

Center of Computer

Researches



Ghaemiyeh

Isfahan



WWW. Ghaemiyeh.com
WWW. Ghaemiyeh.org
WWW. Ghaemiyeh.net
WWW. Ghaemiyeh.ir



HASAN YUSUFIAN
AHMAD HUSAIN SHARIFI

Akal & Wahyu

TENTANG RASIONALITAS DALAM
ILMU, AGAMA DAN FILSAFAT

penyuntingan:

Ammar Fauzi Heryadi

Journal of the Indonesian International of Philosophy of Science

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Akal Dan Wahyu

:Penulis

Hasan Yusufiyan

:Penerbit tercetak

Al-Mustafa International Translation and
Publication Center

:Penerbit digital

Yayasan penelitian Komputer Qaimiyah Isfahan

Contents

Δ	Contents
12	Akal Dan Wahyu
12	BOOK ID
13	Point
17	DAFTAR ISI
28	PENGANTAR IICT
32	PENDAHULUAN
48	BAB 1 DEFINISI AKAL DAN WAHYU
48	Point
50	Jalan Memperoleh Pengetahuan
51	Jalan Umum
51	Indra dan Eksperimen
53	Pemikiran dan Pembuktian
55	Teks (Naql
55	(Penyaksian Batin (Syuhud Bathini
59	Jalan Khusus
59	Point
61	Huduri
61	Mustahil Keliru
63	Terma-terma Alternatif
63	Point
63	Point
63	Point
63	Kendala Pendefinisian Agama

٤٤	Kesalahpahaman Akibat Melawankan Akal dengan Agama
٤٨	Point
٧٧	Ilmu dan Agama
٧٨	Akal dan Iman
٨٤	"Sekilas "Rasionalisme
٨٤	Point
٨٥	Makna Rasionalisme vis-a-vis Empirisme
٨٥	Makna Rasionalisme vis-a-vis Fideisme dan Literalisme
٨٩	BAB ٢ MAKNA AKAL DALAM SKEMA PRO-KONTRA
٨٩	Point
٩٨	?Akal, Sarana atau Sumber
٩٨	Sarana, Bukan Sumber Pengetahuan
٩٨	Point
١٠٠	Point
١٠٢	Akal di Kalangan Kaum Arif
١٠٢	Point
١٠٤	Hati di atas Akal
١١٢	Kelemahan Akal dalam Beberapa Bidang
١١٤	?Penyingkapan 'irfani: Nonakal atau Antiakal
١١٨	Pandangan Rumi
١٢٧	BAB ٣ RASIONALISME RADIKAL ANTI AGAMA
١٢٧	Point
١٢٩	Wahyu, Gagasan Mustahil
١٣٤	!Cukup Akal
١٣٤	Point
١٣٥	Brahmana

136	Deisme
140	Zakaria Razi
150	Agama, Nihil Tolok Ukur Rasional
150	Point
152	Evidensialisme
158	Abul Ala' Ma'arri
168	Respon Agamawan
168	Point
170	Menakar Rasionalitas Agama
172	Berlindung di Balik Iman
176	Subordinasi Akal
178	Ketidakcukupan Akal Membimbing Manusia
185	BAB 4 RASIONALISME RADIKAL DALAM SEJARAH ISLAM
185	Point
188	Muktazilah
188	Point
190	Anasir Utama Rasionalisme Muktazilah
190	Point
192	Agama dan Ajaran Non-Islam
196	Kritik dan Analisis
204	Filsafat Yunani
206	Membela Kemurnian Ajaran Islam
210	?Muktazilah: Rasionalisme Radikal atau Moderat
212	Faktor-Faktor Kemunduran Muktazilah
212	Point
215	Kritik terhadap Sahabat

٢١٥	Ekstremisme dalam Merasionalisasi dan Menakwil Teks
٢١٧	Akidah Lawan sebagai Selera Awam
٢١٨	Investigasi Akidah
٢١٨	Dampak Keruntuhan Muktaẓilah
٢٢٠	Ibnu Thufail
٢٣٠	Ibnu Rusyd
٢٣٠	Point
٢٣٢	Tahafut Al-Tahafut
٢٣٤	Fashl Al-Maqal fi ma bain Al-Hikmah wa Al-Syari'ah min Al-Ittisha'f
٢٣٧	Al-Kasyf 'an Manéhij Al-Adillah
٢٣٨	Averroisme Barat dan Dualisme Kebenaran
٢٤١	Kesimpulan
٢٤٥	BAB ٥ LITERALISME AHLI SUNAH
٢٤٥	Point
٢٤٦	Ahli Hadis, Pelopor Literalisme
٢٤٦	Point
٢٥٠	Mengecam Teologi
٢٥٣	Kaum Hanbalis dan Kemandulan Akal
٢٥٣	Point
٢٥٣	Point
٢٥٨	Unsur Anti akal Hanbaliyah Makin Populer
٢٥٩	Mazhab Zhahiriyah, Pewaris Ahli Hadis
٢٦٤	Antirasionalisme, Dalih Menolak Qiyas
٢٦٩	Kombinasi Literalisme-Rasionalisme
٢٧٣	Ibnu Taimiyah dan Kebangkitan Kembali Literalisme Radikal
٢٧٣	Point

٢٧٤	Posisi Akal dalam Syariat
٢٧٤	Ciri Khas Sifat Khabariyah versi Ibnu Taimiyah
٢٨٠	Menolak Logika Aristotelian
٢٨٣	Reaksi terhadap Pemikiran Ibnu Taimiyah
٢٨٤	Wahabisme, Wajah Baru Ahli Hadis
٢٩٠	Literalisme Menuai Kritik
٢٩٠	Point
٢٩٣	(Makna Mengikuti Teks (Literal
٢٩٥	Ambiguitas, Jalan Keluar tanpa Jaminan
٢٩٧	Ragam Kecenderungan Kaum Salaf
٢٩٩	BAB ٤ AKAL: PERSPEKTIF AKHBARIYAH
٢٩٩	Point
٣٠٠	Latar Belakang Historis
٣١٥	Asal Usul Akhbariyah
٣١٥	Point
٣١٤	Empirisme Barat
٣١٩	Sinis Menilai Ushul Fikih
٣٢٣	Taklid pada Ahli Sunah
٣٢٧	Keliru Memahami Hadis Imam
٣٣٣	Perbedaan Fundamental Akhbariyah dan Ushuliyah
٣٣٤	Skala Pemikiran Akhbariyah
٣٤٠	Nilai Validitas [Hukum] Akal
٣٤٠	Point
٣٤٤	Argumentasi Tekstual
٣٤٤	Beberapa Kritik
٣٥١	Argumentasi Rasional

٣٥٣	Analisis dan Kritik
٣٥٤	Kelompok Akhbari dan Masalah Pertentangan Akal dan Teks
٣٥٩	BAB ٧ WAHYU DAN PENYAKSIAN SUFISTIK
٣٥٩	Point
٣٦٩	Hakikat tanpa Syariat
٣٧٨	Khidhir dan Musa, Simbol Ahli Tarikat dan Syariat
٣٨١	Tasawuf dan Syariat Khusus
٣٨٧	Tujuan, Pembena Sarana
٣٩٤	Antisyariat dalam Doktrin Malamatiyah
٤٠٠	Mabuk (Sakr), Pelarian Bebas Syariat
٤٠٣	Analisis dan Kritik
٤٠٣	Point
٤٠٤	Keseutuhan Hakikat dan Syariat
٤١٠	Konsistensi Khidhir pada Syariat
٤١٣	Koherensi Sarana dan Tujuan
٤١٤	Karamah dan tolok ukur kebenaran
٤١٨	BAB ٨ AKAL: PERSPEKTIF ISLAM
٤١٨	Point
٤١٩	(Tinjauan Teks (Ayat dan Riwayat
٤٢٣	Perspektif Alquran
٤٢٣	Point
٤٢٣	Mengajak Berpikir
٤٢٥	Merumuskan Argumentasi Rasional
٤٢٤	Mengacu Prinsip Kausalitas
٤٢٩	Menjelaskan Filsafat Hukum
٤٢٩	Kekeliruan Berpikir

٤٣٠	Menuruti Prasangka dan Praduga
٤٣٢	Taklid Buta
٤٣٣	Ketergesaan
٤٣٣	Hasrat dan Desakan Jiwa
٤٣٥	Peran Wahyu
٤٣٥	Point
٤٣٥	Menjelaskan Keterbatasan Akal
٤٣٦	Mengarahkan pada Objek
٤٣٨	Menunjukkan Rincian Jalan
٤٤٠	Menunjukkan Kekeliruan Berpikir
٤٤٠	Peran Akal
٤٤٠	Point
٤٤٢	Akal sebagai Tolok Ukur
٤٤٢	Mengafirmasi Kebenaran Agama
٤٤٣	Membuktikan Prinsip-prinsip Keimanan
٤٤٣	Melindungi Agama dari Penyimpangan
٤٤٥	Akal sebagai Kunci
٤٤٦	Akal sebagai Pelita
٤٤٦	(Baik-Buruk Rasional (Husn wa Qubh ‘Aqli
٤٥٠	(Kaidah Korelasi (Mulazamah
٤٥٤	DAFTAR PUSTAKA
٥١٦	INDEKS
٥٢٧	LAMPIRAN
٥٢٨	tentang Pusat

سرشناسه : یوسفیان، حسن

Yusufiyan, Hasan

عنوان قراردادی : عقل و وحی . اندونزیایی

عنوان و نام پدیدآور : Akal Dan Wahyu Tentang Rasionalitas Dalam Ilmu, Agama dan Filsafat/ Hasan Yusufian, Ahmad Husain Sharifi; penterjemah Ammar Fauzi Heryadi

مشخصات نشر : = ۲۰۱۴، Qum: Al-Mustafa International Translation and Publication Center, ۱۳۹۳.

مشخصات ظاهری : ۲۹۱ص؛ ۱۴/۵×۲۱/۵ س م.

فروست : مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله؛ پ ۱۷۱/۲۶۴/۱۳۹۳. نمایندگی المصطفی در اندونزی؛ ۱۰.

شابک : ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۰۳۵-۶

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

یادداشت : اندونزیایی.

موضوع : عقل گرایی (اسلام)

موضوع : وحی -- اسلام

شناسه افزوده : شریفی، احمد حسین، ۱۳۴۹ -

شناسه افزوده : Sharifi, Ahmad Husain

شناسه افزوده : فوزی هریادی، عمار، مترجم

شناسه افزوده : Fauzi Heryadi, Ammar

رده بندی کنگره : BP229/2 ی ع ۱۳۹۳۷۰۴۹۵۱۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۸۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۳۶۴۹۴۹۱

p:۱

Point

Akal Dan Wahyu Tentang Rasionalitas Dalam Ilmu, Agama dan Filsafat

penulis: Hasan Yusfian, Ahmad Husain Sharifi

penerjemah: Ammar Fauzi Heryadi

cetakan: pertama, 1393 sh / 2014

penerbit: pusat penerbitan dan penerjemahan internasional al Musthafa

percetakan: Norenghestan

jumlah cetak: 300

:ISBN

978-964-195-035-6

Al-Mustafa International Publication and Translation Center ©

p:3

:Stores

□IRAN, Qom; Muallim avenue western , (Hujjatia). Tel-Fax: +98 25-378393.5 - 9

,□IRAN, Qom; Boulevard Muhammad Ameen, Y-track Salariyah. Tel: +98 25-321331.6

Fax: +98 25-32133146

□IRAN, Tehran; Inqilab Avenue, midway Wisal Shirazi and Quds, off Osko Street,
.Block 10.3

Tel: +98 21-66978920

□IRAN, Mashad; Imam Reza (a.s)Avenue, DanishAvenue Eastern, midway Danish 15
.and 17

Tel: +98 51-38543059

kepada semua pihak yang turut andil dalam penerbitan buku ini kami haturkan
banyak terima kasih

www.pub.miu.ac.ir miup@pub.miu.ac.ir

p:4

DAFTAR ISI

Pengantar IICT	xiii
Pendahuluan	۱
BABI Definisi Akal Dan Wahyu	۹
Jalan Memperoleh Pengetahuan	۱۰
Jalan Umum	۱۱
Indra dan Eksperimen	۱۱
Pemikiran dan Pembuktian	۱۲
Teks (Naql)	۱۳
Penyaksian Batin (Syuliuid Bathini)	۱۳
Jalan Khusus	۱۵
Huduri	۱۶
Mustahil Keliru	۱۶
Terma–terma Alternatif	۱۷
Akal dan Agama	۱۷
Kesalahpahaman Akibat Melawankan Akal dengan Agama	۱۷
Kendala Pendefinisian Agama	۱۸
Agama dan Filsafat	۱۹
IImu dan Agama	۲۴

