Ahmad al-Jurjawi, yang mencoba melihat *ḥikmah* setiap bentuk ibadat serta ajakan dan praktik keagamaan yang lain. (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.). Pendekatannya kurang meyakinkan dan berbau apologetik, tetapi cukup mewakili suatu contoh pencarian makna umum ibadat, ajaran, dan praktik keagamaan itu secara rinci. Namun isinya masih jauh dari klaim judul buku itu sendiri, yaitu *Falsafat al-Tasyri'* (filsafat penetapan hukum syariat atau agama).



dengan istilah lain sebagai *maqāshid al-syarī'ah* (maksud dan tujuan syariat). Berkaitan dengan ini berbagai konsep yang telah mapan dalam pembahasan agama Islam, khususnya pembahasan bidang hukum (*syarī'ah — par excellence*), seperti konsep sekitar *'illat al-ḥukm* (Latin: *ratio legis*), yang juga sering disebut dengan *manāth al-ḥukm* (sumbu perputaran hukum). Konsep-konsep ini dibuat berkenaan dengan perlunya menemukan suatu *rationale* yang mendasari penetapan suatu hukum. Contoh nyata penerapan konsep ini ialah yang dikenakan pada hukum *khamr*. Bahwa *rationale* diharamkannya minuman keras (alkoholik, seperti *khamr*) ialah sifatnya yang memabukkan. Kemudian sifat memabukkan itu sendiri dihukumnya sebagai tidak baik, karena ia mengakibatkan suatu jenis kerusakan, yaitu kerusakan mental. Dan selanjutnya, kerusakan mental itu — betapa pun jelas negatif — masih bisa dilihat *rationale*-nya sehingga ia negatif, yaitu bahwa ia berarti hilangnya akal sehat yang menjadi bagian dari *fiṭrah* manusia. Padahal memelihara *fiṭrah* itulah, justru merupakan salah satu ajaran sentral agama Islam.<sup>14</sup>

## Ijtihad

Uraian di atas dibuat dengan tujuan memberi gambaran bahwa masalah taqlid dan ijtihad, lebih daripada yang dipahami umum, menyangkut hal-hal yang cukup rumit, mendalam, dan meluas serta kompleks. Karena itu di kalangan ulama klasik ada pendapat hampir merata bahwa ijtihad adalah suatu tugas yang penuh gengsi, tapi justru karena itu menuntut persyaratan banyak dan berat.

---

<sup>14</sup> Lihat pembahasan panjang lebar tentang masalah ini dalam al-Jurjawi, *op.cit.*, h. 269-281, yang meliputi pula pembicaraan sekitar pengaruh alkohol kepada peminumnya, pada peredaran darahnya, bisnis asuransi jiwa, jumlah kematian karena alkoholisme, pengaruhnya terhadap kesehatan, alkohol dan pengaruh buruknya terhadap negeri-negeri panas, serta korelasi antara alkohol dan kejahatan.



Maka ijtihad bisa dilakukan hanya oleh orang-orang tertentu yang benar-benar telah memenuhi syarat itu. Syarat-syarat itu sekarang boleh kedengaran kuna, namun ia dibuat dengan tujuan menjamin adanya kewenangan dan tanggung jawab.

Hanya saja, pelukisan tentang kegiatan ijtihad sebagai sesuatu yang amat eksklusif telah melahirkan persepsi salah. Dalam sejarah masyarakat Muslim sempat tumbuh pandangan yang hampir menabukan ijtihad. Sikap penabuan dengan sendirinya tidak dapat dibenarkan meskipun sesungguhnya ia mnuncul dari obsesi para ulama pada ketertiban dan ketenangan atau keamanan, yaitu tema-tema teori politik Sunni, khususnya di masa-masa penuh kekacauan menjelang keruntuhan Baghdad. Tetapi, dalam perkembangan selanjutnya penabuan itu juga dapat dilihat sebagai kelanjutan masa kegelapan (obskurantisme) dalam pemikiran Islam.

Kini, ijtihad itu diajukan orang sebagai salah satu tema pokok usaha reformasi atau penyegaran kembali pemahaman terhadap agama. Melalui tokoh-tokoh pembaru seperti Muhammad Abduh dan Sayyid Ahmad Khan, ijtihad dikemukakan kembali sebagai metode terpenting menghilangkan situasi *anomallous* dunia Islam yang kalah dan dijajah oleh dunia Kristen Barat. (Disebut *anomalous*, karena selama paling kurang tujuh atau delapan abad, orang-orang Muslim terbiasa berpikir bahwa dunia ini milik mereka, dan hak mengatur dunia hanya ada pada mereka, sebagai salah satu akibat penguasaan mereka atas daerah-daerah sentral peradaban manusia, terutama daerah Nil sampai Oxus, jantung kawan (*Oikoumene*)).

Para pembaru mendapati bahwa praktik taqlid yang umum menguasai orang-orang Muslim, baik awam maupun ulama, telah berkembang menjadi suatu sikap mental, jika bukan malah pandangan teologis, yang meliputi penolakan secara sadar terhadap segala sesuatu yang baru, khususnya jika berbentuk unsur dari budaya asing.<sup>15</sup> Ini dengan mudah dilihat gejala xenophobia. Xenophobia

---

<sup>15</sup> Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 Jilid (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), jilid 3, h. 274.

itu sendiri merupakan gejala, paling untung chauvinisme, paling celaka kecemasan dan rendah diri. Gejala ini pula yang hari-hari ini dilihat al-Makki, seorang pemikir Makkah dari mazhab Maliki. Ia melukiskan semangat kosmopolit zaman klasik Islam, khususnya zaman Umar. Sebab, sepanjang penuturannya, Umar adalah seorang yang “berpikiran luas, yang tidak segan-segan mengambil apa saja yang baik dari umat-umat lain, meskipun umat itu kafir.<sup>16</sup> Bahkan Umar “tidak memandang semua perkara bersifat *ta‘abbudī* (bernilai *‘ubūdiyyah*, *devotional*), dan tidak memandang baik terhadap sikap jumud dalam hukum, tetapi mengikuti berbagai pertimbangan kemashlahatan dan melihat makna-makna yang merupakan poros penetapan hukum (*manāth al-tasyrī*) yang diridai Allah *swt*”.<sup>17</sup> Pandangan Umar ini sejalan dengan, dan merupakan konsekuensi dari, penegasannya bahwa “tidaklah ada gunanya berbicara tentang kebenaran namun tidak dapat dilaksanakan”.<sup>18</sup>

Agaknya jalan pikiran Umar dari zaman klasik (*salaf*) Islam itu muncul lagi pada orang-orang tertentu dari kalangan para pemikir Islam zaman modern, khususnya Muhammad Abduh. Tokoh pembaru modern paling berpengaruh ini “memahami ijihad dalam pengertiannya yang luas sebagai penelitian bebas, menurut kerangka aturan yang telah mapan tentang pengambilan hukum dan norma-norma moral Islam, dan tentang apa yang paling baik di sini dan sekarang”.<sup>19</sup>

Berkenaan dengan itu, sungguh menarik pemaparan pemikiran al-Makki bahwa melakukan ijihad, dari kalangan generasi awal Islam, tidak hanya para sahabat seperti Umar dan lain-lain, malah juga Rasulullah sendiri! Menurut al-Makki, selain selaku utusan

---

<sup>16</sup> Al-Makki, *op. cit.*, h. 116. Yang dimaksudkan al-Makki sebagai sesuatu yang diambil Umar dari orang-orang kafir ialah idenya membuat *bayt al-māl* dan kalender (Hijriah). Ide itu ditirunya dari orang-orang Persia, yang pada waktu itu, tentu saja, masih belum Muslim.

<sup>17</sup> *Ibid.*, h. 121.

<sup>18</sup> Lihat catatan 1 di atas.

<sup>19</sup> Hodgson, *op.cit.*, h. 274-5.

Tuhan yang menerima wahyu parametris, Nabi juga sering melakukan ijtihad dengan menggunakan metode analogi atau *qiyās*. Al-Makki mengatakan bahwa dalam dalam berijtihad Nabi selalu benar, atau kalaupun salah beliau akan segera mendapat teguran Ilahi melalui wahyu yang suci sehingga kesalahan itu tidak melembaga dan menjadi satu dengan pola hidup orang banyak.<sup>20</sup> (Dalam hal ini al-Makki mirip dengan Ibn Taimiyah yang berpendapat bahwa Nabi bersifat *ma'shūm* hanya dalam tugas menyampaikan

---

<sup>20</sup> Al-Makki, *op.cit.*, h. 48. Dari beberapa contoh yang dituturkan al-Makki, salah satunya ialah ijtihad Nabi di waktu menyiapkan Perang Badr. Nabi berijtihad untuk tidak usah menguasai sumber air yang vital, supaya musuh pun dapat pula memanfaatkannya. Maka datanglah al-Khabbab ibn al-Mundzir bertanya, “Ini dari wahyu atau dari pendapat (ijtihad)?” Nabi menjawab, “Pendapat”. Yaitu, karena beliau melakukan analogi bahwa menghalangi mereka (musuh) dari memperoleh air yang vital itu sama dengan menghalangi binatang dari air, sedangkan menyiksa binatang seperti itu tidaklah diperbolehkan. Padahal Nabi *saw* mempunyai naluri amat kuat untuk bersikap kasih kepada sesama hidup. Kemudian al-Khabbab membalas, “Pendapat yang benar ialah kita harus menghalangi mereka (musuh) itu dari air yang vital ini, karena menghalangi mereka dari air termasuk taktik perang dan menjadi sebab kemenangan. Musuh dalam perang bukanlah orang yang harus dihormati sehingga tidak diperbolehkan dihalangi dari air”. Ini pun, kata al-Makki, termasuk pendekatan analogis, salah satu metode ijtihad yang amat penting.

Sedangkan yang disebut-sebut ijtihad Nabi yang kemudian mendatangkan tegurah Ilahi ialah yang terabadikan dalam Q 66:1: “*Wahai Nabi, mengapa engkau mengharamkan sesuatu yang dihalalkan Allah hanya untuk memperoleh kerelaan (kesenangan hati) istri-istrimu!....*”. Para penafsir klasik menuturkan tentang suatu kejadian bahwa Nabi suatu hari tinggal di rumah Mariyah, istri beliau yang berasal dari Mesir, karena murka kepada A'isyah atau Hafshah. Hal itu kemudian diketahui oleh Hafshah, lalu Hafshah pun marah kepada Nabi, sehingga, demi menyenangkan hati Hafshah (anak Umar ibn al-Khaththab) Nabi berjanji dan mengharamkan berkumpul dengan Mariyah atau diri beliau, padahal Mariyah adalah istri beliau yang sah. Jadi, menurut hukum Allah adalah halal. Juga, ada versi lain berkenaan dengan kejadian yang terabaikan dalam firman ini. Versi mana pun yang benar, semuanya menunjukkan suatu yang dimaksudkan oleh al-Makki sebagai contoh ijtihad Nabi. (Lihat, Nashruddin Abi Sa'id Abdullah ibn Umar ibn Muhammad al-Syirazi al-Baydlawi, *Amwār al-Tanzīl wa Asrār al-Tāwīl al-Ma'rūf bi Tafsīr al-Baydlāwī*, 5 jilid, [Beirut: Mu'assasah, t.th.], jilid 5, h. 137).

[*al-balāgh*] wahyu. Jika di luar itu Nabi bisa salah, meskipun amat jarang, dan selalu langsung dikoreksi Tuhan).<sup>21</sup>

## Nilai sebuah Ijtihad

Dari uraian di atas, kiranya jelas bahwa *taqlīd* dan *ijtihād* sama-sama diperlukan dalam masyarakat mana pun. Sebab, dengan mekanisme penerimaan dan penganutan suatu otoritas (*taqlīd*) kekayaan pengalaman kultural manusia, khususnya pemikiran, menjadi kumulatif, dan *ijtihād* diperlukan justru untuk mengembangkan dan lebih memperkaya pengalaman itu.

Tetapi, sebagai sama-sama kegiatan manusiawi yang serba terbatas, maka *taqlīd* ataupun *ijtihād* selalu mengandung persoalan, sehingga harus senantiasa dibiarkan membuka diri bagi tinjauan dan pengujian. Jadi tidak dibenarkan adanya absolutisme di sini. Sebab, setiap bentuk absolutisme akan membuat suatu sistem pemikiran menjadi tertutup, dan ketertutupan itu akan menjadi sumber absolutnya. Sesuatu dari kreasi manusiawi yang diabsolutkan akan secepat itu pula akan terabsolutkan. Inilah barangkali letak kebenaran ucapan Karl Mannheim bahwa setiap ideologi (yakni, pemikiran yang dihayati secara ideologis-absolutistik) cenderung untuk selalu bakal ditinggalkan zaman.

Maka problema yang dihadapkan kepada setiap orang ialah bagaimana ia teguh tanpa menjadi kemutlakan-kemutlakan, dan sekaligus berkembang dan kreatif tanpa kehilangan keotentikan dan keabsahan — suatu penititan jalan yang sulit, namun tidak mustahil. Seluruh ide tentang mendekati (*taqarrub*) kepada Tuhan mengisyaratkan perlunya manusia berjalan tanpa jemu-jemu

---

<sup>21</sup> Pembahasan tentang *‘ishāmah* atau ketidakbiasaan (*infallibility*) Nabi oleh Ibn Taimiyah ini dapat kita jumpai dalam karya besarnya *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah fī Naqdl Kalām al-Syī‘ah wa al-Qadarīyah*, 4 jilid (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), jilid 1, h. 130. Perlu diketahui, karya ini ditulis sebagai polemikinya dengan golongan Syī‘ah, sebagaimana tercermin dari judulnya.

meniti jalan lurus yang sulit itu, sampai ia akhirnya bertemu (*liqā'*, namun tanpa menjadi satu) dengan kebenaran, dengan izin dan rida Sang Kebenaran itu sendiri.

Jalan menuju ke sana ternyata banyak. Bahkan, dari sudut pandangan esoterisnya, jalan itu sebanyak jumlah mereka yang mencarinya dengan sungguh-sungguh. Sebab, pasti memang hanya usaha yang penuh kesungguhan saja, yaitu *ijtihād* dan *mujāhadah*, yang menjadi alasan bagi Sang Kebenaran untuk menuntun seseorang ke berbagai jalan menuju kepada-Nya.<sup>22</sup> Dan karena banyaknya jalan menuju Kebenaran itu, maka seperti ditegaskan Ibn Taimiyah, *hadhrat al-syaykh* K.H. Muhammad Hasyim Asy'ari, dan *al-sayyid* Muhammad ibn Alawi ibn Abbas al-Maliki al-Hasani al-Makki, para sahabat Nabi dahulu, begitu pula para imam mazhab sendiri, selalu toleran satu sama lain, dan saling menghargai pendapat yang ada di kalangan mereka.<sup>23</sup>

Akhirnya, sebagaimana tercermin dalam sabda Nabi yang amat terkenal, yang menegaskan bahwa siapa yang ber-*ijtihād* dan benar, ia akan mendapat dua pahala, dan siapa yang ber-*ijtihād* dan salah, ia masih mendapat satu pahala. Ini merupakan hal yang amat penting dalam perkembangan dan pertumbuhan. Sebab perkembangan dan pertumbuhan adalah tanda vitalitas, sedangkan kemandekan berarti kematian. Seperti dikatakan Umar dalam suratnya di atas, niat baik dan ketulusan hati adalah sumber perlindungan Ilahi dalam usaha kita mengembangkan masyarakat.<sup>24</sup> Dengan berbekal ketulusan, kita terus bergerak maju secara dinamis. Dinamika penting tidak saja karena merupakan unsur vitalitas, tetapi ia juga benar, karena merupakan sunnatullah untuk seluruh ciptaan-Nya, termasuk

---

<sup>22</sup> Q 29:69: “Dan barangsiapa berusaha sungguh-sungguh (mujāhadah) di jalan Kami, maka pastilah akan Kami tunjukkan kepada mereka berbagai jalan (subul) Kami...”

<sup>23</sup> Lihat, Ibn Taimiyah, *Ikhtilāf al-Ummah fī al-'Ibādāt*, K.H. Muh. Hasyim Asy'ari, *al-Tanbihāt*, dan al-Makki, *op.cit.*, h. 244 dan *passim*.

<sup>24</sup> Lihat catatan no. 1 di atas dan keterangan yang bersangkutan awal-awal tulisan ini.

sejarah manusia. Hanya Zat Allah yang kekal abadi, sedangkan seluruh wujud ini berjalan dan terus berubah. Karena itu tujuan hidup yang benar hanyalah Allah, sebab Dia-lah Kebenaran Yang Pertama dan yang Akhir.<sup>25</sup> Dalam dinamika itu tidak perlu takut salah, karena takut salah itu sendiri adalah kesalahan yang paling fatal. [❖]

---

<sup>25</sup> Q 28:88: “*Janganlah menyeru bersama Allah (Tuhan Yang Mahaesa) suatu Tuhan yang lain. Tiada suatu Tuhan melainkan Dia. Segala sesuatu binasa kecuali wajah-Nya. Bagi-Nyalah ketentuan hukum, dan kepada-Nyalah kamu semua akan dikembalikan*”. A. Yusuf Ali memberi komentar yang menarik tentang ayat terakhir surat 28 ini:

Ini meringkaskan pelajaran seluruh surat. Kenyataan satu-satunya ialah Tuhan. “Wajah”-Nya atau Diri, Pribadi, atau Wujud-Nya itulah yang harus kita cari, karena menyadari bahwa Dia-lah satu-satunya hal yang abadi, yang tentang hal itu kita bisa mempunyai berbagai pengertian. Seluruh jagad lahir dan tunduk pada hukum peralihan dan perubahan fana akan sirna, namun Dia akan tetap abadi. Jika berpikir tentang Tuhan yang *impersonal*, suatu kekuatan kebaikan yang abstrak, kita tidak dapat menggabungkannya dengan Pribadi atau Wujud yang vital, yang tentang Dia itu kita hanya mampu menangkap gaung samar-samar atau cerminan dalam momen yang paling intens dalam luapan spiritual. Jadi kita tahu bahwa apa yang kita sebut diri kita sendiri tidaklah punya makna, sebab hanya ada satu Diri yang benar, dan itu adalah Tuhan. Inilah juga doktrin Advaita dan Shri Shankara dalam jabarannya terhadap *Brihadaranyaka Upanishad* dalam filsafat Hindu.

Lihat juga Q 57:3: “*Dia (Tuhan)-lah Yang Pertama dan Yang Akhir, Yang Lahir dan Yang Batin, dan Dia Maha Mengetahui atas segala sesuatu*”.

# PANDANGAN KONTEMPORER TENTANG FIQIH

## Telaah Problematika Hukum Islam di Zaman Modern

Salah satu kesibukan para intelektual Muslim di seluruh dunia saat ini ialah memikirkan bagaimana menerjemahkan nilai-nilai Islam ke dalam perangkat nyata kehidupan modern. Seorang Muslim yang serius tentu menyadari, betapa ia dihadapkan pada tantangan hidup dalam suatu masyarakat modern, yaitu suatu masyarakat yang *nota bene* merupakan kelanjutan logis, meskipun melalui proses transmudasi yang amat besar, dari berbagai unsur tatanan dan nilai hidup yang telah pernah berkembang sebelumnya, khususnya di dunia Islam. Ilmu pengetahuan modern, misalnya, dengan mudah dapat ditelusuri asal-usulnya sebagai kelanjutan dunia keilmuan Islam yang pernah berkembang dalam masa jayanya yang “liberal,” ketika kaum Muslim terlatih menghargai suatu temuan pikiran dan keilmuan baru, dan ketika wawasan mereka terbentuk karena semangat kosmopolitanisme dan universalisme sejati. Namun pada saat yang sama, karena tuntutan imannya, seorang Muslim “modern” harus tetap berada dalam pangkuan agamanya dan dijiwai nilai-nilai asasinya.

Zaman modern, atau yang menurut Marshall Hodgson lebih tepat dinamakan “Zaman Teknik” (*Technical Age*) adalah jelas berbeda secara mendasar dari zaman agraris sebelumnya. Padahal agama Islam, sebagaimana halnya dengan agama-agama besar lain, dilahirkan dalam zaman agraris. Seperti baru saja disebutkan di

atas, ini tidaklah berarti zaman modern terputus sama sekali dari zaman sebelumnya. Justru unsur kontinuitasnya dengan masa lalu sedemikian rupa tidak mungkin diingkari, karena dasar-dasar zaman modern ini pun diletakkan masa sebelumnya, yaitu di zaman agraris. Suatu teori kesejarahan dunia malah menyebutkan, zaman agraris sebenarnya telah mengalami perkembangan menuju ke arah kompleksitas yang tinggi pada masa *Axial Age* (“Masa Aksial” atau “Sumbu”), yaitu masa yang terbentang selama enam abad sejak abad kedelapan sampai abad kedua sebelum Nabi Isa al-Masih *as*. Pada saat itu terjadi perubahan asasi di mana-mana, akibat lepasnya monopoli pengetahuan tulis-baca dari tangan kelas pendeta, menjadi tersebar di antara berbagai kelompok burjuis, dan karenanya watak serta kecepatan perkembangan tradisi tulis-baca itu juga berubah. Pada waktu yang sama, keseluruhan tatanan geografis bagi kegiatan bermakna kesejarahan manusia juga mengalami transformasi, sebab saat itu mulai menyebar, meliputi hampir seluruh belahan bumi.<sup>1</sup> Pada masa itu dengan nyata budaya manusia mulai berkembang keluar dari inti kawasan Nil-Amudarya (Mesir-Transoxiana) yang menjadi inti kawasan bumi yang berpenghuni dan berperadaban (Arab: *al-Dā’irah al-Ma’mūrah*; Yunani: *Oikoumene*, “Daerah Berpenduduk”).

Zaman Islam adalah zaman “Pasca-Sumbu” (*Post-Axial*), dan masa kejayaan Islam merupakan puncak perkembangan “Zaman Agraria Berkota” (*Agrariante Cited Society*), yaitu masyarakat agraris dengan ciri kehidupan perkotaan (*urbanity*) yang menonjol. Adalah dalam *urbanity* itu — suatu pola kehidupan sosial-ekonomi yang ditandai tingginya kegiatan ekonomi urban dan penghargaan kepadanya, khususnya perdagangan, dan etos intelektual — terletak benang merah kontinuitas antara zaman modern dengan zaman Islam. Tapi sekalipun zaman Islam masih sepenuhnya berada dalam rangkaian zaman agraris (jadi masih mempunyai kesinambungan

---

<sup>1</sup> Marshal G.S. Hudgson, *The Venture of Islam*, 3 jilid (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), Jil. 1, h. 108.



dengan zaman sebelumnya), perubahan yang dibawanya sedemikian radikal dan eksplosif, sebanding dengan radikal dan eksklusif pembebasan (*futuhāt*) yang dilakukan kaum Muslim, pertama-tama atas kawasan Nil-Amudarya, kemudian segera meliputi daerah yang lebih luas, yang kurang lebih waktu itu merupakan daerah paling maju di muka bumi.

Dengan *flashback* di atas, kiranya menjadi jelas, sesungguhnya peralihan dari masa lalu yang agraris-urban itu, ke zaman modern sekarang, ini tidaklah terlalu unik dalam pandangan sejarah umat manusia. Dan disebabkan faktor peranan sejarahnya sendiri sebagai puncak zaman agraris urban, maka Islam memiliki potensi menjadi pewaris yang paling beruntung dari zaman modern ini, dan pelanjut serta pengembangnya di masa depan, karena unsur-unsur asasi zaman modern itu tidak asing bagi pandangan hidup kaum Muslim. Jika kita ambil peristiwa Inkuisisi Kristen dalam menghadapi ilmu pengetahuan, praktis tidak ada hal serupa dalam Islam. Sejarah membuktikan betapa problematiknya hubungan dogma Kristen dengan unsur pokok modernitas, yaitu ilmu pengetahuan, dan betapa dalam Islam, situasi problematik itu dapat dikata tidak ada sama sekali. Bahkan sebaliknya sikap positif terhadap ilmu pengetahuan adalah *sui generis* atau tiada taranya dalam pandangan hubungan organiknya yang sejati dengan sistem keimanan.

Tapi sudah tentu faktor kontinuitas prinsipil bukanlah satu-satunya perkara yang membentuk dan menentukan sikap seseorang atau komunitas dalam menghadapi perubahan zaman. Berbagai pengalaman historis yang lebih spesifik pada bangsa-bangsa Muslim dalam interaksinya dengan bangsa-bangsa Barat, khususnya pengalaman permusuhan (antara lain karena titik singgung keagamaan Islam-Kristen dan ketetanggaan geografis Timur Tengah-Eropa), justru tampak menjadi sumber problematik bangsa-bangsa Muslim menghadapi perubahan ke zaman modern, karena adanya asosiasi (yang tidak seluruhnya benar) antara modernisme dan westernisme. Apalagi bangsa-bangsa Barat itu, ketika melakukan penjajahan atas bangsa-bangsa Muslim, jelas-jelas membawa ke-

nangan pengalaman historis masa lampau yang penuh permusuhan (antara lain dilambangkan dan dibuktikan dalam: bagaimana para penjajah Spanyol menamakan kaum Muslim Mindanao sebagai “orang-orang Moro,” sebagai kelanjutan semangat permusuhan antara orang Spanyol Kristen dengan orang Spanyol Muslim yang mereka sebut “orang Moro”). Adalah beberapa pengalaman historis permusuhan ini, dan bukannya faktor kontinuitas kultural di atas, yang menyebabkan kebanyakan kaum Muslim mengalami kesulitan dalam menghadapi zaman modern. Maka, misalnya, Turki yang Muslim sampai sekarang masih menunjukkan ciri dunia ketiga yang non-industrial, sementara Jepang yang Buddhis justru memperlihatkan tanda-tanda Barat dalam beberapa segi industrialnya. Kesulitan kaum Muslim ini di antaranya tercermin dalam bagaimana menangani masalah reinterpretasi hukum Islam untuk zaman modern.

### **Masalah Kontinuitas dan Perubahan**

Kontinuitas yang mengisyaratkan pertahanan unsur-unsur masa lalu dan perubahan yang mengandung makna penggantian unsur-unsur masa lalu itu, dengan sesuatu yang lain dengan sendirinya selalu menimbulkan kesan pertentangan. Tapi, sebagaimana setiap “kesan” atau “dugaan” (*zhann*) tidak selamanya mengandung kebenaran, pengamatan lebih jauh atas berbagai peristiwa besar menyimpulkan tidak adanya kemestian pilihan hitam-putih antara kontinuitas dan perubahan. Betapa pun besarnya suatu perubahan, sebagaimana sedikit banyak ditunjukkan dalam pembicaraan di atas tadi, tetap terdapat unsur-unsur persambungan tertentu dengan masa lalu. Justru tidak jarang esensi nilai baru dalam suatu masyarakat yang berubah itu memperoleh pengukuhannya dan penguatan efektivitasnya karena mendapatkan tempat dalam sistem nilai lama yang lebih luas, atau dapat diterangkan dalam kerangka

nilai lama yang lebih luas itu. Inilah yang dalam jargon ilmu sosial mutakhir disebut “modernitas tradisi”.

Garis argumen itu lebih-lebih tepat, jika dikenakan terhadap Islam dan kaum Muslim dalam menghadapi zaman modern. Yaitu bahwa mereka, sementara secara imperatif mesti menerima kehidupan modern (sebagaimana telah menjadi kenyataan, betapapun *ad hoc* dan *eclectic*-nya sikap yang melatarbelakangi-nya) tapi dapat bertahan dengan nilai-nilai keislamannya, dan sama sekali tidak perlu meninggalkannya. Jika hal ini dengan sendirinya menjadi keyakinan seorang Muslim, para pengamat luar pun mengakui adanya hal yang sama, bahkan sering dengan nada peneguhan dan apresiasi. Maka sosiolog terkenal Ernest Gellner, misalnya, memiliki pandangan tentang Islam dan kemodernan yang mungkin membuat seorang Muslim menjadi lebih percaya diri. Ia katakan:

Only Islam survives as a serious faith pervading both a folk and a Great Tradition. Its great Tradition is modernisable; and the operation can be presented, not as an innovation or concession to outsiders, but rather as the continuation and completion of an old dialogue within Islam ... Thus in Islam, and only in Islam, purification/modernization on the one hand, and the reaffirmation of a putative old local identity on the other, can be done in one and the same language and set of symbols. The old folk version, once a shadow of the central tradition, now becomes a repudiated scapegoat, blamed for retardation and foreign domination. Hence, though not the source of modernity, Islam may yet turn out to be its beneficiary. The fact that its central, official, “pure” variant was egalitarian and scholarly, whilst hierarchy and wastefulness pertained to its expendable, eventually disavowed, peripheral forms, greatly aids its adaptation to the modern world. In an age of aspiration to universal literacy, the open class of scholars can expand towards embracing the entire community, and thus the ‘protestant’ ideal of equal access for all believers can be implemented. Modern egalitarianism is satisfied.

Whilst European Protestantism merely prepared the ground for nationalism by furthering literacy, the reawakened Muslim potential for egalitarian scripturalism can actually fuse with nationalism, so that one can hardly tell which one of the two is of must benefit to the other.<sup>2</sup>

(Hanya Islam yang mampu bertahan sebagai keimanan yang serius, yang mengatasi baik tradisi kecil maupun Tradisi Besar. Tradisi Besarnya dapat dipermodern [*modernisable*]; dan pelaksanaannya dapat disajikan, tidak sebagai inovasi ataupun konsesi kepada pihak luar, tapi sebaliknya sebagai kelanjutan dan penyempurnaan dialog lama dalam Islam... Jadi dalam Islam, dan hanya dalam Islam, purifikasi/modernisasi di satu pihak:, dan peneguhan apa yang dianggap suatu ciri lokal lama, dapat dilakukan dalam bahasa dan perangkat simbol yang satu dan sama. Versi kerakyatan lama [seperti praktik kesufian rakyat yang tidak sah atau mu'tabarah, misalnya — NM], yang pernah menjadi alas dangkal tradisi sentral, sekarang menjadi kambing hitam yang dibuang, yang dipersalahkan menyebabkan kemunduran dan dominasi unsur asing. Karena itu, meskipun tidak merupakan sumber modernitas, Islam mungkin akan ternyata merupakan penerima manfaat modernitas itu. Kenyataan bahwa varian sentral, resmi dan “murni” Islam bersemangat egaliter dan keilmiahan — sementara hirarki dan ekstase [seperti dalam banyak praktik kesufian rakyat — NM] berkaitan dengan bentuk-bentuknya yang bersifat pinggiran, senantiasa meluas namun akhirnya ditampik — sangat membantu adaptasi Islam ke dunia modern. Dalam zaman cita-cita melek huruf universal, lapisan sarjana yang terbuka [dalam Islam] dapat berkembang sehingga meliputi seluruh masyarakat, dan dengan begitu maka cita-cita “protestan” agar semua yang beriman mempunyai akses yang sama [kepada Kitab Suci — NM] akan terlaksana. Egalitarianisme modern terpenuhi. Sementara Protestantisme Eropa hanya menyiapkan lahan

---

<sup>2</sup> Ernest Gallner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), h. 4-5.

untuk nasionalisme melalui perluasan melek-huruf, potensi Islam yang bangkit kembali untuk skripturalisme egaliter dapat secara aktual menyatu dengan nasionalisme, sehingga orang tidak lagi mudah mengatakan mana salah satu dari keduanya itu yang paling bermanfaat bagi yang lain.)

Karena observasi dan kesimpulannya itu, maka tidak heran menurut Ernest Gellner, Islam adalah agama yang paling dekat dengan modernitas dibanding agama Yahudi dan Kristen. Yaitu dipandang dari sudut semangat Islam tentang universalisme, skripturalisme, egalitarianisme spiritual, perluasan partisipasi dalam masyarakat suci yang meliputi semua anggotanya tanpa kecuali, dan sistematisasi rasional kehidupan sosial.<sup>3</sup>

Pendapat tentang tidak perlunya kaum Muslim menanggalkan nilai-nilai dasar keislaman mereka untuk dapat masuk zaman modern itu juga dikemukakan Maxime Rodinson, juga seorang sosiolog (Prancis) kontemporer. Dalam pembukaan sebuah bukunya, Rodinson mempertanyakan, “Sejauh mana orang (Muslim) harus pergi dalam proses mencapai kemakmuran yang menggiurkan dari negara-negara industri? Haruskah seseorang berjalan sedemikian jauhnya sehingga mengorbankan berbagai nilai yang secara khusus diyakini, yaitu yang membentuk ciri tertentu, kepribadian dan identitas kelompok orang bersangkutan?”<sup>4</sup> Jawaban terhadap pertanyaan ini diberikan pada akhir bukunya, yang oleh Leonard Binder diringkaskan, bahwa tidaklah perlu meninggalkan sesuatu apa pun yang secara esensial bersifat Islam, karena Islam sesungguhnya tidak ada kaitannya dengan lingkungan ekonomi negeri-negeri Muslim. Karena itu Islam tidak

---

<sup>3</sup> By various obvious criteria — universalism, scripturalism, spiritual egalitarianism, the extension of full participation in the sacred community not to one, or some, but to all, and the rational systematisation of social life Islam is, of the three great Western monotheisms, the one closest to modernity. (*Ibid.*, h. 7).

<sup>4</sup> Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*. terjemahan dari Prancis oleh Brian Peace (Austin: University of Texas Press, 1978), h. 1.

dapat dipandang sebagai bertanggung jawab atas kemunduran kaum Muslim. Dalam perkataan lain, seseorang dapat berjalan sejauh yang ia perlukan untuk dapat mengejar Barat tanpa mengorbankan apa pun yang esensial bagi Islam dan yang menjadi bagian integral dari identitas kaum Muslim.<sup>55</sup>

## Masalah Pesan Dasar Islam

Ketika mengatakan Islam tidak mempunyai sangkut-paut dengan milieu ekonomi negeri-negeri Muslim sehingga tidak dapat dipandang, apalagi dituduh, sebagai penyebab kemunduran negeri-negeri itu, Rodinson menunjuk kepada kenyataan betapa masyarakat-masyarakat Islam sepanjang sejarahnya menunjukkan gejala menganut pola ekonomi yang bermacam-macam dalam zaman yang berbeda atau tempat yang berbeda, maka jika kemajuan adalah suatu “Kapitalisme” (sebagaimana orang cenderung melihat buktinya melalui runtuhnya sistem sosialis atau komunis) maka Islam dapat saja bersatu dengan kapitalisme itu, tanpa kehilangan sifatnya yang paling mendasar.

Tesis Rodinson ini terbuka untuk dipersoalkan, namun kesimpulannya yang tegas bahwa kaum Muslim tidak perlu meninggalkan hal-hal yang secara esensial bersifat Islam mendorong orang bertanya: Lalu apa wujud dari hal-hal yang secara esensial bersifat Islam itu? Jawabnya adalah, hal-hal yang secara esensial bersifat Islam itu dengan sendirinya adalah “pesan dasar” (*risālah asasiyah*) Islam itu sendiri. Tapi sementara frase “pesan dasar” Islam terdengar familiar bagi setiap yang pernah membahas masalah-masalah keislaman, namun wujud nyatanya sendiri sering masih merupakan problem. Meskipun problem di sini agaknya lebih banyak berurusan dengan soal kemampuan ekspresif, bukan substantif (orang tahu

---

<sup>5</sup> Leonard Binder, *Islamic Liberalism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), h. 211.

atau merasa tahu substansinya, tapi gagal mengungkapkannya). Namun realita menunjukkan adanya kesulitan yang nyata. Karena suatu “pesan dasar” mengacu pada suatu nilai yang amat tinggi, karena itu ada risiko abstraksi yang tinggi pula, maka dalam suatu masyarakat yang diliputi paham serba-simbol (akibat pendidikan yang rata-rata rendah dan cara berpikir yang sederhana) “pesan dasar” itu sering terkacaukan dengan hal-hal simbolik dan formal yang mewadahnya. Beragama bagi seseorang tentu tidak akan bermakna, jika ia tidak mampu menangkap pesan dasar itu, namun dalam kenyataan kita masih menemui diri kita, sering tidak begitu jelas mengenai pesan dasar itu.

Tanpa berarti dukungan untuk salah satu dari *ahl al-zhawāhir* dan *ahl al-bawāthīn* yang buah pikiran mereka sempat ikut mewarnai polemik-polemik dalam khazanah literatur Islam klasik, tidak bisa disangkal, kecenderungan banyak orang menilai kadar keimanan orang lain hanya dari segi hal-hal simbolik dan formal, merupakan indikasi kesulitan menangkap pesan dasar agama seperti sering dikhawatirkan sementara *ahl al-bawāthīn* tentang orientasi keagamaan *ahl al-zhawāhir*.

Dalam Kitab Suci al-Qur’an banyak diungkapkan tentang adanya perjanjian, persetujuan, dan kesepakatan antara Tuhan dan manusia, yang dinyatakan dalam kata-kata Arab sebagai ‘*ahd*, ‘*aqd* dan *mītsāq*. Sebuah firman suci menyebutkan adanya perjanjian primordial antara Tuhan dan manusia, bahwa manusia tidak akan menyembah setan dan harus hanya menyembah Allah semata (lihat Q 36:60). Artinya, manusia harus menempuh hidup bermoral, demi perkenan Tuhan (rida Allah), dan harus menjauh dari penyembahan kepada setan, dengan berbuat hal-hal tidak bermoral (*fakhsyā’*; *munkar*). Perjanjian primordial itu juga diungkapkan dalam bahasa metaforik yang sangat ilustratif, demikian:

“Dan ingatlah ketika Tuhanmu mengambil (menciptakan) dari anak cucu Adam, yaitu dari tulang belakang mereka, keturunan mereka dan Dia minta kesaksian mereka atas diri mereka sendiri: ‘Bukankah Aku

*ini Tuhanmu?’ Mereka menjawab: ‘Benar, kami bersaksi!’ (Demikian itu supaya kamu tidak) berkata di hari Kiamat: ‘Sesungguhnya kami lupa akan hal itu,’” (Q 7:172).*

Perjanjian itu pula yang terjadi antara Tuhan dan Adam, namun kemudian Adam melupakannya dan tergoda setan, yang membuatnya diusir dari surga (lihat Q 20:1). Karena itu manusia diharapkan memenuhi perjanjiannya dengan Tuhan, agar Tuhan pun memenuhi perjanjian-Nya dengan manusia (lihat Q 2:40). Maka kaum beriman sejati ialah mereka yang memenuhi janjinya dengan Allah dan tidak membatalkan kesepakatan antara dia dan Allah itu (lihat Q 13:20). Sebaliknya orang itu kafir, jika menyalahi perjanjiannya dengan Allah setelah perjanjian itu menjadi kesepakatan (lihat Q 13:25).

Muhammad Asad, dengan mengutip Zamakhsyari dalam tafsir *al-Kasysyāf*, menerangkan, perjanjian (Inggris: *covenant*) antara Allah dan manusia itu, sebagaimana telah disinggung, adalah suatu istilah umum yang mencakup kewajiban-kewajiban moral dan sosial, yang timbul akibat iman itu, terhadap sesama manusia.<sup>6</sup> Asad juga memperjelas makna perjanjian dengan Allah (*‘ahd Allāh*), yang dalam bahasa Inggris secara konvensional diterjemahkan dengan *God’s covenant*, sebagai merujuk pada kewajiban moral manusia untuk menggunakan karunia bawaan lahirnya — intelektual dan fisik — dalam suatu cara yang ditetapkan Allah untuknya, yang antara lain akan membawa manusia kepada kesadaran akan dirinya berhadapan dengan Sang Maha Pencipta.<sup>7</sup> Kesadaran Ketuhanan (*Rabbānīyah*) yang mendasari akhlak mulia itulah inti pesan dasar agama lewat para Rasul (lihat Q 3:79), dan pokok perjanjian Tuhan dengan semua Nabi: “*Ingatlah ketika Kami (Tuhan) mengambil dari para Nabi perjanjian mereka, juga dari engkau (Muhammad) dan*

<sup>6</sup> Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an* (London: E.J Brill, 1980), h. 363, catatan 42.

<sup>7</sup> *Ibid.*, h. 7-8, catatan 21.



*dari Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa putra Maryam, dan telah Kami ambil dari mereka perjanjian yang berat,”* (Q 33:7).

Pemenuhan perjanjian manusia dengan Tuhannya itu melahirkan sikap hidup bertakwa, yaitu sikap hidup yang penuh pertimbangan moral, atas dasar keinsyafan mendalam, bahwa Allah adalah Mahahadir, yang selamanya menyertai dan mengawasi tingkah laku setiap orang (lihat Q 57:4). Maka al-Qur'an pun disebutkan sebagai “*petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa,*” (lihat Q 2:2). Dengan al-Qur'an itu, Allah membimbing siapa saja yang mengikuti keridaan-Nya ke berbagai jalan keselamatan (lihat Q 5:16). Dan Nabi *saw* pun bersabda bahwa “*Tiada suatu apa pun yang dalam timbangannya lebih berat daripada keluhuran budi.*”<sup>8</sup> Dan bahwa “*Yang paling banyak menyebabkan manusia masuk surga ialah takwa kepada Allah dan budi pekerti luhur.*”<sup>9</sup>

Pesan dasar itu, sebagai pesan Tuhan kepada semua Nabi dan Rasul — dan melalui mereka kepada seluruh umat manusia membentuk makna “generik” agama, yaitu makna dasar dan universal sebelum suatu agama terlembagakan menjadi bentuk-bentuk formal dan parokial. Karena itu, sepanjang penjelasan al-Qur'an, agama yang benar ialah agama yang memiliki makna generik itu, yang titik-tolaknya ialah sikap pasrah dan berdamai dengan Allah (dalam bahasa Arab disebut *islām*) (lihat Q 3:19 dan 85). Maka, misalnya, al-Qur'an menolak klaim kaum Yahudi atau Nasrani bahwa Nabi Ibrahim adalah seorang Yahudi atau Nasrani, sebab dalam pandangan Kitab Suci al-Qur'an keyahudian dan kenasranian adalah bentuk-bentuk pelembagaan formal dan bahkan parokial dari suatu agama generik, yang sesungguhnya tidak memerlukannya. Yang pertama (Yahudi) merupakan pelembagaan berdasarkan kebangsaan (atau malah kesukuan, yaitu suku keturunan Yehuda, anak pertama Israil atau Ya'qub), sedangkan yang kedua (Nasrani) konon berdasarkan nama tempat (Nazaret).

<sup>8</sup> *Bulugh al-Maram*, hadis No. 1551.

<sup>9</sup> *Ibid.*, hadis No. 1561.

Demikian pula bentuk-bentuk pelembagaan formal dan parokial lainnya, ditolak Kitab Suci, sebab agama yang benar secara asli haruslah tidak bernama kecuali dengan nama yang menggambarkan semangat makna generik kebenaran itu sendiri, yaitu, dalam bahasa Arab, *islām* (sikap pasrah dan damai kepada Allah). Karena itu al-Qur'an menegaskan, Ibrahim adalah seorang *hanīf*, yaitu seorang yang karena bimbingan kesucian dirinya sendiri (*fiṭrah*) memelihara kecenderungan dan pemihakan yang murni kepada yang benar dan baik secara generik, asli dan sejati. Juga ditegaskan, Ibrahim adalah seorang *muslim* (yang pasrah dan damai kepada Allah).<sup>10</sup> Demikianlah Nabi Ibrahim, dan demikian pula dengan semua Nabi, termasuk Musa dan Isa (Yesus, setelah lewat proses pengalihan nama itu dalam bahasa Yunani), semuanya adalah tokoh-tokoh yang *muslim* dan mengajarkan *islām*.<sup>11</sup> (Sekalipun

---

<sup>10</sup> “*Ibrahim itu bukanlah seorang Yahudi ataupun Nasrani, melainkan seorang hanif (lurus kepada kebenaran), dan seorang muslim (pasrah kepada Tuhan), dan tidaklah dia termasuk mereka yang musyrik. Sesungguhnya manusia yang paling dekat kepada Ibrahim ialah mereka yang benar-benar mengikutinya dan Nabi ini (Muhammad) serta mereka yang beriman. Allah adalah pembimbing kaum beriman itu,*” (Q 3:67-68).

<sup>11</sup> Terdapat banyak penegasan, langsung dan tidak langsung, berkenaan dengan keislaman para Nabi. Suatu penegasan bahwa semua penganut agama (yang benar secara generik, *hanīf*) menyembah Tuhan yang sama, yaitu Tuhan Yang Mahaesa, dan bersikap pasrah kepada-Nya (*islām*). Secara umum dapat disimpulkan dari firman Allah tentang sikap anak turun Ya'qub (Israil):

“*Adakah kamu menjadi saksi ketika maut datang kepada Ya'qub, ketika ia bertanya anak-anaknya: 'Apa yang kamu sembah sesudahku?' Mereka menjawab: 'Kami menyembah Tuhanmu dan Tuhan nenek moyangmu, Ibrahim, Isma'il, dan Ishaq, yaitu Tuhan Yang Mahaesa, dan kami semua pasrah (muslimun) kepada-Nya,'*” (Q 2:133).

Setiap orang yang dikaruniai Allah pangkat kenabian mesti menyeru manusia agar berkesadaran Ketuhanan (*Rabbānīyūn*) dan tidak akan munyimpang dari garis lurus itu setelah para pengikutnya benar-benar menjadi kaum yang pasrah kepada-Nya (*muslimūn*):

“*Tidak pernah terjadi pada seorang manusia yang kepadanya Allah mengaruniakan Kitab Suci, ajaran kebenaran (hukum) dan kenabian kemudian berkata kepada orang banyak: 'Jadilah kamu semua hamba-hamba*

tidak berarti para Nabi itu secara harfiah menggunakan perkataan Arab yang berbunyi *m-u-s-l-i-m* dan *i-s-l-ā-m*, karena justru kebanyakan para Nabi bukanlah orang-orang Arab). Mereka adalah *muslim* dan mengajarkan *islām* dalam arti, semuanya bersikap pasrah dan berdamai dengan Allah dan membawa pesan dasar yang sama, yaitu agar manusia tunduk-patuh kepada-Nya melalui sikap pasrah dan berdamai, dan dengan jalan menempuh hidup bermoral.

### Prinsip Keadilan (Sosial)

Pada pokoknya pesan dasar ini, yang meliputi perjanjian dengan Allah (*'ahd*, *'aqd*, *mītsāq* di atas), sikap pasrah kepada-Nya (*islām*) dan kesadaran akan kehadiran-Nya dalam hidup (*taqwā*, *rabbānīyah*), adalah universal, berlaku untuk semua umat manusia, dan tidak terbatas oleh pelembagaan formal agama-agama. Sebagai hukum dasar dari Tuhan, pesan dasar ini, bahkan meliputi seluruh alam raya ciptaan-Nya ini, di mana manusia hanyalah salah satu bagian saja.

Ketika pesan dasar itu menuntut terjemahannya dalam tindakan sosial nyata, yang menyangkut masalah pengaturan tata hidup manusia dalam hubungan mereka satu sama lain dalam masyarakat, maka tidak ada manifestasinya yang lebih penting daripada nilai keadilan. Karena itu tindakan menegakkan keadilan ditegaskan sebagai nilai yang paling mendekati takwa (lihat Q 5:8). Dan sebagai wujud terpenting pemenuhan perjanjian dengan Allah dan

---

*bagiku, bukan bagi Allah! Melainkan (ia tentu berkata): 'Jadilah kamu orang-orang yang berkesadaran Ketuhanan (Rabbānīyūn) berdasarkan Kitab Suci yang kamu ajarkan dan berdasarkan yang kamu sendiri pelajari.' Dan ia (Nabi itu) tidak menyuruh kamu agar kamu mengambil para malaikat dan para Nabi yang lain sebagai Tuhan-tuhan. Apakah patut ia menyuruh kamu menjadi kafir sesudah kamu semua menjadi orang-orang yang pasrah (muslimūn)?' (Q 3:79-80).*

pelaksanaan pesan dasar agama, maka ditegaskan, menegakkan keadilan dalam masyarakat adalah amanat Allah kepada manusia (lihat Q 4:58).

Keadilan yang dalam bahasa Kitab Suci dinyatakan dalam kata-kata *'adl, qisth, wasth* (semuanya memiliki makna dasar “tengah” atau “jujur”) adalah wujud lain hukum keseimbangan (*mizān*) yang telah ditetapkan Allah untuk seluruh jagad raya.

Sesungguhnya, dari sudut pandangan kosmologi al-Qur'an, keadilan adalah hukum primer seluruh jagad raya. Maka keadilan adalah aturan kosmis (*cosmic order*), yang pelanggaran terhadapnya dapat dilukiskan secara metaforik sebagai mengganggu atau “meng-guncangkan” tatanan jagad raya. Inilah yang antara lain dapat kita ambil pengertiannya dari fuman Allah:

*“Dan langit pun ditinggikan oleh-Nya, dan Dia tetapkan (hukum) keseimbangan. Hendaknya kamu tidak melanggar (hukum) keseimbangan itu. Dan tegakkanlah olehmu semua akan neraca dengan jujur, dan jangan kamu bertindak merugikan (hukum) keseimbangan.”* (Q 55:7-9).

Beberapa tafsir dan terjemah konvensional menerangkan, yang dimaksud dengan *mizān* dalam firman itu ialah neraca yang dikenal. Tentu saja tidak terlalu salah. Tapi dalam kaitannya dengan penciptaan Allah akan jagad raya, yang dalam firman ini dilambangkan sebagai penciptaan langit yang “ditinggikan” oleh-Nya, maka lebih tepat memandang perkataan *mizān* ini, dalam makna kosmologisnya, yaitu seluruh jagad raya ini berjalan mengikuti hukum keseimbangan. Bahkan neraca yang kita kenal dan tampak bekerja secara “sederhana” itu pun adalah suatu gejala kosmis, karena keseimbangan dalam sebuah neraca adalah kelanjutan dari hukum keseimbangan yang lebih luas (yang menguasai seluruh alam), misalnya, melalui hukum gravitasi.

Dari sudut pandangan inilah kita memahami mengapa banyak para ulama, dalam hal ini khususnya Ibn Taimiyah, sedemi-

kian tegas dan jauh berpegang pada prinsip keadilan itu sebagai ideatum tatanan sosial manusia yang akan menjamin kekukuhan dan kelangsungannya. Sedemikian rupa jauhnya pandangan Ibn Taimiyah, sehingga ia menguatkan pandangan bahwa “Sesungguhnya Allah akan menegakkan negeri yang adil meskipun kafir, dan tidak akan menegakkan negeri yang zalim meskipun Islam,” dan “Dunia akan bertahan bersama keadilan dan kekafiran, dan tidak akan bertahan lama bersama kezaliman dan Islam.”<sup>12</sup>

Dengan pernyataannya yang tidak biasa itu, Ibn Taimiyah hanya bermaksud agar umat Islam tidak *taken for granted* dalam hal keislaman. Keislaman yang formal saja tidak akan membawa keselamatan di dunia ini, khususnya dalam arti sosial, jika tidak disertai keadilan. Sebaliknya, meskipun suatu masyarakat adalah kafir namun menegakkan keadilan di dunia ini, maka masyarakat itu akan tegak, didukung Allah. Sebab, sama dengan yang telah dijelaskan di atas, keadilan adalah “tatanan segala sesuatu” (*nizhām kull-u syay*),<sup>13</sup> yakni, suatu *cosmic order* yang menjadi hukum Tuhan, atau sunnatullah yang tidak tergantung kepada keinginan seseorang (obyektif) dan berlaku universal, di segala tempat dan masa, sehingga tidak akan berubah (*immutable*).

### Beberapa Contoh Pemikiran Kontemporer Fiqih

Kita telah pergi sejauh yang diperlukan, untuk membahas masalah-masalah pokok yang mendasari pemikiran kontemporer tentang fiqih. Berbagai pemikiran mutakhir tentang fiqih menegaskan perlunya kesadaran akan pesan dasar Islam sebelum suatu hukum atau hukuman dilaksanakan. Kesadaran itu dapat disebut sebagai karakteristik pemikiran fiqih dan hukum Islam di zaman modern.

---

<sup>12</sup> Ibn Taimiyah, dalam risalahnya, *al-Amr bi al-Ma’rūf wa al-Nahy ‘an al-munkar* (Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1396 H/1976 M), h. 40.

<sup>13</sup> *Ibid.*

Di sini akan dikemukakan contoh pemikiran para intelektual Islam mutakhir, dari tiga tokoh yang representatif, yaitu Fathi Utsman (pemimpin redaksi majalah Islam internasional *Arabia* yang terbit di London), Muhammad Asad (salah seorang arsitek dan pemikir konstitusi Negara Islam Pakistan), dan Ahmad Zaki Yamani (yang pernah menjabat Menteri Perminyakan Saudi Arabia dan tokoh OPEC yang amat terkenal).

Fathi Utsman menegaskan, suatu hukum, termasuk yang ada dalam al-Qur'an dapat dilaksanakan hanya setelah ditegakkannya keadilan sosial dan tatanan kemasyarakatan yang menjamin anggotanya untuk tidak melanggar ketentuan yang ditetapkan. Kami kutipkan dan terjemahkan sepenuhnya pendapat Fathi Utsman yang relevan, dari bukunya, *al-Din li al-Wāqi'* (Agama untuk Realita):

*Keadilan Sosial sebelum Hukuman.* Allah menerangkan dalam Kitab-Nya berbagai hukuman kejahatan seperti, misalnya, hukum bunuh (*qishāsh*) untuk kejahatan pembunuhan, potong tangan untuk pencurian, dan lain-lainnya. Wajar bahwa Islam menempuh jalan penetapan hukum-hukum setelah ditempuhnya jalan pengarahannya pikiran melalui akidah dan pendidikan tingkah laku melalui prinsip *tabaddul*. Tapi penetapan hukum Islam tidak pernah disebut kecuali mesti timbul dalam pikiran orang, gambaran yang mengerikan tentang tangan-tangan buntung dan jasad-jasad berserakan. Sedangkan yang sebenarnya ialah bahwa rahmat Allah untuk sekalian alam tidaklah menetapkan hukuman, kecuali sesudah ditempuh jalan proteksi, sama dengan yang dikatakan Francis Aveling dalam bukunya *Ilmu Jiwa Klasik dan Modern*, “Kalau tujuan kita ialah kebaikan masyarakat, maka tujuan hukuman haruslah proteksi. Dan cara apa pun yang dapat merealisasikan tujuan ini harus dipandang sebagai wajar dari sudut pandangan sosial. Jadi jika kita dapat mencegah sebab-sebab dan situasi yang mendorong kejahatan, baik yang berasal dari lingkungan ataupun dari pribadi sendiri, maka itulah cara yang ideal yang kita wajib menggunakannya.”

Dalam praktik memang telah terjadi berbagai usaha ke arah ini melalui berbagai pengabdian sosial. Tapi kalau seandainya seluruh situasi yang berkaitan dengan lingkungan telah tersedia dengan sebaik-baiknya, maka tentulah yang tersisa bagi kita ialah memikirkan sebab-sebab individual yang mendorong orang untuk melakukan pelanggaran-pelanggaran.

Dari sini kita melihat, Islam ketika menetapkan pelaksanaan *qishāsh* dalam kejahatan pembunuhan, ia bersama itu juga menetapkan langkah-langkah yang menjamin hilangnya dorongan-dorongan permusuhan golongan, kelompok atau perbedaan tingkat sosial. Dan ketika menetapkan hukuman potong tangan pencuri, maka Islam tidaklah melakukan hal itu sebelum tegaknya hak-hak hidup pribadi dan mantapnya tanggung jawab negara untuk menjamin hak-hak pribadi itu. Dan ketika Islam menetapkan hukum rajam atau cambuk atas pezina, maka sesungguhnya ia juga menetapkan kemudahan jalan perkawinan dan melindungi bagian-bagian privat dari tubuh dengan menutup aurat dan menjaga penglihatan mata, serta melarang *khalwat* (kencan seorang lelaki dan seorang perempuan yang bukan muhrim, namun tanpa muhrim perempuan itu). Jadi pengaturan sosial berjalan seiring atau mendahului penetapan hukuman kejahatan.<sup>14</sup>

Lebih runtut lagi adalah jalan pikiran dan garis argumen Muhammad Asad. Dalam memberi penjelasan tentang makna yang lebih mendasar di balik hukuman yang amat keras bagi pencuri (potong tangan), Asad membuat uraian panjang lebar. (Di sini kami kutipkan seluruh uraian itu, namun maaf tidak sempat menerjemahkan):

The extreme severity of this Qur'anic punishment can be understood only if one bears in mind the fundamental principle of Islamic Law

---

<sup>14</sup> Fathi Utsman, *al-Dīn li al-Wāqi'* (Kuwait: Dar al-Kuwaitiyah, t.th.), h. 91-92.

that no duty (*taklif*) is ever imposed on man without his being granted a corresponding right (*haq*); and the term “duty” also comprises, in this context, liability to punishment. Now, among the inalienable rights of every member of the Islamic society — Muslim and non-Muslim alike — is the right to protection (in every sense of the word) by the community as a whole. As is evident from innumerable Qur’anic ordinances as well as the Prophet’s injunctions forthcoming from authentic Traditions, every citizen is entitled to a share in the community’s economic resources and, thus, to the enjoyment of social security: in other words, he or she must be assured of an equitable standard of living commensurate with the resource at the disposal of the community. For, although the Qur’an makes it clear that human life cannot be expressed in terms of physical existence alone -the ultimate values of life being spiritual in nature- the believers are not entitled to look upon spiritual truths and values as something that could be divorced from the physical and social factors of human existence. In short, Islam envisages and demands a society that provides not only for the spiritual needs of man, but for his bodily and intellectual needs as well. It follows, therefore, that -in order to be truly Islamic — a society (or a state) must be so constituted that every individual, man and woman, may enjoy that minimum of material well-being and security without which there can be no human dignity, no real freedom and, in the last resort, no spiritual progress: for, there can be no real happiness and strength in a society that permits some of its members to suffer undeserved want while others have more than the need. If the whole society suffers privations owing to circumstances beyond its control (as happened, for instance, to the Muslim community in the early days of Islam), such shared privations may become a source of spiritual strength and, through it, of future greatness. But if the available resources of a community are so unevenly distributed that certain groups within it live in affluence while the majority of the people are forced to use up all their energies in search of their daily bread, poverty becomes the most dangerous enemy of spiritual progress, an occasionally



drives whole communities away from God-consciousness and into the arms of soul-destroying materialism. It was undoubtedly this that the Prophet had in mind when he uttered the warning words (quoted by al-Suyuti in al-Jami al-Saghir), “Poverty may well turn into a denial of the truth (*kufi*).” Consequently, the social legislation of Islam aims at a state of affair in which every man, woman and child has (a) enough to eat and wear, (b) an adequate home, (c) equal opportunities and facilities for education, and (d) free medical care in health and sickness. A corollary of these rights is the right to productive and remunerative work while of working age and in good health, and a provision (by the community or the state) of adequate nourishment, shelter, etc. in cases of disability resulting from illness, widowhood, enforced unemployment, old age, or under-age. As already mentioned, the communal obligation to create such a comprehensive social security scheme has been laid down in many Qur’anic verses, and has been amplified and explained by a great number of the Prophet’s commandments. It was the second Caliph, Umar ibn al-Khattab, who began to translate these ordinances into a concrete administrative scheme (see Ibn Sa’d, *Tabaqat*, III/1. 213-217); but after his premature death, his successors had neither the vision nor the statemanship to continue his unfinished work.

It is against the background of this social security scheme envisaged by Islam that the Qur’an imposes the severe sentence of hand-cutting as a deterrent punishment for robbery. Since, under the circumstances outlined above, “temptation” cannot be admitted as a justifiable excuse, and since, in the last resort, the entire socioeconomic system of Islam is based on the faith of its adherents, its balance is extremely delicate and in need of constant, strictly enforced protection. In a community in which everyone is assured of full security and social justice, any attempt on the part of an individual to achieve an easy, unjustified gain at the expense of other members of the community must be considered an attack against the system as a whole, and must be punished as such: and, therefore, the above ordinance which lays down that the hand of

the third shall be cut off. One must, however, always bear in mind the principle mentioned at the beginning of this note: namely, the absolute interdependence between man's right and corresponding duties (including liability to punishment). In a community or state which neglects or is unable to provide complete social security for all its members, the temptation to enrich oneself by illegal means often becomes irresistible — and, consequently, theft cannot and should not be punished as severely as it should be punished in a state in which social security is a reality in the full sense of the word. If the society is unable to fulfil its duties with regard to everyone of its members, it has no right to invoke the full sanction of criminal law (*had*) against the individual transgressor, but must confine itself to milder forms of administrative punishment. (It was in correct appreciation of this principle that the great Caliph Umar waived the *had* of hand-cutting in a period of famine which afflicted Arabia during his reign.) To sum up, one may safely conclude that the cutting-off of a hand in punishment for theft is applicable only within the context of an already-existing, fully-functioning social security scheme, and in no other circumstances.<sup>15</sup>

Fiqih sangat erat kaitannya dengan syariat, jika bukannya malah identik (seperti menurut pengertian kebanyakan orang). Ahmad Zaki Yamani, dalam sebuah risalahnya yang terkenal, memperjelas persoalan syariat itu dalam kaitannya dengan hasil karya para ulama terdahulu yang secara keseluruhannya biasanya dipandang sebagai korpus hukum Islam. Perhatikanlah bagaimana Yamani menegaskan, hasil pemikiran (“fiqih” dalam arti asalnya) para ulama dalam kitab-kitab itu baginya tidaklah mengikat, karena pemikiran itu tidak lepas dari tuntutan zaman dan tempat yang lebih spesifik, yang belum tentu cocok dengan tuntutan zaman kita sekarang. Sama dengan yang di atas, di sini kami kutipkan

---

<sup>15</sup> Muhammad Asad, *op. cit.*, h. 149-150, catatan 48.

sepenuhnya uraian Yamani (namun, sekali lagi, maaf tidak sempat menerjemahkannya):

The Islamic Shari'a as a phrase has two scope of meanings. Generally and widely construed, it denotes everything that has been written by Moslem jurists throughout the centuries, whether it dealt with contemporaneous issues of the time or in anticipation of future ones. The jurists derived their principles from the Qur'an and the Sunnah (way of action and the opinions of the Prophet), and from the other sources of Shari'a such as Ijma' (the consensus of the community represented by its scholars and learned men), and public interest considerations. The Shari'a, looked upon in this wide scope, constitutes a huge Juristic tradition the value of which depends on the individual jurist himself, his era, or even the particular problem confronting him. As such the system has a tremendous scholastic value to the Moslem, however, it has no binding authority, since within it one might find different, and sometimes contradictory principles resolving the same issues, depending on the Juristic school that propagated the principle. Furthermore, it cannot have a binding authority since circumstances that brought about a certain principle might not be in existence any more, and surely we cannot maintain that previous Moslem Jurists have anticipated all our existing contemporary problems. Yet, as I said before in this wide sense, one cannot deny the Shari'a scholastic value as an elaborate system of deduction which should be relied upon for future derivations of principles.

Construed narrowly, the Shari'a is confined to the undoubted principles of the Qur'an, to what is true and valid of the Sunna, and the consensus of the community represented by its scholars and learned men during a certain period and regarding a particular problem, provided such consensus was possible. Viewed as such, the Shari'a has a binding authority on every Moslem, and he is obligated to follow and employ it to solve his affairs....

The importance of differentiating between the wide and the narrow scope of Shari'a is evident in countries that fully implement the system, such as the Kingdom of Saudi Arabia. As I explained earlier, not all the principles of Shari'a in its wider sense are of a binding authority, because of certain inherent difficulties in attempting to harmonize some of them. Furthermore, one cannot choose one juristic school for implementation to the exclusion of all others, which was done in the past, since as a logical consequence one would have to maintain the principles of the other schools are not valid, or at least, are not worthy of being followed.

According to the well-known Shari'a principle "the validity of that on which there is a difference can be questioned, but not the validity of that on which there is consensus," it becomes imperative ... to adopt the narrow meaning of Shari'a, confined to the Qur'an, the Sunna, and consensus; then, select principles from the various juristic schools with no exceptions, the criterion being what is more appropriate to the needs of that particular country. Such countries could legislate new solutions for novel problems, deriving such solutions from the general principles of the Shari'a and considerations of public interest and communal welfare.<sup>16</sup>

Bagi Yamani prinsip *public interest* atau kepentingan umum adalah sangat fundamental. Berkaitan dengan prinsip ini, dengan merujuk kepada kitab *Tabaqat al-Hanābilah* oleh Ibn Rajab, Yamani mengutip, dengan implikasi sebuah dukungan, pendapat yang ekstrem dari Imam al-Tufi yang diduga dari mazhab Hanbali (tapi juga ada yang menduganya bermazhab Syi'ah), yang mengatakan bahwa kepentingan umum mengatasi dan mendahului ketentuan tekstual, sekalipun dari al-Qur'an dan Sunnah. Maka jika terdapat pertentangan pertimbangan kepentingan umum di satu pihak, dan ketentuan tekstual atau nas di pihak lain, al-Tufi berpendapat bahwa

---

<sup>16</sup> Ahmad Zaki Yamani, *Islamic Law and Contemporary Issues* (Jeddah: The Saudi Publishing House, 1388 H), h. 6-7).

kepentingan umum itu harus dimenangkan, betapapun absahnya sebuah nas. Ia berpandangan bahwa kepentingan umum itulah yang menjadi maksud dan tujuan Mahahakim (Allah), sedangkan ketentuan tekstual yang diwahyukan dan sumber-sumber lainnya hanyalah perantara untuk mencapai tujuan itu, dan tujuan harus selalu mendahului perantara atau cara.<sup>17</sup>

Lebih jauh, Yamani mengkritik sebagian kaum Orientalis yang tidak memahami syariat dan mencampuradukkan dua unsurnya yang berbeda namun tidak terpisah, yaitu hukum-hukum keagamaan (*'ibādāt*) dan hukum-hukum kegiatan manusia dalam hidup keduniaan (*mu'āmalāt*):

The religious essence and value of the Shari'a must never be overestimated. Many Western Orientalists who wrote about Shari'a, failed to distinguish between what is purely religious and the principles of secular transactions. Though both are derived from the same source, the latter principles have to be viewed as a system of civil law, based on public interest and utility, and therefore always evolving to an ideal best.... The Prophet himself had set precedence for this religious-secular relationship when he said, "I am only human, if I order something pertaining to your religion comply, if I order something of my opinion consider it in the light that I am only human." Or when he said, "You know better about your civil non-religious matters."<sup>18</sup>

## Penutup

Dari seluruh uraian di atas dapatlah disimpulkan, fiqh dan sistem hukum Islam memiliki kesempatan besar untuk diterapkan dalam zaman modern. Tapi prasyaratnya ialah, kaum Muslim harus

<sup>17</sup> *Ibid.*, h. 10-11.

<sup>18</sup> *Ibid.*, h. 13-14.

mampu terlebih dahulu menangkap pesan dasar agamanya, dan berdasarkan itu, mengembangkan pemikiran hukum yang akan menjawab tuntutan zaman dan tempat. Halangan terbesar bagi kemungkinan itu datang dari sikap-sikap dogmatis dan literalis, yang kini masih banyak melanda kaum Muslim. Tapi dengan bekal *inner dynamics* Islam itu sendiri, masa depan yang lebih baik tentu dapat diciptakan, sehingga akan terbukti ramalan Gellner: Kaum Muslim adalah penarik manfaat yang sebenarnya dari modernitas. [❖]

# SHALAT

Berdasarkan berbagai keterangan dalam Kitab Suci dan hadis Nabi, dapatlah dikatakan bahwa shalat adalah kewajiban peribadatan (formal) yang paling penting dalam sistem keagamaan Islam. Kitab Suci banyak memuat perintah agar kita menegakkan shalat (*iqāmat al-shalāh*, yakni menjalankannya dengan penuh kesungguhan), dan menggambarkan bahwa kebahagiaan kaum beriman adalah pertama-tama karena shalatnya yang dilakukan dengan penuh ke-khusyū'an.<sup>1</sup> Sebuah hadis Nabi *saw*, menegaskan, “Yang pertama kali akan diperhitungkan tentang seorang hamba pada hari Kiamat ialah shalat: jika baik, maka baik pulalah seluruh amalnya, dan jika rusak, maka rusak pulalah seluruh amalnya”.<sup>2</sup> Dan sabda beliau lagi, “Pangkal segala perkara ialah al-islām (sikap pasrah kepada Allah), tiang penyanggahnya shalat, dan puncak tertingginya ialah perjuangan di jalan Allah”.<sup>3</sup>

Karena demikian banyaknya penegasan-penegasan tentang pentingnya shalat yang kita dapatkan dalam sumber-sumber agama, tentu sepatutnya kita memahami makna shalat itu sebaik mungkin. Berdasarkan berbagai penegasan itu, dapat ditarik kesimpulan bahwa agaknya shalat merupakan “kapsul” keseluruhan ajaran dan tujuan agama, yang di dalamnya termuat ekstrak atau sari

---

<sup>1</sup> “Sungguh berbahagialah mereka yang beriman, yaitu mereka yang khusyū' dalam shalat mereka...” (Q 23:1-2).

<sup>2</sup> Hadis dikutip antara lain oleh Muhammad Mahmud al-Shawwaf, *Kitāb Ta'lim al-Shalāh* (Jeddah: Dar al-Su'udiyah li al-Nasyr, 1387 H/1967 M), h. 9.

<sup>3</sup> *Ibid.*, h. 13.

pati semua bahan ajaran dan tujuan keagamaan. Dalam shalat itu kita mendapatkan keinsyafan akan tujuan akhir hidup kita, yaitu penghambaan diri (*‘ibādah*) kepada Allah, Tuhan Yang Mahaesa, dan melalui shalat itu kita memperoleh pendidikan pengikatan pribadi atau komitmen pada nilai-nilai hidup yang luhur. Dalam perkataan lain, tampak pada kita bahwa shalat mempunyai dua makna sekaligus: makna intrinsik, sebagai tujuan pada dirinya sendiri dan makna instrumental, sebagai sarana pendidikan ke arah nilai-nilai luhur.

### **Makna Intrinsik Shalat (Arti Simbolik Takbir Ihram)**

Kedua makna shalat, baik yang intrinsik maupun yang instrumental, dilambangkan dalam keseluruhan shalat, baik dalam unsur bacaannya maupun tingkah lakunya, secara ilmu fiqih, shalat dirumuskan sebagai “Ibadat kepada Allah dan pengagungan-Nya dengan bacaan-bacaan dan tindakan-tindakan tertentu yang dibuka dengan *takbīr* (*al-Lāh-u akbar*) dan ditutup dengan *taslīm* (*al-salām-u ‘alaykum wa rahmat-u ‘l-Lāh-i wa barakāt-uh*), dengan runtutan dan tertib tertentu yang diterapkan oleh agama Islam”.<sup>4</sup>

Takbir pembukaan shalat itu dinamakan “takbir ihram” (*takbīrat al-ihrām*), yang mengandung arti “takbir yang mengharamkan”, yakni, mengharamkan segala tindakan dan tingkah laku yang tidak ada kaitannya dengan shalat sebagai peristiwa menghadap Tuhan. Takbir pembukaan itu seakan suatu pernyataan formal seseorang membuka hubungan diri dengan Tuhan (*ḥabl-un min-a ‘l-Lāh*), dan mengharamkan atau memutuskan diri dari semua bentuk hubungan dengan sesama manusia (*ḥabl-un min-a ‘l-nās*). Maka makna intrinsik shalat diisyaratkan dalam arti simbolik takbir pembukaan itu, yang melambangkan hubungan dengan Allah dan menghambakan diri kepada-Nya. Jika disebutkan bahwa tujuan

<sup>4</sup> *Ibid.*, h. 24.



penciptaan jin dan manusia oleh Allah agar mereka menghamba kepada-Nya, maka wujud simbolik terpenting penghambaan itu ialah shalat yang dibuka dengan takbir tersebut, sebagai ucapan pernyataan dimulainya sikap menghadap Allah.

Sikap menghadap Allah itu kemudian dianjurkan untuk dikukuhkan dengan membaca doa pembukaan (*du'ā' iftitāh*), yaitu bacaan yang artinya, “Sesungguhnya aku menghadapkan wajahku kepada Dia yang telah menciptakan seluruh langit dan bumi, secara *hanīf* (kecenderungan suci pada kebaikan dan kebenaran) lagi *muslim* (pasrah kepada Allah, Yang Mahabaik dan Benar itu), dan aku tidaklah termasuk mereka yang melakukan syirik”.<sup>5</sup> Lalu dilanjutkan dengan seruan, “Sesungguhnya shalatku, darma baktiku, hidupku, dan matiku untuk Allah, Penjaga seluruh alam raya; tiada sekutu bagi-Nya. Begitulah aku diperintahkan, dan aku termasuk mereka yang pasrah (*muslim*)”.<sup>6</sup>

Jadi, dalam shalat itu seseorang diharapkan hanya melakukan hubungan vertikal dengan Allah, dan tidak diperkenankan melakukan hubungan horizontal dengan sesama makhluk (kecuali dalam keadaan terpaksa). Inilah ide dasar dalam takbir pembukaan sebagai *takbīrat al-ihrām*. Karena itu, dalam literatur kesufian berbahasa Jawa, shalat atau sembahyang dipandang sebagai “*mati sajeruning hurip*” (mati dalam hidup), karena memang kematian adalah

---

<sup>5</sup> Doa pembukaan shalat ini sesungguhnya kita warisi dari kalimat Nabi Ibrahim *as* dengan sedikit perubahan (yaitu tambahan kata-kata *muslim-an*), yang dia ucapkan sebagai kesimpulan proses pencariannya terhadap Tuhan Yang Mahaesa, sekaligus pernyataan pembebasan diri dari praktik syirik kaumnya di Babilonia (lihat Q 6:79 dan penuturan di situ tentang bagaimana pengalaman pencarian Nabi Ibrahim sehingga ia “menemukan” Tuhan Yang Mahaesa, ayat 74-83).

<sup>6</sup> Seruan ini pun berasal dari Kitab Suci, berupa perintah Allah kepada Nabi kita agar mengucapkan seruan serupa itu, sebagai kelanjutan semangat agama Nabi Ibrahim. Diadopsi dengan sedikit perubahan, yaitu dari “*wa anā auwal-u 'l-muslimīn*” (dan aku adalah yang pertama dari mereka yang pasrah) menjadi “*wa anā min-a 'l-muslimīn*” (dan aku termasuk mereka yang pasrah (lihat Q 6:161-162).

panutan hubungan horizontal sesama manusia guna memasuki alam akhirat yang merupakan “hari pembalasan” tanpa hubungan horizontal seperti pembelaan, perantaraan, ataupun tolong-menolong.<sup>7</sup>

Selanjutnya dia yang sedang melakukan shalat hendaknya menyadari sedalam-dalamnya akan posisinya sebagai seorang makhluk yang sedang menghadap Khaliknya, dengan penuh keharuan, kesyahduan, dan kekhusyukan. Sedapat mungkin ia menghayati kehadirannya di hadapan Sang Maha Pencipta itu sedemikian rupa sehingga ia “seolah-olah melihat Khaliknya”; dan walaupun ia tidak dapat melihat-Nya, ia haru menginsyafi sedalam-dalamnya bahwa “Khaliknya melihat dia”, sesuai dengan makna *ihsān* seperti dijelaskan Nabi *saw* dalam sebuah hadis.<sup>8</sup> Karena merupakan peristiwa menghadap Tuhan, shalat juga sering dilukiskan sebagai mikraj seorang mukmin, dalam analogi dengan mikraj Nabi *saw* yang menghadap Allah secara langsung di Sidratul Muntaha.

Dengan ihsan itu orang yang melakukan shalat menemukan salah satu makna yang amat penting ibaratnya, yaitu penginsyafan diri akan adanya Tuhan yang Mahahadir (*omnipresent*), sejalan dengan berbagai penegasan dalam Kitab Suci, seperti, misalnya: “... *Dia (Allah) itu beserta kamu di mana pun kamu berada, dan Allah Mahateliti akan segala sesuatu yang kamu kerjakan,*” (Q 57:4).

Bahwa shalat disyariatkan agar manusia senantiasa memelihara hubungan dengan Allah dalam wujud keinsyafan sedalam-dalamnya akan Kemahadiran-Nya, ditegaskan, misalnya, dalam perintah kepada Nabi Musa *as* saat ia berjumpa dengan Allah di Sinai: “*Sesungguhnya Aku adalah Allah, tiada Tuhan selain Aku. Maka sembahlah olehmu akan Daku, dan tegakkanlah shalat untuk*

<sup>7</sup> Lihat, a.l., Q 2:48, 123 dan 254.

<sup>8</sup> Ada sebuah hadis yang amat terkenal, yang banyak dikutip para ulama kita, berkenaan dengan penjelasan Nabi *saw* tentang arti Iman, Islam, dan Ihsan. Ketika Nabi *saw* ditanya tentang Ihsan (*al-ihsān*), beliau menjawab, “Ihsan ialah bahwa engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya; dan kalau pun engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihat engkau”.

*mengingat-Ku!*" (Q 20:14). Dan ingat kepada Allah yang dapat berarti kelestarian hubungan yang dekat dengan Allah adalah juga berarti menginsyafkan diri sendiri akan makna terakhir hidup di dunia ini, yaitu bahwa "... *Sesungguhnya kita berasal dari Allah, dan kita akan kembali kepada-Nya,*" (Q 2:156). Maka dalam literatur kesufian berbahasa Jawa, Tuhan Yang Mahaesa adalah "*Sangkan-Paraning hurip*" (Asal dan Tujuan hidup), bahkan "*Sangkan-Paraning dumadi*" (Asal dan Tujuan semua makhluk).

Keinsyafan terhadap Allah sebagai tujuan akhir hidup tentu akan mendorong seseorang untuk bertindak dan berperkerti sedemikian rupa sehingga ia kelak akan kembali kepada Allah dengan penuh perkenan dan diperkenankan (*rādliyah mardliyah*). Oleh karena manusia mengetahui, baik secara naluri maupun logika, bahwa Allah tidak akan memberi perkenan pada sesuatu yang tidak benar dan tidak baik, maka tindakan dan perkerti yang harus ditempuhnya dalam rangka hidup menuju Allah ialah yang benar dan baik pula. Inilah jalan hidup yang lurus, yang ada asal-muasalnya, ditunjukkan dan diterangi hati nurani (*nūrānī*, bersifat cahaya, yakni terang dan menerangi), yang merupakan pusat rasa kesucian (*fiṭrah*) dan sumber dorongan suci manusia menuju kebenaran (*ḥanīf*).

Tetapi manusia adalah makhluk yang sekalipun pada dasarnya baik, namun juga lemah. Kelemahan ini membuatnya tidak selalu mampu menangkap kebaikan dan kebenaran dalam kaitan nyatanya dengan hidup sehari-hari. Sering kebenaran itu tak tampak kepadanya karena terhalang oleh hawa nafsu (*hawā al-nafs*, kecenderungan diri sendiri) yang subyektif dan egois sebagai akibat dikte dan penguasaan oleh *vested interest*-nya. Karena itu dalam usaha mencari dan menemukan kebenaran tersebut mutlak diperlukan ketulusan hati dan keikhlasannya, yaitu sikap batin yang murni, yang sanggup melepaskan diri dari dikte kecenderungan diri sendiri atau hawa nafsu itu. Begitulah, maka ketika dalam shalat seseorang membaca surat *al-Fātiḥah* — yang merupakan bacaan terpenting dalam ibadat itu — kandungan makna surat

itu yang terutama harus dihayati benar-benar ialah permonohan kepada Allah agar ditunjukkan jalan yang lurus (*al-shirāth al-mustaqīm*). Permohonan itu setelah didahului dengan pernyataan bahwa seluruh perbuatan dirinya akan dipertanggungjawabkan kepada Allah (*basmalah*), diteruskan dengan pengakuan dan panjatan pujian kepada-Nya sebagai pemelihara seluruh alam raya (*hamdalah*), Yang Maha Pengasih (tanpa pilih kasih di dunia ini — *al-rahīm*), dan Maha Penyayang (kepada kaum beriman di akhirat kelak — *al-rahīm*). Lalu dilanjutkan dengan pengakuan terhadap Allah sebagai Penguasa Hari Pembalasan, di mana setiap orang akan berdiri mutlak sebagai pribadi di hadapan-Nya selaku Mahahakim, dikukuhkan dengan pernyataan bahwa kita tidak akan menghamba kecuali kepada-Nya saja semurni-murninya, dan juga hanya kepada-Nya saja kita memohon pertolongan karena menyadari bahwa kita sendiri tidak memiliki kemampuan intrinsik untuk menemukan kebenaran.

Dalam peneguhan hati bahwa kita tidak menghambakan diri kecuali kepada-Nya serta dalam penegasan bahwa kepada-Nya kita mohon pertolongan tersebut, seperti dikatakan oleh Ibn Atha'illah al-Sakandari, kita berusaha mengungkapkan ketulusan kita dalam memohon bimbingan ke arah jalan yang benar. Yaitu ketulusan berbentuk pengakuan bahwa kita tidak dibenarkan mengarahkan hidup ini pada sesuatu apa pun selain Tuhan, dan ketulusan berbentuk pelepasan pretensi-pretensi akan kemampuan diri menemukan kebenaran. Dengan kata lain, dalam memohon petunjuk ke jalan yang benar itu, dalam ketulusan, kita harapkan senantiasa kepada Allah bahwa Dia akan mengabulkan permohonan kita, namun pada saat yang sama juga ada kecemasan bahwa kebenaran tidak dapat kita tangkap dengan tepat karena kesucian fitrah kita terkalahkan oleh kelemahan kita yang tidak dapat melepaskan diri dari kungkungan kecenderungan diri sendiri. “Harap-harap cemas” itu merupakan indikasi kerendahan hati dan *tawaddulu*, dan sikap itu merupakan pintu bagi masuknya karunia rahmat Ilahi: “*Berdoalah kamu kepada-Nya dengan kecemasan dan*

*harapan! Sesungguhnya rahmat Allah itu dekat kepada mereka yang berbuat baik,*” (Q 7:55). Jadi, di hadapan Allah “*nothing is taken for granted*”, termasuk perasaan kita tentang kebaikan dan kebenaran dalam hidup nyata sehari-hari. Artinya, apa pun perasaan, mungkin malah keyakinan kita tentang kebaikan dan kebenaran yang kita miliki harus senantiasa terbuka untuk dipertanyakan kembali. Salah satu konsekuensi itu adalah “kecemasan”. Jika tidak begitu, maka berarti hanya ada harapan saja. Sedangkan harapan yang tanpa kecemasan sama sekali adalah sikap kepastian diri yang mengarah pada kesombongan. Seseorang disebut sesat pada waktu ia yakin berada di jalan yang benar padahal sesungguhnya ia menempuh jalan yang keliru. Keadaan orang-orang demikian itu, lepas dari “iktikad baiknya”, tidak akan sampai pada tujuan, meskipun, menurut Ibn Taimiyah, masih sedikit lebih baik daripada orang yang memang tidak peduli pada masalah moral dan etika; orang inilah yang mendapatkan murka dari Allah.

Maka diajarkan kepada kita bahwa yang kita mohon kepada Allah ialah jalan hidup mereka terdahulu yang telah mendapat karunia kebahagiaan dari Dia, bukan jalan mereka yang terkena murka, dan bukan pula jalan mereka yang sesat. Ini berarti adanya isyarat pada pengalaman berbagai umat masa lalu. Maka ia juga mengisyaratkan adanya kewajiban mempelajari dan belajar dari sejarah, guna menemukan jalan hidup yang benar.<sup>9</sup>

Disebutkan dalam Kitab Suci bahwa shalat merupakan kewajiban “berwaktu” atas kaum beriman (Q 4:103). Yaitu, diwajibkan pada waktu-waktu tertentu, dimulai dari dini hari (*shubh*), diteruskan ke siang hari (*zhuhr*), kemudian sore hari (*ashr*), lalu sesaat setelah terbenam matahari (*maghrib*), dan akhirnya di malam hari (*isyā*). Hikmah di balik penentuan waktu itu ialah agar kita jangan sampai lengah dari ingat di waktu pagi, kemudian saat kita

---

<sup>9</sup> Dalam Kitab Suci banyak kita temukan perintah Allah agar kita mempelajari sejarah dan mengambil pelajaran dari Kitab Suci itu. Lihat, a.l. Q 3:137.

istirahat sejenak dari kerja (*zhuhr*) dan, lebih-lebih lagi, saat kita “santai” sesudah bekerja (dari *‘ashr* sampai *‘isyā*). Sebab, justru saat santai itulah biasanya dorongan dalam diri kita untuk mencari kebenaran menjadi lemah, mungkin malah kita tergelincir pada gelimang kesenangan dan kealpaan. Karena itulah ada pesan Ilahi agar kita menegakkan semua shalat, terutama shalat tengah, yaitu *‘ashr* (Q 4:103), dan agar kita mengisi waktu luang untuk bekerja keras mendekati Tuhan (Q 94:7-8).

Sebagai kewajiban pada hampir setiap saat, shalat juga mengisyaratkan bahwa usaha menemukan jalan hidup yang benar juga harus dilakukan setiap saat, dan harus dipandang sebagai proses tanpa berhenti. Oleh karena itu memang digunakan metafor “jalan”,<sup>10</sup> dan pengertian “jalan” itu dengan sendirinya terkait erat dengan gerak dan dinamika. Maka dalam sistem ajaran agama, manusia didorong untuk selalu bergerak secara dinamis, sedemikian rupa sehingga seseorang tidak diterima untuk menjadikan keadaannya tertindas di suatu negeri atau tempat sehingga ia tidak mampu berbuat baik, karena ia *tah* sebenarnya dapat pergi, pindah, atau bergerak meninggalkan negeri atau tempat itu ke tempat lain di bumi Tuhan yang luas ini (lihat, Q 4:97). Dengan kata lain, dari shalat yang harus kita kerjakan setiap saat sepanjang hayat itu kita diajari untuk tidak berhenti mencari kebenaran, dan tidak kalah oleh situasi yang kebetulan tidak mendukung. Sekali kita berhenti karena merasa telah “sampai” pada suatu kebenaran, maka ia mengandung makna kita telah menemukan kebenaran terakhir atau final, dan itu berarti menemukan kebenaran mutlak. Ini adalah suatu kesombongan, seperti telah kita singgung di atas, dan akan menyangkut suatu kontradiksi dalam terminologi, yaitu adanya kita yang nisbi dapat mencapai kebenaran final yang mutlak. Dan hal itu pada urutannya sendiri, akan berarti salah

---

<sup>10</sup> Selain “*shirāth*”, metafor jalan juga dinyatakan dalam beberapa kata baku lain dalam nomenklatur Islam, yaitu *syari‘ah*, *thariqah*, *sabil*, *minhāj*, dan *mansak*, yang kesemuanya bermakna dasar “jalan” atau “cara” (metode).

satu dari dua kemungkinan: apakah kita yang menjadi mutlak, sehingga “bertemu” dengan yang final itu, atautkah yang final itu telah menjadi nisbi, sehingga terjangkau oleh kita! Dan mana pun dari dua kemungkinan itu jelah menyalahi jiwa paham *tawhīd* yang mengajarkan tentang Tuhan, Kebenaran Final (*al-Ḥaqq*), sebagai Wujud yang “*tidak sebanding dengan sesuatu apa pun juga,*” (Q 112:4) dan “*tidak ada sesuatu apa pun juga yang semisal dengan Dia,*” (Q 42:11). Jadi, Tuhan tidak analog dengan sesuatu apa pun juga. Karena itu Tuhan juga tidak mungkin terjangkau oleh akal manusia yang nisbi. Ini dilukiskan dalam Kitab Suci, “*Itulah Allah, Tuhanmu sekalian, tiada Tuhan selain Dia, Pencipta segala sesuatu. Maka sembahlah akan Dia; Dia adalah Pelindung atas segala sesuatu. Pandangan tidak menangkap-Nya, dan Dia menangkap semua pandangan. Dia adalah Mahalembut, Mahateliti,*” (Q 6:102-103).

Begitulah, kurang lebih, sebagian dari makna surat *al-Fātiḥah*, yang sebagai bacaan inti dalam shalat dengan sendirinya menjiwai makna shalat itu. Adalah untuk doa kita yang kita panjatkan dengan harap-harap cemas agar ditunjukkan ke jalan yang lurus itu, maka pada akhir *al-Fātiḥah* kita ucapkan dengan syahdu lafal *āmīn*, yang artinya, “semoga Allah mengabulkan permohonan ini”. Dan sikap kita yang penuh keinsyafan sebagai kondisi yang sedang menghadap atau *tawajjuh* (“berwajah-wajah”) kepada Tuhan itulah yang menjadi inti makna intrinsik shalat kita.

### **Makna Instrumental Shalat (Arti Simbolik Ucapan Salam)**

Shalat disebut bermakna intrinsik (makna dalam dirinya sendiri), karena ia merupakan tujuan pada dirinya sendiri, khususnya shalat sebagai peristiwa menghadap Allah dan berkomunikasi dengan Dia, baik melalui bacaan, maupun melalui tingkah laku (khususnya ruku’ dan sujud). Dan shalat disebut bermakna instrumental, karena ia dapat dipandang sebagai sarana untuk mencapai sesuatu di luar dirinya sendiri.



Sesungguhnya adanya makna instrumental shalat itu sangat logis, justru sebagai konsekuensi makna intrinsiknya juga. Yaitu, jika seseorang dengan penuh kesungguhan dan keinsyafan menghayati kehadiran Tuhan dalam hidup kesehariannya, maka tentu dapat diharap bahwa keinsyafan itu akan mempunyai dampak pada tingkah laku dan pekertinya, yang tidak lain daripada dampak kebaikan. Meskipun pengalaman akan kehadiran Tuhan itu merupakan kebahagiaan tersendiri yang tak terlukiskan dalam kata-kata, namun tidak kurang pentingnya ialah perwujudan keluarnya dalam tindakan sehari-hari berupa perilaku berbudi pekerti luhur, sejiwa dalam perkenan atau rida Tuhan. Inilah makna instrumental shalat, yang jika shalat itu tidak menghasilkan budi pekerti luhur maka ia sebagai “instrumen” akan sia-sia belaka.