Akal dan Iman ۲۴

Sekilas “Rasionalisme” ۲۷

Makna Rasionalisme vis-a-vis Empirisme ۲۸

Makna Rasionalisme vis-a-vis Fideisme dan

Literalisme ۲۸

p:v

p:δ

Akal dan Wahyu

BAB II Makna Akal dalam Skema Pro-Kontra ٣١

Akal, Sarana atau Sumber? ٣٦

Sarana, Bukan Sumber Pengetahuan ٣٦

Analisis ٣٧

Akal di Kalangan Kaum Arif ٣٨

Hati di atas Akal ٤٠

Kelemahan Akal dalam Beberapa Bidang ٤٣

Penyingkapan ‘Irfani: Nonakal atau Antiakal? ٤٤

Pandangan Rumi ٤٦

BAB III Rasionalisme Radikal Antiagama ٥١

Wahyu, Gagasan Mustahil ٥٢

Cukup Akal! ٥٥

Brahmana ٥٥

Deisme ٥٦

Zakaria Razi ٥٨

Agama, Nihil Tolok Ukur Rasional ٦٣

Evidensialisme ٦٤

Abul Ala’ Ma‘arri ٦٧

Respon Agamawan ٧٢

Menakar Rasionalitas Agama ۷۳

Berlindung di Balik Iman ۷۴

Subordinasi Akal ۷۶

Ketidakkucupan Akal Membimbing Manusia ۷۷

BAB IV Rasionalisme Radikal dalam Sejarah Islam ۸۱

Muktazilah ۸۳

Anasir Utama Rasionalisme Muktazilah ۸۴

Agama dan Ajaran Non-Islam ۸۵

Kritik dan Analisis ۸۷

Filsafat Yunani ۹۱

Membela Kemurnian Ajaran Islam ۹۲

p:vi

p:۶

Muktazilah: Rasionalisme Radikal atau Moderat? ٩٤

Faktor-Faktor Kemunduran Muktazilah ٩٧

Kritik terhadap Sahabat ٩٨

Ekstremisme dalam Merasionalisasi dan

Menakwil Teks ٩٨

Akidah Lawan sebagai Selera Awam ٩٩

Investigasi Akidah ١٠٠

Dampak Keruntuhan Muktazilah ١٠٠

Ibnu Thufail ١٠١

Ibnu Rusyd ١٠٧

Tahafut Al-Tahafut ١٠٩

Fashl Al-Magal fi ma@ bain Al-Hikmah wa

Al-Syari‘ah min Al-Ittishal ١١٠

Al-Kasyf ‘an Manahuj Al-Adillah ١١٢

Averroisme Barat dan Dualisme Kebenaran ١١٣

Kesimpulan ١١٥

BAB V Literalisme Ahli Sunah ١١٩

Ahli Hadis, Pelopor Literalisme ١٢٠

Mengecam Teologi ١٢٣

Kaum Hanbalis dan Kemandulan Akal ۱۲۵

Ahmad bin Hanbal dan Sifat Khabariyah ۱۲۶

Unsur Antiakal Hanbaliyah Makin Populer ۱۲۸

Mazhab Zhahiriyyah, Pewaris Ahli Hadis ۱۲۹

Antirasionalisme, Dalih Menolak Qiyas ۱۳۲

Kombinasi Literalisme–Rasionalisme ۱۳۵

Ibnu Taimiyah dan Kebangkitan Kembali Literalisme

Radikal ۱۳۷

Posisi Akal dalam Syariat ۱۳۸

Ciri Khas Sifat Khabariyah versi Ibnu Taimiyah ۱۴۰

Menolak Logika Aristotelian ۱۴۴

Reaksi terhadap Pemikiran Ibnu Taimiyah ۱۴۶

p:vii

p:v

Akal dan Wahyu

Wahabisme, Wajah Baru Ahli Hadis ۱۴۸

Literalisme Menuai Kritik ۱۵۱

Makna Mengikuti Teks (Literal) ۱۵۳

Ambiguitas, Jalan Keluar tanpa Jaminan ۱۵۴

Ragam Kecenderungan Kaum Salaf ۱۵۶

BAB VI Akal: Perspektif Akhbariyah ۱۵۷

Latar Belakang Historis ۱۵۸

Asal Usul Akhbariyah ۱۶۸

Empirisme Barat ۱۶۹

Sinis Menilai Ushul Fikih ۱۷۱

Taklid pada Ahli Sunah ۱۷۴

Keliru Memahami Hadis Imam ۱۷۶

Perbedaan Fundamental Akhbariyah dan Ushuliyah ۱۸۰

Skala Pemikiran Akhbariyah ۱۸۲

Nilai Validitas [Hukum] Akal ۱۸۵

Argumentasi Tekstual ۱۸۷

Beberapa Kritik ۱۸۹

Argumentasi Rasional ۱۹۲

Analisis dan Kritik ۱۹۴

Kelompok Akhbari dan Masalah Pertentangan

Akal dan Teks ١٩٤

BAB VII Wahyu dan Penyaksian Sufistik ١٩٩

Hakikat tanpa Syariat ٢٠٥

Khidhir dan Musa, Simbol Ahli Tarikat dan Syariat ٢١١

Tasawuf dan Syariat Khusus ٢١٣

Tujuan, Pembena Sarana ٢١٧

Antisyariat dalam Doktrin Malamatiyah ٢٢٣

Mabuk (Sakr), Pelarian Bebas syariat ٢٢٥

Analisis dan Kritik ٢٢٧

Keseutuhan Hakikat dan Syariat ٢٢٨

p:viii

p:٨

Daftar Isi

Konsistensi Kludir pada Syariat ٢٣٣

Koherensi Sarana dan Tujuan ٢٣٥

Karamah dan Tolok Ukur Kebenaran ٢٣٦

BAB VIII Akal: Perspektif Islam ٢٣٩

Tinjauan Teks (Ayat dan Riwayat) ٢٤٠

Perspektif Alquran ٢٤٣

Mengajak Berpikir ٢٤٣

Merumuskan Argumentasi Rasional ٢٤٤

Mengacu Prinsip Kausalitas ٢٤٥

Menjelaskan Filsafat Hukum ٢٤٧

Kekeliruan Berpikir ٢٤٧

Menuruti Prasangka dan Praduga ٢٤٨

Taklid Buta ٢٤٩

Ketergesaan ٢٥٠

Hasrat dan Desakan Jiwa ٢٥٠

Peran Wahyu ٢٥٢

Menjelaskan Keterbatasan Akal ٢٥٢

Mengarahkan pada Objek ٢٥٣

Menunjukkan Rincian Jalan ٢٥٤

Menunjukkan Kekeliruan Berpikir ۲۵۵

Peran Akal ۲۵۵

Akal sebagai Tolok Ukur ۲۵۶

Mengafirmasi Kebenaran Agama ۲۵۶

Membuktikan Prinsip-prinsip Keimanan ۲۵۷

Melindungi Agama dari Penyimpangan ۲۵۷

Akal sebagai Kunci ۲۵۸

Akal sebagai Pelita ۲۵۹

Baik-Buruk Rasional (Husn wa Qubh 'Aqli) ۲۵۹

Kaidah Korelasi (Mulazamalt) ۲۶۲

Daftar Pustaka ۲۶۵

Indeks ۲۹۷

Lampiran ۳۰۱

p:ix

p:۹

Gambar

□

p:1.

PENGANTAR IICT

Institute for Islamic Culture and Thought (ICT) berdiri dan memulai aktivitasnya pada ۱۳۷۲ HS/۱۹۹۴ M di atas sebuah paradigma pemikiran-an pembaruan. Hingga kini, konstruksi pemikiran sarjana dunia Islam dapat diklasifikasi ke dalam tiga tipe, yakni tradisionalisme, modernisme, dan modernisme religius. Kaum tradisional, dalam interaksi mereka dengan modernitas, menghadapi berbagai konsep dan teori baru, menempatkan tradisi sebagai prinsip yang tak bisa “disentuh” dalam kondisi apa pun. Dalam rangka melindungi tradisi, mereka mereaksi modernitas secara negatif. Dampaknya, upaya dekonstruksi pemikiran dan reproduksi pemahaman aktual terhadap teks agama yang kompatibel dengan aneka ragam kebutuhan masyarakat, dalam paradigma ini, tampaknya tidak mungkin lagi ditempuh

Sementara dari sisi lain, kaum modern berdiri pada posisi diametris di hadapan kaum tradisional, sedemikian rupa hingga dalam interaksi dengan berbagai konsep modernitas dan pemikiran modern, mereka menempatkan modernitas sebagai nilai prinsip dan mengkontekstualisasikan tradisi sesuai dengan konsep-konsepnya. Apabila dampak paradigma tradisionalisme itu muncul dalam bentuk

-kejumudan, fundamentalisme, dan keterbelakangan, paradigma modernisme, justru pada gilirannya, berujung pada negasi total terhadap tradisi, dan sebaliknya menumbuhkan paradigma humanisme serta .mendukung dominasi sekularisme dalam seluruh aspek masyarakat

Di antara dua paradigma ini, modernisme religius, terutama paradigma Pemikiran Pembaruan, tampil konsisten dalam menjunjung -tinggi tradisi sebagai prinsip sepanjang pergaulannya dengan konsep

p:xiii

p:11

konsep modernitas, sekaligus berupaya mendekonstruksi dan mereproduksi pemikiran baru dengan cara menyaring konsep-konsep modernitas dengan filter tradisi. Dalam mekanisme inilah, terma-terma seperti kebebasan kesetaraan, dan demokrasi agama menemukan makna khasnya dibanding dengan kebebasan, demokrasi, dan keadilan sosial sebagaimana yang dipahami dalam paradigma modern

Berbasis di atas, akal dan rasionalitas, paradigma pemikiran pembaruan meletakkan pandangan dunia Islam sebagai sudut pandangnya dalam upaya mendefinisikan realitas, mencapai kebenaran, dan menjelaskan sistem nilai. Atas dasar ini pula, tentu saja, ia melaksanakan agenda pengagasan teori dan reproduksi pemikiran dalam berbagai bidang: hukum, budaya, ekonomi politik, dan sosial

Berkaitan dengan hal ini, IICT hingga kini telah mendistribusikan lebih dari enam ratus karya ilmiah ke pasar penerbitan di tingkat internasional. Tidak hanya menanggapi kritis sekularisme dan humanisme sebagai dua pandangan dunia yang dominan di Barat, karya-karya ini, juga dengan kekuatan kritis yang sebanding, menganalisis dan menyangkal paradigma kaum tradisional muslim, sekaligus mengolah pemikiran baru di atas jalur tradisi dalam kerangka rasionalitas Islam dan basis-basis yang aksiomatis dan logis

Hujjatul Islam Prof. Ali Akbar Rasyad

DIREKTUR INSTITUTE FOR ISLAMIC CULTURE

(AND THOUGHT (ICT

p:xiv

p:12

PENDAHULUAN

Dengan Nama Yang Menerangi jiwa dengan agama

.Yang kepada akal Memberi yakin ketuhanan

Puji dan syukur kepada Tuhan yang telah mengistimewakan manusia

-dari semua makhluk lain dan menetapkan pengenalan terhadap Diri

Nya sebagai tujuan penciptaan. Mengingat sarana yang benar-benar

tepat diperlukan untuk mencapai tujuan ini, Dia lantas membekali

manusia sejenis “utusan” dalam dirinya yang disebut akal, sekaligus

melengkapinya dengan indra lahiriah dan batiniah yang berfungsi

.sebagai juru bantu

Modal keistimewaan yang melampaui semua makhluk lain

ini ditanamkan Tuhan dalam kemampuan manusia untuk meraih

pengetahuan dan pengenalan yang tidak mungkin diperoleh makhluk

lain. Itulah sebabnya, bila manusia tidak menggunakan sarana Ilahi

ini secara maksimal, niscaya dirinya akan sederajat dengan — bahkan

:jauh lebih rendah lagi dari — binatang ternak sekalipun

Dan sesungguhnya, Kami jadikan untuk (isi) neraka Jahanam

kebanyakan dari jin dan manusia; mereka mempunyai hati, tetapi

tidak digunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah); mereka

mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat

ayat-ayat Allah); dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu

p:\

seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka

.(itulah orang-orang yang lalai (QS Al-A'raf [v]: ١٧٩

Jelas, indra dan akal juga acapkali menemui jalan buntu sehingga diakui memiliki kelemahan dan ketidakmampuan untuk menghamparkan seluruh rincian jalan menuju kebahagiaan. Oleh karena itu, mereka juga menaruh harapan pada sarana lain yang representatif, yang mampu memetakan hubungan kehidupan di alam ini dengan di alam lain, juga menunjukkan manusia bentangan jalan ke puncak kesempurnaannya. Sungguh tepat saat pencipta langit dan bumi ini menamakan dirinya “Sebaik-baik Pencipta”: Dia telah menutupi semua kekurangan ini dengan fenomena wahyu. Para utusan Tuhan, dengan bermodal bukti-bukti kuat yang mustahil ditembus peluru keraguan, menyatakan diri sebagai penerima pengetahuan wahyuni, untuk kemudian mengajak umat manusia .memosisikan wahyu (aq!) bersanding erat dengan akal

Dengan demikian, “utusan-utusan” internal dan eksternal diri manusia pada dasarnya saling menguatkan satu sama lain, dengan (catatan: pesan dan tuntunan mereka ini dicerna dengan benar (logis dan baik (metodis). Akal tak akan enggan menerima pengetahuan wahyuni. Sebaliknya, wahyu pun tidak mungkin membuka diri

bilamana akal ditanggalkan, sebab keduanya merupakan bukti

.Iahi

Allah memiliki dua bukti atas manusia: bukti yang tampak dan bukti yang batin. Bukti yang tampak adalah para rasul dan para [nabi](#), sedangkan bukti yang batin adalah akal.[\(1\)](#)

Kendati begitu, relasi di antara data-data yang diajukan kedua jenis pengetahuan ini senantiasa menjadi pusat kegelisahan manusia; sejak dahulu sampai sekarang. Tidaklah berlebihan jika sejarah pemikiran

p:2

.Kulaini: Al-Kafi, jilid. 1, "Kitab al-'Aql wa al-Jahl", hadis ke-12, hlm. 60 1 -1

manusia disebut juga sejarah gagasan seputar relasi pengetahuan
aklani dan pengetahuan wahyuni. Berbagai polemik yang tampak
dari produk-produk kedua sumber pengetahuan ini terus menjadi
fokus kaum agamawan dan para cendekiawan. Sebagian kelompok
berusaha menjatuhkan martabat akal dengan maksud melindungi
kehormatan wahyu. Sementara itu, sebagian lain begitu menjunjung
tinggi posisi dan superioritas akal dengan cara menjatuhkan wahyu

Ada pula sekelompok yang mengerahkan segenap upaya untuk
mendamaikan kedua sumber pengetahuan tersebut

Sepanjang sejarah, konflik antara akal dan wahyu memiliki
dimensi dan pola yang berbeda-beda, seiring formasi wacana
yang populer saat itu. Awalnya, polemik ini mengemuka dalam
formasi “filsafat versus agama”. Ajaran-ajaran filosofis—dalam
— kapasitasnya sebagai data-data rasional yang disusun sistematis
diyakini bertolak belakang dengan ajaran agama. Akibatnya, muncul
sekelompok agamawan yang berusaha mati-matian menjadikan
-ruang lingkup agama steril dari “kuman-kuman” filsafat. Peluru
peluru tudingan dogmatis (hitam-putih) yang mereka tembakkan
tak ayal menghambur ke mana-mana, hingga menyasar disiplin
Logika dan Teologi. Dalam rangka ini, tidak jarang dari mereka

menulis buku dan risalah secara khusus; mereka menjuluki ilmu Logika sebagai “pengunyah sisa makanan orang kafir dan ateis Yunani Kuno”. Mereka juga menyerang habis-habisan kaum teolog yang bermaksud merasionalisasi agama dan keberagaman. Dalam bukunya, Tahfut Al-Falsafah, Ghazali terlihat jelas ingin menunjukkan betapa kasar pergesekan yang terjadi antara konklusi filosofis dengan ajaran wahyuni. Belum lagi Ibnu Taimiyah yang secara khusus menulis Nasihat Ahl Al-fmdn fi Al-Radd ‘ala Manthiq Al-Ytinan untuk memperingatkan orang-orang Mukmin mengenai bahaya logika Yunani. Sementara itu, muridnya, Ibnu Qayim, yang ikut bergabung dengan kelompok penghujat Logika, menuturkan Logika Yunani sesungguhnya