Berkenaan dengan ini, salah satu firman Allah yang banyak dikutip ialah, *“Bacalah apa yang telah diwahyukan kepada engkau (hai Muhammad), yaitu Kitab Suci, dan tegakkanlah shalat. Sesungguhnya shalat itu mencegah dari yang kotor dan keji, dan sungguh ingat kepada Allah adalah sangat agung (pahalanya). Allah mengetahui apa yang kamu sekalian kerjakan,”* (Q 29:45). Dengan jelas firman itu menunjukkan bahwa salah satu yang dituju oleh adanya kewajiban shalat ialah bahwa pelakunya menjadi tercegah dari kemungkinan berbuat jahat dan keji. Maka pencegahan diri dan perlindungannya dari kejahatan dan kekejian itu merupakan hasil pendidikan melalui shalat. Karena itu jika shalat seseorang tidak mencapai hal yang demikian, maka ia merupakan suatu kegagalan dan kesusraan yang justru terkutuk dalam pandangan Allah. Inilah pengertian yang kita dapatkan dari firman Allah, (terjemah kurang lebih) *“Sudahkah engkau lihat orang yang mendustakan agama? Yaitu dia yang menghardik anak yatim, dan tidak dengan tegas menganjurkan pemberian makan kepada orang miskin! Maka celakalah untuk mereka yangn shalat, yang lupa akan shalat mereka sendiri. Yaitu mereka yang suka pamrih, lagi enggan memberi pertolongan,”* (Q 107:1-8). Jadi, ditegaskan, bahwa shalat seharusnya menghasilkan rasa kemanusiaan dan kesetiakawanan sosial, yang dalam firman



itu dicontohkan dalam sikap penuh santun kepada anak yatim dan kesungguhan dalam memperjuangkan nasib orang miskin.

Adalah hasil dan tujuan shalat sebagai sarana pendidikan budi luhur dan perikemanusiaan itu yang dilambangkan dalam ucapan salam sebagai penutupnya. Ucapan salam tidak lain adalah doa keselamatan, kesejahteraan, dan kesentosaan orang banyak, baik yang ada di depan kita maupun yang tidak, dan diucapkan sebagai pernyataan kemanusiaan dan solidaritas sosial. Dengan begitu maka shalat dimulai dengan pernyataan hubungan dengan Allah (*takbīr*) dan diakhiri dengan pernyataan hubungan dengan sesama manusia (*taslīm*, ucapan salam). Dan jika shalat tidak menghasilkan ini, maka ia menjadi muspra, tanpa guna, bahkan menjadi alasan adanya kutukan Allah, karena dapat bersifat palsu dan menipu. Dari situ kita dapat memahami kerasnya peringatan firman itu.

Dalam kaitannya dengan firman itu Muhammad Mahmud al-Shawwaf menguraikan makna ibadah demikian: Terdapat berbagai bentuk ibadah pada setiap agama, yang diberlakukan untuk mengingatkan manusia akan keinsyafan tentang kekuasaan Ilahi yang Mahaagung, yang merupakan sukma ibadah itu dan menjadi hikmah rahasianya sehingga seorang manusia tidak menganggangi manusia yang lain, tidak berlaku sewenang-wenang, dan tidak yang satu menyerang yang lain. Sebab semuanya adalah hamba Allah. Betapa pun hebat dan mulianya seseorang namun Allah lebih hebat, lebih mulia, lebih agung, dan lebih tinggi. Jadi, karena manusia lalai terhadap makna-makna yang luhur ini maka diadakanlah ibadah untuk mengingatkan mereka. Oleh karena itulah setiap shalat yang benar tentu mempunyai dampak dalam pembentukan akhlak pelakunya dan dalam pendidikan jiwanya.

Dampak itu terjadi hanyalah dari ruh ibadah tersebut dan keinsyafan yang pangkalnya ialah pengagungan dan kesyahduan. Jika ibadah tidak mengandung hal ini, maka tidaklah disebut ibadah, melainkan sekadar adat dan pamrih, sama dengan bentuk manusia dan patungnya yang tidak disebut manusia, melainkan sekadar khayal, bahan tanah atau perunggu semata.

Shalat adalah ibadah yang paling agung, dan suatu kewajiban yang ditetapkan atas setiap orang Muslim. Dan Allah memerintahkan untuk menegakkannya, tidak sekadar menjalankannya saja. Dan menegakkan sesuatu berarti menjalaninya dengan tegak dan sempurna karena kesadaran akan tujuannya, dengan menghasilkan berbagai dampak nyata. Dampak shalat dan hasil tujuannya ialah sesuatu yang diberitakan Allah kepada kita dengan firman-Nya, “*Sesungguhnya shalat mencegah dari yang kotor dan keji,*” (Q 29:45) dan firman-Nya lagi, “*Sesungguhnya manusia diciptakan gelisah: jika keburukan menyimpannya, ia banyak keluh kesah; dan jika kebaikan menyimpannya, ia banyak mencegah (dari sedekah). Kecuali mereka yang shalat...*” (Q 70:19-22). Allah memberi peringatan keras kepada mereka yang menjalankan shalat hanya dalam bentuknya saja seperti dalam gerakan dan bacaan tertentu namun melupakan makna ibadah itu dan hikmah rahasianya, yang semestinya mengantarkannya pada tujuan mulia berupa gladi kepribadian, pendidikan kejiwaan, dan peningkatan budi. Allah berfirman, “*Maka celakalah untuk mereka yang shalat, yang lupa akan shalat mereka sendiri. Yaitu mereka yang suka pamrih, lagi enggan memberi pertolongan,*” (Q 107:3-7). Mereka itu dinamakan “orang yang shalat” karena mereka mengerjakan bentuk lahir shalat itu, dan digambarkan sebagai lupa akan shalat yang hakiki, karena jauh dari pemusatan jiwa yang jernih dan bersih kepada Allah Yang Mahatinggi dan Mahaagung, yang seharusnya mengingatkannya untuk takut kepada-Nya, dan menginsyafkan hati akan kebesaran kekuasaan-Nya dan keluhuran kebaikan-Nya.

Para ulama membagi *riya'* atau pamrih menjadi dua. *Pertama*, pamrih kemunafikan, yaitu jika perbuatan ditujukan untuk dapat dilihat orang lain guna mendapatkan pujian, penghargaan, atau persetujuan mereka. *Kedua*, pamrih adat kebiasaan, yaitu perbuatan dengan mengikuti ketentuan-ketentuannya, namun tanpa memperhatikan makna perbuatan itu dan hikmah rahasianya serta faedahnya, dan tanpa perhatian kepada Siapa (Tuhan) yang sebenarnya ia berbuat untuk-Nya dan guna mendekat kepada-Nya.

Inilah yang paling banyak dikerjakan orang sekarang. Sungguh amat disayangkan.<sup>11</sup>

Demikian penjelasan yang diberikan oleh seorang ahli agama dari Arab, al-Shawwaf, tentang makna instrumental shalat. Dalam Kitab Suci juga dapat kita temukan ilustrasi yang tajam tentang keterkaitan antara shalat dan perilaku kemanusiaan:

*“Setiap pribadi tergadai oleh apa yang telah dikerjakannya  
kecuali golongan yang beruntung (kanan)  
Mereka dalam surga, dan bertanya-tanya,  
tentang nasib orang-orang yang berdosa:  
‘Apa yang membawa kamu ke neraka?’  
Sahut mereka, ‘Dahulu kami tidak termasuk orang-orang yang shalat,  
Dan tidak pula kami pernah memberi makan orang-orang melarat,  
Lagi pula kami dahulu terlena bersama mereka yang terlena,  
Dan kami dustakan adanya hari pembalasan,  
Sampai datang kepada kami saat keyakinan (mati),”  
(Q 74:38-47)*

Maka, secara tegas, yang membuat orang-orang itu “masuk neraka” ialah karena mereka tidak pernah shalat yang menanamkan dalam diri mereka kesadaran akan makna akhir hidup ini dan yang mendidik mereka untuk menginsyafi tanggung jawab sosial mereka. Maka mereka pun tidak pernah menunaikan tanggung jawab sosial itu. Sebaliknya, mereka menempuh hidup egois, tidak pernah mengucapkan salam, dan menghayati maknanya, juga tidak pernah menengok ke kanan dan ke kiri. Mereka pun lupa, malah tidak percaya, akan datangnya saat mereka harus mempertanggungjawabkan seluruh perbuatan mereka pada hari pembalasan (akhirat).

---

<sup>11</sup> Muhammad Mahmud al-Shawwaf, *‘Uddat al-Muslimin* (Jeddah: Dar al-Su’udiyah li al-Nasyr, 1388 H/1968 M), h. 55-57.

Jika kita kemukakan dalam bahasa kontemporer, shalat — shalat selain menanamkan kesadaran akan makna dan tujuan akhir hidup kita — ia juga mendidik dan mendorong kita untuk mewujudkan sebuah ide atau cita-cita yang ideal dan luhur, yaitu terbentuknya masyarakat yang penuh kedamaian, keadilan, dan perkenan Tuhan melalui usaha pemerataan sumber daya kehidupan untuk seluruh warga masyarakat itu. Jika kita paham ini, maka kita pun paham mengapa banyak terdapat penegasan tentang pentingnya shalat, sekaligus kita juga paham mengapa kutukan Tuhan begitu keras kepada orang yang melakukan shalat hanya sebagai ritus yang kosong, yang tidak menghasilkan keinsyafan yang mendalam dan komitmen sosial yang meluas. [❖]

# PENGHAYATAN MAKNA IBADAT PUASA SEBAGAI PENDIDIKAN TENTANG KESUCIAN SERTA TANGGUNG JAWAB PRIBADI DAN KEMASYARAKATAN

## Mukaddimah

Dari berbagai ibadat dalam Islam, puasa di bulan Ramadan barangkali merupakan ibadat wajib yang paling mendalam bekasnya pada jiwa seorang Muslim. Pengalaman selama sebulan dengan berbagai kegiatan yang menyertainya seperti berbuka, tarawih, dan makan sahur senantiasa membentuk unsur kenangan yang mendalam akan masa kanak-kanak di hati seorang Muslim. Maka ibadat puasa merupakan bagian dari pembentuk jiwa keagamaan seorang Muslim, dan menjadi sarana pendidikannya di waktu kecil dan seumur hidup. Semua bangsa Muslim menampilkan corak keruhanian yang sama selama berlangsungnya puasa, dengan beberapa variasi tertentu dari satu ke lainnya. Maka kekhasan bangsa kita dalam menyambut dan menjalani ibadat puasa Ramadan telah pula menjadi perhatian orang Muslim Arab di akhir abad yang lalu. Seorang sarjana bernama Riyadl menyebutkan bahwa di Jawa (yang dicampuradukkan olehnya sebagai bagian dari India) para pemeluk Islam mempunyai cara yang khas dalam menyambut dan menjalani ibadat puasa. Mereka itu, kata Prof. Riyadl:

pergi ke masjid beramai-ramai di saat tenggelam matahari untuk shalat maghrib dan berbuka puasa, kemudian melakukan shalat

isyah' dan tarawih diteruskan dengan membaca al-Qur'an (*tadarrus*) setiap malam satu juz sehingga mereka dapat mengkhawatirkan Kitab Suci itu pada suatu malam di bulan suci. Dan dalam berbuka puasa mereka makan bersama suatu jenis makanan nasional yang menyerupai *tha'miyah* (sejenis kue) pada kita, tetapi terbuat dari kacang polong dan bukannya dari kacang buncis.<sup>1</sup>

Dari penuturan sederhana itu, maka tidak terlalu salah jika kita kaum Muslim Indonesia mempunyai kesan yang amat khas tentang bulan Ramadan, agaknya lebih dari kaum Muslim di negeri-negeri lain. Bulan Ramadan merupakan bulan keagamaan dengan intensitas yang tinggi, yang bakal meninggalkan kesan mendalam pada mereka yang terlibat. Kekhasan suasana Ramadan pada bangsa kita tercermin juga dalam suasana Hari Raya Lebaran atau Idul Fitri yang khas Indonesia. Maka sudah tentu akan baik sekali jika memahami berbagai hikmah ibadat puasa yang kita jalankan selama bulan itu.

## **Puasa di antara Berbagai Umat**

Sebelum kita membicarakan hikmah ibadat yang khas ini, ada baiknya kita menyempatkan diri menengok sejenak ke masa lain, guna memperoleh sedikit bahan perbandingan tentang bagaimana puasa itu dijalankan oleh berbagai golongan manusia.

Firman Allah berkenaan dengan kewajiban kaum beriman menjalankan ibadat puasa menyebutkan adanya kewajiban serupa atas manusia sebelum mereka: "*Wahai sekalian orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu sekalian berpuasa sebagaimana telah diwajibkan atas mereka sebelum kamu, agar kamu bertakwa,*" (Q

---

<sup>1</sup> Syaikh Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat al-Tasyri' wa Falsafat-uh*, 2 jilid (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), jilid I, h. 223-224.

2:183). Ini menunjukkan adanya ibadah puasa pada umat-umat sebelum Nabi Muḥammad *saw*.

Menurut para ahli, puasa merupakan salah satu bentuk ibadah yang paling mula-mula serta yang paling luas tersebar di kalangan umat manusia. Bagaimana puasa itu dilakukan, dapat berbeda-beda dari satu umat ke umat yang lain, serta dari satu tempat ke tempat yang lain. Bentuk puasa yang umum selalu berupa sikap menahan diri dari makan dan minum serta dari pemenuhan kebutuhan biologis. Juga ada puasa berupa penahanan diri dari bekerja, malah dari berbicara. Puasa berupa penahan diri dari berbicara dituturkan dalam al-Qur'an pernah dijalkan oleh Maryam, ibunda Nabi Isa al-Masih. Karena terancam akan diejek oleh masyarakatnya bahwa ia telah melakukan suatu perbuatan keji (sebab ia telah melahirkan seorang putra tanpa ayah), maka Allah memerintahkannya untuk melakukan puasa (*shawm*) dengan tidak berbicara kepada siapa pun juga. Firman Alah berkenaan dengan hal ini:

*“... Lantaran itu, makanlah dan minumlah (wahai Maryam), serta tenangkanlah dirimu. Dan jika terjadi engkau melihat seseorang, maka katakan kepadanya, “Sesungguhnya aku berjanji (nazar) untuk melakukan puasa (shawm) kepada Yang Maha Pengasih. Karena itu hari ini aku tidak akan berbicara kepada siapa pun jua,” (Q 19:26).*

Jadi pokok amalan (lahiriah) puasa ialah pengingkaran jasmani dan ruhani secara sukarela dari sebagian kebutuhannya, khususnya dari kebutuhan yang menyenangkan. Pengingkaran jasmani dari kebutuhannya, yaitu makan dan minum, dapat beraneka ragam. Kaum Muslim berpuasa dengan menahan diri dari makan dan minum itu secara mutlak (artinya, semua bentuk makanan dan minuman dihindari, tanpa kecuali), sejak dari fajar sampai terbenam matahari. Tetapi ada umat lain yang berpuasa dengan menghindari beberapa jenis makanan atau minuman tertentu saja. Konon kaum Sabean dan para pengikut Manu, yaitu kelompok-kelompok keagamaan

di Timur Tengah Kuna, khususnya di Mesopotamia dan Persia, adalah umat-umat yang menjalankan puasa dengan menghindari jenis tertentu makanan dan minuman itu. Demikian pula halnya dengan kaum Kristen, khususnya kaum Kristen Timur di Asia Barat dan Mesir.

Dari segi waktu pun terdapat keanekaragaman dalam amalan berpuasa. Ada umat yang menjalankan puasa hanya untuk sebagian siang, atau seluruh siang, atau siang dan malam sekaligus. Bahkan juga ada yang menjalankannya hanya untuk malam hari. Karena itu sebagian dari para ahli tafsir dalam Islam merasa perlu menerangkan hikmah puasa siang hari saja seperti yang dijalankan oleh kaum Muslim. Maka al-Jurjawi, misalnya, memandang bahwa puasa di siang hari adalah yang lebih utama daripada di malam hari, karena lebih berat. Ini dikaitkan dengan ketentuan, menurut sebuah hadis Nabi, bahwa “*Ibadat yang paling utama ialah yang paling menggigit (ahmaz — yakni, paling berat)*”, dan bahwa “*Sebaik-baik amalan ialah yang paling menggigit*”.<sup>2</sup> Tampak bahwa ibadat puasa memang sangat berkaitan dengan ide latihan atau *riyāḍlah (exercise)*, yaitu latihan keruhanian, sehingga semakin berat semakin baik dan utama, karena semakin kuat membekas pada jiwa dan raga orang yang melakukannya.

Berkenaan dengan puasa di bulan Ramadan, disebutkan oleh al-Jurjawi bahwa sebagian ahli tafsir Yahudi dan Kristen, namun kemudian mereka tinggalkan. Tidak ada bukti yang cukup kuat untuk mendukung pandangan serupa itu, kecuali barangkali untuk orang-orang Yahudi dan Kristen Arab. di Jazirah Arabia karena terpengaruh atau meneruskan adat kebiasaan setempat. Sebab ada petunjuk bahwa berpuasa di bulan Ramadan itu banyak dilakukan oleh berbagai suku Arab di zaman Jahiliah, khususnya suku Quraisy. Dan memang banyak amalan yang disyariatkan dalam Islam telah pula disyariatkan kepada umat-umat sebelumnya, sebagaimana disyariatkan dalam firman Allah tersebut di atas, sebagaimana juga

---

<sup>2</sup> al-Jurjawi, *op. cit.*, h. 227.



jelas bahwa Islam mengukuhkan sebagian ibadat sebelum Islam, seperti beberapa amalan tertentu dalam haji, setelah semuanya itu dibersihkan dari unsur-unsur yang tidak sejalan dengan *tawhīd*.<sup>3</sup>

Berdasarkan itu semua dapat dikatakan bahwa puasa merupakan salah satu mata rantai yang menunjukkan segi kesinambungan atau kontinuitas agama-agama. Dalam hal Islam, puasa menjadi salah satu bukti bahwa agama itu merupakan kelanjutan dan penyempurnaan dari agama-agama Allah yang telah diturunkan kepada umat-umat sebelumnya. Segi kesinambungan atau kontinuitas Islam dengan agama-agama sebelumnya itu merupakan hal yang sangat kukuh dijelaskan dalam Kitab Suci, yaitu dalam perspektif bahwa peran Nabi Muhammad *saw* ialah tidak lain meneruskan dan menggenapkan misi suci para Nabi dan Rasul sebelumnya sepanjang sejarah:

*“Sesungguhnya Kami (Allah) telah mewahyukan (ajarkan) kepada engkau (Muhammad) sebagaimana telah Kami wahyukan kepada Nuh dan kepada para Nabi sesudahnya, dan yang telah Kami wahyukan kepada Ibrahim, Isma’il, Ishaq, Ya’qub, serta anak cucunya, dan kepada Isa, Ayyub, Yunus, Harun, dan Sulaiman; sedangkan kepada Dawud telah Kami berikan Kitab Zabur.*

*Juga kepada para Rasul yang telah Kami kisahkan mereka itu kepada engkau sebelum ini, serta kepada para Rasul yang tidak Kami kisahkan mereka itu kepada engkau. Dan sungguh Allah telah berbicara (langsung) dengan Musa.*

*Yaitu para Rasul yang membawa kegembiraan dan ancaman, agar tidak lagi ada alasan bagi manusia atas Allah sesudah para Rasul itu. Allah itu Mahamulia dan Mahabijaksana.*

*Namun Allah bersaksi bahwa apa yang diturunkan kepada engkau itu ia turunkan dengan pengetahuan-Nya, begitu pula para malaikat pun semuanya bersaksi. Dan (sebenarnya) cukuplah Allah sebagai saksi,”* (Q 4:163-166).

<sup>3</sup> Lihat, *Ibid.*, h. 232-3.

## Puasa dan Kesucian serta Tanggung Jawab Pribadi

Sebuah hadis menuturkan tentang adanya firman Tuhan (dalam bentuk hadis qudsi): “*Semua amal seorang anak Adam (manusia) adalah untuk dirinya kecuali puasa, sebab puasa itu adalah untuk-Ku, dan Aku-lah yang akan memberinya pahala*”.<sup>4</sup> Berkaitan dengan itu Ibn al-Qayyim al-Jawzi memberi penjelasan bahwa puasa itu:

... adalah untuk Tuhan seru sekalian alam, berbeda dari amal-amal yang lain. Sebab seseorang yang berpuasa tidak melakukan sesuatu apa pun melainkan meninggalkan syahwatnya, makanannya, dan minumannya demi Sembahannya (*ma'būd*, yakni, Tuhan — NM). Orang itu meninggalkan segala kesenangan dan kenikmatan dirinya karena lebih mengutamakan cinta Allah dan rida-Nya. Puasa itu *rahasia* antara seorang hamba dan Tuhannya, yang orang lain tidak mampu melongoknya. Sesama hamba mungkin dapat melihat seseorang yang berpuasa meninggalkan segala sesuatu yang membatalkan makan, minum, dan syahwatnya demi Sesembahannya, maka hal itu merupakan perkara yang tidak dapat diketahui sesama manusia. Itulah hakikat puasa.<sup>5</sup>

Jadi salah satu hakikat ibadah puasa ialah sifatnya yang pribadi atau *personal*, bahkan merupakan rahasia antara seorang manusia dengan Tuhannya. Dan segi kerahasiaan itu merupakan letak dan sumber hikmahnya, yang kerahasiaan itu sendiri terkait erat dengan makna keikhlasan dan ketulusan. Antara puasa yang sejati dan puasa yang palsu hanyalah dibedakan oleh, misalnya, seteguk air yang dicuri minum oleh seseorang ketika ia berada sendirian.

<sup>4</sup> Lihat al-Jurjawi, *op. cit.*, h. 228. Hadis dengan makna yang sama juga dikutip oleh Muhammad Husain al-Thabathaba'i dalam *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 21 jilid (Beirut: Mu'assasat al-Alam, 1403/1983), jilid 2, h. 25. Al-Thabathaba'i juga memberikan uraian dengan nada dan makna yang sama dengan al-Jawzi dan al-Jurjawi.

<sup>5</sup> Abu Abdullah ibn al-Qayyim al-Jawzi, *Zād al-Ma'ād fī Hudā Khayr al-'Ibād*, 4 jilid (Beirut: Dar al-Fikr, 1392/1973), Jil. 1, h. 154.

Puasa benar-benar merupakan latihan dan ujian kesadaran akan adanya Tuhan yang Mahahadir (*Omnipresent*), dan yang mutlak tidak pernah lengah sedikit pun dalam pengawasan-Nya terhadap segala tingkah laku hamba-hamba-Nya. Puasa adalah penghayatan nyata akan makna firman bahwa “*Dia (Allah) itu bersama kamu di mana pun kamu berada, dan Allah itu Mahaperiksa akan segala sesuatu yang kamu perbuat,*” (Q 57:4). “*Kepunyaan Allah-lah timur dan barat; maka ke mana pun kamu menghadap, di sanalah wajah Allah,*” (Q 2:183). “*Sungguh Kami (Allah) telah menciptakan manusia, dan Kami mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya. Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya sendiri,*” (Q 50:16). “*Ketahuilah olehmu sekalian bahwa Allah menyekat antara seseorang dan hatinya sendiri...*” (Q 8:24).

Di atas telah dikutip penjelasan seorang pemikir klasik Islam (*salaf*) yang hidup sekitar tujuh abad yang lalu, yaitu Ibn Qayyim al-Jawzi (wafat pada tahun 751 H). Penjelasan serupa juga dikemukakan oleh Ali Ahmad al-Jurjawi, seorang tokoh pemikir Islam di zaman modern dari Mesir. Dalam uraiannya tentang hikmah puasa, antara lain ia katakan:

Puasa adalah sebagian dari terpenting-penting *syar’i* (manifestasi religiusitas) dan seagung-agung *qurbah* (amalan mendekati diri kepada Tuhan). Bagaimana tidak, padahal puasa itu adalah rahasia antara seorang hamba dan Tuhannya, yang tidak termasuk oleh sikap pamrih. Seseorang (yang berpuasa) menahan dirinya dari syahwatnya dan kesenangannya sebulan penuh, yang di balik itu ia tidak mengharapkan apa-apa kecuali Wajah Allah Ta’ala. Tidak ada pengawas atas dirinya selain Dia. Maka hamba itu mengetahui bahwa Allah mengawasinya dalam kerhasiaan — (*privacy*) — nya dan dalam keterbukaan — (*publicity*) — nya. Maka ia pun merasa malu kepada Tuhan Yang Mahaagung itu untuk melanggar larangan-larangan-Nya, dengan mengakui dosa, kezaliman, dan pelanggaran larangan (yang pernah ia lakukan). Ia merasa malu kepada Allah jika tampak oleh-Nya, bahwa ia mengenakan baju kecurangan,

penipuan, dan kebohongan. Karena itu ia tidak berpura-pura, tidak mencari muka, dan tidak pula bersikap mendua (munafik). Ia tidak menyembunyikan persaksian kebenaran karena takut kekuasaan seorang pemimpin atau pembesar.<sup>6</sup>

Dari penjelasan itu tampak bahwa sesungguhnya inti pendidikan Ilahi melalui ibadah puasa ialah penamaan dan pengukuhan kesadaran yang sedalam-dalamnya akan kemahadiran (*omnipresence*) Tuhan. Adalah kesadaran ini yang melandasai ketakwaan atau merupakan hakikat ketakwaan itu, dan yang membimbing seseorang ke arah tingkah laku yang baik dan terpuji. Dengan begitu dapat diharapkan ia akan tampil sebagai seorang yang berbudi pekerti luhur, berakhlak mulia (*akhlāq karimah*). Kesadaran akan hakikat Allah yang Mahahadir itu dan konsekuensinya yang diharapkan dalam tingkah laku manusia, digambarkan dengan kuat sekali dalam Kitab Suci:

*“Tidak tahukah engkau bahwa Allah mengetahui segala sesuatu yang ada di seluruh langit dan segala sesuatu yang ada di bumi? Sama sekali tidak ada suatu bisikan dari tiga orang, melainkan Dia adalah Yang Keempat; dan tidak dari empat orang, melainkan Dia adalah Yang Kelima; dan tidak dari lima orang, melainkan Dia adalah Yang Keenam; dan tidak lebih sedikit daripada itu ataupun lebih banyak, melainkan Dia beserta mereka di mana pun mereka berada. Kemudian Dia akan membeberkan apa yang telah mereka perbuat itu di Hari Kiamat. Sesungguhnya Allah Mahatahu akan segala sesuatu,”* (Q 58:7).

Sekali lagi dari keterangan di atas itu tampak bahwa puasa adalah suatu ibadah yang berdimensi kerahasiaan atau keprivatan (*privacy*) yang amat kuat. Dari situ juga dapat ditarik pengertian bahwa puasa adalah yang pertama dan utama merupakan sarana pendidikan tanggung jawab pribadi. Ia bertujuan mendidik agar

---

<sup>6</sup> Al-Jurjawi, h. 212.

kita mendalami keinsyafan akan Allah yang selalu menyertai dan mengawal kita dalam setiap saat dan tempat.

Atas dasar keinsyafan itu hendaknya kita tidak menjalani hidup ini dengan santai, enteng, dan remeh, melainkan dengan penuh kesungguhan dan keprihatinan. Sebab apa pun yang kita perbuat akan kita pertanggungjawabkan kepada *Khāliq* kita secara pribadi. Tentang betapa dimensi pribadi (*personal*) tanggung jawab kita dalam Pengadilan Tuhan di Hari Akhirat itu, Kitab Suci al-Qur'an memberi gambaran amat kuat sebagai berikut:

*“Wahai sekalian umat manusia! Bertakwalah kamu sekalian kepada Tuhanmu, dan waspadalah terhadap hari ketika seorang orangtua tidak dapat menolong anaknya, dan tidak pula seorang anak dapat menolong orangtuanya sedikit pun jua. Sesungguhnya janji Allah itu benar (pasti terjadi), maka janganlah sampai kehidupan duniawi (kehidupan rendah) memperdayamu sekalian, dan jangan pula tentang (wajib patuh) kepada Allah itu kamu sekalian sampai terperdaya oleh apa pun yang dapat memperdaya,”* (Q 31:33).

*“Waspadalah kamu sekalian terhadap hari ketika tidak seorang pun dapat membantu orang lain, dan ketika perantaraan tidak dapat diterima, dan tidak pula tebusan bakal diambil, dan mereka semuanya tidak akan dibela,”* (Q 2:48 dan 123).

Ini semuanya sudah tentu sejajar dengan berbagai penegasan dalam Islam bahwa manusia dihargai dalam pandangan Allah menurut amal perbuatannya berdasarkan takwanya, suatu ajaran tentang orientasi prestasi yang tegas, dalam pengertian pandangan bahwa penghargaan kepada seseorang didasarkan pada apa yang dapat diperbuat dan dicapai oleh seseorang. Sebaliknya Islam melawan orientasi prestise, yaitu pandangan yang mendasarkan penghargaan kepada seseorang atas pertimbangan segi-segi askriptif, seperti faktor keturunan, daerah, warna kulit, bahasa dan lain-lain. Orientasi prestasi berdasarkan kerja ini kemudian dikukuhkan

dengan ajaran tentang tanggung jawab yang bersifat mutlak pribadi di Akhirat kelak.

## **Puasa dan Tanggung Jawab Kemasyarakatan**

Sebegitu jauh kita telah mencoba melihat hikmah ibadat puasa sebagai sarana pendidikan Ilahi untuk menanamkan tanggung jawab pribadi. Tetapi justru pengertian “tanggung jawab” itu sendiri mengisyaratkan adanya aspek sosial dalam perwujudan pada kehidupan nyata di dunia ini. Dan sesungguhnya tanggung jawab sosial adalah sisi lain dari mata uang logam yang sama, yang sisi pertamanya ialah tanggung jawab pribadi. Ini berarti bahwa dalam kenyataannya kedua jenis tanggung jawab itu tidak bisa dipisahkan, sehingga tiadanya salah satu dari keduanya akan mengakibatkan peniadaan yang lain.

Oleh karena itu para ulama senantiasa menekankan bahwa salah satu hikmah ibadat puasa ialah penanaman rasa solidaritas sosial. Dengan mudah hal itu dibuktikan dalam kenyataan bahwa ibadat puasa selalu disertai dengan anjuran untuk berbuat baik sebanyak-banyaknya, terutama perbuatan baik dalam bentuk tindakan menolong meringankan beban kaum fakir miskin, yaitu zakat, sedekah, infaq, dan lain-lain.

Dari sudut pandangan itulah kita harus melihat kewajiban membayar zakat fitrah pada bulan Ramadan, terutama menjelang akhir bulan suci itu. Seperti diketahui, fitrah merupakan konsep kesucian asal pribadi manusia, yang memandang bahwa setiap individu dilahirkan dalam keadaan suci bersih. Karena itu zakat fitrah merupakan kewajiban pribadi berdasarkan kesucian asalnya, namun memiliki konsekuensi sosial yang sangat langsung dan jelas. Sebab, seperti halnya dengan setiap zakat atau “sedekah” (*shadaqah*, secara etimologis berarti “tindakan kebenaran”) pertama-tama dan terutama diperuntukkan bagi golongan fakir miskin serta mereka yang berada dalam kesulitan hidup seperti *al-riqāb* (mereka yang

terbelenggu, yakni, para budak; dalam istilah modern dapat berarti mereka yang terkungkung oleh “kemiskinan struktural”) dan *al-ghārimūn* (mereka yang terbebani berat utang), serta *ibn sabīl* (orang yang terlantar dalam perjalanan), demi usaha ikut meringankan beban hidup mereka. Sasaran zakat yang lain pun masih berkaitan dengan kriteria bahwa zakat adalah untuk kepentingan umum atau sosial, seperti sasaran *‘āmil* atau panitia zakat sendiri, kaum mu’allaf, dan *fi sabīl-i ‘l-Lāh* (“fi sabilillah”, jalan Allah), kepentingan masyarakat dalam arti yang seluas-luasnya.

Sebenarnya dimensi sosial dari hikmah puasa ini sudah dapat ditarik dan dipahami dari tujuannya sendiri dalam Kitab Suci, yaitu takwa. Dalam memberi penjelasan tentang takwa sebagai tujuan puasa itu, Muhammad Abduh menunjuk adanya kenyataan bahwa orang-orang kafir penyembah berhala melakukan puasa (menurut cara mereka masing-masing) dengan tujuan utama “membujuk” dewa-dewa agar jangan marah kepada mereka atau agar senang kepada mereka dan “memihak” mereka dalam urusan hidup mereka di dunia ini. Ini sejalan dengan kepercayaan mereka bahwa dewa-dewa itu akan mudah dibujuk dengan jalan penyiksaan diri sendiri dan tindakan mematikan hasrat jasmani.

Cara pandang kaum musyrik itu merupakan konsekuensi paham mereka tentang Tuhan sebagai yang harus didekati dengan *sesajen*, berupa makanan atau lainnya (termasuk manusia sendiri) yang “disajikan” kepada Tuhan. Altar di kuil-kuil bangsa Inka di banyak bagian Amerika Selatan, umpamanya, menunjukkan adanya praktik “ibadat” mendekati Tuhan dengan *sesajen* berupa korban manusia. Demikian pula pada bangsa-bangsa Mesir Kuna, Romawi, Yunani, India, dan lain-lain.

Hal itu tentu berbeda dengan ajaran agama *tawhīd* yang mengajarkan manusia untuk tunduk patuh dan pasrah sepenuhnya (*islām*) kepada Tuhan Yang Mahaesa. Dalam agama ini diajarkan bahwa Tuhan tidaklah didekati dengan *sesajen* seperti pada kaum pagan atau musyrik, melainkan dengan amal perbuatan yang baik, yang membawa manfaat dan faedah kepada diri sendiri dan kepada

sesama manusia dalam masyarakat: “*Maka barangsiapa ingin berjumpa dengan Tuhannya, hendaknyalah ia berbuat baik, dan janganlah dalam berbakti kepada Tuhannya itu ia memperserikatkan-Nya dengan seseorang siapa pun juga,*” (Q 18:110).

Berkaitan dengan ini, Islam memang mengenal ajaran tentang ibadat korban. Tetapi, sesuai dengan nama ibadat itu, korban (*qurbah*) adalah tindakan mendekatkan diri kepada Tuhan. Namun pendekatan itu terjadi bukan karena materi korban itu dalam arti sebagai *sesajen*, melainkan karena takwa yang ada dalam jiwa pelakunya. Dan takwa dalam ibadat korban itu tercermin dalam keagamaan nyata yang ada di belakangnya, yaitu tindakan meringankan beban anggota masyarakat yang kurang beruntung: “*Tidaklah bakal sampai kepada Allah daging korban itu, dan tidak pula darahnya! Tetapi yang bakal sampai kepada-Nya ialah takwa dari kamu,*” (Q 22:37).

Maka begitu pula dengan puasa. Yang mempunyai nilai pendekatan kepada Allah bukanlah penderitaan lapar dan dahaga itu *an sich*, melainkan rasa takwa yang tertanam melalui hidup penuh prihatin itu. Dengan perkataan lain, Tuhan tidaklah memerlukan puasa kita seperti keyakinan mereka yang memandang Tuhan sebagai obyek *sesajen* atau sakramen. Puasa adalah untuk kebaikan diri kita sendiri baik sebagai individu dan sebagai anggota masyarakat yang lebih luas.

Sekarang, seperti halnya iman yang tidak bisa dipisahkan dari amal saleh, tali hubungan dengan Allah (*ḥabl-un min-a 'l-Lāh* — “hablum minallah”) yang tidak dapat dipisahkan dari hubungan dengan sesama manusia (*ḥabl-un min-a 'l-nās* — “hablum minannas”), takwa pun tidak dapat dipisahkan dari budi pekerti luhur (*ḥusn al-khulq* atau *akhlāq karīmah*). Ini antara lain ditegaskan Rasulullah dalam sebuah hadis: “*Yang paling banyak memasukkan manusia ke dalam surga ialah takwa kepada Allah dan budi pekerti luhur*”.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Hadis sahih, riwayat al-Tirmidzi dan al-Hakim (Lihat, *Bulugh al-Marām*, hadis no. 1561).



Ibadat puasa selama sebulan itu diakhiri dengan Hari Raya Lebaran atau Idul Fitri (*‘id al-fithr*, “Siklus Fitrah”), yang menggambarkan tentang saat kembalinya fitrah atau kesucian asal manusia setelah hilang karena dosa selama setahun, dan setelah penyucian dari dosa itu melalui puasa. Dalam praktik yang melembaga dan mapan sebagai adat kita semua, manifestasi dari Lebaran itu ialah sikap-sikap dan perilaku kemanusiaan yang setulus-tulusnya dan setinggi-tingginya. Dimulai dengan pembayaran zakat fitrah yang dibagikan kepada fakir miskin, diteruskan dengan bertemu sesama anggota umat dalam perjumpaan besar pada shalat *‘id*, kemudian dikembangkan dalam kebiasaan terpuji bersilaturahmi kepada sanak kerabat, dan teman sejawat, keseluruhan manifestasi Lebaran itu menggambarkan dengan jelas aspek sosial dari hasil ibadat puasa. Adalah bersyukur atas nikmat-karunia yang merupakan hidayah Allah kepada kita itu, maka pada hari Lebaran kita dianjurkan untuk memperlihatkan kebahagiaan dan kegembiraan kita. Petunjuk Nabi dalam berbagai hadis mengarahkan agar pada hari Lebaran tidak seorang pun tertinggal dalam bergembira dan berbahagia, tanpa berlebihan dan melewati batas.

Karena itu zakat fitrah sebenarnya lebih banyak merupakan peringatan simbolik tentang kewajiban atas anggota masyarakat untuk berbagi kebahagiaan dengan kaum yang kurang beruntung, yang terdiri dari para fakir miskin. Dari segi jumlah dan jenis materialnya sendiri, zakat fitrah mungkin tidaklah begitu berarti. Tetapi, sama dengan ibadat korban yang telah disinggung di atas, yang lebih asasi dalam zakat fitrah ialah maknanya sebagai lambang solidaritas sosial dan rasa perikemanusiaan. Dengan perkataan lain, zakat fitrah adalah lambang tanggung jawab kemasyarakatan kita yang merupakan salah satu hasil pendidikan ibadat puasa, dan yang kita manifestasikan secara spontan.

Tetapi, sebagai simbol dan lambang, zakat fitrah harus diberi substansi lebih lanjut dan lebih besar dalam seluruh aspek hidup kita sepanjang tahun, berupa komitmen batin serta usaha mewujudkan

masyarakat yang sebaik-baiknya, yang berintikan nilai Keadilan Sosial. Inilah antara lain makna firman Allah berkenaan dengan Hari Raya Lebaran:

*“Hendaknya kamu sekalian sempurnakan hitungan (hari berpuasa sebulan) itu, dan hendaknya pula kamu bertakbir mengagungkan Allah atas karunia hidayah yang diberikan oleh-Nya kepadamu sekalian, dan agar supaya kamu sekalian bersyukur,” (Q 2:185).*

*“Min-a ’l-’ā'idīn wa ’l-fā'izīn”* (semoga kita semua tergolong mereka yang kembali ke fitrah kita — dan yang menang-atas nafsu-egoisme kita). [❖]

## MASALAH SIMBOL DAN SIMBOLISME DALAM EKSPRESI KEAGAMAAN

Ketika Kiai Ahmad Dahlan mulai menapak jalan menuju cita-cita reformasi Islam di Indonesia, beliau memperkenalkan dan mempropagandakan sebuah surat pendek al-Qur'an dari Juz 'Amma, yaitu surat *al-Mā'ūn* (Q 107). Surat itu sendiri sudah merupakan bagian dari hafalan baku para santri, khususnya para imam shalat, dan termasuk yang sering dibaca dalam shalat itu. Tetapi, sampai dengan tampilnya Kiai Dahlan dengan Muhammadiyah, kaum Muslim Indonesia seperti tidak pernah tersentuh oleh makna dan semangat firman Allah itu, dan tidak pula menyadari betapa surat pendek itu dapat menjadi pangkal gerakan kemanusiaan yang besar dan mendalam seperti Muhammadiyah dengan amal-amal sosialnya. Seperti kita ketahui, surat *al-Mā'ūn* itu terjemahnya, kurang lebih adalah:

*“Pernahkah engkau lihat (hai Muhammad), orang yang mendustakan agama? Itulah orang yang menghardik anak yatim dan tidak berjuang untuk memberi makan orang miskin. Maka celakalah untuk orang-orang yang shalat, yaitu mereka yang akan shalat tapi lalai, yaitu mereka yang suka pamrih kepada sesama, dan yang enggan memberi pertolongan,”* (Q 107:1-7).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Perkataan “*yabuddlu*” yang diterjemahkan dengan “berjuang” di sini mempunyai asal arti “menganjurkan dengan kuat”. A. Hassan dalam *al-Furqān*, menerjemahkan perkataan itu dengan “menggemarkan”, Departemen Agama menerjemahkan dengan “menganjurkan”, sedangkan Mahmud Yunus dalam *Tafsir Qur'an Karim* menggunakan perkataan “menyuruh”. Dan Muhammad Asad,

Jelas sekali firman Allah itu menegaskan bahwa kepalsuan dapat terjadi dalam sikap keagamaan kita jika kita tidak memiliki komitmen batin kepada usaha-usaha, yang menurut istilah sekarang, menegaskan keadilan sosial. Disebutkannya anak yatim dan orang miskin, adalah karena mereka merupakan kelompok-kelompok sosial yang paling memerlukan usaha bersama untuk memperbaiki nasib mereka. Anak yatim dan orang miskin mewakili seluruh anggota masyarakat yang tidak beruntung oleh berbagai sebab dan cara.

Penilaian diri kita sebagai pendusta agama atau beragama secara palsu karena tidak memiliki komitmen sosial yang makin diperburuk oleh tingkah laku lahiriah kita sendiri yang tampak seperti menjalankan ibadat formal, namun tidak menghayati dan tidak mewujudkan-nyatakan hikmahnya. Dikatakan semakin diperburuk karena kepalsuan kita dalam beragama memperoleh bungkus kebajikan berupa amalan ibadat lahiriah, dan bungkus itu dengan sendirinya akan mempunyai dampak penipuan. Karena itulah Allah mengutuk orang yang menjalankan ibadat formal serupa itu namun ia lupa atau lalai akan ibadat mereka sendiri. Artinya, sementara kita mungkin rajin menjalankan ibadat-ibadat formal seperti shalat, namun ibadat itu tidak mempengaruhi tingkah laku kita yang lebih mendalam, yang tingkah laku itu bakal membentuk budi pekerti luhur.<sup>2</sup> Sebab mungkin kita sendiri tidak merasa, kita

---

dalam *The Message of the Quran*, menerjemahkannya dalam bahasa Inggris dengan “*feels no urge*” (tidak merasakan adanya dorongan), karena baginya perkataan “*yahudldlu*” mempunyai makna “mendorong diri sendiri” (sebelum mendorong orang lain). Jadi, perkataan “*yahudldlu*” menunjuk pada adanya komitmen batin yang tinggi, yakni usaha mengangkat dan menolong nasib kaum miskin. Berarti bahwa indikasi ketulusan dan kesejatian dalam beragama ialah adanya komitmen sosial yang tinggi dan mendalam kepada orang bersangkutan.

<sup>2</sup> Yang diterjemahkan dengan “lupa” atau “lalai” dalam firman itu ialah kata-kata yang dalam bahasa aslinya (Arab) “*sāhūn*”. Yang dimaksud dalam firman ini bukanlah mereka itu dikutuk Allah karena lupa mengerjakan shalat yang disebabkan, misalnya, terlalu sibuk bekerja. Sebab lupa dan alpa serupa itu justru dimaafkan oleh Allah, tidak dikutuk. (Lihat, Ibn Taimiyah, *Minhāj al-Sunnah*, 4 jilid [Riyadl: Maktabah al-Riyadl al-Haditsah, t.th.], jilid 3, h. 46). Tapi yang dimaksud dalam firman itu ialah mereka yang menjalankan

menjalankan ibadah-ibadat hanyalah untuk memenuhi kemestian-kemestian sosial-kultural semata, seperti kemestian yang ada pada pola pergaulan dalam suatu kelompok, misalnya, “kelompok orang-orang Islam”. Artinya, kita melakukan ibadah karena menghayati bahwa shalat adalah perintah Allah lalu tidak menghayati apa makna shalat itu yang lebih mendalam dan luas. Jadi sesungguhnya kita menjalankan ibadah itu karena pamrih atau riya’, sekurang-kurangnya mungkin sekali kita sekadar pamrih kepada sesama anggota kelompok Islam. Indikasinya ialah keseganan untuk berkorban guna memberi pertolongan kepada orang yang perlu, biar pun sedikit.<sup>3</sup>

## Agama dan Akhlak

Surat *al-Mā’ūn* memperingatkan kita bahwa beragama dengan tulus tidaklah cukup hanya dengan mengerjakan segi-segi formal keagamaan seperti shalat, puasa, haji, dan lain-lain. Keagamaan yang sejati menuntut adanya wujud nyata konsekuensi ibadah, yaitu budi

---

shalat itu lupa akan shalat mereka sendiri, dalam arti bahwa shalat mereka tidak mempunyai pengaruh apa-apa kepada pendidikan akhlaknya, sehingga mereka yang menjalankan shalat itu dengan mereka yang tidak menjalankannya sama saja. Apalagi jika lebih buruk!

<sup>3</sup> Jadi bergaya hidup egoistis, tidak peduli kepada orang lain sekitar, khususnya mereka yang memerlukan pertolongan. Kata-kata Arab “*al-mā’ūn*” yang merupakan ujung surat dan menjadi nama suratnya dijelaskan oleh Muhammad Asad, berdasarkan berbagai tafsir klasik, sebagai:

... comprises the small items needed for one’s daily use, as well as the occasional acts of kindness consisting in helping out one’s fellow-men with such item. In its wider sense, it denotes “aid” or assistance in any difficulty.

(... kata-kata “*al-mā’ūn*” mencakup hal-hal kecil yang diperlukan orang dalam penggunaan sehari-hari, juga perbuatan kebaikan kala-kala berupa pemberian bantuan kepada sesama manusia dalam hal-hal kecil tersebut. Dalam maknanya yang lebih luas, kata-kata itu berarti “bantuan” atau “pertolongan” dalam setiap kesulitan.)

(Muhammad Asad, *op. cit.*, h. 979).

pekerti yang luhur, yang dibidikkan oleh ibadat itu. Sebuah hadis yang amat terkenal mengisyaratkan bahwa tujuan tugas suci atau risalah dibangkitkannya Nabi *saw* adalah untuk menyempurnakan berbagai keluhuran budi.<sup>4</sup> Sejalan dengan ini Nabi juga menggambarkan bahwa di antara semua kualitas manusia, tidak ada yang timbangan atau bobot nilai kebajikannya lebih erat daripada budi pekerti luhur.<sup>5</sup> Lalu beliau gambarkan bahwa yang paling banyak menyebabkan manusia masuk surga ialah takwa kepada Allah dan keluhuran budi.<sup>6</sup>

Penegasan-penegasan Nabi itu merupakan kelanjutan dari ajaran al-Qur'an tentang apa yang dinamakan nilai kebajikan (*al-birr* atau amal saleh). Allah *swt* menegaskan “*Kamu sekalian tidak akan memperoleh kebajikan sebelum kamu mendermakan sebagian dari (harta) yang kamu cintai,*” (Q 3:93). Dan penegasannya lagi, yang lebih terinci:

*“Bukanlah kebajikan itu bahwa kamu  
menghadapkan mukamu ke timur dan ke barat  
Tetapi kebajikan ialah (jika) orang yang beriman kepada Allah,  
Hari kemudian, para malaikat, kitab-kitab suci dan para nabi;  
dan orang yang mendermakan hartanya,  
betapa pun cinta orang itu kepada harta tersebut.  
untuk kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin,  
orang terlantar di perjalanan, peminta-minta,  
dan untuk membebaskan para budak;  
dan orang yang menepati janji jika membuat janji,  
serta mereka yang tabah dalam kesulitan, kesusahan, dan masa perang.*”

<sup>4</sup> Yaitu sabda Nabi yang amat terkenal: “*Innamā bu’its-tu li-utammim-a makārim-a ’l-akhlāq-i* — (Sesungguhnya aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan berbagai keluhuran budi)”.

<sup>5</sup> Yaitu sabda Nabi *saw*: “*mā min syay-in fi ’l-mizān-i atsqal-u min ḥusn-i ’l-khuluq-i* — (tiada sesuatu apa pun yang dalam timbangan [nilainya] lebih berat daripada keluhuran budi)”.

<sup>6</sup> Sebuah hadis otentik, “*Aksar-u ma yudkhi-lu ’l-jannat-a taqwā ’l-Lāh-i wa ḥusn-u ’l-khuluq-i* — (*Yang paling banyak memasukkan orang ke dalam surga ialah takwa kepada Allah dan keluhuran budi*)”.

*Mereka itulah orang-orang benar (tulus),  
dan mereka itulah orang-orang yang berbakti (bertakwa),”  
(Q 2:177).*

Dalam kaitan itu menarik sekali memperhatikan komentar A. Yusuf Ali atas firman yang amat penting ini. Dikatakannya:

Seakan untuk menekankan lagi peringatan melawan formalisme yang mematikan, kita diberi gambaran yang indah tentang orang yang saleh dan takut kepada Tuhan. Orang itu harus menaati aturan-aturan yang membawa kebaikan, tapi ia harus memusatkan pandangannya kepada cinta Tuhan dan cinta sesama manusia. Kita diberi empat pokok: (1) iman kita harus sejati dan tulus; (2) kita harus memperlihatkannya dalam tindakan-tindakan kebaikan kepada sesama kita; (3) kita harus menjadi warga masyarakat yang baik, yang mendukung organisasi-organisasi sosial; dan (4) jiwa pribadi kita sendiri harus teguh dan tidak goyah dalam segala keadaan. Keempat pokok itu saling berkaitan, tapi masih dapat dipandang secara terpisah.

Iman bukanlah semata-mata perkara ucapan. Kita harus menyadari kehadiran Tuhan dan kebaikan-Nya. Jika kita sadari itu, hal-hal besar menjadi kecil di depan mata kita segala kepalsuan dan sifat sementara dunia ini akan tidak lagi memperbudak kita, sebab kita melihat Hari Kemudian seolah-olah terjadi sekarang ini. Kita juga melihat karya Ilahi dalam alam ciptaan-Nya, dan ajaran-ajaran-Nya yang tidak lagi berada jauh dari kita, melainkan datang dalam pengalaman kita sendiri.

Tindakan-tindakan derma yang praktis mempunyai nilai hanya jika keluar dari rasa cinta dan tidak dari motif-motif yang lain. Dalam hal ini, juga, kewajiban kita dapat berbentuk berbagai macam, berujud jenjang yang wajar; sanak keluarga kita, anak-anak yatim (termasuk siapa saja yang tidak punya topangan hidup atau bantuan); orang yang benar-benar memerlukan pertolongan tapi tidak pernah meminta (kewajiban kita menemukan mereka

itu), dan mereka didahulukan sebelum orang yang meminta, dan memang berhak untuk meminta, yakni, bukan sekadar pengemis yang malas, tetapi orang yang memerlukan bantuan kita dalam bentuk tertentu (kewajiban kita untuk tanggap kepada mereka); dan budak-budak (kita harus melakukan apa saja yang dapat kita lakukan untuk memberi atau membeli kemerdekaan mereka). Perbudakan mengandung berbagai bentuk yang tersembunyi dan berbahaya, dan semuanya tercakup di situ.<sup>7</sup>

Dalam menafsir firman itu, Muhammad Asad menegaskan bahwa al-Qur'an menekankan prinsip yang semata-mata mengikuti bentuk-bentuk lahiriah tidaklah memenuhi persyaratan kebajikan. Disebutnya masalah menghadapkan wajah ke arah ini atau itu dalam sembahyang adalah kelanjutan dari pembahasan tentang kiblat dalam urutan ayat-ayat sebelumnya.<sup>8</sup> Dan memang menghadapkan muka ke arah tertentu dalam ibadah hanyalah bentuk formal lahiriah semata dari sebuah amalan, sehingga tidak seharusnya dipandang dalam kerangka sebagai tujuan dalam dirinya sendiri, sementara tujuan yang sebenarnya terlupakan.

Jadi, agama kita mengajarkan bahwa formalitas ritual belaka tidaklah cukup sebagai wujud keagamaan yang benar. Karena itu juga tidak pula segi-segi lahiriah itu akan mengantarkan kita menuju kebahagiaan, sebelum kita mengisinya dengan hal-hal yang lebih esensial. Justru sikap-sikap membatasi diri hanya kepada hal-hal ritualistik dan formal akan sama dengan peniadaan tujuan agama yang hakiki. Prinsip ini dipertegas oleh Nabi *saw* dalam sebuah hadis mengenai dua wanita:

Abu Hurairah meriwayatkan prinsip penting yang diajarkan Nabi ini, yang memberi peringatan keras kepada orang yang suka pamer

---

<sup>7</sup> A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Translation and Commentery* (Jeddah: Dar al-Qiblah 1403 H), h. 69.

<sup>8</sup> Muhammad Asad, *op. cit.*, ha. 36.



kebajikan palsu dan kemunafikan dalam menekuni segi-segi formal keagamaan. Seseorang yang datang kepada Nabi dan menceritakan tentang seorang wanita yang rajin mengerjakan shalat, puasa, dan zakat, tetapi lidahnya selalu menyakiti sanak keluarganya. Maka Nabi *saw* bersabda, “*Tempat dia di neraka!*” Kemudian orang itu menceritakan tentang seorang wanita yang kedengarannya jelek, karena ia melalaikan shalat dan puasa, namun ia rajin memberi pertolongan kepada orang-orang sengsara, dan tidak pernah menyakiti hati sanak keluarganya. Maka Rasul *saw* bersabda, “*Tempat dia di surga!*”<sup>9</sup>

Seorang tokoh Islam Indonesia, Prof. A. Mukti Ali, pernah mengatakan bahwa orang-orang Muslim banyak yang lebih peka kepada masalah-masalah keagamaan daripada masalah-masalah sosial. Yang dimaksud ialah, banyak orang Islam yang lebih cepat bereaksi kepada gejala-gejala yang dinilai menyimpang dari ketentuan lahiriah keagamaan, seperti soal pakaian atau tingkah laku “tidak sopan” dan “tidak bermoral” tertentu, namun reaksi kepada masalah-masalah kepincangan sosial seperti kemiskinan dan kezaliman masih lemah. Maka hadis di atas dapat dirujuk sebagai sebuah ilustrasi tentang apa yang dikatakan Prof. Mukti Ali itu, dan di situ tampak bahwa Nabi *saw* justru lebih peka pada masalah-masalah sosial yang lebih substantif daripada masalah-masalah formal keagamaan semata yang simbolik.

### **Tauhid Esensi, bukan Tauhid Nama**

Zikir atau ingat kepada Tuhan adalah salah satu bentuk ritus yang amat penting dalam agama Islam. Sebetulnya zikir adalah lebih banyak sikap hati (*dzāt al-shadr*), yang secara langsung atau tidak,

---

<sup>9</sup> Dikutip oleh Roger Garaudy, dalam *Integrismes*, terjemah bahasa Arab oleh Dr. Khalil A. Khalil, *al-Ushūliyyāt al-Mu‘āshirah: Asbābuhā wa Mazhābiruhā* (Paris: Dar Am Alfayn, 1992), h. 93.

dapat dipahami dari berbagai sumber suci dalam al-Qur'an dan Sunnah. Namun zikir juga dapat melahirkan gejala formal, seperti pengucapan atau pembacaan kata-kata atau lafal-lafal tertentu dari perbendaharaan keagamaan, khususnya kata-kata atau lafal yang berkaitan dengan Tuhan seperti "Allah" dan *"lā ilāh-a illā 'l-Lāh"*. Selain lafal "Allah" sebagai lafal keagungan (*lafzih al-jalālah*) karena merupakan nama Wujud Mahatinggi yang utama juga terdapat lafal-lafal lain yang merupakan nama-nama Wujud Mahatinggi itu, seperti *al-Rahmān*, *al-Rahīm*, *al-Ghaffār*, *al-Razzāq*, dan lain-lain, dari antara nama-nama terbaik (*al-asmā' al-husnā*) Tuhan.

Dalam Kitab Suci al-Qur'an terdapat sebuah firman yang isinya petunjuk kepada Nabi *saw* menghadapi orang-orang musyrik Arab yang menolak adanya nama lain, selain nama "Allah" untuk Wujud Mahatinggi. Sebab pada saat itu al-Qur'an mulai banyak menggunakan nama *al-Rahmān*, yang selama ini tidak dikenal orang Arab yang selama ini menggunakan nama Allah (*al-Lāh*). Karena salah paham, kaum musyrik Arab mengira bahwa Nabi tidak konsisten dalam mengajarkan paham Ketuhanan Yang Mahaesa. Dalam pandangan mereka yang keliru itu, jika Zat Yang Mutlak itu mempunyai nama lain, berarti Ia tidak Mahaesa, melainkan berbilang sebanyak nama yang digunakan. Maka turunlah firman Allah, memberi petunjuk kepada Nabi dalam menghadapi mereka:

*"Katakan (hai Muhammad), 'Serulah olehmu sekalian (nama) Allah, atau serulah olehmu sekalian (nama) al-Rahmān, nama mana pun yang kamu serukan, maka bagi Dia adalah nama-nama yang terbaik.' Dan janganlah engkau (Muhammad) mengeraskan shalatmu, jangan pula kau lirikan, dan carilah jalan tengah antara keduanya,"* (Q 17:110).

Menurut Sayyid Quthub, firman Allah itu mengandung makna bahwa manusia dibenarkan memanggil atau menyeru dan menamakan Tuhan mereka sekehendak mereka sesuai dengan nama-nama-Nya yang paling baik (*al-asmā' al-husnā*). Firman itu juga merupakan

sanggahan terhadap kaum Jahiliah yang mengingkari nama “*al-Rahmān*”, selain nama “Allah”.<sup>10</sup> Berkenaan dengan alasan turunnya firman itu, tafsir-tafsir klasik menuturkan adanya hadis dari Ibn Abbas, bahwa di suatu malam nabi beribadat, dan dalam bersujud beliau mengucapkan: “*Yā Allāh, ya Rahmān*”. Ketika Abu Jahal, tokoh musyrik Makkah yang sangat memusuhi kaum beriman, mendengar tentang ucapan Nabi dalam sujud itu, ia berkata: “Dia (Muhammad) melarang kita menyembah dua Tuhan, dan sekarang ia sendiri menyembah Tuhan yang lain lagi.” Ada juga penuturan bahwa ayat itu turun kepada Nabi karena kaum Ahli Kitab pernah mengatakan kepada beliau, “Engkau (Muhammad) jarang menyebut nama *al-Rahmān*, padahal Allah banyak menggunakan nama itu dalam Taurat.”

Maka turunnya ayat itu tidak lain ialah untuk menegaskan bahwa kedua nama itu sama saja, dan keduanya menunjuk kepada Hakikat, Zat atau Wujud yang satu dan sama. Zamakhsyari, al-Baidlawi, dan al-Nasafi menegaskan bahwa kata ganti nama “Dia” dalam kalimat “*maka bagi Dia adalah nama-nama yang terbaik*” dalam ayat itu mengacu tidak kepada nama “Allah” atau “*al-Rahmān*”, melainkan kepada sesuatu yang dinamai, yaitu Zat (Esensi) Wujud Yang Mahamutlak itu. Sebab suatu nama tidaklah diberikan kepada nama yang lain, tetapi kepada suatu zat atau esensi. Jadi, Zat Yang Mahaesa itulah yang bernama “Allah” dan atau “*al-Rahmān*” serta nama-nama terbaik lainnya, bukannya “Allah” bernama “*a1-Rahmān*” atau “*al-Rahīm*”.

Jadi yang bersifat Mahaesa itu bukanlah Nama-Nya, melainkan Zat atau Esensi-Nya, sebab Dia mempunyai banyak nama. Karena itu al-Baidlawi menegaskan bahwa paham Tauhid bukanlah ditujukan kepada nama, melainkan kepada esensi. Maka Tauhid yang benar ialah “*Tawhīd al-Dzāt*” bukan “*Tawhīd al-Isim*” (Tauhid Esensi, bukan Tauhid Nama).<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Sayyid Quthub, *Fi Zbilāl al-Qur’ān*, jil. 5, juz 15, h. 73.

<sup>11</sup> Untuk pembahasan ini, lihat tafsir ayat bersangkutan dalam kitab-kitab tafsir klasik: *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Tāwīl* oleh al-Baidlawi, *al-Kasysyāf*

Pandangan Ketuhanan yang amat mendasar ini diterangkan dengan jelas sekali oleh Ja'far al-Shadiq, guru dari para imam dan tokoh keagamaan besar dalam sejarah Islam, baik untuk kalangan Ahl al-Sunnah maupun Syi'ah. Dalam sebuah penuturan, ia menjelaskan nama "Allah" dan bagaimana menyembah-Nya secara benar sebagai jawaban atas pertanyaan Hisyam:

"*Allāh* (kadang-kadang dieja, *al-Lāh*) berasal *ilāh*, dan *ilāh* mengandung makna *ma'lūh* (yang disembah), dan nama (*ism*) tidaklah sama dengan yang dinamai (*al-musammā*). Maka barangsiapa menyembah nama tanpa makna, ia sungguh telah kafir dan tidak menyembah apa-apa. Barangsiapa menyembah nama dan makna (sekaligus), maka ia sungguh telah musyrik dan menyembah dua hal. Dan barangsiapa menyembah makna tanpa nama maka itulah *Tawhīd*. Engkau mengerti, wahai Hisyam?" Hisyam mengatakan lagi, "Tambahilah aku (ilmu)". Ja'far al-Shadiq menyambung, "Bagi Allah Yang Mahamulia dan Mahaagung ada sembilanpuluh sembilan nama. Kalau seandainya nama itu sama dengan yang dinamai, maka setiap nama itu adalah suatu Tuhan. Tetapi Allah Yang Mahamulia dan Mahaagung adalah suatu Makna (Esensi) yang diacu oleh nama-nama itu, sedangkan nama-nama itu sendiri seluruhnya tidaklah sama dengan Dia ...."<sup>12</sup>

Kalau kita harus menyembah Makna atau Esensi, dan bukan menyembah Nama seperti yang diperingatkan dengan keras sebagai suatu bentuk kemusyrikan oleh Ja'far al-Shadiq itu, berarti kita harus menunjukkan penyembahan kita kepada Dia yang menurut al-Qur'an memang tidak tergambarkan, dan tidak sebanding dengan apa pun. Berkenaan dengan ini, Ali ibn Abi Thalib *ra* mewariskan penjelasan yang amat berharga kepada kita. Dia mengatakan:

---

oleh al-Zamakhsyari, *Tafsīr al-Khāzin* oleh al-Baghdadi, *Madārik al-Tanzīl wa Haqāiq al-Tāwil* oleh al-Nasafi, dan lain-lain.

<sup>12</sup> Abu Ja'far Muhammad ibn Ali ibn Husain al-Qummi, *al-Tawhīd* (Qum, Iran: Mu'assasah al-Nasyr al-Islami, 1397), h. 220-221.

“Allah” artinya “Yang Disembah” (*al-Ma‘būd*), yang mengenai Dia itu makhluk merasa tercekam (*ya’lāhu*) dan dicekam (*yu’lāhu*) oleh-Nya. Allah adalah Wujud dan tertutup dari kemampuan penglihatan, dan yang terdinding dari dugaan dan benih pikiran.<sup>13</sup>

Dan Muhammad al-Bagir *ra* menerangkan:

“Allah” maknanya “Yang Disembah” yang agar makhluk (*aliba*, tidak mampu atau bingung) mengetahui Esensi-Nya (*Māhiyah*) dan memahami Kualitas-Nya (*Kayfiyah*). Orang Arab mengatakan “Seseorang tercekam (*aliba*) jika ia merasa bingung (*tahayyara*) atas sesuatu yang tidak dapat dipahaminya, dan orang itu terpukau (*walaha*) jika ia merasa takut (*fazi’a*) kepada sesuatu yang ia takuti atau khawatiri. Jadi *al-Lāh* ialah Dia yang tertutup dari indra makhluk.<sup>14</sup>

Jadi, menyembah Tuhan sebagai maknanya berarti menyembah Wujud yang tak terjangkau dan tak terhingga, yang Hakikatnya tidak dibatasi oleh nama-nama-Nya, betapapun nama-nama itu nama-nama utama (*al-asmā’ al-husnā*). Sebab, betapapun, seperti ditegaskan oleh Ja’far al-Shadiq yang dikutip di atas, antara nama (*ism*) dan yang dinamakan (*musammā*) tidak identik. Jadi, jangankan sekadar simbol dan ritus, Nama Tuhan pun, menurut hadis-hadis di atas, tidak benar untuk dijadikan tujuan penyembahan, sambil melupakan Makna dan Esensi di balik Nama itu. Maka sebenarnya yang boleh dikatakan “ideal” dalam kehidupan keagamaan ialah jika ada keseimbangan antara simbolisasi dan substansiasi. Artinya, jika terdapat kewajaran dalam penggunaan simbol-simbol sedemikian rupa sehingga agama memiliki daya cekam kepada masyarakat luas (umum), namun tetap ada kesadaran bahwa suatu simbol hanya mempunyai nilai instrumental, dan tidak intrinsik (dalam arti tidak

<sup>13</sup> *Ibid.*, h. 189.

<sup>14</sup> *Ibid.*

menjadi tujuan dalam dirinya sendiri, melainkan menuju kepada suatu nilai yang tinggi).

Bersamaan dengan penggunaan simbol-simbol diperlukan adanya kesadaran tentang hal-hal yang lebih substantif, yang justru mempunyai nilai intrinsik. Justru segi ini harus ditumbuhkan lebih kuat dalam masyarakat. Agama tidak mungkin tanpa simbolisasi, namun simbol tanpa makna adalah *absurd*, muspra, dan malah berbahaya. Maka agama ialah pendekatan diri kepada Allah dan perbuatan baik kepada sesama manusia, sebagaimana keduanya itu dipesankan kepada kita melalui shalat kita, dalam makna *takbīr* (ucapan “*Allāh-u akbar*”) pada pembukaan dan dalam makna *taslīm* (ucapan “*assalamu’alaikum ...*”) pada penutupannya. [❖]

## IMAN, ISLAM, DAN IHSAN SEBAGAI TRILOGI AJARAN ILAHI

Di antara perbendaharaan kata dalam agama Islam ialah iman (*īmān*), Islam (*islām*), dan ihsan (*ihsān*). Berdasarkan sebuah hadis yang terkenal, ketiga istilah itu memberi umat Islam (Sunni) ide tentang Rukun Iman yang enam, Rukun Islam yang lima, dan ajaran tentang penghayatan terhadap Tuhan Yang Mahahadir dalam hidup. Dalam penglihatan itu terkesan adanya semacam kompartementalisasi antara pengertian masing-masing istilah itu, seolah-olah setiap satu dari ketiga noktah itu dapat dipahami secara tersendiri, dapat bentuk sangkutan tertentu dengan yang lain.

Sudah tentu hakikatnya tidaklah demikian. Setiap pemeluk Islam mengetahui dengan pasti bahwa Islam tidak absah tanpa iman, dan iman tidak sempurna tanpa ihsan. Sebaliknya, ihsan adalah mustahil tanpa iman, dan iman juga tidak mungkin tanpa inisial Islam. Dalam telaah lebih lanjut oleh para ahli, ternyata pengertian antara ketiga istilah itu terkait satu dengan yang lain, bahkan tumpang tindih sehingga setiap satu dari ketiga istilah itu mengandung makna dua istilah yang lainnya. Dalam iman terdapat Islam dan ihsan, dalam Islam terdapat iman dan ihsan, dan dalam ihsan terdapat iman dan Islam. Dari sudut pengertian inilah kita melihat iman, Islam, dan ihsan sebagai trilogi ajaran Ilahi.

Trilogi itu telah mendapatkan ekspresinya dalam banyak segi budaya Islam. Arsitektur masjid Indonesia yang banyak diilhami oleh, dan dipinjam dari, gaya arsitektur kuil Hindu, mengenal adanya seni arsitektur atap bertingkat tiga. Seni arsitektur itu sering ditafsirkan kembali sebagai lambang tiga jenjang perkembangan

penghayatan keagamaan manusia, yaitu tingkat dasar atau permulaan (*purwa*), tingkat menengah (*madya*), dan tingkat akhir yang maju dan tinggi (*wusana*). Dan ini dianggap sejajar dengan jenjang vertikal Islam, iman, dan ihsan, selain juga ada tafsir kesejajarannya dengan syariat, tarekat, dan makrifat. Dalam bahasa simbolisme, interpretasi itu hanya berarti penguatan pada apa yang secara laten telah ada dalam masyarakat.

Berikut ini kita akan mencoba, berdasarkan pembahasan para ulama, apa pengertian ketiga istilah itu dan bagaimana wujudnya dalam hidup keagamaan seorang pemeluk Islam. Diharapkan bahwa dengan memahami lebih baik pengertian istilah-istilah yang amat penting itu kemampuan kita menangkap makna luhur agama dan pesan-pesan sucinya dapat ditingkatkan.

Pembahasan secara berurutan pengertian istilah-istilah di atas — pertama Islam, kemudian iman, dan akhirnya ihsan — dilakukan tanpa harus dipahami sebagai pembuatan kategori-kategori yang terpisah — sebagaimana sudah diisyaratkan — melainkan karena keperluan untuk memudahkan pendekatan analitis belaka. Dan di akhir pembahasan ini kita akan mencoba melihat relevansi nilai-nilai keagamaan dari iman, Islam, dan ihsan itu bagi hidup modern, dengan mengikuti pembahasan oleh seorang ahli psikologi yang sekaligus seorang pemeluk Islam yang percaya pada agamanya dan mampu menerangkan bentuk-bentuk pengalaman keagamaan Islam.

## **Makna Dasar Islam**

Ada indikasi bahwa Islam adalah inisial seseorang masuk ke dalam lingkaran ajaran Ilahi. Sebuah ayat suci melukiskan bagaimana orang-orang Arab Badui mengakui telah beriman tetapi Nabi diperintahkan untuk mengatakan kepada mereka bahwa mereka belumlah beriman melainkan baru ber-*islām*, sebab iman belum masuk ke dalam hati mereka (lihat, Q 49:14). Jadi, iman lebih



mendalam daripada Islam, sebab dalam konteks firman itu, kaum Arab Badui tersebut barulah tunduk kepada Nabi secara lahiriah, dan itulah makna kebahasaan perkataan “*islām*”, yaitu “tunduk” atau “menyerah”. Tentang hadis yang terkenal yang menggambarkan pengertian masing-masing: *islām*, *īmān*, dan *ihsān*, Ibn Taimiyah menjelaskan bahwa agama memang terdiri dari tiga unsur: iman, islam, dan ihsan, yang dalam ketiga unsur itu terselip makna kejenjangan: orang mulai dengan Islam, berkembang ke arah iman, dan memuncak dalam ihsan. Ibn Taimiyah menghubungkan pengertian ini dengan firman Allah:

*“Kemudian Kami (Allah) wariskan Kitab Suci pada kalangan para hamba Kami yang Kami pilih, maka dari mereka ada yang (masih) berbuat zalim, dari mereka ada yang tingkat pertengahan (muqtashid), dan dari mereka ada yang bergegas dengan berbagai kebijakan dengan izin Allah,” (Q 35:32).*

Menurut Ibn Taimiyah, orang yang menerima warisan Kitab Suci (yakni, mempercayai dengan berpegang pada ajaran-ajarannya) namun masih juga berbuat zalim adalah orang yang baru berislam, menjadi seorang Muslim, suatu tingkat permulaan pelibatan dari dalam kebenaran. Ia bisa berkembang menjadi seorang yang beriman, menjadi seorang *mu’min*, untuk mencapai tingkat yang lebih tinggi, yaitu tingkat menengah (*muqtashid*), yaitu orang yang telah terbebas dari perbuatan zalim, namun perbuatan kebajikannya sedang-sedang saja. Dalam tingkatnya yang lebih tinggi, pelibatan diri dalam kebenaran itu membuat ia tidak saja terbebas dari perbuatan jahat atau zalim dan berbuat baik, bahkan ia “bergegas” dan menjadi “pelomba” atau “pemuka” (*sābiq*) dalam berbagai kebajikan, dan itulah orang yang telah ber-*ihsān*, mencapai tingkat seorang *muhsin*. Orang yang telah mencapai tingkat *muqtashid* dengan imannya dan tingkat *sābiq* dengan *ihsān*-nya, kata Ibn Taimiyah, akan masuk surga tanpa terlebih dulu mengalami azab. Sedangkan orang yang pelibatangannya

dalam kebenaran baru mencapai tingkat berislam sehingga masih sempat berbuat zalim, ia akan masuk surga setelah lebih dulu merasakan azab akibat dosa-dosanya itu. Jika ia tidak bertobat tidak diampuni Allah.<sup>1</sup>

Pada saat ini, tentu saja, kata-kata “*islām*” telah menjadi nama sebuah agama, khususnya agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad *saw*, yaitu agama Islam. Tapi, secara generik, “*islām*” bukanlah nama dalam arti kata sebagai nama jenis atau sebuah *proper noun*. Dan ini melibatkan pengertian tentang istilah itu yang lebih mendalam, yang justru banyak diketemukan dalam Kitab Suci. Perkataan itu, sebagai kata benda verbal yang aktif, mengandung pengertian sikap pada sesuatu, dalam hal ini sikap pasrah atau menyerahkan diri kepada Tuhan. Dan sikap itulah yang disebutkan sebagai sikap keagamaan yang benar dan diterima Tuhan: “*Sesungguhnya agama bagi Allah ialah sikap pasrah kepada-Nya (al-islām),*” (Q 3:19).

Maka selain dapat diartikan sebagai nama sebuah agama, yaitu agama Islam, perkataan *al-islām* dalam firman ini bisa diartikan secara lebih umum, yaitu menurut makna asal atau generiknya, yaitu “pasrah kepada Tuhan”, suatu semangat ajaran yang menjadikan karakteristik pokok semua agama yang benar. Inilah dasar pandangan dalam al-Qur’an bahwa semua agama yang benar adalah agama *islām*, dalam pengertian semuanya mengajarkan sikap pasrah kepada Tuhan, sebagaimana antara lain bisa disimpulkan dari firman:

*“Dan janganlah kamu sekalian berbantahan dengan para penganut Kitab Suci (ahli kitab) melainkan dengan yang lebih baik, kecuali terhadap mereka yang zalim. Dan nyatakanlah kepada mereka itu, ‘Kami beriman kepada Kitab Suci yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepada kamu; Tuhan kami dan Tuhan kamu*

---

<sup>1</sup> Lihat Ibn Taimiyah, *al-Īmān* (Kairo: Dar al-Thiba’ah al-Muhammadiyah, t.th.), h. 11.

*adalah Mahaesa, dan kita semua pasrah kepada-Nya (muslimūn),”* (Q 29:46).

Sama dengan perkataan “*al-islām*” di atas, perkataan “*muslimūn*” dalam firman itu lebih tepat diartikan menurut makna generiknya, yaitu “orang-orang yang pasrah kepada Tuhan”. Jadi seperti diisyaratkan dalam firman itu, perkataan *muslimūn* dalam makna asalnya juga menjadi kualifikasi para pemeluk agama lain, khususnya para penganut Kitab Suci. Ini juga diisyaratkan dalam firman:

*“Apakah mereka mencari (agama) selain agama Tuhan? Padahal telah pasrah (aslama — ber-islām) kepada-Nya mereka yang ada di langit dan di bumi, dengan taat ataupun secara terpaksa, dan kepada-Nyalah semuanya akan kembali. Nyatakanlah, ‘Kami percaya kepada Tuhan, dan kepada ajaran yang diturunkan kepada kami, dan yang diturunkan kepada Ibrahim, Isma’il, Ishaq, Ya’qub, serta anak turun mereka, dan yang disampaikan kepada Musa dan Isa serta para Nabi yang lain dari Tuhan mereka. Kami tidak membedakan mereka itu, dan kita semua pasrah (muslimūn) kepada-Nya. Dan barangsiapa menganut agama selain sikap pasrah (al-islām) itu, ia tidak akan diterima, dan di akhirat termasuk orang-orang yang merugi,”* (Q 3:85).

Ibn Katsir dalam tafsirnya tentang mereka yang pasrah (*muslimūn*) itu mengatakan yang dimaksud ialah “mereka dari kalangan umat ini yang percaya pada semua Nabi yang diutus, pada semua Kitab Suci yang diturunkan, mereka tidak mengingkarinya sedikit pun, melainkan menerima kebenaran segala sesuatu yang diturunkan dari sisi Tuhan dan dengan semua Nabi yang dibangkitkan oleh Tuhan.”<sup>2</sup> Sedangkan al-Zamakhshari memberikan makna pada perkataan *muslimūn* sebagai “mereka yang ber-*tawhīd* dan mengikhlaskan diri kepada-Nya” dan mengartikan

<sup>2</sup> Ibn Katsir, *Tafsīr Ibn Katsīr* (Beirut: Dar al-Fikr, 1404 H/1984 M), jilid 1, h. 380.

*al-islām* sebagai sikap memahaesakan (ber-*tawhīd*) dan sikap pasrah diri kepada Tuhan”.<sup>3</sup> Dari berbagai keterangan itu dapat ditegaskan bahwa beragama tanpa sikap pasrah kepada Tuhan, betapapun seseorang mengaku sebagai “*muslim*” atau penganut “*islām*”, adalah tidak benar dan tidak bakal diterima oleh Tuhan.

Selanjutnya, penjelasan yang sangat penting tentang makna *al-islām* ini juga diberikan oleh Ibn Taimiyah. Ia mengatakan bahwa *al-islām* mengandung dua makna adalah: *pertama*, ialah sikap tunduk dan patuh, jadi tidak sombong; *kedua*, ketulusan dalam sikap tunduk kepada satu pemilik atau penguasa, seperti difirmankan Allah, “*wa rajul-an salām-an li rajul-in — (dan seorang lelaki yang tulus tunduk kepada satu orang lelaki),*” (Q 39:29). Jadi orang yang tulus itu tidak musyrik, dan ia adalah seorang hamba yang berserah diri hanya kepada Allah, Pangeran sekalian alam, sebagaimana Allah firmankan:

*“Dan siapakah yang tidak suka kepada agama Ibrahim kecuali orang yang membodohi dirinya sendiri. Padahal sungguh Kami telah memilihnya di dunia, dan ia di akhirat pastilah termasuk orang-orang yang saleh. Ketika Tuhannya bersabda kepadanya, ‘Berserah dirilah engkau!’ Lalu ia menjawab, ‘Aku berserah diri (aslām-tu) kepada Tuhan seru sekalian alam’. Dan dengan ajaran itu Ibrahim berpesan kepada anak-anaknya, demikian pula Ya’qub, ‘Wahai anak-anakku, sesungguhnya Allah telah memilihkan agama untuk kamu sekalian, maka janganlah sampai kamu mati, kecuali kamu adalah orang-orang yang pasrah — muslimūn — (kepada-Nya),’”* (Q 2:130-132).

*“Katakanlah (hai Muhammad), ‘Sesungguhnya aku telah diberi petunjuk oleh Tuhanku ke arah jalan yang lurus. Yaitu agama yang tegak, ajaran Ibrahim, yang hanīf, dan tidaklah dia termasuk orang-*

---

<sup>3</sup> Al-Zamakhshyari. *Tafsīr al-Kasyshyāf* (Teheran: Intisharat-e Aftab, t.th.), jilid 1, h. 442.

*orang yang musyrik'. Katakan juga (hai Muhammad), 'Sesungguhnya sembahyangku, darmabaktiku, hidupku, dan matiku adalah untuk Allah seru sekalian alam, tiada serikat bagi-Nya. Begitulah aku diperintahkan dan aku adalah yang pertama dari kalangan orang-orang yang pasrah,'*" (Q 6:161-163).

*"Dan kembalilah kamu semua kepada Tuhanmu, serta berserah dirilah kamu semua (aslimū) kepada-Nya sebelum tiba kepada kamu azab, lalu kamu tidak tertolong lagi,"* (Q 39:54).

Demikian itu sebagian dari penjelasan yang diberikan Ibn Taimiyah tentang makna *al-islām*.<sup>4</sup> Berdasarkan pengertian-pengertian itu juga harus dipahami penegasan dalam al-Qur'an bahwa semua agama para Nabi dan Rasul adalah agama Islam. Yakni, agama yang mengajarkan sikap tunduk dan patuh, pasrah, dan berserah diri secara tulus kepada Tuhan dengan segala *qudrah* dan *irādah*-Nya. Maka sebagai misal, mengenai Nabi Ibrahim *as* ditegaskan bahwa dia bukanlah seorang penganut agama komunal seperti Yahudi atau Nasrani, melainkan dia adalah seorang yang tulus mencari dan mengikuti kebenaran (*hanīf*) dan yang pasrah kepada Tuhan (*muslim*) (Q 3:67). Demikian agama seluruh Nabi keturunan Ibrahim, khususnya anak-cucu Ya'qub atau Bani Israel, sebagaimana dilukiskan dalam penuturan Kitab Suci, demikian:

*"Adakah kamu menyaksikan tatkala maut datang kepada Ya'qub, dan ketika ia bertanya kepada anak-anaknya, 'Apakah yang akan kamu sekalian sembah sepeninggalku?' Mereka menjawab, 'Kami menyembah Tuhanmu dan Tuhan leluhurmu, Ibrahim, Isma'il, dan Ishaq, yaitu Tuhan Yang Mahaesa, dan kepada-Nya kamu semua pasrah (muslim),'"* (Q 2:133).

---

<sup>4</sup> Lihat, Ibn Taimiyah, *al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar* (Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1976), h. 72-73.

Kemudian tentang Nabi Musa *as* digambarkan melalui ucapan pertobatan Fir'awn bahwa dia, Nabi Musa, membawa ajaran agar manusia pasrah (*muslim*) kepada Tuhan. Dengan begitu, agamanya pun sebuah agama Islam. Kata Fir'awn, yang berusaha bertobat setelah melihat kebenaran:

*“Aku percaya bahwa tiada Tuhan kecuali yang dipercayai oleh Bani Israel, dan aku termasuk orang-orang yang pasrah — muslimūn — (kepada-Nya),” (Q 10:90).*

Demikian pula, sebuah ilustrasi tentang Nabi Isa dan para pengikutnya, menunjukkan bahwa agama yang diajarkannya pun adalah sebuah agama Islam, dalam arti agama yang mengajarkan sikap pasrah kepada-Nya:

*“Maka ketika Isa merasakan adanya sikap ingkar dari mereka (kaumnya), ia berkata, ‘Siapa yang akan menjadi pendukungku kepada Allah?’ Para pengikut setianya (al-hawāriyūn) berkata, ‘Kamilah para pendukung (menuju) Allah, kami beriman kepada Allah, dan saksikanlah bahwa kami adalah orang-orang yang pasrah — muslimūn — (kepada-Nya),’ (Q 3:52).*

Karena semua agama yang benar adalah agama yang mengajarkan sikap pasrah kepada Tuhan, maka tidak ada agama atau sikap keagamaan yang bakal diterima Tuhan selain sikap pasrah kepada Tuhan atau *islām* itu. Dan karena *islām* pada dasarnya bukanlah suatu *proper noun* untuk sebuah agama tertentu (para Nabi, Rasul, dan umat terdahulu yang digambarkan dalam Kitab Suci sebagai orang-orang yang pasrah kepada Tuhan itu pun tidak menggunakan lafal harfiah “*islām*” ataupun “*muslim*”, maka seorang pemeluk Islam sekarang ini, juga seorang muslim, masih tetap dituntut untuk mengembangkan dalam dirinya kemampuan dan kemauan untuk tunduk patuh serta pasrah dan berserah diri kepada Tuhan dengan setulus-tulusnya. Hanya dengan itu agama

dan keagamaan bakal diterima Allah, dan di akhirat tidak bakal termasuk mereka yang merugi. Inilah yang sebenarnya dimaksud oleh firman Allah: “*Sesungguhnya agama bagi Allah ialah sikap pasrah kepada-Nya (al-islām),*” (Q 3:19), serta firman Allah: “*Dan barangsiapa menganut agama selain sikap pasrah (al-islām) itu, ia tidak akan diterima, dan di akhirat termasuk orang-orang yang merugi,*” (Q 3:85). Sudah terang bahwa *islām* dalam pengertian ini mustahil tanpa *imān*, karena ia dapat tumbuh hanya kalau seseorang memiliki rasa percaya kepada Allah yang tulus dan penuh.

### Pengertian Dasar Iman

Kita telah mengetahui pengertian iman secara umum, yaitu sikap percaya, dalam hal ini khususnya percaya pada masing-masing rukun iman yang enam (menurut akidah Sunni). Karena percaya pada masing-masing rukun iman itu memang mendasari tindakan seseorang maka sudah tentu pengertian iman yang umum dikenal itu adalah wajar dan benar.

Namun, dalam dimensinya yang lebih mendalam, iman tidak cukup hanya dengan sikap batin yang percaya atau mempercayai sesuatu belaka, tetapi menuntut perwujudan lahiriah atau eksternalisasinya dalam tindakan-tindakan. Dalam pengertian inilah kita memahami sabda Nabi bahwa iman mempunyai lebih dari tujuh tingkat, yang paling tinggi ialah ucapan Tiada Tuhan selain Allah dan yang paling rendah menyingkirkan bahaya dari jalanan.

Juga dalam pengertian ini kita memahami sabda Nabi, “*Demi Allah, ia tidak beriman! Demi Allah, ia tidak beriman!*” Lalu orang bertanya, “Siapa, wahai Rasul Allah?” Beliau menjawab, “*Orang yang tetangganya tidak merasa aman dari kelakuan buruknya*”. Lalu orang bertanya lagi, “Tingkah laku buruknya apa?” Beliau jawab, “*Kejahatan dan sikapnya yang menyakitkan*”.

Juga sabda Nabi, “*Demi Dia yang diriku ada di Tangan-Nya, kamu tidak akan masuk surga sebelum kamu beriman, dan kamu*

tidak beriman sebelum kamu saling mencintai. Belumkah aku beri petunjuk kamu tentang sesuatu yang jika kamu kerjakan kamu akan saling mencintai?! Sebarkanlah perdamaian di antara sesama kamu!”

Keterpaduan antara iman dan perbuatan yang baik juga dicerminkan dengan jelas dalam sabda Nabi bahwa orang yang berzina, tidaklah beriman ketika ia berzina, dan orang yang meminum arak tidaklah beriman ketika ia meminum arak, dan orang yang mencuri tidaklah beriman ketika ia mencuri, dan seseorang tidak akan membuat teriakan menakutkan yang mengejutkan perhatian orang banyak jika memang ia beriman”.

Ti adanya iman dari orang yang sedang melakukan kejahatan itu ialah karena iman itu terangkat dari jiwanya dan “melayang-layang di atas kepalanya seperti bayangan”. Demikian itu keterangan tentang iman yang dikaitkan dengan perbuatan baik atau budi pekerti luhur.<sup>5</sup>

Berdasarkan itu, maka sesungguhnya makna iman dapat berarti sejajar dengan kebaikan atau perbuatan baik. Ini dikuatkan oleh adanya riwayat tentang orang yang bertanya kepada Nabi tentang iman, namun turun wahyu jawaban tentang kebajikan (*al-birr*), yaitu:

*“Bukanlah kebajikan itu bahwa kamu menghadapkan wajahmu ke arah timur ataupun barat. Tetapi kebajikan ialah jika orang beriman kepada Allah, Hari Kemudian, para Malaikat, Kitab Suci, dan para Nabi. Dan jika orang mendermakan hartanya, betapa pun cintanya kepada harta itu, untuk kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, orang terlantar di perjalanan, dan untuk orang yang terbelenggu perbudakan. Kemudian jika orang itu menegakkan shalat dan mengeluarkan zakat. Juga mereka yang menepati janji jika membuat perjanjian, serta tabah dalam kesusahan, penderitaan, dan*

---

<sup>5</sup> Lihat, Ibn Taimiyah, *al-Īmān*, h. 12-13.



*masa-masa sulit. Mereka itulah orang-orang yang tulus, dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa” (Q 2:177).*

Oleh karena itu perkataan iman yang digunakan dalam Kitab Suci dan sunnah Nabi sering memiliki makna yang sama dengan perkataan kebajikan (*al-birr*), takwa, dan kepatuhan (*al-dīn*) kepada Tuhan.<sup>6</sup>

### **Pengertian Dasar Ihsan**

Dalam hadis yang disinggung di atas, Nabi menjelaskan, “*ihsan ialah bahwa engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan kalau engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihat engkau*”. Maka ihsan adalah ajaran tentang penghayatan pekat akan hadirnya Tuhan dalam hidup melalui penghayatan diri sebagai sedang menghadap dan berada di depan hadirat-Nya ketika beribadat. Ihsan adalah pendidikan atau latihan untuk mencapai dalam arti sesungguhnya. Karena itu, seperti dikatakan Ibn Taimiyah di atas, ihsan menjadi puncak tertinggi keagamaan manusia. Ia tegaskan bahwa makna ihsan lebih meliputi daripada iman, dan karena itu, pelakunya adalah lebih khusus daripada pelaku iman, sebagaimana iman lebih meliputi daripada Islam, sehingga pelaku iman lebih khusus daripada pelaku Islam. Sebab dalam ihsan sudah terkandung iman dan Islam, sebagaimana dalam iman sudah terkandung Islam.<sup>7</sup>

Kemudian, kata-kata ihsan itu sendiri secara harfiah berarti “berbuat baik”. Seseorang yang berihisan disebut muhsin (*muḥsin*), sebagai seorang yang beriman disebut mukmin (*mu’min*) dan yang berislam disebut muslim (*muslim*). Karena itu, sebagai bentuk jenjang penghayatan keagamaan, ihsan terkait erat sekali

<sup>6</sup> Lihat, Ibn Taimiyah, *al-Īmān*, h. 152-3.