.betapa banyak omong kosongnya

Penoda pikiran jernih

.penghalang berseminya fitra

Pembungkam hati dan lidah

(pemilik fondasi yang sangat rapuh)

Perlu digarisbawahi, hujatan–hujatan ini pada dasarnya tidak diarahkan pada akal perse; melainkan dapat dipandang sebagai serangan terhadap ajaran–ajaran tertentu yang, oleh pendukungnya dianggap sebagai data–data rasional. Untuk lebih jelas lagi, para kritikus itu mengatakan, “Apa yang kalian sebut ‘filsafat’ tidak lebih dari hasil spekulasi, asumsi, dan pemitosan; bukan produk akal argumentasi, dan penelitian.” Maka dari itu, mereka mewanti–wanti

:orang–orang yang berakal

Jangan aduk filsafat dalam tutur kalimat

.”lalu kau sebut, “Inilah debat

Di jalan lumpur hanya ada sesat

.wahai para tokoh! Jangan jejakkan kaki di lumpur

Kendaraan agama kelahiran Arab

Jangan cetak tanda Yunani di pinggulnya

Induk kunci mitos Aristoteles

.Jangan pasang di pintu agama terbaik

Lukisan usang Plato

[\(Jangan pajang di altar tertinggi \(agama\) \(2](#)

Dari sudut yang lain, kalangan sufi juga menghujat akal dan argumentasi filosofis. Dalam pandangan mereka, semua itu bertentangan dengan gairah percintaan yang merupakan inti dari :sensasi religius

p:4

.Ibnu Qayim Jauzi: Miftéh Dar Al-Sa‘édah, hlm. ۱۸۹ ۲ –۱

.Afdhaluddin K. Syirwani: Divon-e Khogoni, hlm. ۱۵۶ ۳ –۲

Gerbang wilayah cinta terlampau tegak

.menjulang tinggi di atas akal

Orang bisa cium wilayah itu

(kala nyawa di lengannya.)

Pada hemat mereka, argumentasi tidak ada gunanya. Akal dan argumentasi ibarat tongkat di tangan tunanetra; niscaya kurang berarti kalau saja tak dibantu juru yang melihat dan mengenal jalan

Andai dengan tongkat tunanetra menatap jalan

.itu hanya berkat makhluk penatap cemerlang

Jika tak ada pemandang dan sang baginda

.semua tunanetra niscaya meregang nyawa di dunia

Sebaliknya, kalangan filsuf Muslim mengerahkan segenap

.kekuatan untuk membuktikan keselarasan filsafat dengan agama

Menurut mereka, memperkarakan Yunani sebagai asal-usul filsafat

guna dijadikan alasan untuk menentang filsafat merupakan bentuk

dari kedangkalan berpikir. Meski begitu, mereka juga mengakui

sejumlah kekeliruan tak disengaja yang terdapat dalam pengetahuan

manusia. Oleh karena itu, mereka berupaya meminimalisasi kekeliruan

para filsuf terdahulu dan semaksimal mungkin mengharmonikan

,filsafat dengan ajaran Islam. Dalam filsafat Shadrian (Mulla Shadra

usaha ini tampak mencapai puncaknya. Ia memproklamasikan
, Hikmah Muta'aliyah sebagai ejawantah dari integralitas Alquran
irfan (penyingkapan batin), dan burlin (demonstrasi). Filsuf besar
: ini mengatakan

Mustahil hukum-hukum agama Ilahi yang /iaq dan cemerlang
akan bertentangan dengan pengetahuan pasti (yaqini) dan jelas

p:5

.M. Hafizd Syirazi: Divon-e Asy'or, ghazal (lirik) ke-1214-1

dharuri). Celakalah filsafat yang hukum–hukumnya tidak selaras)

dengan Alquran dan Sunah

Di Barat, nasib akal dan wahyu juga nyaris mirip dengan yang dialami di dunia Islam. Bedanya, penolakan terhadap akal dan ajakan kaum agamawan kepada iman minus akal (reasoning) telah .merepresentasi gereja sebagai institusi keagamaan yang antiakal Ini lantaran mata ajaran agama Kristen sudah berubah, dan sama sekali tidak memiliki sangkut–paut genealogis dengan wahyu suci Alquran. Karenanya, dapat dibedakan: mana ajaran–ajaran suci ;samawi dan mana ajaran–ajaran manusiawi yang bersifat profan juga mana yang berlandas asas Tauhid dan mana yang berdasar doktrin Trinitas. Atau, mana agama yang mengajarkan, “Siapa yang [lebih giat menggunakan akalnya, tentu lebih banyak ibadahnya,”](#) [dan mana agama yang meyakinkan, “Iman yakni tersalibnya akal.”](#) [Secara prinsip, Islam adalah agama kontemplasi dan pemikiran ,Polemik akal dan wahyu ini terus berlanjut di dunia kontemporer dan kali ini berlangsung antara sains versus agama. Sebagian data yang disodorkan oleh sains dan ilmu–ilmu empiris dianggap melawan pengetahuan wahyuni. Akibatnya, muncul perdebatan .sengit di kalangan agamawan, baik di Timur maupun di Barat](#)

Namun, yang paling bermasalah dengan oposisi biner sains–agama, ini justru kalangan agamawan di Barat. Sepanjang Abad Pertengahan, pengetahuan nonwahyu sudah banyak dihasilkan. Namun menjamurnya pengetahuan nonwahyu ini kontan mengganggu lingkungan gereja karena apa yang selama ini mereka anggap sebagai bagian dari agama ternyata tidak relevan dengan data yang diajukan sains modern. Pada masa berikutnya, yakni abad pasca–Renaissans Rasionalisme menggejala dan melawan gereja yang antiakal. Puncak kebangkitan itu ditandai dengan kelahiran sejumlah isme, seperti

p:6

Hadis Nabi Saw, “Siapa saja dari kalian yang lebih kuat akalnya, niscaya takutnya kepada Allah lebih dahsyat.” (M. Faidh Kasyani: *Al–Mahajjah Al–Baydhé' fi Tahdzib Al–Ihy'*, jld. 1, hlm. 172

.R. Renneaux J. Wahl: *Padidorsyenosi va FalsafehO–ye Hast Budan*, hlm. 1297–2

Evidensialisme. Mereka begitu jauh memuja akal, sampai-sampai

:memosisikannya di tampuk ketuhanan

Wahai alam! Wahai raja alam semesta! Dan engkau, wahai
... Keutamaan dan Akal serta Hakikat sebagai tuhan termulia

jadilah tuhan kami selama-lamanya.

Keberpihakan pada akal yang terlalu rigid dan berlebihan ini
bukan hanya mengusik tokoh-tokoh gereja, tetapi juga para pujangga

dan seniman Barat. Mereka menuntut jatah ruang untuk hati yang
diabaikan dan memandang akal sebagai tamu tak diundang; bahkan
-mengecam akal yang disebut-sebut hanya punya keterampilan satu

:satunya, yakni mencoreng keindahan dan kebaikan

Akal, tamu tak ditundang dan tak teratur kita ini

acapkali melihat keindahan, dia mencorengnya

Maksud hati menghias alis, malah membuatnya buta.

.Sekarang ini, kita dipusakai sejarah agung pemikiran manusia

Dan, tak ada yang lebih mendesak kita selain berusaha sekuat
-tenaga untuk terjun ke medan ini seraya mencari terang di sudut
,sudut pembahasan yang masih gelap. Sebelum segala sesuatunya

kami memohon bantuan dari Pencipta akal dan wahyu. Dengan
-mengakui segenap kelemahan dan kerendahan diri, kami menyeru

Nya, “Anugerahilah kami kemudahan, tunjukkanlah kami jalan dan keberhasilan. Hindarkan kami dari kesalahan yang tampak dan ’tersembunyi agar terhindar dari sikap ‘berkurangan’ atau ‘berlebihan dalam mengenali posisi riil akal dan wahyu, serta meletakkannya
”.secara adil

Di sini, kami merasa wajib untuk menghaturkan terima kasih yang sebesar-besarnya atas seluruh jerih payah para staf dosen fakultas

p:γ

.Barbour: ‘Elm va Din, hlm. ۷۷ ۸ –۱

.Ibid., hlm. ۸۳–۸۴ — ۹ –۲

filsafat dan teologi di LKPI, dan secara khusus, pemikir yang sangat berharga, Hujjatul Islam Fayyadhi, yang senantiasa memeriksa karya tulis ini sejak awal hingga akhir, serta memberi kontribusi yang tak ternilai kepada kami berupa serangkaian bimbingan. Semoga Allah ;SwT selalu menganugerahkan kesuksesan kepada beliau pada hari ini lebih dari hari kemarin. Demi menuntaskan kesalahan-kesalahan yang barangkali masih tersisa dalam buku ini, kami kembali mohon bantuan Allah Swt. Kami juga menyambut hangat bimbingan dan .kritik membangun dari pembaca budiman

Perlu diketahui, hampir seluruh bab dalam karya tulis ini disusun secara bersama, kecuali Bas VI (tulisan eksklusif Bapak Sharifi) dan Bas VII (tulisan eksklusif Bapak Yusufian), kendati tentunya dengan beberapa input dari tim penyusun. Poin berikutnya, proposal awal karya penelitian ini sebenarnya jauh lebih luas dari yang berhasil kami susun pada kesempatan kali ini. Namun begitu, kami telah merujuk dan mengutip sekitar lima ratusan buku rujukan berbahasa Persia, Arab, dan Inggris. Kami benar-benar bersyukur kepada Allah ,SwT karena kendati begitu banyak problema yang harus dihadapi kami akhirnya dapat mempersembahkan karya ini kepada para .cendekia yang religius

Alhamduli-Allah alladzi hadana lihadza
wa ma kunna linahtadiya lawla an hadana-Allah

HASAN YUSUFIYAN AHMAD HUSAIN SHARIFI

p:λ

BAB 1 DEFINISI AKAL DAN WAHYU

Point

p:9

Terminologi akal, baik dalam konteks filsafat maupun bidang ilmu lain memiliki fungsi dan makna yang beragam. Paling populer di antaranya adalah “kemampuan khas manusia dalam membedakan baik dan buruk; mana jalan dan mana jurang”. Shadrul Muta’alihin Syirazi (Mulla Shadra: ٩٧٩-١٠٥٠ H)⁽¹⁾ mengemukakan enam makna

akal yang, menurutnya, bersifat ekuivokal (isytirak lafdzi)⁽²⁾

Bila seluruh makna itu ditambahkan dengan makna yang tercantum dalam kamus pemikiran Barat, jumlahnya tentu akan berlipat ganda.⁽³⁾ Sebagai contoh, di masa sekarang, khususnya ,”dalam bidang sosiologi, ada istilah populer “rasionalitas teknis atau keharusan memilih sarana terbaik untuk meraih tujuan.⁽⁴⁾ Jelas, penggunaan istilah ini bernuansa pragmatis. Adapun dalam pembahasan ini, persoalan akal dan wahyu lebih difokuskan pada tingkat kemampuan dan kelemahan epistemologis akal dalam ranah .agama

.Baik akal maupun wahyu merupakan sumber pengetahuan ;Bedanya, akal bersifat umum, sementara wahyu bersifat khusus untuk kalangan tertentu. Oleh karena itu, sebelum melangkah lebih jauh, kita akan menelaah sejumlah jalan memperoleh pengetahuan .dan mengklasifikasinya ke dalam dua kategori: umum dan khusus

Baru setelah itu, makna akal dan wahyu akan dijelaskan secara
panjang lebar

Jalan Memperoleh Pengetahuan

Terbentang sejumlah jalan yang dapat ditempuh manusia untuk
memperoleh pengetahuan: ada jalan yang umum untuk semua
dan sedikit-banyak bisa diakses oleh setiap orang; ada pula jalan

p:10

.Dikenal dengan nama Mulla Shadra—penj 1-1

.Shadrul Mutaalihin Syirazi: Syarh Ushdi Al-Kafi, jld. 1, hlm. 222-227. 2-2

.P. Foulquie: Falsafeh-e 'Umumi yo Mo Ba'da Al-Thabi'eh, hlm, 79 — 82 3-3

Abdulkarim Soroush: Darsho-i dar Falsafeh-e Elm-e Ejtemo', hlm. 211; H. R. 4-4

.Azghadi: 'Aqloniyat (Bahsi dar Maboni-e Jomi'ehsyenosi-e Tavsi'eh), hlm. 63

khusus yang hanya ditempuh sebagian orang, sementara sebagian
lain tidak dapat menempuhnya secara langsung. Dalam karya ini
istilah akal yang dimaksud adalah keseluruhan pengetahuan yang
diperoleh via jalan umum? (1) sementara wahyu adalah pengetahuan
yang diperoleh via jalan khusus yang hanya ditempuh sekelompok
manusia tertentu

Jalan Umum

Indra dan Eksperimen

(Pengetahuan yang dihasilkan indra luar (eksoteris: lahiriah sangat beragam. Sebagiannya bersifat sangat sederhana dan diperoleh manusia dalam kehidupan sehari-hari. Umpama, “makanan ini lezat atau “panorama alam ini menyenangkan”. Sedangkan sebagian lain mesti diperoleh dengan penuh ketelitian dan kontemplasi. Bila kita melakukan generalisasi (ta‘mim) terhadap beberapa pengetahuan partikular dengan dukungan hukum rasional, seperti hukum kausalitas, lalu kita membuat kesimpulan general (kulli) bahwa, misalnya, setiap air pasti mendidih pada suhu seratus derajat celsius maka saat itulah kita telah berhasil menemukan satu hukum empirik Himpunan hukum empirik yang didominasi satu subjek dan satu tujuan membentuk disiplin ilmu empiris yang, dalam sebuah istilah

.meliputi dua bagian ilmu, yaitu ilmu alam dan ilmu humaniora

p:11

Sekilas, digunakannya istilah “akal” dalam konteks yang luas ini terbilang tak wajar. Akan tetapi, penggunaan ini dalam pelbagai karya tulis kalangan ilmuwan Timur dan Barat bukan tak beralasan. Umpama, Ibnu Thufail (w. 581 H) dalam narasinya tentang Hay bin Yaqdzan. Usai menjelaskan bahwa Hay memperoleh pengetahuan tinggi perihal awal penciptaan dan kebangkitan setelah berpikir, berargumentasi dan melalui penyingkapan dan penyaksian ‘irfani. Dia menyatakan keserasian antara pengetahuan yang dipelajarinya sendiri dengan ajaran para nabi, seraya mengatakan, “Ma‘qul (pengetahuan rasional) dan manqu/ (pengetahuan literal), pada hemat Hay, pasti berkesesuaian.” (Hayy bin Yaqzdn, hlm. 93). Alhasil, walaupun penggunaan kata akal dalam konteks yang luas ini belum pernah ada, tetap saja dapat diterima sebagai istilah baru. Poin lain yang juga perlu diperhatikan, banyak istilah yang adakalanya bertentangan satu sama lain, namun pada penggunaan yang berbeda, ternyata keluasan jangkauan makna yang satu .mencakup makna yang lain

.Dampak krusial dari rangkaian ilmu ini tidak diragukan lagi
Namun, membatasi sarana pengetahuan hanya pada indra luar
dan pengalaman empirik, atau menyangkal seluruh proposisi yang
tak terverifikasi atau ditolak pengalaman empirik, merupakan
.pengabaian terhadap dimensi-dimensi lain dari eksistensi manusia

Pemikiran dan Pembuktian

Jalan umum memperoleh pengetahuan berikutnya ialah pemikiran
,dan pembuktian. Disiplin-disiplin ilmu, seperti Logika, Matematika
-dan Filsafat, menempuh jalan ini. Berdasarkan pola apriori dan pra
empirik ini, kalangan matematikus tidak membutuhkan pengalaman
dan penggunaan indra luar untuk menetapkan hukum, “Jika kita
,menambahkan kadar yang sama pada dua kuantitas yang sama
niscaya hasil salah satunya sama dengan yang lain”. Di sini, mereka
membuat kesimpulan itu dengan cara membangun fondasi yang
-terdiri dari data-data rasional yang bersifat nyata dan aksioma
.aksioma teoretis

Metode rasional, dalam terminologi yang populer, hanya berlaku
pada bagian ini, namun dalam pembahasan buku ini—sebagaimana
telah disinggung—maknanya jauh lebih luas. Kendati dalam
beberapa kesempatan kita juga menggunakan istilah “akal” dalam

makna yang khusus dan sempit ini, namun dalam keseluruhan pembahasan ini, makna “akal” yang dimaksud akan menjadi jelas ,seiring dengan orientasi semantik dan konteksnya. Contohnya akal yang digugat kaum arif (sufi)—setidaknya dianggap mereka demikian—bermakna pemikiran dan pembuktian rasional dalam lingkup teologi dan segenap persoalan yang terkait dengannya; bukan mutlak pengetahuan nonwahyu yang juga meliputi pengetahuan .yang dihasilkan melalui hati dan penyaksian batin

(Teks (Naql

,Sejumlah pengetahuan diperoleh tidak melalui pemikiran pembuktian, pengindraan, atau pengalaman pribadi, melainkan lewat jalur teks yang otentik dan metodik. Pengetahuan tentang pelbagai kejadian di masa lalu, tokoh-tokoh masa silam, negeri-negeri ,dan kota-kota yang sampai sekarang belum pernah kita kunjungi pada dasarnya dilandasi metode tekstual. Manakala teks diposisikan secara diametris dengan akal, sebagaimana menjadi gejala umum dalam tulisan-tulisan para pemikir agamis, maka yang dimaksud dengan teks sebenarnya adalah tutur dan perilaku manusia-manusia .maksud sebagaimana diriwayatkan para penukil dan periwayat

(Penyaksian Batin (Syuhud Bathini

(Selain indra luar (lahiriah), manusia juga memiliki indra dalam (batin yang membuatnya mampu mengetahui dan bersentuhan langsung dengan realitas. Pengetahuan yang diperoleh lewat penyaksian batin dan, dalam konteks filsafat, disebut ilmu huduri bercirikan ‘mustahil ,keliru’. Contoh sederhananya, rasa lapar. Boleh jadi kenyataannya anggota-anggota tubuh seseorang tidak butuh makanan sehingga keliru menganggap dirinya lapar; namun kenyataan bahwa dia merasakan lapar dalam dirinya sendiri merupakan fakta yang sama

.sekali tidak dapat diragukan

(Penyingkapan ruhani (kasyf) dan penyaksian batin (syuhud tingkat tinggi hanya mungkin diraih lewat latihan-latihan tertentu dan dalam keadaan tertentu pula. Kalangan arif mengklaim, seluruh yang diperoleh kaum filsuf dengan jerih payah, pemikiran serius dan pembuktian rasional, justru direngkuh melalui penyaksian

:batin

p:۱۳

Dia menambah banyak media falsafi

.sederet bukti yang terbalik, lagi-lagi

Jika asap bagi dia bukti api

(biar tanpa asap, kami puas di dalam api.)

Dibandingkan dengan jalur indra dan akal, orang yang menempuh jalur penyingkapan dan penyaksian ini jauh lebih sedikit jumlahnya. Namun, bagaimanapun juga, ujung jalan ini berada di hadapan setiap orang. Itulah sebabnya ia masih digolongkan sebagai jalan umum untuk memperoleh pengetahuan. Siapa pun yang tekun, berlatih dan menempuh sair-suluk dengan segenap persyaratannya .sedikit-banyak akan ‘mereguk’ hasil yang diharapkan

Berbeda halnya dengan celah-celah menuju sumber istimewa perolehan ilmu, yakni wahyu: mustahil terbuka kecuali dengan kehendak khusus Ilahi. Sejauh manapun manusia_ menanjak, dan menapaki jenjang-jenjang kedekatan dengan Tuhannya serta menyandang kelayakan tertentu, tetap saja semua itu tidak meniscayakan turunnya wahyu. Bagaimanapun kondisinya, prinsip —Keadilan menuntut orang-orang yang tidak memperoleh wahyu secara langsung—untuk tidak menutup kemungkinan turunnya .wahyu, atau tidak bersikeras menyangkalnya

Perlu diketahui, apabila kita perluas makna indra pada faktor pertama sehingga mencakup indra luar sekaligus indra dalam, maka jalan keempat juga akan kembali pada jalan pertama; seperti juga jalan teks dapat dikembalikan pada jalan indra. Sebab, pada akhirnya rangkaian penukil akan berujung pada sosok yang mengetahui subjek yang diriwayatkan melalui indranya

Bagaimanapun, terminologi akal dalam pembahasan buku ini bermakna seluruh pengetahuan yang diperoleh melalui empat atau dua jalan tersebut. Poin yang perlu ditambahkan di sini, adakalanya -akal didefinisikan sebagai daya yang darinya pengetahuan

p:14

pengetahuan itu berasal, dan adakalanya—terutama dalam bahasa Arab—dipandang dalam bentuk masdarya (asal kata), yakni kegiatan berpikir dan menggunakan akal. Kata akal juga terkadang diartikan –dalam bentuk masdar akusatif (mafuli, objek), yakni pengetahuan ,pengetahuan yang diserap dan dipikirkan.⁽¹⁾ Dengan demikian hubungan antara akal dan wahyu ditafsirkan sebagai relasi antara .pengetahuan aklani dan pengetahuan wahyuni

Jalan Khusus

Point

Jalan khusus memperoleh pengetahuan berbeda dengan empat jalan sebelumnya; jalan ini melampaui (beyond) kehendak manusia dan harus dibuka dari arah lain. Inilah jalan wahyu. Hanya para nabi yang mengalaminya secara langsung, adapun selain mereka dapat .(mengecap hidangan wahyu melalui mediasi mereka (para nabi

Dalam pandangan kaum teolog, wahyu adalah “pengajaran ilmu secara khusus dari Allah Swt kepada hamba-Nya yang terpilih yang (ditugasi untuk memberi petunjuk kepada umat manusia” (2)

Namun, hakikat wahyu itu sendiri sangat sulit—kalau bukan malah mustahil—diketahui, kecuali oleh orang yang mencapai kedudukan wahyu itu sendiri. Ini seperti pengetahuan seseorang

-yang terlahir tunanetra tentang bunga-bunga dan segenap warna
,warni serta kenikmatan yang bisa diperoleh dari panoramanya. Jelas
.pengetahuannya itu akan sangat jauh dari kenyataan
Kendati begitu, kita dapat mengenali beberapa ciri wahyu
melalui bukti-bukti rasional serta sejumlah kesaksian dari Alquran
dan Hadis. Berkat semua itu, selubung fenomena gaib dan metafisik
ini dapat tersibak sampai batas-batas tertentu, dan benak-benak kita
.yang berdebu dapat mengenal secuil anugerah samawi ini

p:15

Shadrul Muta'allihin: Al-Hikmah Al-Muta Sliyah fT AL-Asfar Al-'Aqliyyah Al- v - 1
Arba'ah, jld. 3, hlm. 419; Ahmad bin Taimiyah: Dar' Ta'érudh Al-'Aq! wa Al-Naq], jId. 1,
.hlm. 89

.M.T. Mishbah Yazdi: Rahnamosyenosi, hlm. 118-2

:Pengetahuan manusia diklasifikasikan dalam dua kategori umum husuli (representasional) dan huduri (presentasional). Pengetahuan husuli memerlukan gambaran konseptual yang memediasi subjek pengetahuan (mudrik) dan objeknya (mudrak). Umpama, buku di atas meja yang dengan dirinya tidak eksis dalam benak subjek; yang eksis dalam benak hanyalah representasi konseptual dari buku tersebut.

Akan halnya dalam konteks ilmu huduri, subjek pengetahuan, mengakses langsung objeknya; tanpa dimediasi konsep. Rasa sakit lapar dan, secara umum, keadaan-keadaan jiwa: semua ini tergolong ilmu huduri. Pengetahuan wahyuni—minimal pada _ beberapa tingkatnya, khususnya di awal kenabian atau pengutusan—juga tergolong dalam ilmu huduri. (1) Ini sebagaimana jawaban Imam

Ja'far Shadigq, saat ditanya tentang bagaimana para nabi menyadari (kenabiannya, "Tabir telah tersibak di hadapan mereka." (2)

Mustahil Keliru

Ini adalah ciri khas kedua sebagai implikasi dari ciri khas pertama wahyu. Kekeliruan terjadi jika ada medium yang memediasi objek pengetahuan dan subjeknya, lantas ia (medium) tidak menyajikan fakta [objek] sebagaimana adanya kepada subjek. Sementara dalam

Allamah Thabathaba'i dalam uraian seputar tidak adanya medium antara Allah 9 - 1 Swt dan rasul-Nya pada level tertinggi dari tiga tingkatan wahyu sehingga mustahil terjadi kekeliruan, menegaskan bahwa sudah barang tentu wahyu yang turun pertama kali ke setiap nabi merupakan wahyu pada level ini. Lihat M.H. Thabathaba'i: Al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an, jld. 14, hlm. 138-139; juga jld. 18, hlm. 73-74, dan jld. 3, hlm.

.182

.Baqir Majlisi: Bihar Al-Anwér, jId. 11, hlm. 56 10 - 2

Pada tahap pertama. ciri khas kedua dari wahyu ini memberikan dailil-dalil 11 - 3 rasional atas kemaksuman para nabi saat menerima wahyu. (Lih., A.H. Sharifi H. Yusufian: Pazhuhesyi dar Esmat-e Ma'sumon, hlm. 101-108). Adapun tentang bagaimana pembuktian atas keterhindaran dari kekeliruan itu, dapat dijelaskan .bahwa pencerapan wahyu bersifat huduri atau pasti berakhir pada Ilmu Huduri

Terma–terma Alternatif

Point

Point

Setelah membatasi makna akal dan wahyu yang dimaksud dalam –buku ini, ada baiknya—kendati hanya sekilas—menengok terma terma alternatif yang erat kaitannya dengan terma pembahasan kali ini; yang terkadang juga menjadi sinonimnya

Point

Akal dan Agama

Akal dan agama (reason and religion) menjadi terma yang dapat mengakomodasi ulasan–ulasan seputar akal dan wahyu. Semua itu terdapat dalam berbagai karya pemikir Timur maupun Barat, kendati ada pula sekelompok pemikir yang berkeberatan menggunakan terma ini karena beberapa alasan, di antaranya

Kendala Pendefinisian Agama

Di tengah masyarakat, makna agama sudah cukup jelas. Karena itulah setiap usaha mendefinisikannya hanya dipandang sebagai penjelasan yang menjenuhkan atas sesuatu yang sudah jelas. Meski begitu, makna yang tampaknya gamblang ini ternyata cukup menyulitkan para pemikir; bahkan memicu perdebatan, khususnya

bila berkenaan dengan definisi inklusif (ta'rif jam') yang meliputi
,(semua ragam agama: tauhid (monoteisme), nontauhid (politeisme
:dan ateisme. Seorang peneliti agama menulis

Barangkali, tak ada kata selain 'agama' yang _ senantiasa
dipergunakan secara gamblang dan _ sederhana. Namun
-kenyataannya, kata ini justru. merefleksikan pandangan
pandangan yang, bukan saja berbeda-beda, bahkan terkadang
(mustahil disatukan (mani'ah al-jam'). [\(1\)](#)

Ragam perspektif terhadap agama sangat menentukan metode
penelitian seputar diskursus akal dan wahyu. Kami yakin, semua
,pandangan yang berseberangan, atau bertentangan satu sama lain
seputar agama tak mungkin dianggap sebagai hakikat agama itu
sendiri. Agama—terlepas dari perspektif para pengamat—memuat
.perkara nyata dan hakikat permanen
Puncak dari persilangan pendapat dua kubu tentang ajaran agama
-adalah yang satu benar, yang lain keliru. Atau, boleh jadi kedua
duanya keliru, maka ada perspektif lain yang benar. Berdasarkan
perspektif [terakhir] ini, agama tidak kompatibel dengan transformasi
ilmu pengetahuan manusia. Namun, kendati memiliki serangkaian
hukum tetap dan abadi, agama yang benar dan terpelihara utuh juga

menyediakan undang-undang temporer yang menjamin relevansinya dengan tuntutan ruang-waktu. Karena itu, sekaitan dengan adanya -kesan awal (zhahir) kontradiksi antara agama dan sains, pertama

p:18

.Stanley L. Jackie: "Elm va Din", dalam Dinpezhuhi, Bagian II, hlm. ۴۲۹ ۱۳-۱

tama yang harus dilakukan adalah memisahkan komentar dan perilaku kalangan agamawan itu sendiri, baru kemudian melakukan penelitian metodik dalam rangka merekonstruksi proposisi–proposisi .agama yang sesungguhnya