<sup>7</sup> Lihat, *Ibid.*, h. 11.

dengan pendidikan berbudi pekerti luhur atau berakhlak mulia. Disabdakan oleh Nabi bahwa yang paling utama di kalangan kaum beriman ialah yang paling baik akhlaknya.

Dirangkaikan dengan sikap pasrah kepada Allah atau *islām*, orang yang berihsan disebutkan dalam Kitab Suci sebagai orang yang paling baik keagamaannya:

*“Siapakah yang lebih baik dalam hal agama daripada orang yang memasrahkan (aslama) dirinya kepada Allah dan dia adalah orang yang berbuat kebaikan (muslim), lagi pula ia mengikuti agama Ibrahim secara tulus mencari kebenaran (ḥanīf),”* (Q 4:125).

Ihsan dalam arti akhlak mulia atau pendidikan ke arah akhlak mulia sebagai puncak keagamaan dapat dipahami juga dari beberapa hadis terkenal seperti, *“Sesungguhnya aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan berbagai keluhuran budi.”* Dan sabda beliau lagi bahwa, *“yang paling memasukkan orang ke dalam surga ialah takwa kepada Allah dan keluhuran budi pekerti”*.

Jika kita renungkan lebih jauh, sesungguhnya makna-makna di atas itu tidak berbeda jauh dari yang secara umum dipahami oleh orang-orang Muslim, yaitu bahwa dimensi vertikal pandangan hidup kita (iman dan takwa — *ḥabl-un min-a 'l-Lāh*, dilambangkan oleh takbir pertama atau *takbīrat-u 'l-ihrām* dalam shalat) selalu, dan seharusnya, melahirkan dimensi horizontal pandangan hidup kita (amal saleh, akhlak mulia, *ḥabl-un min-a 'l-nās*, dilambangkan oleh ucapan salam atau *taslīm* pada akhir shalat). Jadi makna-makna tersebut sangat sejalan dengan pengertian umum tentang keagamaan. Maka sebenarnya di sini hanya dibuat penjabaran sedikit lebih mendalam dan penegasan sedikit lebih kuat terhadap makna-makna umum itu. [❖]

## PENGHAYATAN KEAGAMAAN POPULER DAN MASALAH RELIGIO-MAGISME

Setiap gerakan pembaruan atau pemurnian agama (Islam) tentu mencakup agenda pemberantasan bidah dan khurafat. Sebagai tindakan menambah-nambah hal baru kepada agama tanpa dasar yang sah dalam prinsip agama itu sendiri, perbuatan bidah tentu akan berakibat mengaburkan ajaran agama yang murni. Dan sebagai kepercayaan kepada obyek-obyek yang palsu khurafat dengan sendirinya sudah merupakan penyimpangan dari kemurnian agama.

Walaupun begitu, untuk menentukan mana yang bidah dan mana pula yang khurafat bukanlah perkara yang dapat dengan mudah disepakati oleh semua kelompok Islam. Adalah sangat logis bahwa masing-masing kelompok mengaku sebagai penganut ajaran yang murni, yang bebas dari bidah dan khurafat.

Beberapa gerakan pemurnian Islam memiliki konsep yang tegas tentang apa yang mereka pandang sebagai bidah dan khurafat, serta melancarkan program pemberantasannya dengan gigih, dan berhasil. Contoh yang paling tegas dalam hal ini ialah gerakan kemurnian yang dipelopori oleh Syaikh Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1115-1199 H/1703-1787 M) di Jazirah Arabia, yang memprioritaskan penghancuran makam-makam “suci” sebagai salah satu agenda pemurnian di mana pun mereka berhasil berkuasa. Gerakan pemurnian yang kemudian dikenal sebagai gerakan “Wahhabi” itu adalah yang paling berhasil dari usaha serupa di seluruh dunia Islam. Dalam koalisinya dengan klan Sa’d (al-Su’d), gerakan Wahhabi

menyatukan diri dalam sebuah agregat politik yang dipimpin oleh keluarga Sa'd, dan lahirlah kerajaan Arabia Saudi.

Sebagai wujud lahiriah kesuksesan pemurnian oleh kaum Wahhabi, Jazirah Arabia merupakan sebuah negeri Muslim yang paling bebas dari praktik penghormatan berlebihan pada makam-makam. Kecuali makam Nabi di Madinah yang gagal mereka hancurkan (konon karena kerasnya ancaman dari negara-negara Islam, khususnya dari Turki yang waktu itu masih perkasa), seluruh makam di negeri itu termasuk makam-makam para syuhada Badr dan Uhud, telah mereka ratakan dengan tanah sama sekali.

### **Penghayatan Keagamaan Populer**

Sebagai rahmat untuk sekalian alam, sesuai dengan penegasan tentang diutusnya Nabi Muhammad *saw*, Islam adalah untuk kebahagiaan semua orang, tanpa membeda-bedakan tinggi rendahnya dalam kemampuan manusiawi pribadi (seperti kemampuan intelektual) maupun dalam kedudukan sosial. Oleh karena itu adanya penghayatan keagamaan populer, dalam arti oleh kalangan umum (*awwām*, “awam”) yang biasanya juga menjadi bagian terbesar masyarakat bukanlah sesuatu yang dengan sendirinya mengandung kesalahan, kekurangan, atau cacat. Nilai keagamaan seseorang berupa adanya takwa dan hidayah dari Tuhan tidaklah tergantung pada tingkat kemampuan intelektual ataupun kedudukan sosial. Ini jelas merupakan ajaran moral di balik teguran Tuhan dalam al-Qur'an kepada Nabi ketika beliau tampak hanya mau meladeni “orang besar” dan mengabaikan “orang kecil”.

*“Dia (Muhammad) bermuka masam dan berpaling,  
karena datang kepadanya seorang buta  
Apakah engkau tahu (wahai Muhammad),  
kalau-kalau dia (orang buta) itu bersih jiwanya?  
Atau dia itu hendak belajar,*

*kemudian ajaran itu bermanfaat baginya?  
Sedangkan orang yang serba berkecukupan,  
Maka engkau diberikan perhatian  
Padahal tidak mengapa bagimu  
sekiranya dia (orang kaya) itu tidak bersih jiwa  
Dan ada pun orang yang datang bergegas  
lagi pula dia itu bertakwa  
maka engkau mengabaikannya  
Janganlah begitu!  
Sesungguhnya ia (ayat-ayat) ini adalah peringatan  
Maka siapa saja yang mau  
ia akan memperhatikan  
Dalam lembaran-lembaran yang terhormat  
yang tinggi dan suci  
Di tangan para utusan (Malaikat),  
yang mulia dan selalu berbakti,”  
(Q 80:1-16).*

Dari peristiwa yang dituturkan dalam Kitab Suci itu jelas sekali bahwa kesucian jiwa bukanlah sesuatu yang mempunyai kaitan positif dengan kedudukan sosial seseorang. Maka dalam skema itu penyebutan sesuatu sebagai “penghayatan keagamaan populer” tidak dengan sendirinya mengandung nilai kerendahan atau kekurangan. Karena itu ada petunjuk agar kita berbicara kepada seseorang sesuai dengan kemampuan berpikirnya.<sup>1</sup>

Berkaitan dengan ini, al-Qur’an sendiri menyebutnya bahwa Tuhan selalu mengutus utusan-Nya dengan bahasa kaumnya: “*Kami tidaklah pernah mengutus seorang utusan pun kecuali dengan bahasa kaumnya, agar ia dapat memberi penjelasan kepada mereka....*” (Q 14:4). Tentang “bahasa” itu, A. Yusuf Ali menafsirkan, tidak hanya bahasa dalam linguistiknya, tetapi juga dalam arti kultural, bahkan cara berpikir. Semua utusan Allah menyampaikan pesan

---

<sup>1</sup> Ungkapan terkenal, dan dinisbatkan kepada Nabi.

Ilahi kepada kaumnya, selain melalui bahasa linguistiknya, juga bahasa budaya, dan cara berpikir mereka. Dan penggunaan “bahasa” itu meliputi semua golongan manusia tanpa kecuali, tinggi dan rendah ataupun khawash dan awam. Yusuf Ali menjelaskan hal itu demikian:

If the object of Message is to make things clear, it must be delivered in the language current among the people to whom the apostle is sent. Through them it can reach all mankind. There is even a wider meaning for “language”. It is not merely a question of alphabets, letters, or word. Each age or people — or world in a psychological sense — casts its thoughts in a certain mould of form. God’s Message — being universal — can be expressed in all moulds and forms, and is equally valid and necessary for all grades of humanity, and must therefore be explained to each according to his or her capacity or receptivity. In this respect the Qur’ān is marvelous. It is for the simplest as well as the most advanced.<sup>2</sup>

(Jika tujuan dari Pesan Suci ialah membuat sesuatu menjadi terang, maka ia harus disampaikan dalam bahasa yang berlaku di antara masyarakat, yang kepada mereka utusan itu dikirim. Melalui masyarakat itu pesan tersebut dapat mencapai seluruh umat manusia. Bahkan ada pengertian yang lebih luas untuk “bahasa”. Ia tidak semata-mata masalah abjad, huruf, atau kata-kata. Setiap zaman atau masyarakat atau dunia dalam pengertian psikologis membentuk jalan pikirannya dalam cetakan atau bentuk tertentu pesan Tuhan karena bersifat universal dapat dinyatakan dalam semua cetakan dan bentuk, dan sama-sama absah dan diperlukan untuk semua tingkatan manusia, dan karena itu harus diterangkan kepada masing-masing sesuai dengan kemampuannya atau daya penerimaannya. Dalam hal ini al-Qur’an menakjubkan. Ia sekaligus untuk orang yang paling sederhana dan untuk orang yang paling maju.

---

<sup>2</sup> A. Yusuf Ali, *The Holy Qur’ān: Translation and Commentary* (Jeddah: Dar al-Qiblah, 1413 H), h. 620.

Tentu saja kenyataan memang seperti yang dikatakan oleh Yusuf Ali. Sebab kalau tidak maka akan bertentangan dengan rahmat Allah untuk sekalian umat manusia, dan tentu akan menjadi *absurd* seandainya Tuhan akan memberi jalan menuju kebahagiaan hanya kepada golongan khusus masyarakat saja.

### **Masalah Peningkatan**

Jadi, dalam hal esensi keimanan itu sendiri, Allah tidak membedakan antara manusia. Tetapi hal itu tidaklah berarti tidak ada masalah tinggi-rendah dalam kualitas keimanan itu. Bahkan, menurut Ibn Taimiyah, dalam al-Qur'an ada acuan kepada adanya tiga tingkatan keimanan kalangan orang-orang Muslim: (1) orang beriman yang masih zalim kepada dirinya sendiri dengan banyak berbuat dosa; (2) orang beriman yang sedang atau menengah dalam berbuat kebaikan; (3) orang beriman yang cepat dan bergegas menuju pada berbagai kebaikan.<sup>3</sup> Firman Allah:

*“Dan yang Kami (Tuhan) wahyukan kepada engkau (Muhammad), yaitu Kitab ini, itulah yang benar, untuk mendukung kebenaran (kitab-kitab) yang sudah ada sebelumnya. Sungguh Allah Mahateliti dan Maha Melihat akan hamba-hamba-Nya. Kemudian Kami wariskan Kitab itu kepada mereka yang kami pilih di kalangan hamba-hamba Kami. Maka dari antara mereka ada yang zalim kepada diri mereka sendiri, di antaranya lagi ada yang sedang, dan di antaranya lagi ada yang cepat pada berbagai kebaikan dengan perkenan Allah. Itu adalah anugerah yang besar,”* (Q 35:31-32).

Menurut Kitab Suci lagi, peningkatan dari suatu jenjang ke jenjang itu adalah melalui karunia ilmu, sebagai penunjang atau

---

<sup>3</sup> Ibn Taimiyah, *Al-Furqān bayn-a Awliyā' al-Rahmān wa Awliyā' al-Syaythān* (Riyadl: Dar al-Iftā', t.th., h. 57).

pelengkap bagi iman. Dan di sini ilmu dalam arti yang seluas-luasnya, termasuk, sudah tentu, ilmu tentang ajaran agama itu sendiri. Hal ini tentu saja sangat logis, karena iman tanpa pengetahuan tentang apa yang diimani tentu akan menghasilkan keimanan yang berkualitas rendah, disebabkan oleh rendahnya keinsafan akan makna Pean Ilahi dalam agama. Firman Allah yang banyak dikutip itu adalah demikan Allah mengangkat mereka yang beriman di antara kamu dan yang diberi anugerah ilmu ke berbagai tingkat (yang tinggi)? (Q 58:11). Oleh karena itu sebuah firman juga secara retorik (*khathabī*) mengajukan pertanyaan: “*Apakah sama mereka yang berilmu dengan mereka yang tidak berilmu? Sesungguhnya yang dapat menerima pengajaran hanyalah mereka yang berpikiran mendalam,*” (Q 39:9).

Setiap orang beriman berkewajiban meningkatkan mutu keimanannya dengan belajar dan menambah pengetahuan. Dengan ilmu yang dilandasi oleh iman itu kesadaran akan apa yang baik dan yang buruk akan meningkat, sehingga setiap kali ia berbuat sesuatu yang tidak benar ia akan cepat menyadari, dan kembali ke jalan yang diridai Allah. Sebuah hadis menyebutkan inilah keunggulan akal atau kemampuan manusia berpikir. Hadis itu menuturkan tentang pertanyaan Anas ibn Malik kepada Nabi:

“Ya Rasulullah, adakah orang yang baik akalnya tetapi banyak dosanya?” Beliau menjawab “*Tidak ada seorang anak Adam (manusia) kecuali mesti punya dosa dan kesalahan yang ditempuhnya. Tetapi kalau pembawaannya dan nalurinya ialah yakin (iman) maka dosanya itu tidak membahayakan baginya.*” Dan dikatakan: “*Setiap kali ia membuat kesalahan maka ia akan selalu disusulnya dengan taubat dan rasa penyesalan atas apa yang telah terjadi, dan dengan begitu ia menghapuskan dosanya, lalu yang tersisa ialah keutamaan yang membawanya masuk surga*”.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Hadis, sebagaimana dikutip dalam Ahmad Isa Asyur, *Muftaraqāt*, 2 jilid (Kairo: Al-ʿIṭisham, t.th.), jilid 1, h. 133-134.



Karena itu, sejalan dengan firman Allah yang telah dikutip di atas tadi, semakin mendalam ilmu seseorang yang beriman, semakin pula ia mendapatkan kebaikan dari Allah. Sebab ilmu yang diterangi iman itu akan menjadi pangkal kearifan (*hikmah, wisdom*). Dan Allah berfirman: “*Dia (Allah) menganugerahkan hikmah kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa dianugerahi hikmah maka sungguh ia telah dianugerahi kebaikan yang banyak,*” (Q 2:269).

Jadi ilmu bagi seorang yang beriman akan memberi manfaat peningkatan atau pendidikan (dalam bahasa Arab disebut *tarbiyah* yang mempunyai makna “peningkatan”), yang meningkatkan kualitas keimanan dari suatu jenjang ke jenjang yang lebih tinggi.

### **Masalah Mukjizat, Keramat, dan Magisme**

Maka sekalipun dari segi esensinya tidak ada perbedaan antara keimanan “orang umum” (*’awwām*) dan “orang khusus” (*khawwāsh*), namun, jika diambil rata-rata keadaan manusia, keimanan yang berujud penghayatan keagamaan populer senantiasa memerlukan peningkatan. Dalam penghayatan keagamaan populer itulah acapkali muncul masalah magisme keagamaan. Umumnya magisme itu timbul karena adanya harapan seseorang pada kejadian supernatural untuk diri sendiri atau orang lain, sebagai cara tepat memperoleh suatu manfaat seperti kesembuhan, keamanan, kekayaan, dan lain-lain. Dan pangkal magisme itu ialah kepercayaan tentang mukjizat atau keramat, sebab kedua hal ini oleh agama memang diakui adanya.

Tetapi sebenarnya magisme muncul akibat pemahaman yang salah tentang mukjizat dan keramat itu. Karena itu yang menjadi masalah, dan yang dihadapi oleh berbagai gerakan pemurnian agama seperti gerakan Wahhabi di Jazirah Arabia, ialah pandangan keagamaan yang rigid dari pengertian yang salah tentang mukjizat dan keramat. Akibatnya ialah tumbuhnya religio-magisme dalam

penghayatan keagamaan populer itu sudah menjadi bagian dari doktrin dan ajaran Ibn Taimiyah, rujukan utama kaum Wahhabi, dan “moyang” hampir semua gerakan pemurnian di zaman modern.

Pandangan tentang adanya kemampuan melakukan atau memperoleh suatu efek secara supernatural atau keluar dari hukum-hukum yang biasa berjalan pada alam (sunatullah) tentulah tidak salah. Dan Ibn Taimiyah tidak mengingkari adanya kemampuan atau kejadian supernatural serupa itu, sebagaimana yang dalam agama disebut mukjizat (untuk Nabi) dan keramat (*karāmah*, untuk wali). Tetapi, Ibn Taimiyah menjelaskan bahwa, sebagai suatu bentuk kesempurnaan, mukjizat dan keramat berdiri di atas tiga tonggak, yaitu pengetahuan (*al-‘ilm*), kemampuan (*al-qudrah*), dan kemandirian (*al-ghinā*). Namun tidak ada yang memiliki ketiganya itu secara sempurna kecuali Allah saja, sebab Dialah yang “menguasai segala sesuatu dengan pengetahuan, yang Mahakuasa atas segala yang ada, dan yang Mahamandiri (tidak tergantung dan tidak memerlukan) terhadap seluruh alam”.<sup>5</sup>

Karena hanya Allah yang memiliki ketiga unsur kesempurnaan mukjizat dan keramat itu, maka bahkan Rasulullah *saw* sendiri pun tidak dapat melakukan mukjizat sekehendak hati beliau. Sebagai bukti, Ibn Taimiyah menyebut tiga kejadian yang direkam secara abadi dalam Kitab Suci al-Qur’an yaitu:

1. Kejadian ketika orang-orang kafir Arab bertanya kepada Nabi tentang Hari Kiamat.

*“Mereka bertanya kepada engkau (Muhammad) tentang Hari Kiamat, kapankah kejadiannya? Katakanlah, ‘Sesungguhnya pengetahuan tentang hal itu hanya pada Tuhanku, tidak ada yang dapat menjelaskan tentang waktunya kecuali Dia. Kiamat itu sungguh berat untuk penghuni langit dan bumi. Ia akan datang kepadamu secara tiba-tiba’.*”

---

<sup>5</sup> Mushthafa Hilmi, *Ibn Taymīyah wa al-Tashawwuf* (Iskandaria: Dar al-Da’wah, 1982), h. 40.

*Mereka bertanya kepada engkau, seolah-olah engkau mengetahuinya. Katakanlah, 'Sesungguhnya pengetahuan tentang hal itu hanya ada pada Allah, namun kebanyakan manusia tidak menyadari'. Katakan, 'Aku tidak memiliki kemanfaatan, juga tidak kemadaramatan, untuk diriku, kecuali yang dikehendaki Allah. Kalau seandainya aku mengetahui yang gaib, tentulah aku akan memperoleh banyak sekali keuntungan, dan tentu tidak ada hal buruk yang menimpaku. Aku hanyalah seorang pembawa dan pemberi kabar gembira untuk kaum yang beriman,' (Q 7:187-188).*

2. Kejadian ketika orang-orang kafir Arab menghujat Nabi *saw* dengan argumen-argumen berikut (yang juga direkam dalam al-Qur'an):

*"Mereka berkata: 'Kami tidak akan beriman kepada engkau sehingga engkau dapat memancarkan untuk kami mata air yang deras dari dalam bumi. Atau, sehingga engkau jatuhkan langit berkeping-keping atas kami seperti kau katakan sendiri, atau engkau mampu naik ke langit, dan kami tidak akan percaya engkau naik ke langit itu sebelum engkau turunkan atas kami kitab yang dapat kami baca'. Katakan (hai Muhammad): 'Mahasuci Tuhanku, aku tidak lain hanyalah seorang manusia yang menjadi utusan,'" (Q 17:90-92).*

3. Kejadian ketika orang-orang kafir "menggugat" Nabi bahwa beliau hanyalah seorang manusia biasa, yang perlu makan dan berdagang di pasar:

*"Dan mereka berkata: 'Kenapa Rasul ini makan makanan dan berjalan di pasar-pasar? Kalau saja diturunkan kepadanya seorang malaikat, sehingga dapat menyertainya sebagai pembawa peringatan. Atau dijatuhkan kepadanya harta kekayaan, atau ia punya kebun yang dari hasilnya ia dapat makan'. Orang-orang zalim itu berkata: 'Kamu (orang-orang beriman) ini hanyalah mengikuti seorang lelaki yang tersihir.' Perhatikanlah bagaimana mereka membuat perbandingan untukmu*

*(hai Muhammad), maka mereka pun sesat dan tidak menemukan jalan. Mahasuci Dia, yang seandainya menghendaki tentu akan diciptakan-Nya untukmu sesuatu yang lebih bagi daripada hal itu semua, berupa surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, dan tentu akan dibuatkan-Nya untukmu istana-istana,” (Q 25:7-10).*

*“Dan Kami (Tuhan) tidak pernah mengutus Rasul-rasul sebelum engkau melainkan mereka itu makan makanan dan berjalan di pasar-pasar. Dan Kami buat sebagian dari kamu menjadi fitnah untuk sebagian yang lain apakah kamu akan sabar? Tuhanmu adalah Maha Melihat,” (Q 25:20).*

Firman-firman itu, menurut Ibn Taimiyah, menegaskan bahwa Rasulullah *saw* tidak mengetahui yang gaib, juga bukan seorang penguasa yang memiliki harta kekayaan. Beliau hanyalah seorang manusia, yang tidak lepas dari makan dan minum. Karena itu, sifat yang cocok dengan Nabi ialah, bahwa beliau semata-mata mengikuti apa yang diwahyukan kepada beliau, yaitu “taat kepada Allah dan beribadat kepada-Nya, dengan ilmu dan amal, secara lahir dan batin.” Demikian pula, beliau tidak memperoleh sifat-sifat kesempurnaan kecuali yang dianugerahkan Allah, yang antara lain melahirkan mukjizat.

Walaupun begitu, menurut Ibn Taimiyah, sesuatu yang bersifat supernatural ada tiga macam yang terpuji dalam agama, yang tercela dalam agama, dan yang mubah (netral), tidak terpuji, dan tidak pula tercela. Kalau yang netral itu membawa manfaat, maka jadilah, ia suatu karunia. Dan kalau tidak membawa manfaat, maka nilainya sama saja dengan segala sesuatu yang tidak bermanfaat, seperti kelakuan main-main. Ibn Taimiyah menyandarkan pandangannya ini kepada ucapan Abu Ali al-Jurjani: “Jadilah engkau orang yang mencari keramat: sebab nafsumu mendorongmu mencari keramat, padahal Tuhanmu menuntut *istiqāmah*”.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Lihat, Musthafa Hilmi, h. 401-403.

## Masalah Religio-Magisme

Dalam buku-buku keagamaan populer yang banyak dijual di kalangan rakyat, terdapat berbagai unsur religio-magisme seperti dimaksudkan di atas. Di antara buku-buku itu yang paling terkenal ialah kitab *Mujarrabāt*. Kitab ini banyak beredar dalam terjemah Jawanya yang ditulis dalam huruf Pego (Arab Jawa). Contoh religio-magisme dari kitab ini ialah yang bersangkutan dengan apa yang dinamakan “Ayat Limabelas”. Kutipan dari sebagian keterangan mengenai khasiat yang magis dari sebagian ayat-ayat itu adalah demikian:<sup>7</sup>

Ayat yang keempat, kalau hendak selamat dari musuh, atau hendak mencelakakan musuh, maka ayat itu ditulis pada selembar kertas kemudian dibebani dengan batu agar musuh itu menjadi sakit, tetapi anda sendiri berdosa.

Dan ayat yang keenam kalau ada orang kena racun, kemudian ayat ini dibacakan pada beras tujuh butir, atau pada air, atau pada gandum, lalu diletakkan dalam pinggan putih kemudian dibacakan ayat ini tujuh kali, lalu diminumkan, insya Allah Ta’ala akan sembuh.

Dan ayat yang kesembilan, kalau ditulis pada kulit kijang atau kulit macan lalu ditanam di tengah kota atau di tengah rumah, dengan memasukkan ke dalam bumbung, insya Allah selamat.

Jika kita teliti, maka harapan-harapan yang magis di atas itu sesungguhnya masih mengandung logika, yaitu berdasarkan makna dan semangat firman-firman yang menjadi tumpuannya. Ayat “keempat” di atas itu misalnya, mempunyai makna: “*Sesungguhnya perintah Tuhan itu, jika Dia menghendaki sesuatu, hanyalah bersabda kepadanya: ‘Adanya engkau’ Maka sesuatu itu pun menjadi ada,*” (Q 36:82). Letak logika harapan magis di atas ialah, karena ayat yang dibaca itu menegaskan semangat Kemahakuasaan Tuhan sehingga

---

<sup>7</sup> Kutipan itu diambil dari *Mujarrabāt*, terjemah dalam bahasa Jawa oleh H. Abdul Rahman, (Surabaya: Ahman ibn Nabhan, t.th.), h. 30-31.

apa pun yang dikehendaki oleh-Nya pasti terjadi, dengan kehendak Tuhan (cukup menarik bahwa pengarang kitab itu tidak lupa mengingatkan bahwa mengharapkan orang lain sakit, biar pun dia itu musuh, adalah suatu kejahatan).

Tetapi harapan tersebut benar-benar menjadi bersifat magis, karena seorang yang awam akan melakukannya tanpa sama sekali mengerti makna ayat yang dibacanya. Dan karena “*japamantra*” itu menggunakan unsur keagamaan (ayat al-Qur’an), maka ia serta merta dirahasiakan sebagai punya makna religi, dan jadilah ia sebuah religio-magisme.

Demikian pula dengan ayat “kesembilan” di atas. Ini adalah firman dengan makna dan semangat yang sangat kuat, yang dapat dijadikan tumpuan keteguhan jiwa menghadapi kesulitan. Sebab ayat itu berarti, “*Dan barangsiapa berawakal kepada Allah, maka cukuplah Dia bagi orang itu. Sesungguhnya Allah membuat kepastian untuk segala sesuatu,*” (Q 65:3). Jadi sebenarnya yang dijadikan tumpuan harapan keamanan dan keselamatan itu adalah firman yang mengajarkan tawakal, yaitu sikap bersandar dan percaya sepenuhnya kepada Allah, suatu nilai keagamaan yang sangat tinggi. Dengan tawakal itu orang menjadi teguh jiwanya, tidak mudah goyah. Dengan begitu ia juga merasa aman, karena yakin berada dalam pengayoman Tuhan. Tetapi semua itu tidak dipahami oleh seorang awam yang mungkin mempraktikkan resep kitab *Mujarrabāt*. Maka “lompatan” pada harapan timbulnya sesuatu yang bersifat supernatural itu benar-benar merupakan magisme semata.

Di samping resep-resep magis yang menggunakan ayat-ayat al-Qur’an yang terang makna dan semangatnya, kitab *Mujarrabāt* juga memuat resep-resep magis lainnya dengan menggunakan semacam kode-kode yang sama sekali tidak mengandung hubungan logis dengan harapan yang ditumpukan kepadanya, sehingga benar-benar hanya bersifat magis. Kode-kode itu dinamakan jimat (*zimat*) atau rajah, dan biasanya terdiri dari huruf-huruf atau kalimat-kalimat Arab, atau gambar-gambar yang tidak bermakna sama sekali. Meskipun banyak dari kalimat-kalimat Arab itu

yang mempunyai makna terang, namun tidak sedikit pun, atau amat sedikit, yang mempunyai kaitan rasional dengan hasil atau pengaruh yang diharapkan. Contohnya adalah berikut ini:

Ini adalah jimat tumbal celing, atau tikus, atau belalang, atau burung, atau hama. Ditulis (harus pada malam Jum'at Kliwon) pada selembar kertas, kemudian digantungkan di sawah dengan menghadap ke langit, lalu dibacakan shalawat tujuh kali.

Kitab *Mujarrabāt*, sebagaimana telah dikatakan di atas, adalah yang paling terkenal dalam religio-magisme ini. Tetapi, dari berbagai buku (atau “kitab”, karena bertulisan Arab) yang lain, kita juga dapat menemukan hal-hal serupa, antara lain dalam kitab-kitab (populer) yang berkaitan dengan amalan tarekat. Misalnya, dalam sebuah kitab jenis itu kita dapatkan doa yang disebut sebagai doa Nabi Khaidlir (guru Nabi Musa *as*) lengkap dengan keterangan tentang khasiatnya yang bersifat magis:

Ini doa Nabi Khaydlir *as*. Adapun khasiat doa ini, sebagaimana dikatakan oleh Imam Suyuthi dalam kitab *al-Marjān* dari Abdullah ibn Abbas. Abdullah ibn Abbas berkata begini: “Nabi Khaydlir dan Nabi Ilyas setiap tahun bertemu pada waktu musim haji. Kemudian, ketika hendak berpisah, keduanya berdoa ‘*bi ism-i ‘l-Lāh-i mā syā’a ‘l-Lāh...* dan seterusnya’. Lalu sahabat Abdullah ibn Abbas berkata: “Barangsiapa membaca doa itu pagi dan petang masing-masing tiga kali, maka Gusti Allah akan memberi keselamatan orang lain dari tenggelam, kebakaran, kecurian, serta dari setan dan ratu (penguasa) dan dari ular dan kalajengking”.<sup>8</sup>

Selain tidak diajarkan atau dikehendaki oleh agama, religio-magisme mengandung bahaya membuat orang yang mempercay-

---

<sup>8</sup> Dikutip dari *al-Risālah al-Khawāshiyah* oleh K.H. Musta’in Ramli (Rejoso, Jombang, 1281 H), h. 50-51.

yainya menjadi sangat tergantung kepada orang lain. Yaitu kepada seorang tokoh agama yang sekaligus bertindak menjadi semacam dukun. Oleh karena itu juga terkandung bahaya tumbuhnya pandangan bahwa seorang menjadi perantara kepada Tuhan, atau kepada obyek-obyek dan tokoh-tokoh sesama manusia yang dianggap suci atau mempunyai kekuatan supernatural. Maka kalau kita ukur dengan apa yang dijelaskan oleh Ibn Taimiyah di atas, yaitu bahwa Rasulullah *saw* pun tidak pernah mengaku mempunyai kekuatan magis atau supernatural pada diri beliau sendiri, maka pandangan yang tumbuh akibat religio-magisme dapat benar-benar menyesatkan orang dari tawhid yang murni, yang menjadi inti ajaran agama yang benar. Dan sebuah nilai keislaman yang sangat tinggi, yaitu ajaran bahwa manusia berhubungan langsung dengan Allah, akan hilang. Bahwa Islam tidak mengajarkan adanya perantara bagi seorang manusia dengan Tuhannya, dijelaskan dengan baik sekali oleh Sayyid Quthb, demikian:

Islam tidak mengenal pendekatan di alamnya, dan tidak pula penengah antara hamba dan Khaliknya. Setip orang Muslim di penjuru bumi dan di hamparan laut dapat berhubungan sendiri dengan Tuhannya, tanpa pendeta dan tanpa orang suci. Seorang pemimpin Muslim tidaklah menyandarkan wewenangnyanya pada “hak Ilahi”, juga tidak pada peran penengah antara Allah dan manusia, melainkan pelaksanaan kekuasaannya itu bersandar kepada masyarakat Islam, sebagaimana kekuasaan itu sendiri bersandar pada kemampuan melaksanakan agama yang setiap orang mempunyai hak yang sama dalam memahami dan melaksanakannya jika mereka memahaminya, dan semua berhukum kepadanya secara sama. Jadi dalam Islam tidak ada “petugas keagamaan” menurut pengetahuan yang dipahami dalam berbagai agama lain, yang pelaksanaan suatu upacara keagamaan tidak sah jika tidak dihadiri “petugas keagamaan” itu. Dalam Islam hanya ada ulama (sarjana) agama, dan seorang sarjana agama tidak mempunyai hak khusus atas perilaku kaum Muslim. Seorang penguasa pun tidak berhak atas perilaku kaum Muslim itu



selain melaksanakan syariat yang ia sendiri mengada-adakannya, melainkan karena diwajibkan oleh Allah atas semua orang. Sedangkan di Akhirat, maka semuanya menuju kepada Allah: “*Dan setiap orang datang kepada-Nya pada Hari Kiamat sebagai pribadi*”.<sup>9</sup>

Hal terakhir ini amat penting untuk kaum Muslim, karena Islam justru dikenal sebagai agama dengan titik amat kuat pada pandangan persamaan semua manusia, dan bahwa setiap orang dapat berhubungan dengan Tuhan secara pribadi, serta memikul tanggung jawab seluruh amalnya secara pribadi. Egalitarianisme antara sesama manusia dan persamaan derajat yang mutlak di hadapan Allah adalah segi akibat tauhid yang paling penting. Keinsyafan akan nilai keagamaan yang amat luhur ini hanya diperoleh jika seseorang memiliki pengetahuan secukupnya tentang alam yang melebarkan jalan menuju kepada penghayatan kehadiran Tuhan dalam hidupnya, dan tentang ajaran-ajaran agamanya sendiri untuk diamalkan dengan baik. Tentang pentingnya peran ilmu dalam meningkatkan iman seseorang yang telah beriman itu ditegaskan dalam al-Qur’an: “*Sesungguhnya yang benar takut (bertakwa) kepada Allah hanyalah para sarjana (al-‘ulamā’: orang-orang yang berilmu),*” (Q 35:28).

Kesimpulan dari seluruh dunia di atas ialah bahwa dalam masyarakat memang ada apa yang dapat dinamakan sebagai penghayatan keagamaan populer, yang merupakan agregat idiom keagamaan orang umum. Dalam penghayatan keagamaan serupa itu, baik yang serupa paham maupun amalan, terkandung unsur-unsur magisme dengan bungkus keagamaan, atau bahkan magisme yang telanjang.

Mungkin saja magisme itu timbul karena berpangkal pada pengertian yang keliru tentang mukjizat dan keramat, jadi memiliki “akar yang absah”. Dan magisme serupa itu, yaitu magisme dalam pengertiannya sebagai kemampuan untuk bertindak dan menim-

---

<sup>9</sup> Sayyid Quthb, *al-Dīn wa al-Mujtama‘ bayn al-Islam wa al-Nasbrānīyah* (Kuwait: Dar al-Bayan, t.th.), h. 21-22.

bulkan efek supernatural, ada yang dibenarkan oleh agama ada yang tidak, dan ada pula yang netral, yang nilainya tergantung pada kegunaannya. Tetapi magisme sebagai “*mind set*” jelas tidak dapat dibenarkan. Ia tidak saja mempunyai efek meninabobokan yang membuat orang hidup pasti, tetapi juga menyimpangkan orang dari perhatian yang lebih sungguh-sungguh pada sunatullah yang menguasai hidupnya dan yang harus dipelihara serta dipedomani dalam menjalani hidup itu.

Lebih buruk lagi, magisme dapat menyimpangkan seseorang dari ajaran inti agama, yaitu tauhid atau paham Ketuhanan Yang Mahaesa yang murni, hal mana akan berakibat perampasan kebebasan asasinya dan membendung jalan ke arah Kebenaran. Oleh karena itu semua gerakan pemurnian atau pembaruan agama mencantumkan sebagai agenda usaha memberantas religio-magisme. Mukjizat dan keramat tetap diakui adanya oleh ajaran yang sah, namun untuk validias mukjizat dan keramat itu dituntut adanya pangkal tolak sikap berpegang pada agama yang benar dan secara benar. Maka tugas setiap orang yang mampu dari kalangan masyarakat ialah mengusahakan peningkatan masyarakat, dengan meningkatkan kecerdasan umum dan daya serap sebanyak mungkin orang terhadap nilai-nilai yang lebih benar dan lebih baik. Nabi saw bersabda:

*“Maukah aku beritakan kepada kamu sekalian yang paling pemurah dari semua yang pemurah?” Mereka (para sahabat) menyahut “Ya wahai Rasulullah”. Dan beliau bersabda: “Allah adalah Yang Paling Pemurah dari semua yang pemurah, dan aku adalah yang paling pemurah dari seluruh anak-cucu Adam, dan yang paling pemurah sesudahku ialah orang yang mengetahui suatu ilmu kemudian disembarkannya; ia akan dibangkitkan di Hari Kiamat sebagai umat yang utuh, begitu juga orang yang mendermakan dirinya di jalan Allah sampai terbunuh”.*<sup>10</sup> [❖]

---

<sup>10</sup> Hadis sebagaimana dikutip dalam Ahmad Isa al-Sur, *Mutafariqāt* (Kairo: t.pn., t.th.), h. 87.

# KONSEP MUHAMMAD SAW SEBAGAI PENUTUP PARA NABI

## Implikasinya dalam Kehidupan Sosial serta Keagamaan

Suatu kenyataan sejarah yang amat menarik tentang Nabi Muhammad *saw* ialah bahwa sejak beliau tampil sekitar lima belas abad yang lalu sampai sekarang tidak pernah muncul tantangan yang cukup berarti atas klaim bahwa beliau adalah penutup segala Nabi dan Rasul. Di mata beberapa orang sarjana Islam terkemuka, seperti Fazlur Rahman, kenyataan itu merupakan bukti dan dukungan bagi pandangan Islam bahwa Nabi Muhammad *saw* adalah benar-benar yang terakhir dalam deretan mata rantai para Nabi dan utusan Allah sepanjang sejarah umat manusia.

Konsep bahwa Nabi Muhammad *saw* adalah penutup para Nabi dan Rasul adalah cukup sentral dalam sistem kepercayaan Islam. Dan implikasi konsep itu cukup luas dan penting. Hal itu terbukti antara lain dari adanya beberapa kontroversi yang memakan korban akhir-akhir ini di kalangan umat Islam, seperti pengkafiran kaum Ahmadiyah oleh Rabithah al-‘Alam al-Islami dengan dampak pengucilannya di Pakistan. Juga, yang lebih dramatis, sikap permusuhan yang sengit pemerintah Republik Islam Iran terhadap kaum Baha’i (jika memang kaum Baha’i masih dapat dipandang sebagai dari Islam; jika tidak, maka penyebutannya di sini menjadi tidak relevan).

Namun agak mengherankan bahwa meskipun doktrin tentang Nabi Muhammad *saw* itu begitu penting dan sentral dengan im-

plikasi yang luas dan asasi, sedikit sekali para ahli tafsir al-Qur'an yang memberi perhatian dan ulasan pada masalah pokok ini ketika menjabarkan makna firman Allah yang terkait. Bahkan Sayyid Quthb, seorang ahli tafsir al-Qur'an zaman modern dengan karyanya yang berjilid-jilid *Fi Zhilāl-i 'l-Qur'ān*, ternyata membahas masalah ini hanya secara sepintas lalu saja.<sup>1</sup> Tidak bedanya dengan Sayyid Muhammad Husain al-Thabathaba'i, penulis kitab tafsir *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān* yang juga berjilid-jilid, juga menyinggung masalah ini secara sekadarnya saja.<sup>2</sup>

Para penafsir al-Qur'an dari zaman modern ini dan yang berlatar belakang pengalaman dalam budaya modern justru lebih menyadari implikasi penting pandangan bahwa Nabi Muhammad *saw* adalah penutup para Nabi dan Rasul. Dengan referensi silang dalam kitab tafsirnya, Muhammad Asad, misalnya, menunjukkan makna yang lebih luas dan fundamental dari pandangan itu, dengan implikasi yang juga luas dan fundamental. Makalah ini banyak menggunakan pendekatan Muhammad Asad dalam pengembangan argumennya, di samping sumber-sumber lain yang relevan.

Karena pokok pembahasan di sini dalam beberapa segi menyangkut masalah akidah (simpul keimanan) maka tentu tidak dapat diremehkan signifikansinya. Karena itu pengembangan lebih lanjut argumen di sini oleh mereka yang berwenang secara ilmiah akan sangat disambut gembira.

---

<sup>1</sup> Lihat Muhammad Sayyid Quthb, *Fi Zhilāl-i 'l-Qur'ān*, 8 jilid (1386 H/1967 M), jil. 6, juz 22, h. 30. Di situ masalah Nabi Muhammad *saw* sebagai penutup para Nabi disinggung secara sangat minimal hanya dalam dua baris.

<sup>2</sup> Lihat Sayyid Muhammad Husain al-Thabathaba'i, *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, 21 jilid, (Beirut: Mu'assasah al-'Alam li al-Mathbu'ah, 1393 H/1979 M), jil. 16, h. 327. Di situ hanya disebutkan dua hadis yang tentang Nabi Muhammad *saw* sebagai penutup para Nabi.

## Contoh Klaim Kenabian:

### Kasus Ghulam Ahmad dan Joseph Smith

Sebagai gambaran nyata, di zaman modern ini terdapat beberapa orang mengaku kenabian. Kehadiran mereka tidak memiliki dampak seperti yang diharapkan dari yang benar-benar Nabi dan Rasul, namun mereka mempunyai pengikut. Di India pernah muncul Mirza Ghulam Ahmad yang dipandang oleh para pengikutnya (versi Qadianis, dan bukan versi Lahore) sebagai seorang Nabi. Namun dalam beberapa penjelasan terdapat penegasan bahwa kenabian Mirza adalah jenis “kenabian kecil” (*minor prophethood*), karena ia “hanya” bertugas meneruskan dan menghidupkan kembali pesan suci Nabi besar Muhammad *saw*. Keterangan mengenai hal ini dari seorang tokoh gerakan Ahmadiyah terbaca demikian:

The claim of Hazra Mirza Ghulam Ahmad (upon whom be peace), is that God has raised him for the guidance and direction of mankind; that he is the Messiah foretold in the Traditions of our Holy Prophet in the Mahdi promised in his Sayings; that the prophecies contained in the different religious books about the advent of a divine messenger in the latter days have also been fulfilled in his person; in our time; that God has raised him for the advocacy and promulgation of Islam in our time; that God has granted him insight into the Holy Qur’ān, revealed to him its inner-most meaning and truth; that He has revealed to him the secrets of a virtuous life. By his work, his message, and his example, he has glorified the Holy Prophet and demonstrated the superiority of Islam over other religions”.<sup>3</sup>

Klaim Hazra Mirza Ghulam Ahmad (salam sejahtera atasnya), ialah bahwa Tuhan telah membangkitkan dia untuk membimbing dan memberi petunjuk umat manusia; bahwa dia adalah *al-masīh* yang diramalkan dalam hadis-hadis Nabi besar (Muhammad *saw*)

---

<sup>3</sup> Hazrat Haji Mirza Bashir al-Din Mahmud Ahmad, *Invitation to Ahmadiyah* (Lahore: Ilmur Printing Press, 1961) h. 56.

dan Mahdi yang dijanjikan dalam sabda-sabda (Nabi Muhammad *saw*); bahwa *nubūwah* (ramalan suci) yang termuat dalam berbagai kitab suci agama tentang tampilnya seorang utusan Tuhan pada zaman akhir juga telah dipenuhi dalam dirinya; bahwa Tuhan telah membangkitkannya untuk membela dan menyebarkan Islam di zaman kita; bahwa Tuhan telah memberinya karunia pemahaman mendalam tentang al-Qur'an, dan mewahyukan kepada dia maknanya dan kebenarannya yang paling mendalam; bahwa Dia telah mewahyukan kepadanya berbagai rahasia hidup saleh. Dengan karyanya, pesannya, dan teladannya, dia mengagungkan Nabi besar (Muhammad *saw*) dan membuktikan keunggulan Islam atas agama-agama yang lain.

Di Amerika muncul seorang bernama Joseph Smith, yang oleh para pengikutnya dari Kristen sekte "The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saint" (kaum "Mormon") juga dianggap sebagai Nabi. Tapi, sama halnya dengan hubungan antara Mirza dengan Nabi Muhammad *saw*, Smith pun mengaku "hanya" meneruskan dan menghidupkan kembali ajaran Isa al-Masih *as*, khususnya berkenaan dengan kitab sucinya yang "hilang", yang disampaikan oleh Isa al-Masih kepada penghuni kuna kedua benua Amerika (Utara dan Selatan), yaitu Buku Mormon (*The Book of Mormon*). Suatu penuturan dalam pengantar Buku Mormon itu terbaca demikian:

The Book of Mormon is a volume of holy scripture comparable to the Bible. It is a record of God's dealings with the ancient inhabitants of the Americas and contains, as does the Bible, the fullness of the everlasting gospel.

The books was written by many ancient prophets by the spirit of prophecy and revelation. Their words, writted on gold plates, were quoted and abridged by a prophet-historian named Mormon...

The crowing event recorded in the Books of Mormon is the personal ministry of the Lord Jesus Christ among the Nephites soon

after his resurrection. It puts forth the doctrines of the gospel, outlines the plan of salvation, and tells men what they must do to gain peace in the life and eternal salvation in the life to come.