Akan halnya jika seseorang menganggap agama itu identik dengan pemahaman akan syariat, atau “agama adalah pemahaman terhadap syariat”⁽¹⁾, maka orientasinya pasti berbeda total dengan uraian dalam buku ini. Sebab, dari perspektif semacam ini, agama dipandang bukan lagi sebagai perkara yang permanen dan tak berubah, bahkan boleh jadi bertentangan dengan pelbagai pengetahuan akal manusia, belum lagi data–data rasionalnya senantiasa berubah. Dalam pandangannya, agama setiap orang .akan selaras dengan variasi praduga dan data rasionalnya sendiri Seandainya cara pandang ini diterima, niscaya kebanyakan masalah akal dan wahyu dapat dikaji dengan metode yang berbeda. Hanya penting dicatat, basis pemikiran ini tidak begitu kokoh dan rentan .kritik mematkan

Kesalahpahaman Akibat Melawankan Akal dengan Agama

Yakni, memisahkan antara agama dan akal; mengandaikan bahwa sejak awal, posisi keduanya saling bertentangan. Padahal, dalam

pemikiran Islam, akal punya nilai-bukti (hujjiyat) dan diangkat sebagai nabi internal. Karena itu, tidak sebagaimana yang umum dipahami sekaitan dengan terma 'akal dan agama', 'rasional' tidak berarti sesuatu yang nonagama. Itulah sebabnya, yang dihadapkan dengan akal semestinya teks (naql), bukan agama. Seorang cendekia

:mengatakan

Akal bukan lawan atau oposisi (qasi) agama sehingga orang bisa mempertanyakan: apakah persoalan ini rasional atau agamis (dini), rasional atau religius (syar'i). Oposisi akal adalah teks (naql); keduanya merupakan sumber penyimpulan agama serta syariat. Terbang ke atmosfir ijtihad hanya mungkin dengan dua

(sayap; akal dan teks.)

p:17

.Abdulkarim Soroush: Qabdh va Bastf-e Teorik-e Syari'at, hlm. 97 14-1

.A. Jawadi Amul: Falsafeh-e Huquq-e Basyar, hlm. 40 12-2

Agama dan Filsafat

Sejak munculnya gagasan filosofis, hubungan akal dan wahyu ditingkatkan dalam relasi filsafat dan agama. Banyak agamawan menilai ajaran-ajaran filsafat bertentangan dengan ajaran para nabi. Segala cara mereka kerahkan untuk mengecam kaum filsuf

Contoh menonjol di dunia Islam adalah Abu Hamid Muhammad

Ghazali (450–505 H). Teolog beraliran Asy'ariyah ini menyulut kembali perseteruan itu lewat karya tulisnya, Tahafut Al-Falasifah. Ini membangkitkan kembali ruh perselisihan antara konklusi filosofis

.versus ajaran agama

.Sebagian filsuf Muslim tidak tahan mendengar tuduhan itu

Mereka segera menyodorkan pemecahan konflik yang bergulir. Ibnu

Rusyd (520–595 H), filsuf Muslim asal Andalusia, lalu menulis buku

,Tahafut Al-Tahafut sebagai jawaban atas Ghazali. Dalam karya ini
-juga dalam Fashl Al-Maqal fi ma bain Al-Syart'ah wa Al-Hikmah min Al
-Ittishal, dia mendemonstrasikan pembelaannya terhadap pandangan
pandangan filosofis dan menjelaskan keseutuhannya dengan ajaran
:agama

Kami, orang-orang Muslim, tahu pasti bahwa berpikir secara
burhani 'logis' tidak akan sampai menentang apa yang telah
disampaikan agama, karena kebenaran tidak akan menentang
(kebenaran; justru ia menyepakati dan mendukungnya.)

Perseteraan di antara filsuf dan sekelompok teolog, fakih, dan
:arif terus berlangsung, meski pasang-surut

Bukan ilmu selain ilmu merindu
.selain itu hanyalah tipu iblis celaka

Bukan ilmu selain tafsir dan sabda
.selain itu hanyalah tipu iblis tercela

Berapa dan berapa dari filsafat Yunan

.ketahuilah hikmah kaum Mukminin

Tuan alam, diraja dunia, dan agama

.sisa mukmin berkali kesembuhan, hai sang peduka

Kapan nabi pernah bersabda

.sisa-sisa Aristoteles dan Ibnu Sina itu panecia

Bedahilah seratus kali dadamu

(dari noda-noda itu bersihkan hatimu.)

Pertentangan atau keserasian antara filsafat Aristotelian dan iman Kristen juga telah memicu perdebatan berkepanjangan di dunia

Barat. Sepanjang Abad Pertengahan, para pemikir seperti Thomas

p:20

Ibnu Rusyd: Fash! Al-Maqél fi ma bain Al-Syariah wa Al-Hikmah min Al-ittishal, 15-17 hlm.

Baha'uddin Amili: Kulliyot-e Asy'or-e Forsi, Musy va Gurbeh, hlm. 18-19 (Matsnavi- 16-20). (e Nun va Halvo

.Aquinas (1225–1274 M) berusaha mendamaikan agama dan filsafat

Namun, ikhtiar ini divonis sekelompok agamawan sebagai bid'ah

(dan sesat." (1

Buku-buku Ibnu Rusyd yang telah ditranslasikan juga ikut menyemarakkan perdebatan ini, hingga melahirkan sebuah aliran filsafat bernama Rusydian. Anehnya, sebagian Rusydian yang beragama Kristen mempercayai pertentangan itu; hal yang justru sudah dinafikan Ibnu Rusyd sendiri dengan menegaskan 'keharmonisan filsafat dan agama, "Berpikir secara burhdani 'logis tidak akan sampai menentang apa yang disampaikan agama." Untuk ,mengatasinya, mereka menga-jukan gagasan dualisme hakikat Mereka melantunkan senandung bahwa tidak ada hubungan apa-pun antara kebenaran menurut filsafat dan kebenaran menurut ilmu ilmu Ilahi. Untuk masing-masing objek kajian, terdapat kebenaran (yang berbeda-beda." (1

:Seorang penulis Barat menuliskan

Demi kepuasan hati aparat berwenang dalam _ investigasi pemikiran (inkuisisi), sebagian pendukung Ibnu Rusyd bertopang pada gagasan dikotomi hakikat. Maksudnya, mungkin saja satu proposisi dinilai benar menurut kriteria filosofis atau berdasarkan

relasi natural. Namun pada saat yang sama, proposisi itu keliru menurut kitab suci dan agama Kristen. Mereka mengaku, 'Dalam keadaan apa pun, kami meyakini keberadaan sesuatu karena hukum iman kami, dan kami meragukannya karena hukum akal.' Teori ini menolak prinsip yang disepakati kaum renaisans beraliran sekolastik yang menyatakan bahwa harmoni akal dan iman itu mungkin." (۳)

p:۲۱

.Collin Brown: Falsafeh va Emon-e Masihi, hlm. ۲۵ ۱۷-۱

.Anne Farmantie: 'Ashr-e E'teqod, hlm. ۱۶۷-۱۶۸ ۱۸-۲

.Will Durant: Torikh-e Tamaddun, jld. ۴, hlm. ۱۲۸۹ ۱۹-۳

Mengenai aliran Rusydian dan seberapa jauh para pengikutnya loyal pada doktrin dan pandangan Ibnu Rusyd, kiranya perlu dilakukan penelitian secara terpisah. Yang jelas, pandangan Ibnu Rusyd seputar harmoni akal dan wahyu bertolak belakang dengan .yang diusung para pendukung Kristiannya

Sejumlah agamawan Kristen lebih tegas menolak interpretasi Ibnu Rusyd atas filsafat Aristoteles. Mereka menyikapi rasionalismenya sebagai pembalasan dendam Islam terhadap Kristen. Dalam sebuah :analisis yang berat sebelah, mereka mengatakan

Filsafat Aristoteles adalah cenderamata dari dunia Yunani untuk dunia Kristen Latin; seibarat kuda kayu Troy [\(1\)](#) yang menyembunyikan seribu unsur lawan di dalamnya. Benih-benih Renaisans dan Abad Pencerahan (Enlightenment) ini bukan hanya balas dendam kesyirikan” terhadap agama Kristen, secara tidak“ disadari juga merupakan keluhan agama Islam. Kaum Muslim yang jadi korban serangan di Palestina dan kira-kira terusir dari seluruh belahan bumi Spanyol, menyelundupkan ilmu dan filsafatnya ke Eropa Barat. Dan sejarah menunjukkan betapa ilmu ini telah menjadi kekuatan penghancur. Kenyataannya, selain Aristoteles, Ibnu Sina dan Ibnu Rusydlah yang merusak Kristen

(dengan menyuntikkan Rasionalisme ke tubuhnya?)²

Bagaimanapun, selama kecaman terhadap filsafat dialamatkan kepada beberapa hukum dan rumusannya, itu tidak terlalu penting untuk buku ini. Umpamanya, jika di satu sisi, terbukti bahwa –hukum populer filsafat “Keniscayaan korelatif (dharuroh bi al qiyas) objek pengetahuan dalam kaitannya dengan sebab memadai

p:22

Sebuah kota di Asia Minor. Bangsa Yunani yang ingin merebut kota itu membuat 20 – 1 kuda kayu yang sangat besar dan meletakkannya di pintu gerbang kota. Penduduk Troy terheran–heran saat menyaksikan kuda itu. Mereka lantas menariknya ke dalam kota. Tengah malam, prajurit yang bersembunyi di dalam kuda kayu raksasa itu keluar dari tempat persembunyian dan membuka gerbang–gerbang kota Troy agar dapat dimasuki balatentara Yunani. Akhlmya, mereka pun berhasil! menduduki kota .itu

.Ibid., hlm. 1322–1323 21 – 2

illah tammah)” itu akan menghasilkan konklusi ketakberawalan‘
qidam) alam, sementara di sisi lain, sumber-sumber otentik Islam)
menegaskan sebaliknya (liudtts: ke-baru-an), maka upaya untuk
mengatasi pertentangan ini sudah semestinya ditanggung
.filsuf yang menga-kui hukum filsafat itu

Adapun jika yang dimaksud filsafat itu mutlak pengetahuan
rasional (yakni, selain pengetahuan wahyuni), maka secara seksama
dapat disimpulkan bahwa hubungan agama dan filsafat bermakna
hubungan wahyu dan akal—sehingga menjadi terma lain yang
.sinonim dengan terma buku ini

Bahkan, sangat mungkin untuk dinyatakan bahwa filsafat yang
diperdebatkan kubu pendukung dan penentang mencakup makna
terakhir tadi. Sebab, filsafat dalam maknanya yang umum, meliputi
seluruh pengetahuan hakiki manusia. (1) Di samping itu, dari sebagian
bukti yang diajukan kelompok penentang filsafat, dapat disimpulkan
bahwa mereka meyakini wilayah pengetahuan wahyuni bukan saja
harus disucikan dari filsafat-filsafat yang ada itu, melainkan juga
dari segala bentuk pemikiran insani. Berikut alasan penentangan
:sejumlah tokoh gereja terhadap filsafat

Mereka percaya bahwa masalah penggunaan akal untuk

sementara waktu dapat memproduksi kekuasaan dan wibawa untuk gereja. Namun setelah itu, barangkali masalah itu jadi liar dan menyesatkan umat manusia dari jalan iman sehingga agama Kristen menjadi lemah dan terlantar di tengah dunia yang penuh

[\(kekafiran dan dosa.\)](#)

p:23

Secara umum, istilah filsafat dapat dikategorikan dalam dua pengertian. 22 – 1 Pertama, filsafat teoretis yang mencakup ilmu alam semesta (kosmologi), ilmu bilangan (matematika), dan ilmu ketuhanan (teologi). Kedua, filsafat praktis yang mencakup etika, ekonomi, dan politik

.Ibid., hlm. 1292 .23 – 2

-Hubungan ilmu dan agama, serta pembatasan wilayah masing-masing, merupakan salah satu topik kunci dalam filsafat agama dan teologi di era modern. Kini, kemajuan sains telah membuka cakrawala baru dan menganugerahkan pengenalan baru terhadap dunia sekitar yang adakalanya tampak tak lagi selaras dengan ajaran-agama. Diperlukan karya tulis tersendiri untuk mengulas contoh-contoh yang dikesankan sebagai pertentangan antara data sains dan ajaran agama, berikut pemecahan yang diajukan

Hanya saja, ada satu hal yang ingin kami ingatkan di sini; jika yang dimaksud ilmu dalam terma ini hanyalah sains, maka kajian ilmu dan agama' dapat digolongkan sebagai subjudul 'akal dan wahyu'. Karena, sebagaimana telah disinggung, yang dimaksud akal" dalam pembahasan ini adalah seluruh pengetahuan umum manusia, termasuk pengetahuan empiris. Adapun bila yang dimaksud ilmu" —sebagaimana dioposisikan dengan agama—adalah segala pengetahuan yang diperoleh via jalan-jalan umum,⁽¹⁾ maka terma 'ilmu dan agama' menjadi padanan tepat untuk terma 'akal dan wahyu'.
Jelasnya, kendati "ilmu" sering dipahami sebagai pengetahuan yang diperoleh secara empiris dan eksperimental, sementara akal

biasanya diartikan sebagai pengetahuan yang dihasilkan lewat silogisme dan pembuktian demonstratif (burhdani), namun secara umum, keduanya mencakup segala jenis pengetahuan manusia

Akal dan Iman

Kebanyakan pemikir Kristiani lebih memilih berbicara tentang ‘akal dan iman/’ (faith and reason) ketimbang ‘akal dan wahyu’. Mayoritas mereka menganggap daya jangkau akal masih lebih pendek dari sekadar memahami muatan-muatan wahyu. Mereka_ bersandar pada kategori iman dan menghitungnya sebagai satu-satunya pintu masuk agama

p:24

WO. Chadwick: “Religion and Science”, dalam Dictionary of the History of Ideas, 24 – 1
.hlm. 106

Dalam budaya pemikiran Islam, ilmu dan iman memiliki relasi yang sangat mendalam. Satu kelompok karenanya bahkan mengidentikkan keduanya: iman tak lain hanyalah ilmu. Sementara kelompok lain, walaupun menolak identifikasi ini, menekankan .bahwa tanpa ilmu, iman yang sempurna mustahil tercapai Keterikatan hati sangat bergantung pada pengetahuan.⁽¹⁾ Dalam hadis-hadis keislaman juga ditegaskan bahwa ilmu adalah mitra (iman (2); iman tanpa pikiran tidaklah mungkin.⁽³⁾