After Mormon completed his writings, he delivered the account to his son Moroni, who added a few words of his own and hid up the plates in the hill Cumorah. On September 21, 1823, the same Moroni, then a glorified, resurrected being, appeared to the Prophet Joseph Smith and instructed him relative to the ancient record and its destined translation into the English language.

In due course the plates were delivered to Joseph Smith, who translated them by the gift and power of God. The record is now published in many languages as a new and additional witness that Jesus Christ is the Son of the living God and that all who will come into him and obey the laws and ordinances of his gospel may be saved.<sup>4</sup>

(Buku Mormon adalah suatu jilid dari kitab suci yang sebanding dengan Bibel. Ia merupakan catatan urusan Tuhan dengan penghuni kuno kedua benua Amerika dan, sebagaimana Bibel, memuat pemenuhan gospel yang abadi.

Buku itu ditulis oleh banyak Nabi kuno dengan ruh kenabian dan wahyu. Kata-kata mereka, tertulis pada lempengan-lempengan emas, dikutip dan diringkas oleh seorang Nabi dan ahli sejarah, bernama Mormon...

Puncak kejadian yang tercatat dalam Buku Mormon ialah kependetaan pribadi Tuhan Yesus Kristus di kalangan kaum Nephites segera setelah kebangkitannya kembali. Buku itu mengemukakan doktrin-doktrin gospel, memberi garis besar rencana penyelamatan, dan memberi tahu manusia apa yang harus mereka kerjakan untuk memperoleh kedamaian dalam hidup ini dan keselamatan abadi dalam hidup yang akan datang.

---

<sup>4</sup> *The Book of Mormon: Another Testament of Jesus Christ* (Salt Lake City, Utah, Amerika Serikat: The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, 1981), "Introduction".

Setelah Mormon menyelesaikan tulisannya, ia menyerahkan cerita itu kepada anaknya Moroni, yang menambahkan beberapa kata dari dirinya sendiri dan menyembunyikan lempengan-lempengan tadi di bukit Cumorah. Pada tanggal 21 September 1323(?), Moroni itu sendiri, yang saat itu merupakan makhluk yang dimuliakan dan dibangkitkan kembali, menampakkan diri kepada Nabi Joseph Smith dan mengajarnya berkenaan dengan catatan kuna itu serta penerjemahannya yang mesti terjadi ke dalam bahasa Inggris.

Selanjutnya lempengan-lempengan tersebut diberikan kepada Joseph Smith, yang menerjemahkannya dengan anugerah dan kekuatan dari Tuhan. Catatan itu sekarang diterbitkan dalam banyak bahasa sebagai saksi baru dan tambahan bahwa Yesus Kristus adalah Putra dari Tuhan yang hidup dan semua orang yang bersedia datang kepadanya serta menaati hukum-hukum dan ajaran-ajaran gospelsnya akan terselamatkan.)

Tetapi, seperti telah disinggung, dan sebagaimana telah disaksikan oleh sejarah, kehadiran baik Mirza maupun Smith tidak meninggalkan dampak sosial dan spiritual dengan keluasan dan kedalaman seperti yang biasanya ditinggalkan oleh para Nabi terdahulu. Karena itu bagi hampir seluruh kaum Muslim klaim Mirza akan kenabian itu harus ditolak (ditafsirkan kembali, seperti dilakukan oleh sebagian pengikutnya sendiri dari versi Lahore); dan bagi hampir semua kaum Kristen klaim Joseph Smith pun ditolak, dan kaum Mormon diakui hanya sebagai salah satu saja dari puluhan atau ratusan sekte dan denominasi dalam agama Kristen.

Klaim kenabian atau, apalagi, kerasulan, akan menimbulkan masalah dalam masyarakat, karena logika setiap klaim kenabian atau kerasulan tentu menuntut kepada setiap orang untuk menerima, membenarkan, dan “beriman” kepada pengaku itu. Ghulam Ahmad, misalnya, memperlihatkan gejala ini, seperti dengan jelas bisa dipahami dari pernyataan berikut:



Having described briefly the claim of the Promised Messiah, the Founder of The Ahmadiyah Movement, I wish to enumerate the major criteria by which the truth of such a claimant can be judged. When it is proved that a certain person is divinely commissioned a Messenger of God, it becomes incumbent upon everyone to accept his claim.<sup>5</sup>

(Setelah secara singkat menggambarkan klaim al-Masih Yang Dijanjikan [*The Promise Messiah*], Pendiri Gerakan Ahmadiyah, saya ingin menerangkan kriteria umum yang dengan itu kebenaran pengaku [kenabian] serupa itu bisa dinilai. Jika telah terbukti bahwa pribadi tertentu mendapat tugas, maka sebagai utusan Tuhan, maka menjadi wajib atas setiap orang untuk menerima pengakuannya itu.

Kaum Mormon pun mempunyai sikap yang serupa, sebagai konsekuensi kepercayaan mereka bahwa Joseph Smith adalah seorang Nabi. Dalam pengantar Buku Mormon dikutip perkataan kita sendiri, demikian:

Concerning this record the Prophet Joseph Smith said: "I told the brethren that the Book of Mormon was the most correct of any book on earth, and the keystone of our religion, and a man would get nearer to God by abiding by its precepts, than by any other books".<sup>6</sup>

(Berkenaan dengan catatan ini Nabi Joseph Smith berkata: "Saya telah katakan kepada para Saudara bahwa Buku Mormon adalah buku yang paling benar dari semua buku yang ada di muka bumi, dan batu dasar agama kita, dan seseorang akan menjadi lebih dekat kepada Tuhan dengan menaati ajaran-ajaran buku itu daripada dengan buku lain mana pun".)

---

<sup>5</sup> Mirza Bashir al-Din Mahmud Ahmad, *op. cit.*, h. 57.

<sup>6</sup> *The Book of Mormon*, "Introduction".

Kegawatan muncul karena setiap sikap menerima atau menolak sesuatu dari pesan Ilahi akan dengan sendirinya bersangkutan dengan masalah keselamatan atau kesengsaraan. Maka logika pengakuan kenabian, lebih sering daripada tidak, mengundang percekocokan tajam, sebab terjadi dalam kerangka kemutlakan (*ultimacy*). Karena itu pengaku kenabian tentu menghasilkan sistem kepengikutan yang eksklusivistik, yang menampik “orang luar” untuk menyertai mereka dalam panji keselamatan dan kebahagiaan. Dalam penampilannya yang ekstrem, seperti ditunjukkan oleh berbagai perkumpulan yang bersifat kultus (*cultic*) di banyak negara (terutama Amerika), harapan keselamatan yang dipusatkan dan digantungkan kepada pribadi seorang tokoh akan melahirkan gejala-gejala anti-sosial dan penuh permusuhan. Maka agaknya yang diperlukan oleh manusia karena modern bukanlah tokoh yang mengarah pada penampilan bergaya kultus, melainkan yang manusiawi biasa, terbuka dan tampil dalam gaya dialogis dengan anggota masyarakat yang lebih luas dalam semangat persamaan hak dan kewajiban. Dan hal ini memerlukan suatu perangkat kepercayaan yang kukuh bahwa sekarang tidak ada lagi yang dibenarkan mengklaim sebagai “petugas” dari Tuhan.

### **Nabi Muhammad Penutup segala Nabi**

Keterangan bahwa Nabi Muhammad *saw* adalah penutup para Nabi dan Rasul diberikan dalam al-Qur’an dalam rangkaian firman Allah dan ajaran-Nya tentang pembatalan praktik *tabannī* (mengangkat anak, kemudian anak itu diakui seperti anak sendiri, solah benar-benar mempunyai pertalian darah dengan orangtua angkat bersangkutan, dengan segala konsekuensi hukuman atau legalnya). Praktik *tabannī* itu dibatalkan karena tidak sesuai dengan ajaran Islam yang lebih mendalam dan asasi, yaitu ajaran tentang fitrah yang antara lain menghendaki segala sesuatu dinilai, dipandang, dan dilakukan berdasarkan kenyataan intrinsiknya,

bukan fakta formalnya. Karena *tabannī* memberi hak kehukuman kepada seorang anak angkat hanya karena ia dinyatakan sebagai anak sendiri secara lisan (yakni, secara formal), maka praktik itu dianggap tidak fitri.

Dalam sangkutannya dengan Nabi, praktik *tabannī* (yang beliau lakukan untuk bekas budaknya yang dimerdekan oleh beliau sendiri, Zaid [ibn Haritsah]) mengakibatkan sebutan Nabi sebagai “bapak” seseorang di antara kaum beriman, yaitu Zaid (maka ia disebut Zaid ibn Muhammad), dengan mengesampingkan kaum beriman yang lain. Maka firman Allah mengenai hal ini terbaca: “*Muhammad itu bukanlah Bapak seseorang dari antara kaum lelakimu, melainkan Rasul Allah dan penutup para Nabi...*” (Q 40:33). Kemudian, mendahului firman itu terbaca firman: “*Nabi lebih berhak atas kaum beriman daripada diri mereka sendiri, dan istri-istrinya adalah ibu-ibu mereka...*” (Q 6:33). Sudah tentu yang dimaksud bahwa istri-istri Nabi itu adalah ibu-ibu kaum beriman ialah dalam pengertian spiritual. Maka Nabi sendiri, sementara dinyatakan sebagai bukan Bapak salah seorang di antara kaum beriman, adalah Bapak (spiritual) seluruh kaum beriman, yakni, panutan mereka semua. Inilah yang dapat kita simpulkan dari rangkaian firman-firman yang relevan. Muhammad Asad menjabarkan bahwa penegasan itu mengandung arti penolakan pada pandangan bahwa adanya hubungan fisik (keturunan) dengan Nabi mempunyai makna spiritual tersendiri; sebaliknya, karena hubungan kebabakan kepada Nabi dan keibuan kepada para istri beliau itu harus dipahami hanya sebagai hubungan spiritual (dan mustahil sebagai hubungan fisik),<sup>7</sup> maka kedudukan seluruh kaum beriman dalam hal ini di hadapan beliau adalah mutlak sama. Pengertian ini lebih-lebih lagi sangat logis karena Nabi Muhammad *saw* adalah utusan Allah yang terakhir.

---

<sup>7</sup> Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (London: E.J. Brill, 1980), h. 647, cat. 50.

Untuk pengertian “penutup” itu al-Qur’an menggunakan istilah “*khatam*”, yang secara harfiah berarti “cincin”, yaitu cincin pengesah dokumen (*seal*, stempel), sebagai Nabi Muhammad sendiri juga memilikinya (yang antara lain beliau pergunakan untuk mengesahkan surat-surat yang beliau kirim kepada para penguasa sekitar Jazirah Arabia saat itu). Jadi fungsi Nabi Muhammad *saw* terhadap para Nabi dan Rasul sebelum beliau ialah untuk memberi pengesahan pada kebesaran, Kitab-kitab Suci, dan ajaran mereka. Hal ini tersimpul dari penjelasan tentang kedudukan al-Qur’an terhadap Kitab-kitab Suci yang lalu, yaitu sebagai pembenar (*mushaddiq*) dan penentu atau penguji (*muhaymin*), di samping sebagai pengoreksi (*furqān*) atas penyimpangan yang terjadi oleh para pengikut Kitab-kitab itu. Penegasan itu kita dapatkan dalam al-Qur’an dalam deretan keterangan tentang kaum Yahudi dan Kristen, disertai harapan agar mereka benar-benar menjalankan ajaran agama mereka masing-masing dengan baik; dan dirangkaikan dengan penegasan pluralitas kenyataan hidup manusia, termasuk dan terutama, hidup keagamaannya. Di sini akan dikutip deretan firman itu, karena amat patut (dan di zaman sekarang cukup mendesak) untuk disimak dan direnungkan akan makna dan semangatnya:

*“Mereka (kaum Yahudi) itu suka mendengarkan kedustaan dan memakan harta terlarang. Kalau mereka datang kepadamu (Muhammad) maka buatlah keputusan hukum antara mereka (berkenaan dengan perkara yang menyangkut mereka), atau berpalinglah dari mereka. Jika engkau berpaling dari mereka, maka mereka tidaklah akan merugikan engkau sedikit pun juga. Dan jika engkau membuat keputusan hukum, maka buatlah keputusan hukum itu antarmereka dengan adil. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berbuat keadilan.*

*Tetapi bagaimana mereka akan meminta hukum kepadamu, padahal mereka punya Taurat yang di dalamnya ada hukum Allah kemudian mereka berpaling sesudah itu (dari keputusanmu). Mereka bukanlah kaum yang (benar-benar) beriman.*

*Sesungguhnya kami (Tuhan) telah menurunkan kitab Taurat yang di dalamnya ada hidayah dan cahaya, yang dengan Taurat itu para Nabi yang berserah diri (kepada Allah) membuat keputusan hukum untuk mereka yang beragama Yunani, demikian pula mereka yang berketuhanan (rabbāniyūn) dan para pendeta mereka, karena perintah agar mereka memelihara Kitab Allah, dan mereka menjadi saksi atas hal itu. Maka janganlah kamu takut kepada manusia, melainkan takutlah kepada-Ku dan jangan pula kamu menjual ayat-ayat-Ku dengan harga murah. Barangsiapa tidak menjalankan hukum dengan yang diturunkan Allah maka mereka adalah kaum yang kafir.*

*Dan telah Kami tetapkan bagi mereka (kaum Yahudi) dalam Taurat bahwa jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, kuping dengan kuping, gigi dengan gigi, dan luka pun ada balasannya. Namun barangsiapa melepaskan haknya (untuk membalas), maka hal itu menjadi penebus bagi (dosa)-nya. Dan barangsiapa tidak menjalankan hukum dengan yang diturunkan Allah maka mereka adalah kaum yang zalim.*

*Dan Kami susuli atas jejak mereka dengan Isa putra Maryam sebagai pendukung bagi Kitab yang ada sebelumnya, yaitu Taurat. Dan Kami karuniakan kepadanya Injil, di dalamnya ada hidayah dan cahaya sebagai pendukung kebenaran Kitab yang ada, yaitu Taurat, dan sebagai petunjuk dan nasihat bagi mereka yang bertakwa.*

*Karena itu hendaknyalah para penganut Injil itu menjalankan hukum dengan apa yang diturunkan Allah di dalamnya. Barangsiapa tidak menjalankan hukum dengan yang diturunkan Allah maka mereka adalah kaum yang fasik.*

*Dan Kami turunkan kepada engkau (Muhammad) dengan benar, sebagai pendukung bagi yang ada sebelumnya, yaitu Kitab-kitab Suci (terdahulu) dan sebagai penentu (kebenaran Kitab yang lalu itu). Maka jalankan hukum dengan yang diturunkan Allah, dan jangan mengikuti keinginan mereka sehingga menyimpang dari yang datang kepada engkau, yaitu kebenaran. Untuk masing-masing dari kamu (umat manusia) telah Kami tetapkan tatanan hukum (syir'ah, syarī'ah) dan jalan hidup (minhāj). Jika seandainya Allah menghendaki, maka*

*tentu akan dijadikannya kamu sekalian ummat yang tunggal. Tetapi Dia hendak menguji kamu berkenaan dengan hal-hal yang telah dikaruniakan kepada kamu. Maka berlombalah kamu sekalian untuk berbagai kebajikan. Kepada Allah tempat kembalimu semua, maka Dia akan menjelaskan kepadamu tentang perkara yang pernah kamu perselisihkan,”* (Q 5:42-48).

Penafsiran terhadap ayat-ayat Ilahi ini amat baku di kalangan para ahli dan ulama. *Pertama*, dalam firman itu terdapat penegasan bahwa para penganut agama, dalam hal ini Yahudi dan Kristen, harus menjalankan ajaran kebenaran yang diberikan Allah kepada mereka melalui Kitab-kitab mereka, berturut-turut Taurat dan Injil. Kalau mereka tidak melakukan hal itu, maka mereka adalah kafir dan zalim. *Kedua*, al-Qur'an mendukung kebenaran dasar ajaran-ajaran dalam Kitab-kitab Suci, tetapi juga mengujinya dari kemungkinan penyimpangan oleh para pengikutnya. Jadi al-Qur'an mengajarkan tentang kontinuitas agama-agama Tuhan — sebagaimana banyak ditegaskan di berbagai tempat lain dalam al-Qur'an — sekaligus ajaran tentang perkembangan agama-agama Tuhan itu dari masa ke masa.

Segi kebenaran yang didukung dan dilindungi oleh al-Qur'an ialah kebenaran asasi yang menjadi inti semua agama Allah, khususnya tauhid atau paham Ketuhanan Yang Mahaesa. Inti agama yang umum itu dinyatakan dalam istilah Arab *al-dīn*, yang seperti dijelaskan oleh Muhammad Asad mengandung makna kebenaran-kebenaran agama/spiritual yang asasi dan tidak berubah-ubah, yang menurut al-Qur'an diajarkan kepada setiap utusan Allah. Jadi semua Nabi dan Rasul membawa ajaran inti keagamaan (*dīn*) yang sama, kecuali jika diselewengkan atau diubah oleh para pengikutnya. Namun para Nabi dan Rasul tidak membawa sistem hukum (*syir'ah, syarī'ah*) ataupun cara hidup (*minhāj, way of life*) yang sama. Perbedaan dalam segi ini membawa kepada adanya kenyataan plural agama-agama, yang sepanjang ajaran al-Qur'an tidak perlu kita persoalkan, karena itu sudah menjadi kehendak

Allah (Dia tidak menghendaki masyarakat tunggal manusia), dan Allah pula yang akan menjelaskan adanya perbedaan ini.<sup>8</sup>

Dari urutan dan logika ajaran al-Qur'an itu dapat dilihat letak pandangan bahwa al-Qur'an adalah kulminasi semua Kitab Suci, dan bahwa penerimanya, yaitu Nabi Muhammad *saw* adalah penutup para Nabi dan Rasul. Sebab ajaran yang dibawakannya adalah perkembangan akhir dari semua agama, menuju kesempurnaan. Maka Nabi Muhammad sebagai penutup segala Nabi juga berarti bahwa beliau diutus untuk sekalian manusia:

*“Katakan olehmu (Muhammad): ‘Wahai sekalian umat manusia! Sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepada kamu sekalian, yang*

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, h. 153-154, cat. 66. Selanjutnya kami persilakan menelaah keterangan Muhammad Asad yang cukup panjang lebar dan amat berguna, sebagai berikut:

The expression “every one of you” denotes the various communities of which mankind is compose. The term *syir‘ah* (or *syari‘ah*) signifies, laterally, “the way to a watering place” (from which men and animals derive the element indispensible to their life), and is used in the Qur’an to denote a system of law necessary for a community’s social and spiritual welfare. The term *minhāj*, on the other hand, denotes an “open road”, usually in an abstract sense: that is, “away of life”. The term *syir‘ah* and *minhāj* are more restricted in their meaning than the term *dīn*, which comprises not merely the laws relating to a particular religion but also the basic, unchanging spiritual truths which, according to the Qur’an, have been preached by every one of God’s apostles, while the particular body of laws (*syir‘ah* or *syari‘ah*) promulgated through them, and the way of life (*minhāj*) recommended by them, varied in accordance with the exigencies of the same of the time and of each community’s cultural development. This “unity in diversity” is frequently stressed in the incorruptibility of its teachings — as well as of the fact that the Prophet Muhammad is “the seal of all prophet”, i.e. the last of them — the Qur’an represents the culminating point of all revelation and offers the final, perfect way to spiritual fulfillment. This uniqueness of the Qur’anic message does not, however, preclude all adherents of earlier faiths from attaining to God’s grace: for — as the Qur’an so often points out — those among them who believe uncompromisingly in the One God and the Day of Judgment (i.e. in individual moral responsibility) and live righteously” need have no fear, and neither shall they grieve”.

*bagi-Nya kekuasaan seluruh langit dan bumi: tiada Tuhan selain Dia yang menghidupkan dan mematikan'. Maka sekarang berimanlah kamu sekalian kepada Allah dan kepada Rasul-Nya yang tak pandai baca-tulis itu, yang beriman kepada firman-firman-Nya. Ikutilah dia, agar kamu mendapatkan petunjuk," (Q 7:158).*

Firman ini, dilihat dari letaknya, merupakan interpolasi atas deretan keterangan tentang Nabi Musa dan keturunan Israel. Maksudnya ialah menjelaskan bahwa sementara nabi-nabi terdahulu dan ajaran-ajaran yang dibawanya tertuju khusus kepada bangsa, tempat, dan zaman tertentu, namun Nabi Muhammad dan al-Qur'an tertuju kepada seluruh umat manusia, tanpa terikat oleh bangsa, tempat maupun zaman tertentu. Sebab sesudah Nabi Muhammad *saw* tidak akan lagi ada Nabi, dan sesudah al-Qur'an tidak diturunkan lagi kitab suci.<sup>9</sup> Oleh karena itu Nabi Muhammad *saw* juga disebut sebagai bukti rahmat atau kasih Allah kepada seluruh alam, khususnya seluruh umat manusia. [❖]

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, h. 227, cat. 126. Ikuti keterangan menarik dari Muhammad Asad berikut:

This verse, placed paranthetically in the midst of the story of Moses and the children of Israel, is meant to elucidate the preceding passage. Each of the earlier prophets was sent to his, and only his, community: thus, the Old Testament addresses it self only to the children of Israel; and even Jesus, whose message had a wider bearing, speaks of himself as "sent only unto the lost sheep of the house of Israel" (Matthew xv, 24). In contrast, the message of the Qur'an is universal — that is, addressed to mankind as a whole — and is neither time — bound nor cenfined to any particular cultural environment. It is for this reason that Muhammad, through whom this message was revealed, is discribed in the Qur'an (21:107) as an evidence of "(God's) grace toward as the world" (i.e. toward all mankind), and as "the Seal of all Prophets' (33:40) — in the other words, the las of them.



## ISLAM DI INDONESIA DAN POTENSINYA SEBAGAI SUMBER SUBSTANSIASI IDEOLOGI DAN ETOS NASIONAL

Setiap bangsa mempunyai etos atau suasana kejiwaan yang menjadi karakteristik utama bangsa itu. Maka dengan sendirinya juga Bangsa Indonesia. Etos itu kemudian dinyatakan dalam berbagai bentuk perwujudan seperti jati diri, kepribadian, ideologi, dan seterusnya. Perwujudannya dalam bentuk perumusan formal yang sistematis menghasilkan ideologi, khususnya di zaman modern ini. Berkenaan dengan bangsa kita, Pancasila dapat dipandang sebagai perwujudan etos nasional kita dalam bentuk perumusan formal itu, sehingga sudah sangat lazim dan semestinya bahwa Pancasila disebut sebagai ideologi nasional.

Tetapi Pancasila adalah sebuah ideologi modern. Hal itu tidak saja karena ia diwujudkan dalam zaman modern, tetapi juga lebih-lebih lagi karena ia ditampilkan oleh seorang atau sekelompok orang dengan wawasan modern, yaitu para bapak pendiri Republik Indonesia, dan dimaksudkan untuk memberi landasan filosofis bersama (*common philosophical ground*) sebuah masyarakat plural yang modern, yaitu Masyarakat Indonesia.

Sebagai produk pikiran modern, Pancasila adalah sebuah ideologi yang dinamis, tidak statis, dan memang harus dipandang demikian. Watak dinamis Pancasila itu membuatnya sebagai ideologi terbuka. Presiden Soeharto pernah menegaskan sifat Pancasila sebagai ideologi terbuka itu pada beberapa kesempatan, secara lain pada Kongres dan Seminar Nasional Himpunan Indonesia untuk Pengembangan Ilmu-ilmu Sosial (HIPIS) di Ujungpandang, 15 Desember 1986.

Dalam hal perumusan formalnya, Pancasila tidak perlu lagi dipersoalkan. Demikian pula kedudukan konstitusionalnya sebagai dasar kehidupan bernegara dan bermasyarakat dalam pluralitas Indonesia, juga merupakan hal yang final (untuk meminjam ungkapan Kiai Haji Ahmad Shiddiq, Ra'is Amm Nahdlatul Ulama). Namun dari segi pengembangan prinsip-prinsipnya sehingga menjadi aktual dan relevan bagi masyarakat yang senantiasa tumbuh dan berkembang, Pancasila tidak bisa lain kecuali mesti dipahami dan dipandang sebagai ideologi terbuka yang dinamis. Oleh karena itu tidak mungkin ia dibiarkan mendapat tafsiran sekali jadi untuk selama-lamanya (*once for all*). Pancasila juga tidak mengizinkan adanya badan tunggal yang memonopoli hak untuk menafsirkannya, yang monopoli di, dalam contoh-contoh masyarakat totaliter seperti negara komunis (yang kini sedang runtuh itu) selalu menjadi sumber manipulasi ideologis dan menjadi agen yang siap setiap saat memberi pembenaran pada praktik kekuasaan sewenang-wenang dan zalim. Otoriterianisme dalam sejarah selalu dimulai oleh seseorang atau sekelompok orang yang mengaku sebagai pemegang kewenangan tunggal di suatu bidang yang menguasai kehidupan orang banyak, khususnya bidang ideologi politik.

Kemestian logis akibat deretan argumen itu ialah bahwa masyarakat dengan keanekaragamannya harus diberi kebebasan mengambil bagian aktif dalam usaha-usaha menjabarkan nilai-nilai ideologi nasional itu dan mengaktualkannya dalam kehidupan masyarakat. Setiap usaha menghalanginya akan menjadi sumber malapetaka, tidak saja bagi negara dan masyarakat Indonesia sebagai masyarakat majemuk, tetapi juga bagi ideologi nasional itu sendiri sebagai titik-tolak pengembangan pola hidup bersama.

## **Islam di Indonesia**

Sudah menjadi bagian dari retorika di negeri kita ini bahwa Islam adalah agama mayoritas. Retorika itu malah menyebutkan angka

90% sebagai prosentasi kaum Muslim dari seluruh penduduk negeri, tanpa pernah dipersoalkan dari mana asal-usul angka itu selain perkiraan dan kesan. Karena kuatnya efek retorika itu, maka ketika sensus menunjukkan angka kaum Muslim Indonesia kurang (sedikit) dari 90%, timbullah berbagai tafsiran terhadap kehidupan keagamaan masyarakat kita, baik berdasarkan fakta maupun fiksi.

Walaupun begitu, Islam memang merupakan agama bagian terbesar bangsa kita, apa pun makna penganutan mereka terhadap agama itu dan betapapun beranekanya tingkat intensitas penganutan itu dari kelompok ke kelompok dan dari daerah ke daerah. Namun kenyataan sederhana ini saja kiranya sudah cukup memberi alasan keabsahan bagi pembicaraan tentang Islam di negeri kita dan perannya dalam substansiasi ideologi nasional, tanpa eksklusivisme, dan tidak dalam semangat kesewenangan suatu kelompok besar.

Tetapi sebelum melangkah lebih jauh dalam pembicaraan tentang pokok persoalan ini, dirasa ada manfaatnya menelaah sejenak keadaan Islam di Indonesia. Telaah yang benar-benar komprehensif tentu tidak mungkin, sehingga yang bisa dilakukan di sini ialah sekadar mengemukakan beberapa masalah menonjol atau *high lights* yang dianggap relevan.

Di antara berbagai ekspedisi militer Islam, termasuk yang amat gemilang ialah ekspedisi guna membebaskan (*fath*) Semenanjung Iberia (Spanyol dan Portugis) serta Lembah Sungai Indus (Anak Benua India sebelah utara), kedua-duanya terjadi pada tahun 711, di masa pemerintahan Khalifah Umawi al-Walid ibn Abdul Malik (pembangun kembali Masjid Aqsha yang masih ada sampai sekarang). Sekitar 1000 tahun setelah itu Pulau Jawa menyaksikan kesibukan luar biasa, yaitu pembangunan tempat suci dan monumen keagamaan Budhisme yang amat megah, Borobudur. Dan sekitar seabad lagi setelah itu kesibukan luar biasa terjadi lagi, sehubungan dengan pembangunan tempat suci dan monumen keagamaan Hinduisme, Lara Jongrang (Prambanan).

Kemudian tepat 400 tahun setelah pembebasan Iberia dan Hindustan itu, yaitu pada tahun 1111, seorang pemikir besar Islam,

al-Ghazali, wafat. Lintasan sejarah ini lebih-lebih lagi menarik, mengingat bahwa nama al-Ghazali sering disebut-sebut dalam kaitannya dengan anti klimaks peradaban Islam. Dan tentu lebih menarik lagi untuk diketahui bahwa ketika al-Ghazali sibuk dengan polemik-polemiknya tentang filsafat, boleh dikatakan kepulauan Nusantara sebagai keseluruhan belum mengenal Islam. Jika kita ambil Pulau Jawa sebagai misal, maka kita dapatkan bahwa al-Ghazali hidup beberapa dasawarsa sebelum tampilnya Raja Jayabaya dari Kediri.

Memang tidak adil untuk begitu saja menilai, apalagi menuduh, seorang tokoh yang amat berjasa seperti al-Ghazali sebagai penyebab kemunduran Islam. Tetapi kenyataannya ialah bahwa setelah abad ke-12 itu peradaban Islam, khususnya yang berada dalam lingkungan budaya Arab, memang menunjukkan garis menurun. (Sedangkan di luar lingkungan Arab, khususnya dalam lingkungan budaya Persi, peradaban Islam itu masih menunjukkan vitalitasnya dan perkembangan lebih lanjut yang cukup menakjubkan, terbukti kelak dalam tampilnya tiga kemaharajaan mesiu — *gunpowder kingdom* — Mogul di India, Safawi di Persia, dan Utsmani atau Ottoman di Turki).

Lebih menarik lagi ialah bahwa ketika sedang giat-giatnya dilakukan usaha pembebasan India Selatan oleh kekuasaan Islam dari India Utara serta pada saat-saat permulaan perkembangan Turki Utsmani, kawasan Nusantara masih menyaksikan bangkitnya kekuasaan Hindu yang hebat, yaitu Majapahit (tepatnya tahun 1293). Seperti kita ketahui, banyak dari unsur-unsur mitologi Majapahit itu yang masih bertahan (atau dipertahankan) dalam masyarakat Indonesia modern.

Beberapa kenyataan historis itu dipaparkan di sini untuk menunjukkan betapa perkenalan Nusantara secara keseluruhan (artinya, terkecuali daerah-daerah tertentu seperti Aceh, misalnya) kepada agama dan peradaban Islam itu relatif belum lama. Dibanding dengan India utara, perkenalan Nusantara kepada Islam adalah sekitar tujuh atau delapan abad lebih kemudian. Ini berda-

sarkan pendapat banyak ahli bahwa Islam mulai hadir secara efektif di Nusantara, khususnya di Semenanjung Melayu Selatan dan di kota-kota pantai pulau-pulau besar, pada akhir abad ke-15, mengikuti perpindahan Raja Malaka ke agama Islam pada awal abad itu.

Di beberapa tempat, kehadiran Islam itu mendorong terjadinya perubahan pola kekuasaan dan melahirkan kesatuan-kesatuan politik Islam dalam bentuk kesultanan-kesultanan. Agama Islam juga membawa berbagai pandangan baru yang revolusioner untuk masa itu. Dapat disebutkan dua hal yang amat penting di sini. *Pertama*, ialah sifat Islam sebagai agama egaliter radikal, yang antara lain berakibat pada penyudahan sistem kasta dalam masyarakat Hindu Nusantara dan penghentian praktik sati (keharusan seorang janda untuk terjun ke dalam api yang sedang membakar jenazah suaminya — yang akhir-akhir ini, sungguh ironis, dicoba dihidupkan kembali oleh kaum Hindu fundamentalis di India). *Kedua*, agama Islam dengan kesadaran hukumnya yang amat kuat (kesadaran *syari'ah* di dalam makna sekundernya) telah melengkapi penduduk Nusantara, khususnya para pedagang, dengan sistem hukum yang berjangkauan internasional, yang mampu mendukung kegiatan perdagangan dalam konteks ekonomi global yang saat itu sedang berada dalam kekuasaan Islam.

Tetapi kekuasaan politik Islam di Nusantara tidak pernah bisa mencapai kebesaran dan kehebatan kekuasaan politik Budhisme Sriwijaya dan Hinduisme Majapahit. Apalagi tidak lama setelah Islam mulai hadir di Nusantara ini bangsa-bangsa Barat pun mulai juga berdatangan. Mula-mula agaknya mereka hanya bermaksud mengembangkan perdagangan sebagai kelanjutan dorongan Merkantilisme Eropa setelah perkenalan mereka dengan dunia Islam. Tetapi kemudian ternyata mereka tidak cukup hanya dengan perdagangan, dan mulailah praktik-praktik penjajahan dan imperialisme.

Itu semua dengan sendirinya mendapatkan perlawanan sengit dari bangsa-bangsa Nusantara. Maka kehadiran Islam terjadi tepat

pada waktunya, karena agama itu mampu dan dibutuhkan untuk melengkapi penduduk Nusantara dengan ideologi yang segar dan tegar untuk menghadapi dan melawan bangsa-bangsa Barat itu (sebanding dengan Marxisme sebagai kelengkapan ideologi bangsa-bangsa terjajah dalam melawan para penjajah mereka pada abad ke-20 ini). Oleh karena sementara ahli melihat kehadiran bangsa-bangsa Barat di Nusantara merupakan *mixed blessing* bagi Islam: di satu pihak, karena fungsinya sebagai kelengkapan ideologis yang sedang diperlukan oleh penduduk Nusantara menghadapi bangsa-bangsa Barat itu sendiri, maka kehadiran kaum penjarah itu justru mempercepat penyebaran agama Islam ke hampir seluruh pelosok; tetapi, di pihak lain, justru kesibukan menghadapi dan melawan kaum penjarah dari Barat itu — biar pun dengan menggunakan bendera Islam — membuat persepsi sebagian besar penduduk Nusantara kepada agama Islam menjadi bersifat sangat politis (yaitu dalam fungsinya sebagai ideologi politik), dan persepsi mereka padanya sebagai agama *an sich* yang amat mendalam menjadi banyak tertunda. Ini menyebabkan adanya kesan yang umum dipunyai para pengamat bahwa Islam di Nusantara itu lemah dari segi pemahaman dan penghayatan para pemeluknya terhadap ajaran agama itu, bahkan ketimbang, misalnya, pemahaman dan penghayatan para pemeluk agama itu di India pada saat-saat kelemahannya.

Dalam masalah keislaman ini, India memang menyediakan bahan perbandingan yang menarik bagi Indonesia. Sementara di India, baik sebagai negeri merdeka sekarang ini (dengan nama resmi Bharat) maupun sebagai anak benua yang meliputi juga Pakistan dan Bangladesh (“British India”), para pemeluk Islam selamanya merupakan golongan minoritas, namun agama Islam setelah secara amat jauh mempengaruhi pola-pola budaya penduduk, biar pun mereka yang Hindu.<sup>1</sup> Kuatnya penetrasi budaya Islam di Anak

---

<sup>1</sup> Kenyataan ini terlihat, misalnya, dalam Kerajaan Hindu Vija Yanagar yang meskipun bertahan dengan Hindusimenya namun menyadari diri dari tentara Muslim dan menggunakan tata cara Islam dalam lingkungan istana.

benua tercermin dalam jumlah bangunan-bangunan Islam yang megah, yang kini menjadi obyek turisme India modern, sementara kuil-kuil Hindu-Budha tidak memiliki daya tarik sekuat bangunan-bangunan Islam itu. Dan lemahnya penyerapan budaya Islam di Indonesia tercermin dalam masih tetap pentingnya fungsi bangunan-bangunan megah Hindu-Budha sebagai obyek turisme Indonesia modern, sementara bangunan-bangunan Islam sendiri hampir tidak berarti.<sup>2</sup>

Sudah tentu semua kenyataan tersebut itu, ditambah dengan banyak kenyataan lain yang tidak mungkin dijabarkan seluruhnya di sini, mempunyai akibat-akibat yang cukup jauh. Salah satunya ialah bahwa sementara Indonesia merupakan kesatuan bangsa Muslim terbesar di muka bumi, namun kontribusi kultural dan, lebih-lebih lagi, intelektualnya sangat jauh di bawah proporsinya. Dalam bidang intelektual itu boleh dikata Indonesia hanya menjadi konsumen untuk produk-produk Anakbenua ke Barat. Ini

---

(Lihat Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 jilid [Chicago: The University of Chicago Press, 1974], jil. 2, h. 532)).

<sup>2</sup> Oleh karena itu sering tampak adanya hal-hal yang anomaluus atau menyimpang tentang India dan Indonesia dalam kaitannya dengan Islam ini. Disebabkan oleh perkembangan sejarahnya yang paling akhir sekitar masa-masa pembentukan negara, Indonesia dengan mayoritas penduduk Muslim sering menunjukkan sikap-sikap terhadap Islam yang mengandung stigma politik. Bagi India, Islam tidaklah mengandung hal serupa, selain kaitannya dengan masa-masa partisi yang melahirkan Pakistan (kemudian kelak juga Bangladesh), namun lambat laun India mampu melihatnya sebagai lebih banyak masalah kebangsaan, bukan keagamaan. Karena itu ketika pada masa permulaan pembentukannya, OKI (Organisasi Konferensi Islam) tidak mengikutkan India sebagai anggota (padahal mempunyai jumlah kaum Muslim yang tidak kurang dari 80 jutaan), Perdana Menteri Indira Gandhi waktu itu mengajukan protes dan menuntut agar India diterima sebagai anggota. Tetapi pengalaman Indonesia sama sekali lain. Menteri Luar Negeri Adam Malik dibuat repot menerangkan bahwa Indonesia bukanlah anggota OKI, melainkan hanya sebagai peninjau! Ini adalah karena adanya suara-suara keberatan atas keanggotaan Indonesia dalam OKI, sekalipun mayoritas penduduknya penganut Islam. Tentu saja sekarang persoalannya sudah rampung: India tetap tidak masuk OKI, dan Indonesia menjadi anggota penuh dengan peranan semakin penting di dalamnya.

dengan dapat dilihat dalam kuantitas komparatif kepustakaan ilmiah Islam di Indonesia dan di negeri-negeri lain, untuk tidak menyebut kualitas komparatifnya (misalnya dari segi orisinalitas suatu kontribusi intelektual).

Berdasarkan hal itu semua, maka kiranya cukup beralasan suatu pandangan yang mengatakan bahwa Islam di Indonesia sesungguhnya masih dalam tahap perkembangan dan pembentukannya, dan masih sedang menyiapkan masa depannya secara sangat menentukan. Sesungguhnya pula bahwa umat Islam Indonesia sekarang ini betul-betul baru pada tahap permulaan mengecap hasil perjuangan mereka sendiri selama berabad-abad melawan dan menghalau penjajah. Telah dikemukakan di atas bahwa Islam di Nusantara sebagai kelengkapan ideologis menghadapi penjajah yang datang dari Barat. Tradisi dan sejarah panjang semangat perlawanan terhadap para penjajah Barat itu secara alami membuat kaum Muslim sebagai yang paling berkepentingan terhadap kemerdekaan. Ini dinyatakan secara simbolik dalam sikap Kiai Muhammad Hasyim Asy'ari (sebagai Ra'is Akbar Masyumi sebelum malapetaka perpecahannya) yang atas nama para ulama seluruh Indonesia mengeluarkan fatwa bahwa membela dan mempertahankan Republik Indonesia 17 Agustus 1945 adalah perang suci di jalan Allah dan tewas di dalamnya adalah kesyahidan. Fatwa inilah yang sangat membantu membuat peristiwa 10 November di Surabaya begitu heroik, yang kemudian ditetapkan sebagai Hari Pahlawan negara kita.

### **Peran Historis Warga yang Bersemangat Keislaman**

Partisipasi warga Indonesia yang bersemangat keislaman dalam perjuangan untuk pertahanannya sangat menentukan, sehingga para pendiri Republik ini secara arif bijaksana mengenangnya dengan mendirikan masjid-monumen Syuhada (Pahlawan) dan Istiqlal (kemerdekaan). Dengan jelas kedua monumen itu melambangkan pengakuan tentang adanya Keindonesiaan dan Keislaman, serta



antara kemerdekaan dengan peran besar warga negara yang bersemangat Keislaman. Hal itu akan tetap demikian tanpa bisa diubah lagi, meskipun mungkin peran warga negara dengan semangat Keislaman itu dalam fase-fase yang lebih memerlukan keahlian teknis dan pengelolaan (managerial) sangat di bawah proporsi. Tetapi jika kita mengetahui bahwa kurangnya peran mereka di bidang ini ialah karena rendahnya atau malah tidak adanya pendidikan (modern, yakni, Belanda) kepada mereka dibandingkan dengan warga lain yang lebih “beruntung”, maka sesungguhnya adalah suatu ironi jika kita tidak justru menunjukkan sikap penuh hormat kepada mereka. Sebab tidak adanya pendidikan modern Belanda kepada mereka adalah justru akibat patriotisme mereka yang berkobar-kobar, yang membuat mereka selalu menempuh jalan tidak kenal kompromi terhadap Belanda, termasuk tidak kenal kompromi dalam bidang pendidikan dan budaya pada umumnya. Dan keadaan itu menjadi lebih parah lagi karena pemerintah kolonial justru bersikap diskriminatif terhadap mereka, yang secara sengit mengingkari hak-hak mereka, termasuk dan terutama hak untuk memperoleh pendidikan yang wajar. Warga negara yang bersemangat Keislaman itu sedikit tertolong untuk jangka waktu tertentu oleh bergabungnya dengan mereka sejumlah kecil warga yang berpendidikan Belanda — karena mereka datang dari keluarga dengan latar belakang sosio-kultural yang diuntungkan dan disenangi (*favourable*) dalam sistem masyarakat kolonial Hindia Belanda. Tetapi karena bagaimanapun juga proses itu kurang wajar, maka secara tidak tertolong hal itu menimbulkan problem legitimasi kepemimpinan intern lembaga yang menghimpun warga bersemangat Keislaman itu, dengan akibat rongrongan atas pertumbuhan dan pengembangan kemampuannya. Dan karena ketidakwajaran itu ibaratkan sistem pembudidayaan tanaman melalui okulasi, maka justru setelah pohon itu besar kemungkinan patah batang dan tumbang semakin besar, dan memang begitulah yang terjadi dengan keprihatinan semua pihak. Tetapi, betapapun, karena sifat dan fungsi warga yang bersemangat Keislaman itu

sebagai tulang punggung dan inti (*core*) sistem kemasyarakatan (*societal system*) Indonesia, maka lambat ataupun cepat mereka akan mewujudkan peran itu di semua bidang kehidupan, sambil untuk sementara ini dan mungkin selamanya akan tetap berfungsi sebagai reservoir patriotisme yang sewaktu-waktu maju ke depan memenuhi panggilan tanah air. Hal ini berkali-kali telah terbukti (yang terakhir ialah panggilan tanah air untuk menghancurkan kaum komunis, yang kemudian mengantarkan bangsa kita memasuki Orde Baru sekarang ini). Dengan partisipasi penuh dalam pendidikan modern dan dalam semua segi kehidupan nasional lainnya, para warga yang bersemangat Keislaman itu sekarang sedang mengumpulkan pengetahuan, kemampuan, dan pengalaman teknis yang amat diperlukan bagi terlaksananya peran pada tingkat yang lebih tinggi dan menentukan di masa datang. Halangan psikologi-politik warga bersemangat Keislaman untuk ikut serta sepenuhnya dalam pendidikan modern mulai sangat menipis baru sejak tahun 1950 berkat kesepakatan antara Menteri Agama, A. Wahid Hasyim, dengan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, Bahder Djohan (dalam kabinet Natsir dan Masyumi) untuk mengadakan mata pelajaran umum di sekolah-sekolah agama dan mata pelajaran agama di sekolah-sekolah umum. Kesepakatan kedua menteri itu telah terbukti menjadi titik-tolak proses dan perjalanan kedua sistem pendidikan Indonesia (“madrasah” dan “sekolah”) menuju ke arah titik-temu atau konvergensi. Dan titik-temu serta konvergensi itu saat-saat sekarang sudah mulai dengan jelas menunjukkan wujud konkretnya seperti, misalnya, sangat meningkatnya kegairahan pada Keislaman di lembaga-lembaga pendidikan umum dan tidak lagi terasa asingnya ilmu pengetahuan modern di lembaga-lembaga pendidikan Keislaman. Jika kecenderungan ini berlanjut terus dengan baik, maka tidak mustahil Indonesia akan memiliki sistem pendidikan tunggal yang lebih efektif akibat terjadinya konvergensi total kedua sistem pendidikan tersebut. Dan itu berarti bahwa sesungguhnya hari-hari ini kita sedang menyaksikan berlangsungnya proses pertumbuhan bangsa kita — melalui segi

tertentu sistem pendidikan kita yang bersangkutan dengan rasa keabsahan — menuju pada fase baru perkembangan nasionalnya dengan identitas kultural yang lebih sejati dan menyiapkan pangkal tolak yang kukuh untuk “lepas landas” (meminjam ungkapan atau jargon politik paling umum dewasa ini).

## **Islam dan Substansiasi Ideologi dan Etos Nasional**

Telah dikemukakan bahwa ideologi nasional Pancasila, untuk meminjam ungkapan Kiai Ahmad Shiddiq, adalah final berkenaan dengan fungsinya sebagai dasar kehidupan bernegara dan bermasyarakat dalam konteks kemajemukan Indonesia. Kefinalan itu juga berkenaan dengan perumusan atau pengkalimatan formalnya sebagaimana tercantum dalam Pembukaan UUD 45.