Di dunia Barat, perdebatan di kalangan pemikir dalam upaya memaknai iman telah mengakibatkan ide-ide mereka sulit sekali dicerna. Adakalanya istilah ‘iman’ dipergunakan dalam makna yang sepadan dengan ‘agama’.⁽⁴⁾ Dengan demikian, ungkapan ‘Iman masehi’ dan ‘iman islami’ bisa bermakna ‘agama Kristen’ dan ‘agama Islam’, seolah-olah menurut mereka, agama terbatas ’hanya pada himpunan kepercayaan. Itulah sebabnya, istilah ‘iman yang bermakna ‘percaya’ dipergunakan secara metaforis sebagai (himpunan keyakinan dan kepercayaan’.⁽⁵⁾

Penggunaan istilah ‘iman’ yang lebih populer dan lebih sesuai dengan makna konvensional sesungguhnya mencerminkan kondisi internal kejiwaan seseorang. Kondisi internal ini, sebagaimana telah

.disinggung, memiliki relasi tak terurai dengan ilmu atau pengetahuan

Anehnya, tidak sedikit dari pemikir Kristiani menyangkal hubungan ilmu dan iman secara total. Keputusan ini mereka ambil sebagai cara –menghindarkan diri dari penjelasan rasional terhadap kepercayaan

.kepercayaan agama

p:25

Lih. Imam Khomeini: Syarh-e Hadits-e Junid-e 'Aql va Jahi, hlm. 89; S. Taftazani: 25 – 1 Syarh Al-'Aqid Al-Nasafiyyah, hlm. 82; M. Faidh Kasyani: 'lim Al-Yaqin fi Ushul Al-Din, jld. 1, hlm. 6; M. Syahristani: Nihdyah Al-Aqdam fi 'lim Al-Kalam, hlm. 472; A. Jawadi Amuli: Tabyin-e Barohin-e Etsbot-e Khudo, hlm. 117-120; Allamah Hilli: Manahij Al-Yaqin fi Ushul Al-Din, hlm. 367; A. Jawadi Amuli: Shenokhtsyenosidar Qur'on, hlm. 324; Z. Syahid Tsani: Haqa 'iq Al-imén (Ma'a Risdlatay Al-Iqtishéd wa Al-'Adalah), hlm. 53-

.54

Jamaluddin M. Khanshari: Syarh Al-Ghurur wa Al-Durar, jld. 6, hlm. 159 26 – 2

.Ibid., hlm. 70 27 – 3

.Collin Brown: Falsafeh wa Imon-e Masihi, hlm. 165 28 – 4

.Jonathan Z. Smith: The Harper Collins Dictionary of Religion, hlm. 355 29 – 5

Adalah mustahil satu hal yang ... bagi seseorang ..., selain merupakan subjek ilmu, juga merupakan subjek iman. Kendati begitu, mungkin saja ... satu hal yang, bagi seseorang merupakan subjek pengetahuan, bagi orang lain justru modal iman, karena kami berharap, semoga apa yang sekarang kami imani berkenaan dengan Trinitas, suatu saat kami saksikan dengan mata kepala

(sendiri. (1)

Aku percaya karena tidak masuk akal” adalah kata-kata“ ,termasyhur Tertullian (160–220 M) yang — menurut sebagian penulis tak ada statemen lebih kontradiktif darinya (2)—dirumuskan di atas .prinsip tersebut

Banyak sekali pemikir Kristiani yang menjadikan prinsip ini sebagai basis untuk menerima setiap ajaran antiakal. Karena itulah .mereka mengira telah terbebas dari pertentangan akal dan wahyu

:Martin Luther mengatakan

Kepercayaan terhadap kemurahan dan kasih sayang Tuhan yang hanya membahagiakan segelintir orang dan sisanya Dia sengsarakan dengan kutukan abadi, merupakan pamuncak keimanan kita ... sepertinya Dia menikmati siksaan orang-orang keras kepala yang memang lebih layak dibenci ketimbang

disayangi! Seandainya lewat bantuan akal (logika) aku bisa mengerti bagaimana mungkin Tuhan Yang Maha Pemurah lagi Maha Adil menjadi pemaarah dan tidak adil, maka tidak diperlukan [\(lagi iman.\)](#)

Tentunya, tawaran definisi baru untuk iman dengan sendirinya tidak masalah. Rumusan istilah baru merupakan gejala yang lumrah dalam setiap disiplin ilmu. Namun, jika ini dilakukan untuk mengelak

p:26

-
- .Anne Farmantle: 'Ashr-e E'teqod, hlm. 182 30 -1
.Geddes MacGregor: Dictionary of Religion and Philosophy, hlm. 241 31 -2
.Will Durant: Torikh-e Tamadaun, jld. 6, hlm. 447 32 -3

dari bukti-bukti rasional yang diajukan, maka satu-satunya sebutan yang layak diberikan adalah “menghapus duduk persoalan”. Seorang

:peneliti agama Barat mengatakan

Sekadar penggunaan kata “iman” dalam makna yang baru tidak membuktikan bahwa iman itu jalan meraih hakikat. Pemaknaan

ini seperti halnya kata “menang” yang bukannya kita gunakan

dalam makna salah satu kemungkinan hasil permainan, tetapi

digunakan dalam makna yang sepadan dengan “permainan” itu

sendiri. Tindakan ini menarik, tapi sama sekali tidak terhitung

sebagai cara memuaskan untuk membuktikan pemenang. Kapan

saja, hanya dengan mengubah makna “menang” lalu kita jadi

[pemenang, kemenangan menjadi perkara imajiner belaka.](#)

Pastinya, tidak ada pertentangan sama sekali antara memiliki

.kepercayaan hati yang mendalam dan mengajukan bukti akliani

Dengan kata lain, kendati jalan akal terpisah dari jalan hati, namun

kecenderungan pada apa yang didukung bukti rasional bukanlah

dasar pemikiran yang irasional. Perlu diketahui, sebagian pemikir

Kristiani justru mengakui peran ilmu dalam melahirkan iman. Mereka

,menyebutkan tiga unsur utama pembentuk iman; pengetahuan

[kepuasan, dan kepercayaan.](#)

Sekilas "Rasionalisme" (3

Rasionalisme merupakan istilah umum_ untuk seluruh sistem pemikiran dan filsafat yang menekankan peran penting akal. Dalam ,setiap bidang ilmu, istilah ini memiliki makna tersendiri. Umpama makna Rasionalisme vis-a-vis Intuitivisme; berbeda dengan makna Rasionalisme vis-a-vis Empirisme. Karena itu, cara terbaik untuk

p:27

Michael Scriven: "The Presumption of Atheisme", dalam Philosophy of Religion, 33 - 1 .hlm. 365

.Gaddes MacGregor: Dictionary of Religion and Philosophy, hlm. 241 34 -2
.Ibid., hlm. 524; Abdulmun'im Hanafi: A-Mujam Al-Falsaf, jld. 2, hlm. 90-91 35 -3

-mengetahui ragam maknanya adalah dengan mengenali istilah
ahistilah oposisinya. Di akhir bab, kami akan mengemukakan
dua makna rasionalisme agar pembahasan selanjutnya menjadi
.lebih jelas

Makna Rasionalisme vis-a-vis Empirisme

Tak jarang rasionalisme dimaknai sebagai aliran filsafat yang
meyakini prinsip-prinsip rasional dan aksioma-aksioma bawaan
(innate _ idea) sebagai sumber pengetahuan, bukan)
,(pengalaman pengalaman indrawi. Descartes (1596-1650 M
Leibnitz (1646-1716 M), dan Spinoza (1632-1677 M) termasuk tokoh
utama Rasionalisme Barat. Dalam konteks ini, Rasionalisme
-berhadapan dengan Empirisme yang meyakini sumber penge
tahuan hanyalah indra dan pengalaman, seraya mengingkari
aksioma-aksioma bawaan prapengalaman (apriori). Locke (1632-1704
M), Berkeley (1685-1753 M), dan Hume (1711-1776 M) adalah filsuf
.terkemuka Empirisme

Makna Rasionalisme vis-a-vis Fideisme dan Literalisme

Dalam ranah Filsafat Agama dan Teologi, Rasionalisme merujuk
pada mazhab pemikiran yang menghargai peran akal dan sarana
.biasa perolehan ilmu lainnya yang vis-a-vis pengetahuan wahyuni

,Penghargaan pada akal memiliki sejumlah tingkatan. Karena itu Rasionalisme dalam pengertian ini memiliki cakupan yang sangat luas: mulai dari kaum rasionalis radikal dan antiagama, hingga kaum rasionalis moderat dan proagama

Rasionalisme dalam pengertian ini adakalanya berhadapan dengan kaum literalis: yang membeku dalam teks agama serta meyakini pemikiran manusia tak mampu merasionalisasi sekian banyak ajaran agama

Dalam kondisi tertentu, lini lain yang berkonfrontrasi dengan Rasionalisme diisi oleh Fideisme, yaitu sebuah paham yang gigih

agamanya dengan akal, namun sebaliknya percaya bahwa agama menuntut pasrah dan taklid buta; bukan menuntut pengakuan yang .rasional dan logis

Maksud Rasionalisme di sepanjang buku ini merujuk pada istilah kedua. Dengan demikian, istilah ini tidak berposisi dengan .Empirisme— kalau bukan malah bergabung dengannya

BAB 7 MAKNA AKAL DALAM SKEMA PRO-KONTRA

Point

p:31

Barangkali tak seorang berakal pun akan benar-benar menyangkal Bronze akal insani dengan wahyu Ilahi. Tidak juga sepenuhnya diyakini kemustahilan manusia menjamah wahyu di level paling rendah sekalipun— mulai dari tahap penerimaan, evaluasi, maupun penyuntingan—tidak juga serta merta mengibaratkannya dengan burung mistis Simurg yang membubung sangat tinggi, sehingga ,mustahil dicapai kecuali dengan menanggalkan akal! Pada dasarnya agama-agama dialamatkan kepada manusia. Karenanya, bagaimana mungkin mengharap mereka agar mendengar seruan wahyu dengan mengabaikan akal sebagai kualitas manusia paling penting dan .menonjol

Kecaman musuh bebuyutan Rasionalisme sekalipun, bila direnungkan barang sejenak, pada dasarnya tidak mengandung penolakan terhadap hubungan esensial akal dan wahyu. Semua sikap menentang Rasionalisme terpusat pada penggunaan akal secara berlebihan atau pada satu model penerapan akal dalam bidang agama. [\(1\)](#) Contohnya, Paulus (w. 62/68 M) yang tergolong tokoh kaum fideis Kristiani dan musuh keras Rasionalisme. Dia hanya menentang satu jenis rasionalisme; menyerang akal yang profan dan ternoda hawa nafsu. Target yang disasanya adalah menjungkirbalikkan akal

-sekaligus ajaran-ajarannya yang mengenyahkan kebenaran. Surat surat Paulus yang telah menjadi bagian integral dari kitab Perjanjian Baru justru menunjukkan bagaimana dirinya, berkali-kali dan dalam berbagai kesempatan, menggunakan argumentasi dan analisis dalam [\(mengajarkan tuntunan agamanya.](#)

Tokoh Fideisme Radikal di awal abad Masehi ialah Tertullian M). Sekilas, pemikir ini sama sekali tidak menghargai nalar (160-225) dan rasionalitas dalam ranah agama

p:32

.Lib. Mitalinus”, dalam Naqd va Nazhar, vol. 2, 1374 HS, hlm. 195-200 1-1
.M. Peterson et a./.: Reason and Religious Belief, hlm. 332-2

pa urusan Athena dengan Jerusalem?!(1) Memangnya, telah terjalin kesepakatan seperti apa antara akademi dan gereja? Apa hubungan orang-orang kafir dengan orang-orang Kristen? ... Usai menimba dari Injil, apa lagi yang perlu kita cari? Selain keimanan (agama, kepercayaan apa lagi yang kita kehendaki?(2

Namun begitu, Tertullian ternyata seorang filsuf. Dalam sejumlah karya tulisnya, dia tak jarang berfilsafat ketika mengurai (ajaran agama.(3

Demikian pula, sebagian penulis Kristen menilai Martin Luther yang menyerang Aristoteles dengan sebutan-sebutan (1483-1546) seperti: “penghancur ajaran suci”, “pencipta dongeng”, “filsuf :”menjijikkan”, dan “penyembah buta berhala

Luther tidak menghujat akal; karena dia sendiri menggunakan sepenuhnya. Poin’ gugatannya’ terhadap = akal_ adalah penyalahgunaan akal yang berakibat hingga filsafat membuang (jauh hakikat iman masehi.(4

Pascal (1623-1662) juga salah satu tokoh aliran Fideisme yang (meyakini hati memiliki logika tersendiri yang mustahil dicapai akal.(5

Namun pada saat yang sama, tak diragukan lagi bahwa salah satu kesibukan intelektual dan nalarnya adalah menemukan pembelaan

rasional terhadap ajaran Kristen. Statemen terkenalanya, “Hai kaum
filsuf! Ketimbang menumpuk bukti, lebih baik kalian jinakkan
nafsu.”⁽⁶⁾ Darinya dapat dimaklumi, penentangannya itu terbatas
.hanya pada akal yang ternodai birahi dan nafsu

p:۳۳

Yang dimaksud Athena adalah filsafat dan rasionalisme Yunani, sedangkan yang ۳-۱
.dimaksud Jerusalem adalah agama Kristen
.E. Gilson: “Aql va Vahy dar Qurin-e Vusto, hlm. ۴-۵ ۴-۲
.M. Peterson et al.: Reason and Religious Belief ۵-۳
.Colin Brown: Falsafeh va Imon-e Masihi, hlm. ۳۷ ۶-۴
.B. Pascal: Andisyeho va Resolat, Andisyeh ۲۷۷, hlm. ۳۵۸ ۷-۵
.M. Malakian: Kalom-e Jadid: Imon va Ta‘aqqul (diktat), hlm. ۱۰ ۸-۶

Permusuhan kaum literalis Muslim terhadap akal juga dapat diuraikan dalam bagan yang sama. Ahmad bin Hanbal adalah figur murni aliran Literalisme. Sekilas, dia sama sekali tidak menghargai akal dalam bidang agama. Pada hematnya, aktivitas akal dalam masalah keagamaan itu bid'ah yang haram dan dosa tak terampuni. Namun kenyataannya, dia juga menggunakan akal untuk menjelaskan pandangan-pandangannya. Bahkan, kapan saja merasa perlu, dia merujuk akal untuk menakwil serta menafsir [\(Alquran dan hadis. 1\)](#)

Tokoh lain adalah Ibnu Taimiyah. Penggemar kuat pemikiran ,Ahmad bin Hanbal ini berpendapat, semakin menjauh dari akal semakin mendekat pada kebenaran. Masih menurutnya, kaum filsuf dan rasionalis mustahil memetik buah pengetahuan dari pohon agama. Menurut Arberry, ungkapan-ungkapan Ibnu Taimiyah merupakan gaung pembuka kata-kata Tertullian. [\(2\)](#) Lagi-lagi ,kenyataannya, berdasarkan kesaksian karya-karya tulisnya sendiri dia justru amat berpegang teguh pada bukti-bukti yang sama sekali bukan dari Alquran dan Sunah dalam rangka menolak klaim-klaim [\(kaum filsuf dan teolog. 3\)](#)

Begitupula dengan kaum Akhbariyah yang kerap mati-matian

melontarkan kritik keras terhadap penggunaan akal dalam bidang agama. Namun senyatanya, mereka sendiri menggunakan berbagai bentuk pembuktian rasional untuk memback-up gagasannya. Betapa banyak bukti epistemologis yang mereka ajukan untuk membongkar ,kesalahan dan penipuan nalar (fallacy). Tidak cukup sampai di situ hadis-hadis mutawatir dari para manusia suci seputar nilai-bukti akal bahkan mereka lapiasi dengan takwil dan justifikasi secara benar-benar rasional. Akal yang dimaksud ayat dan hadis, menurut ungkapan mereka, adalah akal fitri. Mereka percaya, akal jenis itu

p:34

-
- .Ja'far Subhani: Buhdts ff Al-Milal wa Al-Nihal, jld. 1, hlm. 160-166 9 -1
.A.J. Arberry: "Aq! va Vahy az Nazhar-e Mutafakkeron-e Eslomi, hlm. 6 10 -2
.M.F. Esykavari: Ma'refatsyenos-e Dini, hlm. 120 11 -3

[\(hanya dimiliki segelintir orang.\)](#)

Pelecehan terhadap akal juga populer di kalangan kaum arif dan orang-orang yang telah mencapai kedudukan “penyaksian”. Sampai sedemikian hingga perlawanan terhadap pembuktian logis menjadi ciri mencolok dari paradigma ‘irfani. Mulla Rumi mengatakan dalam

:larik-larik syairnya yang terkenal

Kaki juru bukti terbuat dari kayu

betapa kaki kayu sungguh rapuh

Padahal, menggunakan nalar dan pemikiran merupakan *raison d’être* atau syarat untuk memasuki himpunan orang-orang berakal

Malah pembicaraan seputar posisi akal, baik secara positif maupun negatif, menjadi mustahil bila tanpa intervensi akal. Maulawi (Mulla

Rumi) sendiri, dalam syair yang gubahannya untuk menyepelekan

bukti akal, menggunakan silogisme logis. Ya, dia senyatanya

melawan bukti akal dengan kekuatan akal itu sendiri. Demikian

:pola [\(Y\)](#) silogisme yang diajukannya

.Kaki juru bukti adalah kaki yang terbuat dari kayu *

Kaki yang terbuat dari kayu adalah kaki yang sungguh *

.rapuh

.Kaki juru bukti adalah kaki yang sungguh rapuh *

-Ringkasnya, orang berakal sepatutnya tidak menutup mata terhadap peran akal di ruang khusus wahyu atau mewajibkan agar akal ditinggalkan demi agama. Setiap klaim yang sekilas dimaksudkan untuk itu, bila diselidiki secara kritis, niscaya akan terbukti inkonsistensinya. Karena itu, perlu direnungkan dan ditelaah lebih

p:۳۵

Lih., Y Bahrani: Al-Hada iq Al-Nadhirah, jl. ۱, hlm. ۱۳۱-۱۳۳ ۱۲ -۱
Pola pertama dari empat pola silogisme dalam logika Aristotelian. Pola ini paling .۱۳ -۲
(.dasar, paling badihi, swabukti, aksiom (penj

jauh: akal mana yang dicela pihak-pihak yang anti akal? Mungkinkah diajukan sebuah kriteria yang cermat untuk mengenal akal terpuji

?dan akal tercela

?Akal, Sarana atau Sumber

Satu ide pokok yang penting diperhatikan dalam pembahasan ini adalah kategorisasi akal sebagai daya/sarana dan sebagai sumber. (1

Adakalanya daya akal digunakan untuk memahami Alquran dan Sunah, serta dianggap sebagai sarana mengenali ajaran-ajaran wahyu

Namun, tak jarang daya akal itu didudukkan di bangku pengadilan dan dipersepsi sebagai sumber khas untuk memproduksi hukum

(syariat. (2

,Yang umumnya dipandang sebelah mata, bahkan dilecehkan posisinya, adalah akal sebagai sumber; bukan sebagai sarana pengetahuan. Karena, setidaknya di kalangan pemikir Islam, tak seorang pun yang berbeda pendapat tentang urgensi akal dalam memahami Alquran dan Sunah. Kendati menurut sebagian tokoh Kristen, posisi semacam ini juga disangkal akal. Mereka yakin, demi meraih iman, pemahaman dan pemikiran harus ditepikan

Sarana, Bukan Sumber Pengetahuan

Boleh jadi klaim bahwa akal itu sumber pengetahuan ditengarai muncul dari pola pikir yang mentah dan dangkal. Karena, akal merupakan satu-satunya sarana yang memfasilitasi manusia hingga bisa mengakses berbagai pengetahuan melalui penelitian terhadap sumber-sumbernya (seperti alam dan syariat). Seorang penulis

:kontemporer menulis

p:36

.MF. Esykovari: Ma'rifatsyenosie Dini, hlm. 124.14-1

Istilah mustaqillat 'aqliyyah dalam Usul Fikih bisa dipadankan dengan akal yang 15-2 berperan sebagai sumber pengetahuan. Kendati demikian, akal sebagai sarana tidak terbatas pada ghair mustaqillat 'agliyyah 'prinsip-prinsip rasional yang non-independen', bahkan bukti-bukti yang menurut istilah ilmu usul di-sebut dalil syar'i, .ditopang oleh akal sebagai sarana

.Pada dasarnya, akal dan wahyu tidak selaras, juga tidak sejenis

Yang satu sarana, yang lain sumber. Kita berputar-putar dan

mencari yang satu dengan saran yang satunya lagi. Dengan

;catatan penting, akal itu satu-satunya yang berjenis sarana

;sedangkan wahyu bukan satu-satunya yang berjenis sumber

:melainkan hanya salah satu dari sekian sumber lain ... seperti

(alam, masyarakat, dan sejarah." (1

Dari perspektif ini, upaya menilai akal sebagai satu dari

empat sumber deduksi hukum dan wacana seputar nilai-buktinya

hanyalah sia-sia belaka. Karena, bagaimana mungkin sesuatu yang

hanya berupa sarana mampu memproduksi pengetahuan tanpa

-menggunakan sumber-sumbernya, yang karena itu lantas_ nilai

buktinya dapat diandaikan ada? Ini sama dengan mengatakan

sumber makanan manusia terdiri dari daging, buah-buahan, dan

Organ pencernaan, lalu disimpulkan bahwa keberadaan organ

.pencerna sudah memenuhi seluruh kebutuhan makanan manusia

Asumsinya, masing-masing sumber itu otonom sehingga dengan

sendirinya menutupi seluruh kebutuhan makan manusia, padahal

.organ pencernaan hanyalah sarana, bukan sumber, makanan

Kritik di atas ini tidak dapat diterima, setidaknya dengan dua alasan

Pertama, pada dua dimensinya sekaligus, entah teoretis ataupun praktis, akal secara inheren sudah mengetahui hal-hal badihi atau aksioma yang bersifat apriori. Artinya, hal-hal itu sudah terinstalasi dalam substansi manusia secara bawaan (fitriah) sebelum berinteraksi dengan alam eksternal, Karena itu, dengan berlandas pada rangkaian

p:37

S.M. Mardiha: "Yeki bar Sare Shokh va Bun Miburid (seorang berdiri di atas ۱۶ - ۱ cabang pohon dan sedang memotong pokoknya)," dalam majalah Kayhon-e Farhangi, tahun ۶, vol. ۱۱, Bahman ۱۳۶۸ HS, hlm. ۱۳

pengetahuan bawaannya, akal mampu memproduksi pengetahuan baru dan, dengan demikian, akan tergolong sebagai “sumber independen dalam proses deduksi hukum keagamaan. Kedua, sebagaimana diakui si penulis di akhir pernyataannya, akal sebagai sumber dapat diartikan “himpunan pengetahuan, akal sarana’ dari sumber-sumber nonwahyu”. Dengan kata lain, pikiran manusia adakalanya menjelajahi isi Alquran dan Sunah hingga menemukan hukum Ilahi; adakalanya pula menelaah objek pengetahuan lain, semisal alam, hingga memperoleh pengetahuan baru. Pada kasus pertama, akal hanya berupa sarana. Sedangkan pada kasus kedua, selain sarana, akal juga tergolong salah satu sumber pengetahuan. Alasan ini kiranya relevan jika dikombinasikan dengan makna umum akal yang telah kami sebutkan pada Bab 1 dan 2, yang mencakup seluruh pengetahuan nonwahyu.

Akal di Kalangan Kaum Arif

Point

—Seperti dijelaskan sebelumnya, untuk memperoleh pengetahuan —di luar wahyu yang hanya terbuka untuk kalangan tertentu manusia memiliki alat indra, akal, dan intuisi sebagai sarana kasyf penyingkapan hakikat’. Sepanjang sejarah, sangat banyak ilmuwan

yang mengakui sarana-sarana pengetahuan tersebut. Usaha mereka ,untuk mengharmonikannya juga layak diacungi jempol. Ibnu Sina tokoh filsuf Peripatetis Islam, misalnya, cenderung mengandalkan akal dan pembuktian logis. Namun pada saat yang sama, dia tidak menyepelekan intuisi atau proses penyingkapan. Posisi dan kondisi kaum arif diklasifikasikan secara sistematis dalam karya filosofisnya ,yang mutakhir, Al-Isyarat wa Al-Tanbihat. Dengan maksud menggugat Fakhru Razi mengomentari buku itu. Di awal Bab Kesembilan, dia

[\(membubuhkan catatan: \(1](#)

p: 38

.Ibnu Sina: Al-isyarat wa Al-Tanbihat, jld. 4, hlm. 47 . 17 - 1

Bab Kesembilan lebih penting dari semua bab lain dalam buku ini. Karena pada bab ini, penulis telah melakukan klasifikasi terhadap ilmu-ilmu sufi yang tak seorang pun sebelum dan .setelahnya mampu melakukannya

Kendati begitu, sebagian kaum arif masih merasa kurang puas terhadap ikhtiar Ibnu Sina itu. Pada hemat mereka, mustahil .seseorang menjejakkan kaki nalarnya di ranah khusus kerinduan

Hati kamu yang mengaji ayat cinta dari buku akal
[\(aku kuatir kau tak tahu yang sebenarnya.\)](#)

Syihabudin Suhrawardi juga menulis Hikmal: Al-Isyraq; sebuah karya untuk memadukan filsafat dan 'irfan; akal dan intuisi. Dalam ,pengantar buku itu, filsuf ini menyatakan bahwa mula-mula kandungan bukunya diperoleh via intuisi dan kasyf, kemudian dia merumuskan dalil aklani dan pembuktian demonstratif sebagai [\(pendukung.\)](#)

Usaha terbesar mengharmonikan filsafat, 'irfandan wahyu dilakukan .Shadrul Muta'allihin Syirazi dalam Al-Hikmah Al-Muta'aaliyah
Dalam pengantar adikarya ini, filsuf kita mengutarakan tentang :pengetahuan yang dicecapnya via intuisi dan ilham
,Berkat jerih pembinaan diri yang berkepanjangan dan olah jiwa

hatiku menjadi terang benderang, cahaya malakut memancar dahsyat menerpanya... Karena itu,aku menemukan rahasia-rahasia yang sebelumnya tidak pernah kuketahui. Berbagai rumusan yang tidak begitu tampak dengan burhan kini tersibak jelas sekali di hadapanku. Bahkan segala apa yang dulu kuketahui dengan (burhan sekarang telah kutatap dengan kesaksian yang nyata.) (2

p:39

.Hafidz Syirazi: Divon-e Asy'or, lirik ke-48 .18 -1

.Quthbuddin Syirazi: Syarh Hikmat Al-Isyréq, hlm. 16 19 -2

Shadrul Muta'allihin: Al-Hikmat Al-Muta'éliyah ff Al-Asfér Al-'Aqliyyah Al- . 20 - 3

,Arba'ah, jid. 1, hlm. 8

:Syahid Muthahari punya ungkapan menawan tentangnya
Filsafat Shadra ... ibarat titik yang mempertemukan empat
jalan; Filsafat Peripatetik Aristotelian dan Sinaian, Filsafat
,Illuminasionis Sahruwardian, dan 'Irfan Teoretis Muhyidinian
serta konsep-konsep ilmu Kalam. Filsafat Shadra ibarat empat
sungai yang bertemu dan berubah menjadi segalur sungai besar
[\(yang bergemuruh kencang.\)](#)

Meski demikian, dalam literatur 'irfan, akal kerap diperlakukan
sebagai objek pelecehan. Kerasnya sebagian pernyataan para arif
mengesankan segala jenis pengetahuan akal, dalam bidang apa
pun, tidak berharga lagi, sama sekali. Namun, bila diperhatikan
;lebih seksama, akan terlihat jelas maksud mereka yang sebenarnya
menyubordinasi akal di bawah kerinduan ('isyq)—yang berarti
,bukan menyepelkannya secara mutlak. Hafidz, pujangga besar
[\(mengatakan, "Gerbang ranah cinta jauh lebih menjulang dari akal."\)](#)

Hati di atas Akal

Seorang arif tidak mutlak mengingkari nilai demonstrasi logis
(burhan) dan pembuktian aklani, melainkan lebih mengunggulkan
hati ketimbang akal