Kita ketahui bahwa proses menuju kepada kefinalan itu telat, sempat menimbulkan polemik dan kontroversi yang tajam dalam masyarakat. Kini dengan lega hati kita menyaksikan bahwa banyak sekali dari kekhawatiran yang ada di balik polemik dan kontroversi itu ternyata tidak ada. Bahkan terhadap tanda-tanda tentang adanya perkembangan yang lebih positif daripada yang diduga semula.

Tetapi untuk memperoleh agak lebih jauh dalam garis argumen ini dirasa perlu disinggung beberapa hal. Banyak dari kekhawatiran di balik sikap enggan menerima kefinalan Pancasila (dalam pengertian Kiai Ahmad Shiddiq itu) yang timbul dari dugaan bahwa Pancasila akan diarahkan kepada posisi sebagai padanan (*equivalent*), jika bukannya malah saingan, bagi suatu agama. Atau, lebih sederhananya, Pancasila “akan diagamakan”, menggantikan suatu agama atau agama-agama yang ada. Secara *common sense* memang segera tampak oleh kebanyakan pengamat kemustahilan gagasan serupa itu. Tetapi kenyataan menunjukkan bahwa dugaan yang mustahil itu telah pernah melatarbelakangi polemik dan kontroversi yang seru. Dan, sebagaimana telah dikatakan, ternyata

kekhawatiran itu sama sekali tidak terbukti, malah justru banyak timbul gejala yang lebih positif.

Adanya kekhawatiran itu, meskipun akhirnya ternyata tidak terbukti, sebenarnya dapat dipahami, mengingat berbagai trauma ideologis-politis masa lalu yang dialami oleh sebagian dari masyarakat. Tetapi dari sudut pandangan mereka yang bersemangat Keislaman, kekhawatiran itu seharusnya tidak pernah terjadi, tidak saja akhir-akhir ini tapi juga di masa lalu yang lebih jauh, kalau saja terdapat kesadaran yang mantap bahwa Pancasila itu dari beberapa fungsi dan kedudukannya antara lain merupakan titik-temu (*common platform, kalimah sawā*) antara berbagai komunitas kemasyarakatan (*societal community*) dalam bangsa kita, terutama komunitas keagamaan. Dan sistem Keislaman, pencarian titik-temu antara berbagai agama yang berkitab suci seharusnya tidak merupakan hal baru, karena hal itu telah menjadi perintah Allah kepada Rasul-Nya, Muhammad *saw*.

*“Katakanlah-olehmu, Muhammad: ‘Wahai para pengikut Kitab Suci! Marilah kamu semua menuju kepada ajaran dasar kesamaan antara kami dan kamu, yaitu bahwa kita tidak menyembah kecuali Allah — Tuhan Yang Mahaesa, dan bahwa sebagian dari kita — sesama manusia — tidak mengangkat sebagian yang lain sebagai tuhan-tuhan selain Allah — Tuhan Yang Mahaesa!’ Tapi jika mereka — para pengikut Kitab Suci itu — menolak, maka katakanlah olehmu sekalian — wahai kaum beriman, kepada para pengikut Kitab Suci itu: ‘Bersaksilah kamu semua bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri — kaum Muslim,’” (Q 3:64).*

Jadi dalam firman Ilahi itu dijelaskan, *pertama*, adanya perintah mencari titik-temu antara para penganut berbagai agama berkitab suci; *kedua*, titik-temu itu ialah tauhid atau paham Ketuhanan Yang Mahaesa (monoteisme); *ketiga*, tauhid itu menuntut konsekuensi tidak adanya pemitosan sesama manusia atau sesama makhluk; *keempat*, jika usaha menemukan titik-temu itu gagal atau

ditolak, maka masing-masing harus diberi hak untuk secara bebas mempertahankan sistem keimanan yang dianutnya.

Pandangan bahwa tauhid atau paham Ketuhanan Yang Mahaesa merupakan prinsip paling dasar yang mempertemukan agama-agama dalam keasliannya dengan sangat kukuh menjadi pandangan sistem Keislaman. Ini, misalnya, ditegaskan dalam firman Allah yang menjelaskan bahwa ajaran pokok para Nabi dan Rasul ialah bahwa mereka tidak menyembah sesuatu apa pun kecuali Allah, Tuhan Yang Mahaesa: *“Dan Kami — Tuhan — tidak pernah mengutus seorang Rasul pun kecuali Kami wahyukan kepadanya bahwasanya tiada Tuhan selain Aku. Maka sembahlah olehmu semua akan Daku saja,”* (Q 21:25).

Sekali lagi, dalam firman itu titik-temu antara agama-agama yang diperintahkan Tuhan untuk mengajak para pemeluk menuju kepadanya ialah paham Ketuhanan Yang Mahaesa. Sepanjang mengenai Pancasila, adalah tepat bahwa sila pertama itu, menurut penyumbang pikirannya yang utama, Ki Bagus Hadikusumo, Ketua Umum Muhammadiyah saat itu, dimaksudkan sebagai tauhid. Lebih lanjut, mengikuti garis argumen dalam ilmu ushul fiqih, sesudah satu titik-temu yang paling pokok telah disetujui, kemudian masih dapat disetujui pula titik-temu lain yang dipandang baik oleh semua, maka tentulah hal itu lebih utama (*afdhal*). Sebuah kaidah mengatakan: *“Mā kāna aktsara fi ‘lan kāna aktsara fadllan”* (Sesuatu — dari perbuatan baik — semakin banyak dikerjakan, semakin banyak pula keutamaannya).

Di depan telah ditandaskan sifat Pancasila sebagai ideologi terbuka, sesuai dengan rancangannya untuk landasan kehidupan sosial-politik Indonesia yang plural dan modern. Suatu fase kemandapan nasional amat penting telah terjadi di negeri kita berkenaan dengan kefinalan Pancasila ini, yaitu diterimanya ideologi itu sebagai satu-satunya asas bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara dalam konteks pluralisme dan keterbukaan. Tetapi Presiden Soeharto sendiri mengingatkan bahwa kemandapan saja tidak cukup. Beliau katakan kepada para peserta Kongres dan

Seminar HIPIS di Ujungpandang 1986: “Landasan ideologi yang mantap saja masih belum cukup, tetapi harus membangun dan mengisinya dengan kemajuan dan peningkatan kesejahteraan lahir batin. Hal itu berarti bahwa gambaran mengenai masyarakat hari esok yang berlandaskan Pancasila masih perlu kita jabarkan dan kita kembangkan lebih jauh” (*garis bawah dari kami*).

Kutipan itu memberi kejelasan singkat tentang apa makna pandangan bahwa Pancasila adalah sebuah ideologi terbuka. Yaitu bahwa ia tidak memberikan penafsiran secara detail dan nyata “sekali untuk selamanya,” tanpa bisa diubah-ubah. Jadi ia tidak mengizinkan adanya indoktrinasi (yang telah diperlihatkan contohnya dalam negeri-negeri komunis sebagai kegagalan total). Melainkan Pancasila sebagai nilai-nilai dasar harus senantiasa diusahakan merinci tuntutan-tuntutan pokoknya dengan menghadapkan setiap konsep dan gagasan tentang makna idealnya kepada kenyataan-kenyataan masyarakat kita yang senantiasa berubah dan berkembang secara dinamis. Dan jika diharapkan hasil yang optimal dari proses ini, maka dituntut adanya sistem sosial-politik yang terbuka, yang memberi ruang bagi adanya kebebasan (yang bertanggung jawab) untuk menyatakan pendapat dan untuk menguji atau mengeksperimentasikan gagasan dan ide dalam masyarakat. Digariskan dalam al-Qur’an surat *al-Ashr*, tidaklah cukup bagi manusia untuk lepas dari kehinaan dan kesengsaraan hanya dengan adanya komitmen pribadi melalui iman dan usaha mewujudkan komitmen pribadi itu secara sosial melalui perbuatan, melainkan ia masih perlu menempatkan dirinya dalam tatanan masyarakat yang membuka kemungkinan adanya kebebasan saling menyatakan tentang apa yang baik dan saling mengingatkan tentang keharusan tabah dan ulet dalam usaha bersama menciptakan kehidupan yang baik itu.

Di antara berbagai kenyataan sosial di Indonesia ialah, sebagaimana telah dijabarkan, kenyataan Islam sebagai agama rakyat terbanyak. Ini mengakibatkan adanya dua hal yang saling terkait dengan erat. *Pertama* ialah keharusan memperhatikan

aspirasi mereka itu, yang tadi telah dimukakan sebagai inti sistem kemasyarakatan kita. Mencoba mengabaikan mereka akan merupakan tindakan melawan arus realita, dan karenanya berbahaya. Adalah dalam perspektif ini kita harus memahami pandangan yang pernah dikemukakan Bapak Ismail Saleh, Menteri Kehakiman, tentang “Eksistensi Hukum Islam dan Sumbangannya terhadap Hukum Nasional” (*Kompas*, Jakarta, 1, 2, dan 3 Juni 1989). Juga dari sudut pandangan itu kita dapat mengerti pendapat Dr. Baharuddin Lopa bahwa peradilan di Indonesia di masa depan akan lebih banyak berdasarkan ajaran-ajaran Islam (*The Jakarta Post*, Jakarta, 5 Oktober 1987).

Namun akibat *kedua* adalah jauh lebih berat. Yaitu bahwa kaum Muslim memikul tanggung jawab pembinaan yang sangat besar, yang tidak cukup hanya dengan komitmen yang berkobar saja, tetapi menuntut keahlian yang tinggi, baik tentang ajaran Islam sendiri maupun tentang konteks ruang dan waktu Indonesia modern. [❖]





# AGAMA DAN NEGARA DALAM ISLAM

## Telaah atas Fiqih Siyasi Sunni

Salah satu hal mengenai Islam yang tidak mungkin diingkari ialah pertumbuhan dan perkembangan agama itu bersama dengan pertumbuhan dan perkembangan sistem politik yang diilhaminya. Sejak Rasulullah *saw* melakukan hijrah dari Makkah ke Yatsrib — yang kemudian diubah namanya menjadi Madinah — hingga saat sekarang ini dalam wujud sekurang-kurangnya kerajaan Saudi Arabia dan Republik Islam Iran, Islam menampilkan dirinya sangat terkait dengan masalah kenegaraan.

Sesungguhnya, secara umum, keterkaitan antara agama dan negara, di masa lalu dan pada zaman sekarang, bukanlah hal yang baru, apalagi hanya khas Islam. Pembicaraan hubungan antara agama dan negara dalam Islam selalu terjadi dalam suasana yang stigmatis. Ini disebabkan, *pertama*, hubungan agama dan negara dalam Islam adalah yang paling mengesankan dalam sejarah umat manusia. *Kedua*, sepanjang sejarah, hubungan antara kaum Muslim dan non-Muslim Barat (Kristen Eropa) adalah hubungan penuh ketegangan. Dimulai dengan ekspansi militer politik Islam klasik yang sebagian besar atas kerugian Kristen (hampir seluruh Timur Tengah adalah dahulunya kawasan Kristen, malah pusatnya) dengan kulminasinya berupa pembebasan Konstantinopel (ibukota Eropa dan dunia Kristen saat itu), kemudian perang Salib yang kalah-menang silih berganti namun akhirnya dimenangkan oleh Islam, lalu berkembang dalam tatanan dunia yang dikuasai oleh Barat imperialis kolonialis dengan dunia Islam sebagai yang

paling dirugikan. Disebabkan oleh hubungan antara dunia Islam dan Barat yang traumatik tersebut, lebih-lebih lagi karena dalam fasenya yang terkahir dunia Islam dalam posisi “kalah”, maka pembicaraan tentang Islam berkenaan dengan pandangannya tentang negara berlangsung dalam kepahitan menghadapi Barat sebagai “musuh”.

Pengalaman Islam pada zaman modern, yang begitu ironik tentang hubungan antara agama dan negara dilambangkan oleh sikap yang saling menuduh dan menilai pihak lainnya sebagai “kafir” atau “musyrik” seperti yang terlihat dalam kedua pemerintahan kerajaan Saudi Arabia dan Republik Islam Iran. Saudi Arabia, sebagai pelanjut paham Sunni mazhab Hanbali aliran Wahhabi, banyak menggunakan retorika yang paling keras menghadapi Iran sebagai pelanjut paham Syi’i yang sepanjang sejarah merupakan lawan kontroversi dan polemik mereka.

Iran sendiri, melihat Saudi Arabia sendiri sebagai musyrik karena tunduk kepada kekuatan-kekuatan Barat yang non-Islam. Semua itu memberi gambaran betapa problematisnya perkara sumber legitimasi dari sebuah negara yang mengaku atau menyebut dirinya “negara Islam”. Sikap saling membatalkan legitimasi masing-masing antara Saudi Arabia dan Iran mengandung arti bahwa tidak mungkin kedua-duanya benar. Yang mungkin terjadi ialah salah satu dari keduanya salah dan satunya lagi benar, atau kedua-duanya salah, sedangkan yang benar ialah sesuatu yang ketiga. Atau mungkin juga masing-masing dari keduanya itu sama-sama mengandung unsur kebenaran dan kesalahan.

## **Eksperimen Madinah**

Hubungan antaran agama dan negara dalam Islam, telah diberikan teladannya oleh Nabi *saw* sendiri setelah hijrah dari Makkah ke Madinah (*al-Madīnah*, kota *par excellence*). Dari nama yang dipilih oleh Nabi *saw* bagi kota hijrahnya itu menunjukkan rencana

Nabi dalam rangka mengemban misi sucinya dari Tuhan, yaitu menciptakan masyarakat berbudaya tinggi, yang kemudian menghasilkan suatu entitas sosial politik, yaitu sebuah negara.

Negara Madinah pimpinan Nabi itu seperti dikatakan oleh Robert Bellah, seorang ahli sosiologi agama terkemuka adalah model bagi hubungan antara agama dan negara dalam Islam. Muhammad Arkoun, salah seorang pemikir Islam kontemporer terdepan, menyebut usaha Nabi *saw* itu sebagai “eksperimen Madinah”.

Menurut Muhammad Arkoun eksperimen Madinah itu telah meyajikan kepada umat manusia contoh tatanan sosial politik yang mengenal pendelegasian wewenang (artinya, wewenang atau kekuasaan tidak memusat pada tangan satu orang seperti pada sistem diktatorial, melainkan kepada orang banyak melalui musyawarah) dan kehidupan berkonstitusi (artinya, sumber wewenang dan kekuasaan tidak pada keinginan dan keputusan lisan pribadi, tetapi pada suatu dokumen tertulis yang prinsip-prinsipnya disepakati bersama). Karena wujud historis terpenting dari sistem sosial politik eksperimen Madinah itu ialah dokumen yang termasyhur, yaitu *mītsāq al-Madinah* (piagam Madinah), yang di kalangan para sarjana modern juga menjadi amat terkenal sebagai “konstitusi Madinah”. Piagam Madinah itu selengkapnya telah didokumentasikan oleh para ahli sejarah Islam seperti Ibn Ishaq (wafat 152 H) dan Muhammad ibn Hisyam (wafat 218 H).

Menurut al-Sayyid Muhammad Ma’ruf al-Dawalibi dari Universitas Islam Internasional Paris “yang paling menakjubkan dari semuanya tentang konstitusi Madinah itu ialah bahwa dokumen itu memuat, untuk pertama kalinya dalam sejarah, prinsip-prinsip dan kaedah-kaedah kenegaraan dan nilai-nilai kemanusiaan yang sebelumnya tidak pernah dikenal umat manusia”.

Ide pokok eksperimen Madinah oleh Nabi ialah adanya suatu tatanan sosial politik yang diperintah tidak oleh kemauan pribadi, melainkan secara bersama-sama; tidak oleh prinsip-prinsip *ad-hoc* yang dapat berubah-ubah sejalan dengan kehendak pemimpin,

melainkan oleh prinsip-prinsip yang dilembagakan dalam dokumen kesepakatan dasar semua anggota masyarakat, yaitu sebuah konstitusi.

### **Masa *Khilāfat al-Rasyīdah* (Kekhalifahan yang Bijaksana)**

Apa yang terjadi pada kaum Muslim penduduk Madinah selama tiga hari jenazah Nabi *saw* terbaring di kamar A'isyah menjadi agak kabur oleh adanya polemik-polemik yang sangat antara kaum Syi'ah dan kaum Sunnah. Kaum Sunnah mengklaim bahwa dalam tiga hari itu memang terjadi musyawarah pengganti Nabi, yang kemudian mereka bersepakat memilih dan mengangkat Abu Bakr. Kaum Syi'ah mengklaim bahwa yang terjadi ialah semacam persekongkolan kalangan tertentu, dipimpin oleh Umar, untuk merampas hak Ali sebagai penerus tugas suci Nabi.

Klaim adanya hak bagi Ali untuk menggantikan Nabi didasarkan antara lain pada makna pidato Nabi dalam peristiwa yang hakikatnya tetap dipertengkarkan, yaitu semacam rapat umum di suatu tempat bernama Ghadir Khumm. Peristiwa itu terjadi sekitar dua bulan sebelum Nabi wafat, ketika beliau dalam perjalanan pulang dari haji perpisahan (*hajj al-wadā'*) meminta semua pengikut beliau itu berkumpul di Ghadir Khumm itu sebelum terpecah ke berbagai arah. Dalam rapat besar itu beliau berpidato yang sangat mengharukan, (karena memberi isyarat bahwa beliau akan segera berpulang ke rahmatullah). Menurut kaum Syi'ah Nabi *saw* menegaskan wasiat bahwa Ali adalah calon pengganti sesudah beliau.

Tapi kaum Sunni, sementara mengakui adanya rapat besar Ghadir Khumm itu, dengan berbagai bukti dan argumen menolak klaim Syi'ah bahwa di situ Nabi *saw* menegaskan wasiat beliau untuk Ali. Bahkan yang terjadi ialah pembelaan untuk kebijaksanaan Nabi yang tidak menunjuk anggota keluarga beliau sendiri sebagai calon pengganti. Ibn Taimiyah menilai hal itu sebagai bukti nyata bahwa

Muhammad adalah seorang Rasul Allah, bukan seorang yang mempunyai ambisi kekuasaan ataupun kekayaan yang jika bukan untuk dirinya maka untuk keluarga dan keturunannya.

Jika Muhammad *saw* adalah (“hanya”) seorang hamba sekaligus Rasul, dan bukannya seorang raja sekaligus Nabi menurut Ibn Taimiyah kewajiban para pengikutnya untuk taat kepada beliau bukanlah karena beliau memiliki kekuasaan politik (*al-mulk*), melainkan karena wewenang suci beliau sebagai utusan Tuhan (*risālah*).

Dalam teori Ibn Taimiyah, Muhammad *saw* menjalankan kekuasaan tidaklah atas dasar legitimasi politik seorang “imam” seperti dalam pengertian kaum Syi’ah (yang sangat banyak berarti “kepala negara”), melainkan sebagai seorang utusan Allah semata. Karena itu ketaatan kepada Nabi bukanlah berdasarkan kekuasaan politik *de facto* (*syawkah*), melainkan karena beliau berkedudukan sebagai pengemban misi suci (*risālah*) untuk seluruh umat manusia, baik mereka yang hidup di masa beliau ataupun yang hidup sesudah beliau sepanjang zaman. Nabi tidak menunjuk seorang pengganti atau menunjuk seseorang yang bukan keluarga sendiri. Kenabian atau *nubūwah* telah berhenti dengan wafatnya Rasulullah *saw*. Oleh karena itu sumber otoritas dan kewenangan para khalifah adalah berbeda sama sekali dari sumber otoritas Nabi. Abu Bakr, misalnya, hanyalah seorang *khalīfat al-rasūl* (pengganti Rasulullah) dalam hal melanjutkan pelaksanaan ajaran yang ditinggalkan beliau, bukan menciptakan tambahan, apalagi hal baru (bidah), terhadap ajaran itu. Ia tidak bertindak sebagai manusia biasa. Istilah khalifah sendiri sebagaimana jabatan yang pertama kali dipegang oleh Abu Bakr itu, adalah pemberian orang banyak (rakyat), tidak secara langsung berasal dari Kitab ataupun Sunnah. Karena itu ia tidak mengandung kesucian dalam dirinya, sebab ia hanya suatu kreasi sosial budaya saja.

Prinsip-prinsip Islam di atas itu, yang oleh Barat disebut sebagai “nasionalisme partisipatif egaliter”, dengan baik sekali dinyatakan oleh Abu Bakr dalam pidato penerimaan diangkatnya

sebagai khalifah. Pidato itu oleh banyak ahli sejarah dianggap suatu statemen politik yang amat maju, dan yang pertama sejenisnya dengan semangat “modern” (partisipatif egaliter).

Pidato ini merupakan manifesto politik yang secara singkat dan padat menggambarkan kontinuitas prinsip-prinsip tatanan masyarakat yang telah diletakkan oleh Nabi. Seperti dibuat lebih terang oleh Amin Sa’id, pidato itu memuat prinsip-prinsip, (1) pengakuan Abu Bakr sendiri bahwa dia adalah “orang kebanyakan”, dan mengharap agar rakyat membantunya jika ia bertindak benar, dan meluruskannya jika ia berbuat keliru; (2) seruan agar semua pihak menepati etika atau akhlak kejujuran sebagai amanat, dan jangan melakukan kecurangan yang disebutnya sebagai khianat; (3) penegasan atas persamaan prinsip persamaan manusia (egaliterianisme) dan keadilan sosial, di mana terdapat kewajiban yang pasti atas kelompok yang kuat untuk kelompok yang lemah yang harus diwujudkan oleh pimpinan masyarakat; (4) seruan untuk tetap memelihara jiwa perjuangan, yaitu sikap hidup penuh cita-cita luhur dan melihat jauh ke masa depan; (5) penegasan bahwa kewenangan kekuasaan yang diperolehnya menuntut ketaatan rakyat tidak karena pertimbangan partikularistik pribadi pimpinan, tetapi karena nilai universal prinsip-prinsip yang dianut dan dilaksanakannya. Dalam istilah modern, kekuasaan Abu Bakr adalah kekuasaan konstitusional, bukan kekuasaan mutlak perorangan.

Menurut Bellah, unsur-unsur struktural Islam klasik yang relevan dengan penilaian bahwa sistem sosial Islam klasik itu sangat modern ialah, *pertama*, paham *tawhīd* Ketuhanan Yang Mahaesa (monoteisme) yang mempercayai adanya Tuhan yang transenden, yang wujud-Nya menguasai alam raya (artinya, Tuhan berbeda dari alam dan tidak berhakikat menyatu dengan alam, dalam ilmu akidah disebut sifat *mukhālafat-uhū li ’l-hawādis*), yang merupakan Pencipta dan Hakim segala yang ada; *kedua*, seruan kepada adanya tanggung jawab pribadi dan putusan dari Tuhan menurut konsep *tawhīd* itu melalui ajaran Nabi-Nya kepada setiap pribadi manusia;

*ketiga*, adanya devaluasi radikal (penurunan nilai yang mendasar) — Bellah malah mengatakan dapat secara sah disebut “sekularisasi” — terhadap semua struktur sosial yang ada, berhadapan dengan hubungan Tuhan-manusia yang sentral itu. Akibat terpenting dari hal ini ialah hilangnya arti penting suku dan kesukuan yang merupakan titik pusat rasa kesucian pada masyarakat Arab jahiliah (pra-Islam); *keempat*, adanya konsepsi tentang adanya aturan politik berdasarkan partisipasi semua mereka yang menerima kebenaran wahyu Tuhan dengan etos yang menonjol berupa keterlibatan dalam hidup dunia ini (tidak menghindari dunia seperti dalam ajaran *rabbānīyah*, pertapaan), yang aktif, bermasyarakat dan berpolitik, yang membuat Islam lebih mudah menerima etos abad modern.

Politik Sunni melarang memberontak pada kekuasaan betapa pun zalimnya kekuasaan itu sekalipun mengkritik dan mengancam kekuasaan yang zalim adalah kewajiban, sejalan dengan perintah Allah untuk melakukan amar makruf nahi mungkar. Para teoretikus politik Sunni sangat mendambakan stabilitas dan keamanan, dengan adagium mereka: “penguasa yang zalim lebih baik daripada tidak ada”, dan “60 tahun bersama pemimpin (*imām*) yang jahat lebih baik daripada satu malam tanpa pemimpin”.

Karena kebanyakan umat Islam Indonesia adalah Sunni, pandangan berorientasi pada *status quo* itu juga bergema kuat sekali di kalangan para ulama kita.

Islam jelas akan memberi ilham kepada para pemeluknya dalam hal wawasannya tentang masalah sosial politik, namun sejarah menunjukkan bahwa agama Islam memberi kelonggaran besar dalam hal bentuk dan pengaturan teknis masalah sosial politik itu. Suatu bentuk formal kenegaraan tidak ada sangkut pautnya dengan masalah legitimasi politik para penguasanya. Yang penting adalah isi negara itu dipandang dari sudut beberapa pertimbangan prinsipil Islam tentang etika sosial.

Apa yang dikehendaki oleh Islam tentang tatanan sosial politik atau negara dan pemerintahan ialah apa yang dikehendaki

oleh ide-ide modern tentang negara dan pemerintahan itu, yang pokok pangkalnya ialah, menurut peristilahan kontemporer, egalitarianisme, demokrasi, partisipasi, dan keadilan sosial. [✧]



# SKISME DALAM ISLAM

## TINJAUAN SINGKAT SECARA KRITIS-HISTORIS PROSES DINI

### PERPECAHAN SOSIAL-KEAGAMAAN ISLAM

Pembicaraan tentang agama Islam kecuali jika dibatasi hanya pada hal-hal yang sama sekali normatif belaka dengan tingkat idealisasi sejarah Islam yang tinggi pasti melibatkan pembicaraan tentang berbagai skisme atau perpecahan dalam agama itu. Kesadaran akan adanya skisme itu akhir-akhir ini, sebagaimana telah sering dibicarakan, muncul dengan kuat di kalangan kaum Muslimin Indonesia khususnya dan dunia umunya karena adanya Revolusi Iran pada 1979. Dengan mengesampingkan beberapa perorangan atau kelompok yang agaknya mengalami kesulitan besar untuk “mengakomodasi” kenyataan baru berupa peranan amat mengesankan dari kaum Syi’ah dalam percaturan keislaman internasional sekarang ini, Revolusi Iran bagi sebagian orang-orang Muslim menawarkan semacam “hikmah terselubung” (*blessing in disguise*) berupa cakrawala pandangan keagamaan (Islam) yang lebih meluas. Karena itu jika harus disebutkan kegunaan utama pembahasan kita sekarang ini, maka kegunaan itu ialah sebagai bagian dari usaha bersama untuk mendorong lebih jauh kecenderungan positif tersebut. Dengan begitu diharap bahwa secara berangsur kita dapat mewujudkan dalam kenyataan berbagai angan-angan mengenai umat atau masyarakat Islam yang mendekati gambaran dalam Kitab Suci sebagai “*ruḥamā’ bayn-a hum*” (saling cinta kasih antara sesamanya). Tetapi berbagai pengalaman menunjukkan

bahwa keadaan itu tidak akan tercipta jika kita tidak memiliki cukup kedewasaan dalam sikap keberagamaan kita, dan dalam memandang keberagamaan “orang lain” (dalam pengertian yang seluas-luasnya). Termasuk ke dalam makna kedewasaan itu, kiranya, ialah kesediaan dan kemampuan untuk melihat berbagai kenyataan sejarah secara proporsional, dengan mengakui dan memasukkannya ke dalam hitungan berbagai faktor sejarah sebagai ikut menentukan apa yang telah terjadi, dan apa yang sedang dan bakal terjadi.

Berdasarkan itu semua, maka pembahasan kita dalam makalah ini insya Allah akan kita lakukan dalam semangat tinjauan kritis berdasarkan pandangan yang memperhitungkan berbagai faktor sejarah.

### **Umat yang Tunggal**

Kenyataan historis pertama tentang agama Islam ialah bahwa umatnya telah terpecah dan bahkan saling menumpahkan darah sejak masa-masa amat dini perjalanan sejarahnya. Seorang Muslim yang serius dan prihatin tentu merasakan adanya semacam anomali dalam kenyataan sejarah itu. Apalagi al-Qur’an sendiri sejak dari semula menyatakan dan memperingatkan, tidak saja kepada kaum Muslim tetapi juga pada para penganut agama para Nabi dan Rasul Allah keseluruhannya, agar waspada terhadap bahaya perpecahan dan pertentangan. Salah satu firman suci dalam al-Qur’an yang relevan dengan masalah ini terbaca:

*“Wahai para Rasul, makanlah dari yang baik-baik, dan berbuatlah kebajikan. Sesungguhnya Kami (Tuhan) Maha Mengetahui akan segala sesuatu yang kamu kerjakan. Dan ini adalah umatmu semua, umat yang tunggal, sedangkan Aku adalah Pelindungmu semua, maka bertakwalah kamu sekalian kepada-Ku,”* (Q 23:51-52).

Tafsir atas firman itu tidak bisa lain daripada penegasan bahwa semua Nabi dan utusan Tuhan itu membentuk persaudaraan

umat yang tunggal, sebab Pesan Suci mereka pun tunggal, yaitu mengabdikan kepada Tuhan Yang Mahaesa yang mencintai dan melindungi mereka. Ini menjadi dasar pandangan tentang Kesatuan Kenabian (*wahdat al-nubūwah*) dan Kesatuan Risalah atau pesan suci (*wahdat al-risālah*), yaitu pesan suci kepasrahan yang tulus pada kehendak Ilahi (*al-islām*, dalam makna generiknya) dan inilah pula dasar pandangan tentang Kesatuan Kemanusiaan (*wahdat al-insāniyah*).

Namun justru secara historis masalah kesatuan itulah di antara hal-hal yang amat sulit dicapai oleh manusia. Lebih menarik lagi sebagai bahan kajian bahwa manusia cenderung berpecah-belah justru setelah mereka menerima ajaran Tuhan yang dibawa oleh para utusan-Nya. Keadaan yang menyimpang dari seharusnya ini tidak saja karena berbagai usaha mereka memahami ajaran Tuhan dan menerapkannya dalam kehidupan nyata (jadi tentunya tumbuh dari niat yang baik dan ketulusan hati), tetapi juga karena variasi cara pendekatan pada ajaran itu membuahkani variasi dalam interpretasi. Maka dalam gabungannya dengan nafsu benar sendiri dan sektarianisme yang jelas selalu mengancam setiap orang atau golongan tanpa kecuali variasi pendekatan dan interpretasi itu, meskipun disertai dengan penuh niat baik dan tulus, acapkali malah menjuruskan orang banyak pada perpecahan dan pertentangan. Perpecahan dan pertentangan itu semakin destruktif sifatnya karena pembawaannya yang sering bergaya absolutistik dan tak kenal kompromi akibat watak dasar suatu keyakinan keagamaan. Keadaan menyedihkan ini pun secara ringkas digambarkan dalam Kitab Suci:

*“Pada mulanya manusia adalah umat yang tunggal. Kemudian Allah mengutus para Nabi untuk membawa berita gembira dan peringatan, dan Dia menurunkan bersama para Nabi itu Kitab Suci dengan sebenarnya untuk memutuskan perkara antara umat manusia berkenaan dengan masalah yang mereka perselisihkan. Dan mereka yang menerima Kitab Suci itu tidaklah berselisih mengenai sesuatu (masalah Kebenaran) kecuali setelah datang berbagai penjelasan, karena rasa*

*permusuhan antara sesama mereka. Maka Allah pun, dengan izin-Nya, memberi petunjuk tentang kebenaran yang mereka perselisihkan itu kepada mereka yang beriman. Allah mermbri petunjuk ke arah jalan yang lurus kepada siapa yang menghendaknya (atau yang dikehendaki-Nya),” (Q 2:213).*

Jika harus menyebutkan bukti kebenaran firman itu, maka barangkali kita hanya harus menyebutkan kenyataan tentang semua agama, yang jelas tanpa kecuali terbagi-bagi dan terpecah-pecah menjadi berbagai golongan dan sekte. Lebih dari itu, kerap kali persengketaan di antara sesama mereka, termasuk yang ada dalam satu agama pun, diselesaikan dengan pertumpahan darah dan penindasan. Barangkali, dari perspektif pesan suci semula agama bersangkutan sendiri, tidak ada yang lebih *absurd* daripada penyelesaian perselisihan paham keagamaan melalui penindasan dan penumpahan darah. Namun inilah yang sebenarnya terjadi dalam pengalaman hidup umat manusia.

Tetapi mungkin kita harus mencoba mencari keterangan lain untuk membuat semuanya itu “*make sense*”. Mungkin keterangan itu dapat diperoleh dari berbagai firman Ilahi juga, yagn melengkapi firman-firman terkutip di atas sehingga menjadi pandangan dan pengertian yang bulat. Firman itu ialah, misalnya:

*“Kalau seandainya Tuhanmu menghendaki, maka tentunya Dia jadikan manusia umat yang tunggal. Tetapi mereka itu akan tetap selalu berselisih, kecuali mereka yang mendapat rahmat dari Tuhanmu, dan untuk itulah Dia menciptakan mereka” (Q 11:118-119).*

Juga firman Allah:

*“Manusia itu tidak lain kecuali umat yang tunggal, kemudian mereka berselisih. Jika seandainya tidak karena adanya ‘Sabda’ (kalimah) yang telah lewat dari Tuhanmu, maka tentulah diputuskan (sekarang juga)*

*antara mereka berkenaan dengan perkara yang mereka perselisihkan itu,”* (Q 10:19).

Firman-firman itu membuka kemungkinan berbagai interpretasi tentang apa yang ada dalam ajaran Kitab Suci mengenai hakikat manusia sebagai makhluk sejarah berkenaan dengan perkara persatuan dan perpecahan. Mengenai “Sabda” (*kalimah*) dalam firman yang dikutip terakhir itu, misalnya, ditafsirkan sebagai berarti “Keputusan” Tuhan, yang merupakan ekspresi *irādah* dan *hikmah*-Nya yang universal dalam peristiwa tertentu.

Here we have again the mystic doctrine of “the Word”... “Word” is the decree of God, the expression of His Universal Will or Wisdom in a particular case. When men began to diverge from one another..., God made their very differences subserve the higher ends by increasing emulation in virtue and piety, and thus pointing back to the ultimate Unity and Reality.<sup>1</sup>

(Di sini [dalam ayat ini] kita mendapatkan lagi doktrin kesufian tentang “Sabda”. “Sabda” adalah Keputusan Tuhan, pernyataan *irādah* atau *hikmah*-Nya yang universal dalam suatu masalah tertentu. Ketika manusia telah bersimpangan jalan satu dari yang lain, Tuhan membuat justru berbagai perbedaan mereka itu membantu mengarahkan manusia pada tercapainya tujuan-tujuan yang lebih tinggi dengan meningkatnya perlombaan dalam kebaikan dan kesalahan, dan dengan mengarah kembali kepada Kesatuan dan Wujud yang mutlak).

Ayat suci dan tafsirnya itu mengingatkan kita pada sebuah hadis yang sering dikutip orang bahwa perselisihan di antara orang yang

---

<sup>1</sup> A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Translation and Commentary* (Jeddah: Dar al-Qiblah, 1403 H), h. 488, catatan 1407.

beriman adalah suatu rahmat.<sup>2</sup> Dan ayat suci itu bersesuaian dengan ayat suci lain, yang menyebutkan adanya Kehendak Ilahi tentang perbedaan antara sesama manusia, dan adanya Kehendak agar dengan perbedaan itu manusia berlomba-lomba ke arah berbagai kebaikan (*istibāq al-khayrāt, emulation in v irtue and piety*). Ayat suci itu ialah firman-Nya:

*“Jika seandainya Allah menghendaki, maka pastilah Dia menjadikan kamu sekalian umat yang tunggal. Tetapi (Dia tidak menghendakinya) karena Dia hendak menguji kamu semua berkenaan dengan sesuatu (kelebihan, yaitu faktor terpenting yang membuat manusia berbeda-beda— NM) yang diberikan-Nya kepadamu. Karena itu berlomba-lombalah kamu semua (dengan menggunakan kelebihan itu) untuk berbagai kebaikan. Kepada Allah-lah tempat kembalimu semua, kemudian Dia akan menerangkan kepadamu tentang segala sesuatu yang pernah kamu perselisihkan,”* (Q 5:51).

Dari perspektif inilah kita akan memasuki bidang yang sebenarnya dari pembahasan makalah ini, yaitu tinjauan ulang secara kritis-historis terhadap perpecahan sosial keagamaan yang terjadi dalam Islam dalam perjalanan perkembangannya yang amat dini.

## Tentang “*al-Fitnah al-Kubrā*”

---

<sup>2</sup> Sabda Nabi yang terbaca, *ikhtilāf-u ummat-ī rahmah* (perbedaan pendapat umatku adalah rahmat). Cukup ironis bahwa justru hadis ini pun diperselisihkan, baik dari kesahihan sanadnya maupun dari segi lafalnya yang lebih persis. Lafal lain terbaca, misalnya, *ikhtilāf al-ā'immah rahmah li al-ummah* (perbedaan pendapat para imam adalah rahmat untuk umat). Tetapi betapa pun diperselisihkan hadis itu tampaknya banyak dipercayai para ahli. Rasyid Ridla, misalnya, memberi pengantar dengan semangat hadis itu untuk penerbitan risalah Ibn Taimiyah, *Khilāf al-Ummah fi al-'Ibādah wa Madzhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Perselisihan Umat dalam Ibadat dan Mazhab Ahlussunnah Waljamaah), (Cairo: Mathba'at al-Manar, 1325 H).

Mungkin bagi banyak orang cukup membosankan, namun pembicaraan tentang pembunuhan khalifah ketiga, Utsman ibn Affan, sebagai fitnah besar yang mengawali skisme dalam Islam tidak mungkin dihindarkan. Maka dengan sedikit melawan semacam “konsensus” di kalangan kaum Sunni untuk menghindari pembicaraan tentang tingkah laku historis para sahabat yang kurang mencocoki beberapa ketentuan normatif,<sup>3</sup> kita akan melakukan tahap pembahasan ini dengan pembicaraan singkat tentang peristiwa menyedihkan yang kemudian dikenal sebagai “*al-fitnah al-kubrā*” (ujian besar) itu.

Pembunuhan terhadap khalifah ketiga terjadi 24 tahun setelah wafat Nabi. Sekelompok tentara (Arab Islam) dari Mesir datang ke Madinah untuk mengajukan klaim kepada khalifah tentang apa yang menjadi hak mereka. Tetapi mereka segera kembali pulang ke Mesir, karena telah diberi tahu (secara palsu) bahwa persoalan mereka telah diselesaikan dengan baik oleh khalifah melalui perundingan dengan ketua utusan mereka. Namun setelah mereka mendapat berita yang benar bahwa ketua utusan mereka itu telah dibunuh, mereka kembali ke Madinah untuk mengajukan tuntutan. Setelah beberapa saat perundingan dan musyawarah, yang di situ kaum bukan-Umawi di Madinah menunjukkan sikap netral, delegasi tentara itu menyerbu Utsman di rumahnya, dan membunuhnya. (Seperti halnya dengan Umar sebelumnya, juga Ali sesudahnya, Utsman memerintah hanya dengan mengandalkan reputasi dan nama baik pribadi, tanpa pengawal, sebagaimana layaknya adat-kebiasaan para sesepuh (*al-syaykh*) suku-suku Arab

---

<sup>3</sup> Mungkin bisa dikatakan sebagai suatu bentuk penghindaran dari kenyataan pahit dalam sejarah Islam, salah satu unsur dalam paham Sunni ialah semacam konsensus untuk tidak membicarakan peristiwa-peristiwa menyedihkan yang menyangkut peperangan dan perebutan posisi politik yang terjadi antara para sahabat Nabi sekitar seperempat abad sesudah wafat beliau. Terdapat pandangan bahwa kalangan “awam” sebaiknya tidak membicarakan hal itu. (Lihat, misalnya, H. Muhammad Shalih ibn Umar Samarani, *Tarjamah Sabil al-'Abīd 'alā Jawharat al-Tawhīd* [tanpa data penerbitan], h. 241-242).

menjalankan kepemimpinan mereka. Kebiasaan itu membantu memudahkan usaha membunuhnya, sebagaimana telah terjadi pada Umar sebelumnya dan kelak terjadi pula pada Ali).<sup>4</sup>

Tentang mengapa delegasi tentara itu tidak puas terhadap Utsman dalam menjalankan tugas kekhalifahannya, tersedia tidak hanya satu keterangan, melainkan banyak dan cukup kompleks. *Pertama*, ialah bahwa meskipun Utsman termasuk perintis pertama orang-orang Arab Makkah masuk Islam, namun dia adalah seorang anggota klan Umayyah yang berkuasa di kota itu, yang klan itu menjadi musuh utama Nabi, bahkan sikap permusuhan mereka itu berlangsung terus sampai boleh dikata detik-detik terakhir sebelum Nabi wafat. Abu Sufyan, misalnya, adalah seorang penguasa Makkah yang mengorganisasi dan memobilisasi orang-orang Quraisy melawan Nabi di Makkah, sampai dengan saat Nabi menaklukkan Makkah. Meskipun akhirnya Abu Sufyan masuk Islam, juga anaknya Mu'awiyah yang sedikit terlebih dahulu berbuat serupa, namun hal itu terjadi lebih banyak hanya berkat kebijaksanaan diplomatik Nabi yang memberi dan mengakui hak istimewa dan kehormatan mereka.

Sebagai klan dengan tradisi kekuasaan mapan, kaum Umawi segera melihat pada kekhalifahan Utsman suatu kesempatan untuk mengembalikan kedudukan mereka yang baru saja hilang. Mereka mengelilingi Utsman dengan penasehat-penasehat dan tenaga-tenaga ahli, seperti seorang “aktivis” Umawi, Marwan ibn al-Hakam. Sebagian dari hadirnya para penasehat dan tenaga ahli Umawi itu sebenarnya merupakan lanjutan kebijaksanaan Umar sebelumnya, karena Umar melihat pada kaum Umawi itu

---

<sup>4</sup> Banyak bahan rujuknya dari literatur klasik untuk pembahasan sekitar perkembangan dini sejarah Islam yang menyangkut fitnah besar ini. Salah satunya ialah *Tārīkh al-Thabārī* yang terkenal, yang meskipun ditulis di bawah bayangan kuat ideologi Sunni namun sampai batas yang cukup jauh tidak kehilangan sifat ilmiahnya. Tetapi uraian berikut ini banyak dibuat dengan bersandar kepada Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, tiga jilid, (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), jilid 1, passim.



kecakapan pemerintahan yang bisa dimanfaatkan. Tetapi tanpa keteguhan keperibadian Umar, Utsman menjadi tidak banyak berdaya menghadapi klannya sendiri, dan ia pun terjerumus ke dalam praktik-praktik nepotistik yang mengundang berbagai reaksi keras banyak kalangan.

Sebenarnya Utsman melanjutkan kebijakan Umar, tetapi tanpa mempunyai wibawa hebat seorang Umar. Para tentara suku Arab (*al-muqātilah*) yang oleh Umar ditempatkan di berbagai kota garnizun di daerah-daerah taklukan dipertahankan oleh Utsman seperti keadaan mereka semasa Umar, sementara perang sendiri, yang menjadi alasan penempatan itu, telah menjadi peristiwa sesekali saja. Para tentara ini hidup menetap di tempat-tempat tersebut, seperti Kufah, dalam suasana terpisah dari penduduk bukan-Arab sekelilingnya. Bertindak sebagai penguasa pada kota-kota perbatasan itu ialah para gubernur (bekas) pedagang kaya yang cakap memerintah dari keluarga-keluarga Quraisy dan sekutu mereka dari Tha'if (klan Tsaqif), yang kebanyakan mereka itu terdiri dari kaum Umawi. Mereka memegang pemerintahan menghadapi kecenderungan kesukuan dan semangat kedaerahan orang-orang Arab, dan kekuasaan mereka itu diawasi oleh semangat ajaran umum Islam yang saat itu Islam telah menjadi ciri utama sifat kearaban mereka.

Sudah sejak masa Umar banyak orang Arab Quraisy yang kaya, yakni para pedagang Makkah, yang pergi ke daerah-daerah taklukan, terutama Mesopotamia di Irak, dan meneruskan usaha perdagangan mereka di sana. Ini acapkali menimbulkan rasa keberatan dari pihak orang-orang Arab yang kurang mampu, khususnya orang-orang Arab setempat. Utsman pun tidak bisa mengatasi situasi warisan pendahulunya itu, meskipun sebenarnya ia berhasil sedikit mengubah keadaan dengan mengarahkan sebagian investasi dari Lembah Mesopotamia ke Hijaz, berbentuk proyek-proyek irigasi di berbagai oase. Kebijaksanaan Utsman itu membantu mengurangi kecenderungan emigrasi ke luar Hijaz dan memperkuat kekuasaan pusat di Madinah secara fisik (sumber daya manusia). Kebijaksanaan itu juga mengurangi ancaman bahwa budaya Arab

akan terserap ke dalam budaya daerah-daerah Bulan Sabit Subur (*Fertile Crescent*, daerah subur yang membentuk konfigurasi bulan sabit dari pantai timur Laut Tengah naik ke Utara, ke daerah pegunungan Anatolia sebelah selatan membentang ke timur dan kembali ke selatan, ke lembah Mesopotamia).

Tetapi kebijaksanaan Utsman yang menghambat emigrasi dari Hijaz itu membuatnya tidak populer di kalangan orang-orang Makkah. Ini tumbuh menjadi faktor penunjang bagi protes-protes yang mulai dilancarkan para tentara. (Harus diingat bahwa pada saat itu semua orang Muslim adalah warga negara dan sekaligus tentara). Apalagi setelah ekspedisi menaklukkan Iran telah rampung dan tuntas, ketidakpuasan di kalangan tentara terhadap kebijakan Utsman semakin keras dinyatakan orang, karena tidak lagi bisa dialih-arahkan pada kegiatan-kegiatan ekspedisi militer. Suatu kerusuhan muncul di Kufah, sebuah kota garnizun yang didirikan Umar dan kerusuhan itu harus ditindas dengan penumpahan darah. Para gubernur yang melanjutkan tugas mereka semenjak diangkat oleh Umar banyak yang cakap dan sebagian dari mereka diterima baik oleh penduduk setempat. Maka penduduk Syiria puas dengan Mu'awiyah, Bashrah dengan Ibn Amir (yang di waktu damai giat berdagang untuk mengumpulkan kekayaan tetapi bertindak cukup adil karena ia menganjurkan orang lain agar berbuat serupa pula). Tetapi gubernur yang ditempatkan di Mesir (di kota Fusthath, Kairo lama), tidak pernah memuaskan orang-orang setempat, karena dipandang kurang menunjukkan ukuran moral yang tinggi (konon suka minuman keras dan mabuk). Demikian pula Kufah, tidak ada kebijakannya yang dapat diterima di sana, bahkan gubernurnya pun ditolak orang.

Utsman dikenal sebagai amat berjasa menyatukan ejaan penulisan al-Qur'an dengan memerintahkan untuk membakar semua versi ejaan orang lain (sehingga sampai sekarang ejaan standar Kitab Suci agama Islam itu disebut ejaan atau *rasm Utsmānī*). Penyatuan ejaan al-Qur'an itu amat prinsipil sebagai dasar penyatuan orang-orang Arab Muslim khususnya dan semua orang Muslim umumnya.

Namun, sesungguhnya, usaha Utsman itu tidak berjalan tanpa tantangan. Ibn Mas'ud, salah seorang ahli membaca al-Qur'an yang amat terkenal dan disegani, berkedudukan di Kufah, sempat menunjukkan perasaan tidak sukanya pada kebijakan Utsman. Menurut para ahli akhirnya ia patuh juga pada keputusan Khalifah, tetapi kejadian itu tetap meninggalkan bekas, sekalipun akhirnya dapat dinetralisasikan melalui usaha akomodasi berbagai versi bacaan Kitab Suci dalam bentuk pengakuan keabsahan "bacaan tujuh" (*al-qirā'āt al-sab'ah*).

Kebijaksanaan Utsman berkenaan dengan Kitab Suci itu sungguh patut dipuji. Dan jika umat Islam sesudah itu menikmati kesatuan penulisan dan pembukuan Kitab Suci-nya yang tidak ada bandingnya dalam sistem kepercayaan atau paham lain mana pun juga, maka sebagian besar keberuntungan itu adalah berkat jasa Utsman ibn Affan yang bergelar *jāmi' al-Qur'ān* (Pengumpul al-Qur'an). (Bahkan kaum Syi'ah yang dikenal sangat anti Utsman itu pun akhirnya juga mengakui jasa khalifah ketiga ini, dengan menyesuaikan dan mengikuti cara penulisan Kitab Suci menurut ejaan Utsman, sekalipun mereka agaknya juga mempunyai jalur penuturan dari Ali ibn Abi Thalib, andalan utama mereka dalam masalah periwayatan).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Bukan saja sama sekali tidak ada perbedaan antara al-Qur'an pada kaum Sunni dan al-Qur'an pada kaum Syi'i. Bahkan al-Qur'an kaum Syi'i pun ditulis dengan mengikuti ejaan atau *rasm* Utsmani, baik yang diterbitkan pada masa pemerintahan Syah Reza Pahlewi maupun yang diterbitkan pada masa pemerintahan Islam revolusioner (Khomeini). Yang pertama diwakili oleh mushhaf terbitan *Mu'assasah Intisyāh Amīr Kabīr*, Teheran, 1343 H/1965 M. (Meskipun tidak disebutkan dalam pengantar atau lainnya bahwa mushhaf itu ditulis dengan ejaan Utsmani, namun kenyataannya ia persis sama dengan mushhaf ejaan Utsmani. Yang kedua diwakili oleh mushhaf terbitan *Mu'assasah Intisyārah Shābirīn*, Teheran, 1405 Hijri *qamarī* (lunar) atau 1363 Hijri *syamsī* (solar). Dalam kata penutup terbitan mushhaf ini (h. 983) ditegaskan oleh penerbit bahwa mushhaf itu menggunakan ejaan yang paling asli dan paling awal, yang dikenal dengan "*rasm al-mushhāf*" atau "*rasm 'Utsmānī*". Bahkan *qirā'ah* atau bacaannya disebutkan, seperti pada mushhaf-mushhaf Sunni,

Dan seperti hampir semua kebijaksanaan Utsman yang lain, tindakannya untuk menyatukan sistem penulisan al-Qur'an itu pun dapat dikatakan sebagai kelanjutan kebijakan Umar sebelumnya.

Salah satu kebijakan lagi dari Umar yang dilanjutkan atau diwarisi oleh Utsman ialah yang berkenaan dengan sistem keuangan negara. Umar disebut sebagai “yang pertama menciptakan lembaga-lembaga” (Arab: *awwal-u man dawwan-a al-dawāwīn*), khususnya lembaga atau sistem penggajian tentara dengan besar dan kecilnya gaji (sesungguhnya lebih tepat disebut *lump sum*) itu menurut tingkat kepeloporan seseorang dan jasanya dalam agama Islam. Maka untuk menunjang sistemnya inilah antara lain Umar tidak mengizinkan tentara memiliki tanah-tanah produktif (pertanian) di daerah-daerah yang telah mereka bebaskan, khususnya di kawasan Bulan Sabit Subur. Kebijakan Umar di bidang ini dan di bidang finansial pada umumnya sangat dihargai oleh para ahli sejarah Islam (khususnya, tentu saja, kalangan Sunni) dan diakui oleh para ahli bukan-Muslim sebagai suatu tindakan seorang genius dan bijak. (Juga Umar-lah yang memprakarsai pendirian lembaga keuangan yang dikenal dengan *bayt al-māl* — harfiah berarti “rumah harta”). Tetapi ketika Utsman mewarisinya, ternyata sedikit demi sedikit sistem Umar itu mulai menunjukkan segi-segi kelemahannya. Ditambah lagi, seperti telah disinggung, Utsman tidak memiliki wibawa dan kecakapan seperti pendahulunya itu. Tentara di berbagai kota garnizun mulai merasakan tidak adilnya penghasilan daerah mereka dikontrol dan dibawa ke Madinah sebagai *fay'* (milik negara). Mereka menginginkan untuk secara langsung mengontrol dan menguasai penghasilan daerahnya masing-masing itu. Ketidakpuasan ini masih harus ditambah, sebagaimana telah dikemukakan, dengan gejala-gejala nepotisme Umawi yang semakin terasa pada masa Utsman, khususnya dalam bidang-bidang keuangan ini. Maka, mengulangi, perdebatan di

---

sebagai berasal dari riwayat Hafsh dan Ashim, “yang dari jalur lain dari Ali ibn Abi Thalib.

masa Umar sekitar masalah tanah-tanah pertanian daerah taklukan itu,<sup>6</sup> para tentara menghendaki agar tanah-tanah produktif itu langsung dibagikan kepada tentara penakluk bersangkutan, dan dilepaskan dari pengawasan Madinah, sama dengan harta rampasan perang mana pun juga. Jadi berbeda dengan pandangan Umar yang tidak melihatnya demikian.

Akumulasi dari semu ketidakpuasan terhadap Utsman itu yang jelas sebagian bukan karena kesalahan Utsman sendiri berakhir dengan pembunuhan Khalifah. Dan dengan begitu dimulailah perang saudara selama lima tahun, hanya selang sekitar seperempat abad sejak wafat Nabi.

### **Golongan-golongan Khawarij, Syi'ah, dan Sunnah**

Kejadian pembunuhan Utsman hanyalah permulaan, dan hanyalah salah satu, dari deretan fitnah yang amat besar pengaruhnya pada terjadinya skisme dalam Islam. Segera setelah Utsman terbunuh, maka, menurut sementara ahli sejarah Islam, para bekas pembunuh itu atau simpatisan mereka mensponsori pengangkatan Ali (ibn Abi Thalib) sebagai Khalifah, menggantikan Utsman. Kebetulan Ali yang adalah kemenakan dan menantu Nabi, serta pelopor mula pertama dalam Islam, telah tumbuh sejak zaman Nabi sendiri sebagai seorang pahlawan, ahli perang (*warrior*) yang tangkas, dengan sikap hidup yang penuh kesalihan dan hikmah (*wisdom*) yang luas dan mendalam.

Bagi banyak pihak di Madinah, meskipun tidak disepakati oleh semua orang, ketokohan Ali membuatnya paling tepat sebagai pengganti (khalifah) Nabi, tidak hanya sekarang sesudah Utsman, tetapi sejak wafat Nabi sendiri. Tentang mengapa yang terjadi ialah pengangkatan Abu Bakr, seorang sahabat Nabi yang amat dekat dan

---

<sup>6</sup> Perdebatan itu terekam dalam karya seorang murid Imam Abu Hanifah, Abu Ya'qub Yusuf, *Kitāb al-Kharāj*.

senior, serta mertua beliau (ayahanda A'isyah, salah seorang istri beliau yang amat dicintainya) sebagai *imām* (imam, artinya orang yang berdiri di depan, yakni, memimpin, khususnya dalam shalat berjamaah) umat Islam di Madinah itu, adalah bahan kontroversi yang serius, yang sampai sekarang masih menjadi bahan pembicaraan. Tetapi agaknya, penunjukan Abu Bakr, dengan pensponsoran kuat dari Umar, lebih mirip tindakan darurat (*emergency*), tercermin dari penggunaan istilah *khalifah* (pengganti) olehnya untuk tugasnya itu. Baru di masa Umar sifat kedaruratan itu mulai hilang, dan tumbuh kesadaran padanya akan sifat kepermanenan jabatan pemimpin umat Islam. Maka Umar, untuk sebutan resmi jabatannya, itu memilih nama atau gelar *Amīr al-Mu'minīn*, yakni Komandan Orang-orang Beriman, karena memang program utama masyarakat Islam waktu itu ialah melancarkan ekspedisi-ekspedisi militer ke luar Jazirah Arabia. Program itu sendiri konon sebagai kelanjutan rintisan dan pelaksanaan pesan Nabi menjelang wafat.

Perkembangan pranata politik Islam pada saat pengangkatan Ali ialah bahwa sistem kekhalifahan telah berjalan dan tumbuh selama hampir seperempat abad, lengkap dengan berbagai pelembagaannya yang sebagian besar — sebagaimana telah disinggung — diletakkan oleh Umar. Maka kekhalifahan sebagai saat itu telah menjadi terlalu amat penting untuk dilewatkan begitu saja, dan di hadapan berbagai kritis yang mulai mengancam umat Islam lembaga itu menjadi rebutan dalam tema-tema “*to be or not to be.*” Telah disebutkan bahwa Ali sebenarnya adalah tokoh yang amat tepat menghadapi situasi kritis itu. Tetapi ketokohnya itu menjadi problem karena kenyataan bahwa sejak semula ia, dibawa oleh sikapnya yang saleh dan populis, menunjukkan simpati kepada para pemrotes kebijaksanaan Utsman, meskipun jelas mustahil mendukung pembunuhannya. Maka suasana curiga kepada Ali dari banyak pihak menjadi tak terhindarkan. Kecurigaan itu mewujudkan diri dalam reaksi-reaksi tidak setuju kepada pengangkatan Ali sebagai khalifah, tidak saja dari kalangan yang secara langsung mempunyai hubungan darah dengan Utsman, Khalifah terbunuh, yaitu kalangan

kaum Umawi (Umawi, anak cucu Umayyah ibn Abd Syams, ayah dari pada kakek Mu'awiyah) tetapi juga dari tokoh-tokoh seperti A'isyah, putri Abu Bakr dan istri Nabi yang sangat dicintainya, juga al-Zubair ibn al-Awwam, seorang anggota keluarga Abu Bakr. Sedangkan dari kalangan kaum Umawi, seperti dapat diduga, tuntutan untuk pengusutan pembunuhan Utsman sangat keras, dipelopori oleh politikus dan gubernur yang cakap, Mu'awiyah (anak Abu Sufyan, musuh utama Nabi sampai penaklukan Makkah), dan dibantu oleh Amr ibn al-Ash, gubernur dan komandan militer yang menaklukkan Mesir.

Berbagai reaksi kurang menguntungkan terhadap Ali itu tidak saja membuat situasi masyarakat Islam yang masih muda dilanda suasana tak menentu dan sedikit koatik. Reaksi-reaksi itu segera menyeret masyarakat Islam ke dalam kancah peperangan sesama mereka, dengan korban jiwa yang tidak sedikit. Ali yang seorang ahli perang (*warrior*) yang cakap dan berani agaknya dengan mudah mengalahkan A'isyah dan al-Zubair di pertempuran dekat Basrah yang kemudian dikenal sebagai "Peristiwa Onta" (karena A'isyah memimpin pasukan dengan menunggang onta, dan onta itu terbunuh dalam pertempuran). Tetapi peristiwa itu sendiri menimbulkan luka sosial-keagamaan pada umat Islam yang sampai sekarang belum seluruhnya tersembuhkan.

Yang lebih parah, dengan akibat yang amat jauh dalam bidang sosial-keagamaan, ialah permusuhan antara Ali dan Mu'awiyah. Juga disebabkan oleh kecakapan militernya, Ali agaknya akan akhirnya memenangkan pertempurannya melawan Mu'awiyah. Tetapi mungkin sebagai gabungan antara kesalehan yang lebih mementingkan perdamaian dan sikap meremehkan kepintaran, jika tidak bisa disebut kelicikan, diplomatik Mu'awiyah dan para pendukungnya, Ali secara iktikad baik dan "polos" menerima usul arbitrase di Shiffin. Akibatnya ialah bahwa ia justru kehilangan dukungan dari para sponsornya yang gigih dan militan, yang sejak semula menginginkan penyelesaian militer terhadap Mu'awiyah. Mereka ini kemudian membentuk kelompok ketiga, dan

menamakan diri mereka kaum al-Syurat, yakni, “orang-orang yang menjual diri (kepada Allah)”, dengan secara total menyerahkan dan mengorbankan diri untuk agama yang benar. (Sebutan ini merujuk kepada firman Allah, “*Dan di antara manusia ada yang ‘menjual’ dirinya demi memperoleh rida Allah. Dan Allah itu Maha Penyantun kepada para hamba-Nya,*” (Q 2:207).

Maka sebutan al-Syurat itu sekaligus memberi gambaran tentang hakikat dan sifat gerakan mereka, yaitu gerakan dengan semangat sendirinya mereka berkembang menjadi kelompok dengan tingkat ekstremisme yang amat tinggi, yang kemudian secara tak terhindarkan membawa mereka kepada situasi mudah sekali terpecah-belah dan saling bermusuhan, untuk akhirnya melenyapkan diri mereka sendiri. Egalitarianisme radikal kelompok ini membawa mereka kepada konsep-konsep sosial-politik yang sesungguhnya lebih dekat kepada cita-cita Islam seperti diletakkan oleh Nabi dan merupakan kelanjutan cita-cita universal dalam tradisi bangsa-bangsa Irano-Semitik sejak ratusan tahun, dan yang dengan kuat sekali mewarnai pandangan-pandangan hidup di daerah Bulan Sabit Subur. Tetapi karena dibawakan dengan militansi yang hampir tak terkendalikan, maka konsep-konsep itu yang antara lain melahirkan doktrin hijrah, yaitu semua orang harus menyingkir dari tatanan mapan dan bergabung dengan mereka demi iman yang benar telah menjerumuskan masyarakat Islam kepada suasana “semua lawan semua”, tanpa ada pihak yang benar-benar diuntungkan. Korban yang paling tragis dari ekstremisme mereka ialah Ali sendiri seorang tokoh yang pernah mereka unggulkan dengan penuh antusiasme, namun akhirnya mereka habisi dalam suatu pembunuhan politik.

Karena kegiatan mereka yang selalu merongrong tatanan mapan, mereka kemudian lebih dikenal sebagai kaum Khawarij (pembrontak). (Mereka juga dinamakan kaum al-Haruriyun, nisbat kepada oase al-Harura dekat Kufah, tempat mereka berpangkalan). Seperti telah dikatakan tadi, mereka ini kemudian mengalami penghancuran diri sendiri (*self annihilation*) justru karena watak mereka yang sangat



ekstrem. Akibatnya ialah bahwa mereka hampir-hampir praktis tidak tertahan untuk menyaksikan zaman modern sekarang ini.

Tetapi sebenarnya hanya secara fisik mereka boleh dikata terhapus dari sejarah. Sedangkan secara doktrinal, justru banyak sekali paham-paham keagamaan yang kini berkembang dan mapan di kalangan kaum Muslimin dapat ditelusuri kembali sebagai asal dari problematika kaum Khawarij. Bahkan ada tanda-tanda bahwa problematika kaum Khawarij itu, sebagaimana dahulu muncul dalam sistem kalam kaum Mu'tazilah, kini menunjukkan daya tarik dan vitalitasnya di kalangan sebagian kaum Muslim "liberal" (dalam arti lebih banyak menunjukkan sikap kritis dan mungkin ingin lepas dari kungkungan tatanan mapan sosial-keagamaan yang ada).

Perkembangan lebih lanjut masyarakat Islam setelah terbunuhnya Ali oleh kaum Khawarij ialah pengakuan dan dukungan hampir universal masyarakat kepada kekuasaan Mu'awiyah di Damaskus, sekurang-kurangnya secara *de facto*. Terutama pada tahun 41 Hijri, umat Islam di bawah Mu'awiyah dapat dikatakan kembali kepada keutuhannya yang semula, dan orang dengan penuh harapan menyebut tahun itu sebagai "Tahun Persatuan" (*'ām al-jamā'ah*).<sup>7</sup>

Dengan modal persatuan itu Mu'awiyah dapat melanjutkan program-program ekspansi militer dan politik yang sempat tertunda beberapa lama oleh adanya fitnah. (Mu'awiyah ternyata menunjukkan kecakapan memerintah yang mengesankan, sehingga para ahli sejarah ada yang mengatakan sebagai Khalifah Islam yang kedua terbesar, yakni, sesudah Umar ibn al-Khaththab. Bahkan cukup menarik bahwa Ibn Taimiyah, dalam polemiknya dengan kaum Syi'ah, masih sempat menunjuk kepada kenyataan bahwa sementara Ali mendapat dukungan bagi kekhalifahannya hanya dari sebagian umat Islam, Mu'awiyah mendapat dukungan yang boleh dikata

---

<sup>7</sup> Karena hampir semua kelompok Islam mengakui kekuasaan *de facto* Mu'awiyah, maka tahun 41 Hijri disebut "Tahun Persatuan" (*'ām al-jamā'ah*). (Lihat, al-Syaikh Muhammad al-Hudlari Bek, *Tārikh al-Tasyri' al-Islāmī* [Beirut: Dar al-Fikr, 1387 H/1967 M], h. 110, juga h. 87). Dan kemudian konsep *Jamā'ah* itu dikembangkan sebagai ideologi.

universal. Ini, dalam pandangan Ibn Taimiyah, menunjukkan segi tertentu kelebihan Mu'awiyah atas Ali, meskipun ia tetap secara keseluruhan mengunggulkan Ali atas lawannya itu).<sup>8</sup>

Tetapi setelah Mu'awiyah meninggal, keadaan kembali kepada kekacauannya yang semula. Dengan maksud untuk tidak mengambil risiko yang dapat mengganggu “keseimbangan rawan” (*delicate balance*) susunan masyarakat Islam yang ada dan yang diperoleh dengan banyak pengorbanan itu, sudah sejak semula dalam kekhalifahannya Mu'awiyah meminta agar masyarakat menyetujui untuk mengangkat Yazid, anak sendiri, sebagai penggantinya. Sebagian besar masyarakat Islam menyetujui ide itu, dan Yazid pun dinyatakan sebagai Khalifah. Tetapi kekhalifahan Yazid yang memang tidak banyak memenuhi gambaran ideal seorang penguasa Muslim itu segera mengundang munculnya kembali pertentangan-pertentangan laten.

---

<sup>8</sup> Sangat menarik sebagai bahan studi lebih mendalam mempelajari berbagai polemik sekitar Ali dan Mu'awiyah ini. Misalnya, Ibn Taimiyah, salah seorang pemikir Sunni mazhab Hanbali yang sangat polemis terhadap golongan Syi'ah, mengatakan, “Perilaku Mu'awiyah terhadap rakyatnya adalah termasuk sebaik-baik perilaku para penguasa, dan rakyatnya mencintainya. Padahal telah mantap dalam *al-Shaykhayn* (Bukhari-Muslim) dari Nabi *saw* bahwa beliau bersabda, ‘Sebaik-baik para pemimpinmu ialah yang kamu cinta kepada mereka dan mereka cinta kepada kamu dan berdoa untuk bebaikannya. Sedangkan seburuk-buruk pemimpinmu ialah yang kamu benci kepada mereka dan mereka benci kepadamu, serta kamu mengutuk mereka dan mereka mengutuk kamu,” (*Minhāj al-Sunnah*, jil. 3, h. 189). Sebaliknya tentang Ali, Ibn Taimiyah masih sempat mencatat demikian. “... Dan tatkala dia (Ali) melamar anak perempuan Abu Jahl, beliau (Nabi) bersabda, ‘Bani al-Mughirah meminta izin kepadaku untuk mengawinkan anak perempuan mereka kepada Ali. Dan sungguh aku tidak akan mengizinkan, sekali lagi tidak akan mengizinkan, sekali lagi tidak akan mengizinkan! Kecuali jika anak Abu Thalib itu menceraikan anak perempuanku (Fathimah) dan kemudian kawin dengan anak perempuan mereka. Demi Allah, tidak akan berkumpul menjadi satu anak perempuan Rasulullah dengan anak perempuan musuh Allah pada satu orang lelaki,” (*ibid.*, h. 194). Jadi dalam kutipan pertama Ibn Taimiyah ingin mengesankan bahwa bertingkah laku sesuai dengan Sunnah, dan dalam kutipan kedua ia mau memperlihatkan betapa Ali pernah membuat hal yang menyakitkan hati Nabi.

Tantangan terhadap Yazid mula-mula datang dari para pendukung Ali yang memang tampak selalu siap menggunakan setiap kesempatan. Sesungguhnya mereka berharap, sepeninggal Ali, agar Hasan, anaknya, mempertahankan klaim kekhalifahan, menghadapi Mu'awiyah di Damaskus. Tetapi Hasan mengecewakan mereka dengan sikapnya yang lebih senang turun dari klaim itu dan hidup hampir menyendiri secara damai di Madinah. Maka harapan para pendukung Ali kini ditujukan kepada Husain, saudara Hasan, yang mereka undang untuk memberontak di Kufah, Irak. Tetapi, sebelum tentara Syiria datang menyerbu, banyak kalangan penduduk Kufah sendiri yang menarik dukungannya kepada Husain, setelah berhasil dibujuk oleh gubernur Syiria. Husain dengan kekuatan tentaranya yang kecil menolak untuk menyerah, dan mereka ini terkucilkan di padang pasir Karbala, dekat Kufah. Tentara Yazid menghancurkan mereka, dan Husain, putra Ali dan Fathimah, cucu Nabi, terbunuh secara amat kejam dan tragis.

Terbunuhnya Husain, seperti terbunuhnya Utsman sebelumnya, merupakan peristiwa terpenting dalam fitnah kedua, yang mempunyai dampak amat luas dan mendalam pada sistem sosial-keagamaan Islam sampai sekarang. Adalah sejak peristiwa Karabala itu para pendukung setia Ali dan keturunannya dikenal dengan sebutan kaum Syi'ah (yang sebetulnya lengkapnya ialah syi'ah Ali, "partai Ali"). Dengan menggunakan sentimen umum terhadap kematian tragis Husain, kaum Syi'ah perlahan-lahan mengonsolidasikan diri dan mengembangkan pandangan-pandangan sosial-politik keagamaan yang kelak menjadi dasar sistem doktrinal Syi'isme.

Tetapi Yazid tidak hanya menghadapi tantangan dari kaum Syi'ah. Di Makkah bangkit Abdullah ibn al-Zubayr (ibn al-Awwam) yang ayahnya dabilu pernah menentang Ali bersama A'isyah dan kalah kini bangkit menentang Yazid dengan cukup efektif. Yazid tidak bisa mengatasinya, dan setelah penguasa Damaskus ini meninggal sesudah menjabat sebagai khalifah selama sekitar tiga tahun saja, Abdullah oleh sebagian besar umat diakui sebagai khalifah yang sah, dengan Makkah sebagai ibukota.

Tetapi Abdullah tidak menikmati kekuasaan yang mantap. Di luar kota Makkah sendiri, meliputi sebagian besar pedalaman Jazirah Arabia, khususnya di daerah pedesaan atau badawah, kekuasaan berada di tangan kaum Khawarij yang seperti selama ini melancarkan perang “*hit and run*” terhadap Abdullah ibn al-Zubair.

Sebenarnya kaum Khawarij ini hampir berhasil menghidupkan beberapa nilai yang diajarkan oleh Nabi, khususnya paham persamaan umat manusia. Egalitarianisme mereka telah membuat mereka termasuk yang pertama dalam sejarah Islam yang tidak membedakan antara Muslim Arab dan Muslim bukan-Arab. Dan politik mereka yang menerapkan prinsip non-intervensi terhadap kelompok-kelompok bukan-Muslim, dengan membiarkan mereka dalam otonomi penuh mengurus kepentingan mereka sendiri, telah membuat kaum Khawarij cukup *favorable* di mata kaum non-Muslim.

Tetapi kaum Khawarij gagal memperoleh dukungan dari kalangan Muslim yang lebih terorganisir di kota-kota. Kebiasaan mereka untuk melakukan gerilya dalam kelompok-kelompok penyerang yang disusun seperti sistem kabilah sebelum Islam (masa Jahiliah) telah mengundang antipati orang-orang kota. Ini membuat kekuasaan kaum Khawarij, meskipun selama fitnah kedua ini menguasai teritorial yang paling luas, tidak pernah efektif. Apalagi, setelah secara singkat menjadi pendukung Abdullah ibn al-Zubair pada saat permulaan penampilan khalifah Makkah itu, kaum Khawarij terpecah menjadi dua, yang berbasiskan Iran, yang dikenal sebagai kaum Azariqah, menganggap siapa saja yang tidak bergabung dengan mereka sebagai murtad, dengan akibat hukum bunuh yang mereka laksanakan secara konsekuen. Mereka ini akhirnya dikalahkan oleh tentara Ibn al-Zubair yang berpangkalan di Basrah, Irak.

Selain menghadapi kaum Khawarij, Ibn al-Zubair masih harus menyelesaikan masalah Syi’ah. Setelah mengalami kekalahan yang tragis oleh Yazid di Padang Karbala, kaum Syi’ah sekali lagi

mencoba memobilisasi diti dan menemukan figur sentral mereka pada putra Ali yang lain, yaitu Ibn al-Hanafiyah. Pemberontakan kaum Syi'ah ini dipimpin oleh Mukhtar ibn Abi Ubayd. Kaum Syi'ah, sama halnya dengan kaum Khawarij, juga ingin menegakkan prinsip persamaan manusia, namun dengan cara-cara yang lebih moderat. Mereka dengan tegas mengambil sikap yang menyamakan status antara orang-orang Muslim bukan-Arab dengan Muslim Arab. Tetapi egalitarianisme mereka ini justru membuat marah orang-orang Muslim Arab Kufah, yang kemudian berpaling melawan mereka. Tantangan orang Kufah ini mempermudah pemberontakan kaum Syi'ah untuk dipatahkan oleh Ibn al-Zubayr dengan menggunakan kekuatan tentara dari Basrah yang saat itu telah bebas dari tugas menghadapi kaum Khawarij.

Keberhasilan Ibn al-Zubayr mematahkan kaum Khawarij dan Syi'ah tidak berarti bahwa mereka benar-benar bebas dari oposisi. Kaum Khawarij dan Syi'ah itu tetap merupakan ancaman yang laten. Sementara itu, di utara, di Syiria, kekuatan-kekuatan oposisi kelanjutan kaum Umawi berhasil mengonsolidasi diri. Kaum Umawi yang berkoalisi dengan kaum Banu Kalb (sandaran utama kekuatan Arab Syiria bagi kaum Umawi sejak masa Mu'awiyah) mengangkat Marwan ibn al-Hakam, sepupu Mu'awiyah, sebagai Khalifah. (Adalah Marwan ini yang dahulu bertindak sebagai penasihat utama Khalifah Utsman ibn Affan dan didakwa sebagai dalang pembunuhan pemimpin delegasi Mesir yang datang ke Madinah untuk mengadakan perkara mereka, dan yang kemudian membangkitkan amarah mereka dengan akibat pembunuhan khalifah). Dengan cepat kekuatan kaum Umawi di Syiria sebagai salah satu kontestan untuk kekhalifahan tumbuh dan berkembang, sehingga Mesir pun tidak lama jatuh ke tangan Marwan dan anaknya, Abd al-Malik. Setelah menyusul Irak, Irak juga jatuh ke tangan kaum Umawi, yang berarti hilangnya basis dukungan bagi Ibn al-Zubayr di Makkah. Kota-kota garnizun di bawah kepemimpinan kaum Umawi yang tegar kini lebih efektif dalam melawan gerilya kaum Khawarij dari pedalaman dibanding keadaan

mereka di bawah kepemimpinan Ibn al-Zubayr yang lunak. Hingga akhirnya kaum Umawi berhasil merebut Makkah sendiri (Ka'bah sempat hancur dan harus dibangun kembali karena pertempuran memperebutkan kota suci itu), dan di situ Khalifah Abdullah ibn al-Zubayr (ibn al-Awwam) terbunuh.

Kini kekhalifahan sepenuhnya pindah ke tangan anak Marwan, Abd al-Malik (692-705), yang oleh Hodgson disebut sebagai khalifah Islam terbesar ketiga setelah Umar dan Mu'awiyah. Segi kebenaran Abd al-Malik ialah bahwa ia berhasil mengakhiri fitnah (kedua), dengan melakukan berbagai akomodasi. Dengan tegas Abd al-Malik mendasarkan sistemnya di atas konsep kekuatan (*force*). Maka negara menjadi negara kekuasaan (*macht staat*), dan paham keagamaan diperhitungkan hanya setelah jelas siapa yang unggul melalui kekuatan itu. Juga penggantian kekhalifahan dengan tegas didasarkan kepada pewarisan, dalam bentuk suksesi melalui penunjukan oleh khalifah yang terdahulu.

Kebesaran Abd al-Malik ibn Marwan yang lain terletak dalam kegairahannya untuk menegaskan supremasi Islam terhadap yang lain. Di sisi lain tindakannya bisa disebut sebagai sejenis nasionalisme Arab. Tetapi ketika Abd al-Malik mengganti mata uang logam Yunani yang bergambar kepala raja mereka dengan mata uang logam khas Arab dan Islam dengan simbol kalimat syahadat, maka efeknya ialah penegasan kedaulatan Islam.

Berbeda dengan pandangan keagamaan kaum Khawarij dan Syi'ah pandangan keagamaan kaum Umawi memang sangat berat berwarna kearaban. Bagi mereka Islam adalah lambang Arabisme yang dipersatukan, dan berfungsi terutama sebagai kode etik dan ajaran disiplin bagi kekuatan elite penakluk dan penguasa. Berdasarkan pandangannya itu Abd al-Malik melihat pentingnya usaha lebih lanjut mempersatukan orang-orang Arab di bawah bendera Islam melawan kecenderungan kesukuan yang sampai saat itu masih menunjukkan potensi latennya. Solidaritas Arab berdasarkan Islam melawan kecenderungan kesukuan lama (Jahiliah) ini kemudian menjadi dasar ide tentang Jamaah, suatu konsep atau ideologi yang meletakkan

nilai-nilai persatuan dan kesatuan di atas semangat kesukuan dan bahkan di atas paham-paham keagamaan faksional.

Sebagai dukungan asasi bagi konsep Jamaahnya itu, dengan dibantu oleh keahlian dan kesarjanaan al-Hajjaj ibn Yusuf, bekas guru madrasah di Thaif, pada kalangan Banu Tsaqif (yang sebelumnya telah membantu menaklukkan Makkah, membunuh Ibn al-Zubayr, dan menghancurkan Ka'bah serta membangunnya kembali), Abd al-Malik meneruskan usaha mempersatukan umat Islam berkenaan dengan Kitab Suci mereka, dengan memperbaiki cara penulisannya dan memastikan harakat bacaannya melalui penambahan beberapa diakritik dan vokalisasi (harakat).<sup>9</sup> Dampak amat penting tindakan ini ialah penyatuan yang lebih menyakinkan seluruh kekuatan Islam (dan Arab), yang menjadi dasar kebesaran kekuasaan Umawi (lebih tepat, Marwani, sebagaimana sebutan pilihan sementara ahli sejarah Islam). Melalui kebijaksanaan Abd

---

<sup>9</sup> Perlu diingat bahwa meskipun al-Qur'an telah dipersatukan kodifikasinya oleh Utsman namun orang masih mengalami kesulitan untuk memastikan pembacaannya, kecuali mereka yang benar-benar mengenal bahasa Arab karena dibesarkan sebagai orang Arab. Sedangkan mereka yang tidak demikian keadaannya akan terbentur kepada sistem huruf Arab, sama dengan huruf-huruf Semitik yang lain, yang hanya mengenal konsonan, tanpa huruf hidup. Sebagai contoh tulisan Arab tingkat awal itu berikut ini adalah (foto) kopi surat Rasulullah kepada al-Mundzir ibn Sawi, yang diturun oleh Dr. Muhammad Hamidullah dengan izin majalah orientalisme Jerman, *Zeltschrift der Deutschen Morgenlandischen* dalam *Majmū'at al-Watsā'iq al-Siyāsiyah li al-'Abd al-Nabawī wa al-Khilāfah al-Rasyidah* (Beirut: Dar al-Irsyad, 1389 H/1969 M), dokumen No. 57 (antara h. 114 dan 115):

Tulisan seperti di masa Rasulullah itulah yang juga digunakan untuk kodifikasi al-Qur'an oleh Utsman dan menghasilkan mushaf *rasm* Utsmani. Perhatikan bahwa untuk perkembangan tulisan Arab saat itu, kesulitan masih harus ditambah dengan tidak adanya perbedaan simbol untuk cukup banyak bunyi, seperti untuk bunyi-bunyi, *bā'*, *tā'*, *tsā'*, *nūn*, dan *yā'*, dan antara bunyi-bunyi, *jīm*, *hā'*, dan *khā'*, antara *dāl* dan *dzāl*, antara *rā'* dan *zā'*, antara *sīn* dan *syīn*, antara *shād* dan *dlād*, antara *thā'* dan *zhā'*, antara *'ayn* dan *ghīn*, akhirnya, antara *fā'* dan *qāf*. Maka penambahan beberapa diakritik, seperti satu, dua, tiga titik, di bawah dan di atas oleh al-Hajjaj merupakan fase amat penting dalam sejarah metode penulisan al-Qur'an.



al-Malik ibn Marwan ini maka al-Qur'an mempunyai fungsi lain, yaitu sebagai lambang persatuan dan kesatuan (Jamaah) yang tak tergugat. Kemudian dorongan untuk memahami lebih baik dan melaksanakan ajarannya secara lebih tepat tumbuh dengan pesat di kalangan umum.

Maka dalam usaha memahami lebih baik Kitab Suci itu dan melaksanakannya dalam kehidupan nyata, kaum Muslimin, terlebih lagi para penguasa Umawi, semakin banyak merasakan perlunya bahan rujukan dari kebiasaan mapan (*sunnah*) masa lalu Islam, yang sebenarnya belum lama berselang itu. Tampaknya masa lalu Islam itu yang paling otoritatif, sudah tentu, ialah masa Nabi sendiri. Tetapi, sepanjang mengenai pelaksanaan pemerintahan sehari-hari, masa Umar ibn al-Khaththab tampak paling banyak dijadikan rujukan. Maka kaum Umawi di Damaskus itu, dalam masalah pemerintahan menurut pengertian seluas-luasnya, jika pemerintahan itu harus dijalankan dengan norma-norma keislaman, banyak melanjutkan rintisan dan percontohan Umar ibn al-Khaththab, dengan berbagai modifikasi dan penyesuaian. Karena itu ketika para *qādli* sebagai pemegang semacam kekuasaan yudikatif di daerah-daerah (Abd al-Malik adalah orang pertama melembagakan jabatan *qādli* itu), banyak referensi dilakukan kepada preseden yang ada dalam sejarah Islam. Maka dengan begitu secara berangsur tumbuhlah yurisprudensi Islam, yang kelak melahirkan disiplin terpisah dalam ilmu-ilmu keagamaan Islam, yaitu ilmu fiqh.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Perkataan Arab "*fiqh*" sendiri berarti "paham" (dalam makna "mengerti"). Penggunaan perkataan fiqh sebenarnya merujuk kepada beberapa firman Allah, antara lain, "*Kami (Tuhan) telah merinci berbagai ayat untuk kaum yang mengerti (ber-fiqh),*" (Q 6:98), dan "*...Maka hendaklah dari setiap golongan ada satu kelompok orang yang pergi (mencurahkan perhatian) untuk memahami agama secara mendalam (ber-tafaqquh)...,*" (Q 9:122). Jadi yang dimaksudkan dengan perkataan *fiqh* dalam firman-firman itu pendalaman ajaran keagamaan secara menyeluruh. Tapi karena dominasi dan supremasi persoalan penataan kembali masyarakat saat-saat dini sejarah Islam, khususnya pada masa dinasti Marwani itu (antara lain karena urgensi mengatasi dan menyudahi fitnah yang berkelanjutan), maka segi hukum dari agama juga amat dominan dan supreme,



Keperluan kepada bahan rujukan dari masa lalu (preseden) untuk menetapkan hukum lambat-laun tumbuh menjadi kesadaran tentang otoritas tradisi (*sunnah*) yang sah (valid). Maka perhatian kepada cerita, anekdot, dan penuturan tentang para tokoh masa lalu itu, khususnya tentang Nabi sendiri dan para sahabat, tapi juga tentang tokoh-tokoh generasi ketiga umat Islam, menjadi semakin besar. Ini semua kelak disistematisasi dan dikritik, untuk selanjutnya dikodifikasi, oleh para sarjana hadis seperti al-Bukhari, Muslim, dan lain-lain.

Para ahli mengatakan bahwa gerakan perorangan untuk mencatat hadis telah terjadi sejak masa sangat awal sejarah Islam, rupanya malah sejak masa Nabi sendiri. Tapi sejarah mencatat bahwa dorongan paling kuat ke arah sana itu dimulai oleh Khalifah Umar ibn Abd al-Aziz (ibn Marwan) yang dikenal sebagai Umar II (memerintah 717-720) karena mengingatkan orang kepada Khalifah Umar ibn al-Khaththab.

Umar II sebenarnya hanya melanjutkan kecenderungan yang sudah ada pada kaum Marwani atau Umawi, khususnya sejak kekhalifahan Abd al-Malik ibn Marwan. Dorongan yang amat kuat untuk menyudahi berbagai fitnah yang telah meninggalkan kesan penuh trauma itu telah mengharuskan kaum Marwani atau Umawi untuk menunjukkan sikap-sikap yang lebih akomodatif dan kompromistis. Dalam rangka ini, tindakan terpenting ialah mengakui Ali sebagai khalifah yang sah, pada urutan keempat (artinya, Utsman, anggota-anggota klan mereka, tetap lebih unggul daripada Ali, namun Ali lebih unggul daripada Mu'awiyah, juga anggota klan mereka tapi menjadi musuh Ali). Dengan begitu kaum Marwani atau Umawi meletakkan lendasan dialog intern Islam yang meliputi semua, yang di situ setiap kelompok memperoleh kehormatannya, sedikit ataupun banyak. Tradisi ini berkembang

---

sehingga pengetahuan mengenai masalah-masalah hukum pun dianggap fiqih *par excellence*. Keadaan serupa itu bertahan hampir sepanjang sejarah Islam sesudah masa Marwani, sampai sekarang. Ini tercermin dalam bagaimana sebagian besar kaum Muslim mempersepsi agamanya sebagai terutama sistem hukum.

dan tumbuh kuat, dan menjadi dasar paham yang kini merupakan anutan terbesar kaum Muslim di dunia, yaitu paham yang menggabungkan antara ideologi Jamaah (persatuan dan kesatuan) dan ideologi Sunnah (paham yang memandang otoritas masa lalu dan tradisi yang sah sebagai bahan rujukan), maka disebut Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, biasa disingkat dengan Ahl al-Sunnah, lebih singkat lagi, golongan Sunni.

## Penutup

Dikarenakan terbatasnya ruang dan sifat pembahasan, yang dapat dikemukakan di atas hanyalah masalah-masalah mendasar tentang paham-paham pecahan dini Islam, yaitu Khawarij, Syi'ah, dan Sunnah. Masing-masing pecahan itu sesungguhnya pecah lagi ke dalam berbagai kelompok, kemudian dibarengi atau disusul oleh munculnya berbagai pecahan yang lain lagi.

Uraian di atas, meskipun jauh dari sempurna dan lengkap, diharapkan dapat memberi gambaran (dan kesadaran) betapa relatifnya pangkal skisme dalam Islam (karena berakar dalam pertikaian sosial-politik yang sama sekali tidak mungkin lepas dari konteks ruang dan waktu dalam pengertian yang seluas-luasnya). Maka dengan jelas dapat dilihat betapa *absurd*-nya memutlakkan kebenaran suatu aliran paham dalam agama (Islam). Juga bisa dilihat, betapa problematisnya kekhalifahan dan kedudukan seorang khalifah, lebih-lebih lagi jika kita perhitungkan pandangan semua kelompok mengenai masalah kekhalifahan itu. (Patut diperhatikan, betapa kaum Syi'ah cenderung hanya mengakui Ali, kaum Khawarij hanya Abu Bakr dan Umar, kaum Umawi lama hanya Abu Bakr, Umar, Utsman, plus Mu'awiyah, kaum Marwani atau Umawi, sama dengan golongan Sunni, mengakui semuanya namun dengan mengunggulkan Utsman atas Ali dan Ali atas Mu'awiyah. Dan setiap kelompok itu, dengan sendirinya, mempunyai sistem dan

teori membenaran bagi pandangan masing-masing, tidak jarang dinyatakan dalam gaya-gaya absolutistik dan “pasti benar”).

Maka kesimpulannya, mungkin yang diperlukan sekarang ialah mengembangkan dasar pikiran non-sektarianisme, dan melihat sektarianisme sebagai jenis kemusyrikan, sesuai dengan peringatan, *“Dan janganlah kamu termasuk orang-orang musyrik, yaitu mereka yang memecah-belah agama mereka kemudian menjadi bersekte-sekte, setiap golongan membanggakan apa yang ada pada mereka (yakni, antara lain, mengaku benar sendiri),”* (Q 30:32). Sebenarnya semangat non-sektarianisme inilah salah satu pandangan dasar Islam yang dibawa Nabi, karena mengambil pelajaran dari pengalaman agama-agama sebelumnya, sebagai tercermin dalam peringatan yang lain, *“Sesungguhnya mereka yang memecah-belah agama mereka kemudian menjadi bersekte-sekte, engkau (Muhammad) tidak sedikit pun termasuk mereka,”* (Q 6:159). Semangat non-sektarianis itulah salah satu makna yang dimaksud bahwa agama tauhid Nabi Ibrahim adalah hanif, yakni, sebagai jawab kecenderungan alami manusia untuk memihak yang baik dan benar: *“Maka ikutilah olehmu semua agama Ibrahim, secara hanif.”*<sup>11</sup> Agaknya kita semua ditantang untuk memerangi sektarianisme yang kini masih menggejala. [❖]

---

<sup>11</sup> Q 3:95. Bahwa agama yang dibawa Nabi Muhammad adalah juga agama Ibrahim ditegaskan dalam cukup banyak ayat-ayat suci, antara lain, *“Katakan Muhammad, ‘Sesungguhnya aku diberi petunjuk oleh Tuhanku ke arah jalan yang lurus, yaitu agama yang teguh (konsisten), agama (Nabi) Ibrahim yang hanif,’”* (Q 6:161).