Jika kajian akal itu mutiara dan intan

.maka yang lain kajian ruhanian

Kajian ruh duduk posisi yang lain

[\(anggur ruh adalah tonggak yang lain.\)](#)

p:40

.M. Muthahari: Khadamot-e Mutaqobel-e Esiom va Iron, hlm. ۵۲۴.۲۱ -۱

.Hafidz Syirazi: Divon-e Asy'or, lirik ke-۱۲۱ ۲۲ -۲

.Jalaluddin M. Balkhi: Matsnavi-e Ma'navi, daftar I, bait ke-۱۴۰۱ dan ۱۵۰۲ ۲۳ -۳

Perbedaan pokok ilmu-ilmu akal dengan ilmu-ilmu hati dan intuisi diilustrasikan dengan baik dalam kisah pertemuan Ibnu Sina

:(dan Abu Sa'id Abul Khair (٣٥٧-٤٤٠ H

Suatu hari, Syeikh Abu Sa'id—semoga Allah menguduskan ruhnya yang mulia—berceramah di majelis Nisyabur. Tuan .Abu Ali [bin] Sina lalu memasuki majelis Syeikh Abu Sa'id

Sebelumnya, mereka berdua tidak pernah bertatap muka, walau ,acap berkorespondensi satu sama lain. Saat Abu Ali Sina masuk Syeikh Abu Sa'id segera menoleh ke arahnya. “Seorang hakim telah datang,” sambutnya. Abu Ali Sina lalu duduk. Syeikh Abu Sa'id pun melanjutkan ceramahnya sampai akhir. Setelah itu dia .langsung pulang ke rumah. Abu Ali Sina juga ikut ke rumahnya

Mereka menutup pintu rumah lalu berkhawat selama tiga hari tiga malam sambil berbincang-bincang. Tak seorang pun tahu yang mereka bincangkan. Juga tak seorang pun memasuki tempat mereka kecuali setelah diberi izin. Keduanya tidak pernah keluar rumah kecuali untuk menunaikan salat berjamaah. Tiga hari tiga malam berlalu. Akhirnya Abu Ali Sina keluar dari rumah itu. Murid-muridnya bertanya, “ Bagaimana Syeikh Abu Sa'id itu .menurutmu?” “Dia menyaksikan semua yang kutahu,” jawabnya

Sebaliknya, para pengikut Syaikh Abu Sa'id bertanya, "Bagaimana
"Abu Ali Sina menurutmu?" "Dia tahu semua yang kusaksikan
[jawabnya.](#)

Cerita ini memicu perdebatan di kalangan pakar. Beberapa dari
-mereka menilai kejadian itu fiktif. Sementara sebagian lain membe
narkannya dan mengungkapkan kecenderungan Ibnu Sina pada 'irfan
p:41

Muhammad bin Munawar: *Asrar Al-Tawhid* ff *Maqa'imat Al-Syaikh Abi Sa'id*, bab 24 - 1
2, pasal 2, hlm. 209-210. Perlu diketahui, riwayat pertemuan ini juga termaktub dalam
buku *Halat va Sokhanan-e Abu Sa'id Abul Khoir* yang ditulis berapa saat sebelum buku
Asrar Al-Tawhid dan keduanya tergolong sebagai sumber riwayat hidup Abu Sa'id.
Hanya saja, buku ini (*Halat*) tidak memuat jawaban Abu Ali Sina dan Abu Sa'id Abul
Khair sebagaimana disebutkan di atas. Boleh dibilang, masing-masing penulis buku itu
.hanya menyoroti bagian tertentu dari kejadian dan percakapan mereka

di akhir hayatnya karena rangkaian pertemuan dan korespondensi ini. (1) Walaupun pertemuan itu tidak benar-benar terjadi, setidaknya

kata-kata pengakuan yang dinisbatkan kepada Ibnu Sina dan Abu Sa'id merefleksikan perbedaan yang jelas antara pengetahuan akal dan pengetahuan hati; yang pertama sejenis pembuktian, dan yang belakangan sejenis iluminasi (efodliel) dan penemuan (yoftan

:Murtadha Mutahari mengatakan

Pengetahuan argumentatif tidak melampaui _batas-batas persepsi, konsep-konsep mental, dan kepuasan potensi nalar

Tentunya semua ini sangat berharga. Akan halnya pengetahuan iluminatif (ma'refat-e efodhi) yang ditempuh seorang arif semacam

pencapaian (residan) dan pencecapan (dzawq). Pengetahuan argumentatif hanya memuaskan akal, sementara iluminasi mencipta gelora, gejolak, dan gerak luar biasa dalam keseluruhan

(eksistensi manusia. (2)

Dengan kata lain, tujuan hakiki seorang arif adalah gelora dan

.kondisi (lial) spiritual. Di sini, akal tidak terlalu berguna

Dia teman kami dengan tutur dan tindakan

(karena kau sampai tingkat hal, jadi tiada. (3)

Karenanya, bukan hanya filsafat, 'irfan pun bila berubah menjadi

(disiplin ilmu sehingga alih-alih mencipta gelora dan kondisi (lial spiritual justru menjadi bahan perdebatan diskursif, juga tidak akan memuaskan kalangan arif yang Ilahi. Ini sebagaimana dinyatakan

:seorang arif, Imam Khomeini

p:42

-
- .Lih. S.M. Damadi: Abu Sa'id Nومه, hlm. 40-42 25-1
.ML.H. Thabathaba'i: Ushul-e Falsafeh va Ravesy-e Re 'olism, jld. 5, hlm. 10 26-2
.Jalaluddin M. Balkhi: Matsnavi-e Ma'navi, Daftar |, bait ke- 1984 27-3

Hijau segar hanya di hari kita jadi arif di kedai minum

.kala kita keluar dari aula akal dan menjadi gila

Mari kita pecahkan cermin filsafat dan 'irfan

(asingkan diri dari rumah berhala kafilah ini.)

Kelemahan Akal dalam Beberapa Bidang

Menurut kaum arif, akal bukan saja berada di bawah hati, melainkan

secara mendasar sama sekali tidak valid dalam bidang-bidang

tertentu, seperti mengenal hakikat wujud (mahiyat) Tuhan. Output

kerja akal di ranah ini, menurut mereka, tidak lebih dari ragu dan

dugaan. Tegasnya, akal tidak pernah mencipta kemantapan jiwa

(ithmi'nan) dan keyakinan hati. Nasihat penuh kasih Muhyiddin bin

Arabi (560-638 H) kepada Fakhru Razi (543-606 H) merepresentasi

:pandangan ini

Sebagian orang terpercaya yang juga dekat denganmu

memberitahuku bahwa pada suatu hari, mereka menemui

yang saat itu sedang menangis. Lalu mereka menanyakan

gerakan apa yang membuatmu menangis. Engkau pun

menjawab, "Tiga puluh tahun aku meyakini sesuatu. Ternyata

sekarang kebatilan sesuatu itu nyata di hadapanku. Aku

menangis karena bagaimana aku tahu bila kelak, kebatilan yang

”sekarang ini nyata di hadapanku benar-benar tidak diketahui
Ya, begitulah: mustahil seseorang mencapai ketenteraman jiwa
,melalui akal, khususnya dalam mengenal Allah Swt. Sebab
menenal hakikat wujud (mdlityyal) Dia mustahil dicapai lewat
pemikiran dan penelitian. Karena itu, wahai saudaraku, apa
yang akan engkau perbuat? Apakah engkau masih ingin tetap
menghuni kesulitan ini dan mengabaikan jalan pelatihan jiwa
(serta berkhalwat sebagaimana diajarkan Rasulullah Saw?)[\(2\)](#)

p:۴۳

.Imam Khomeini: Divon-e Emom Khomeini, hlm. ۱۷۰ ۲۸ –۱
H. Amuli: Jami’ Al-Asrér wa Manba’ Al-Anwar, hlm. ۴۹۱, dengan sedikit perubahan ۲۹ –۲
.redaksi

.Mulla Shadra juga gigih membela derajat akal dan filsafat
Tidak pernah sekalipun filsuf ini menyatakan akal sebagai sumber
pengetahuan yang memadai untuk mengetahui seluruh hakikat
alam. Sangat banyak hakikat ‘irfani yang, menurutnya, berada di luar
jangkauan akal dan harus digapai lewat penyingkapan dan penyaksian
hati (kasyf wa syuliuid). Dikatakan pula bahwa begitu banyak hakikat
wahyuni yang melampaui jangkauan akal. Dia percaya, satu-satunya
[jalan ke arah itu adalah wahyu dan kenabian.](#)

Jangan tempuh jalan tauhid dengan akal

[Jangan tusuk mata ruh dengan duri.](#)

?Penyingkapan ‘irfani: Nonakal atau Antiakal

Satu dari sekian poin yang disepakati dan termaktub dalam seluruh
[teks ‘irfan di jagat raya ini adalah superioritas ‘irfan di atas akal.](#)

Apakah ini berarti bahwa penyingkapan ‘irfani berlangsung di luar
kerangka akal dan bertentangan dengan hukum-hukum swabukti

(:badihi)? Sebagai contoh, satu hukum pasti akal menyatakan)

.tidak mungkin dua proposisi kontradiktif akan sama-sama benar

?Lalu, apakah kalangan arif juga mempercayai hukum seperti ini

Atau, apakah menurut mereka bangunan tinggi penyingkapan

dan penyaksian tidak dapat didasarkan pada _ prinsip-prinsip

rasional tersebut? Agaknya, ungkapan syathohiyat dari sebagian arif yang sekilas kontradiktif (paradoksikal) justru menguatkan dugaan bila penyingkapan ‘irfani itu antiakal. Sekelompok pemikir

:berpendapat

p:44

Sadrul Muta‘allihin: Syarh Ushdl Al-KAfi, “Kitab al-Hujjah”, bab innal ardho ١٨ .٣٠ – ١ yakhid min hujjah, hadis ke-٢, hlm. ٤٧٩; Sadrul Muta‘allihin: Tafsir Alquran Al-Karim, jld. ٧, hlm. ١٠

.Shadrul Muta‘allihin: Resoleh-e Seh Ashi, hlm. ٥٩ ٣١ – ٢

.W.T. Stace: Mysticism And Philosophy, hlm. ٢٤٢ ٣٢ – ٣

Paradoksikalia yang sesungguhnya mustahil dijelaskan secara rasional, dan kontradiksi-kontradiksi yang kita lihat di dalamnya dari sudut pandang logis, tak terpecahkan ... orang-orang yang punya pengalaman mistis tertentu pasti merasakan sedalam dalamnya betapa pengalaman khas itu benar-benar khusus dan secara total berbeda dengan semua indra dan pengetahuan biasa juga sama sekali tak dapat dibandingkan dengan pengalaman indrawi dalam ruang dan waktu. Siapa saja yang mencapai pengetahuan mistis berarti telah memasuki ranah istimewa yang sama sekali di luar skala pengetahuan sehari-hari; lebih unggul darinya dan tidak dapat diraih atau dinilai lewat kriterianya. Sudah tentu, para mistikus merasakan itu. Maka, segala usaha klarifikasi atas paradoksikalia mistis via perangkat logis atau filologis sama dengan mendegradasi mistik sampai batas akal awam dan publik, mengingkari karakter eksklusivitasnya, dan (menurunkannya sampai tingkat pengalaman sehari-hari kita.)

-Berbeda dengan pandangan diatas, Ibnu Turkah dalam Tamiliid Al Qowa'id — yang dijadikan mata kuliah wajib 'Irfan di berbagai lembaga pendidikan—menegaskan, penyingkapan 'irfani yang melampaui beyond) akal bukan bermakna antiakal, tidak juga selalunya berarti)

nonakal, tetapi akal dengan dirinya tidak sanggup mencapai level
itu. Ini hanya dapat dicapai akal berkat potensi lain. Maksudnya
setelah manusia mencapai sekian pengetahuan via penyingkapan
(dan ilham, akalnya juga akan mampu menjangkaunya.)

Mulla Shadra juga meyakini sebagian derajat dan kesempurnaan
irfani mustahil dicapai akal. Menurutnya, derajat-derajat itu sebegitu
agung, mulia, dan istimewa hingga akal tak sanggup menjangkaunya

Namun, adanya pengetahuan yang melampaui akal tidak berarti
:pengetahuan dan hakikat itu antiakal

p:45

.Ibid., hlm. 276. 33 -1

.Shainudin Ali bin Turkah: Tamhid Al-Qowé'id, hlm. 248-249 34 -2

Terbuka kemungkinan adanya hal-hal tanpa akal di ranah wilayah
dan 'irfan; yaitu hal-hal yang mustahil dicapai sarana akal
Orang yang tidak membedakan yang antiakal dan yang nonakal
tidak layak diajak bicara; biarkan saja dirinya tenggelam dalam
[\(kebodohnya\).](#)⁽¹⁾

Pandangan Rumi

Dalam pandangan Maulawi (Mulla Rumi), terdapat berapa tingkatan
dan jenis akal; ada yang layak disanjung, ada pula yang pantas
dikecam.⁽²⁾ Sebagaimana dalam pembahasan lainnya, Maulawi merasa
dirinya tidak perlu menyodorkan definisi yang inklusif sekaligus
[\(eksklusif \('jami' wa mani'\)\)](#) bagi setiap jenis yang disebutkannya.⁽³⁾
Namun dari ciri-ciri yang dikemukakannya untuk masing-masing
akal, sampai batas-batas tertentu dapat diketahui: mana akal yang
tersanjung dan mana akal yang tercela dalam pandangannya
Adakalanya Maulawi mengidentifikasi akal tersanjung dengan nama
:akal imani

Akal imani laksana pengawal yang adil
[\(pelindung sekaligus penguasa kota hati\).](#)⁽⁴⁾

Akal dalam diri, penguasa iman
[\(karena takut, nafsu jadi terbelenggu\).](#)⁽⁵⁾

Manakala kaum filsuf menyandarkan asumsi-asumsinya pada akal, lalu dengannya menyangkal sebagian hakikat religius, maka :penalaran inilah yang digugat Maulawi

p:46

Shadrul Muta'allihin: Al-Hikmah Al-Muta'éliah fi Al-Asfér Al-'Aqliyyah Al-'Arba'ah, jld. 2, hlm. 322-323; Shadrul Muta'allihin: Al-Rosd'il (Risdlah fi Saroyñ Al-Wujud), hlm. 138

.Lih., Jalaluddin Huma'i: Maulavinomeh, jld. 1, hlm. 460-537 36-2

M.T. Ja'fari: Tafsir va Naqd va Tahlil-e Matsnavi-e Jaloluddin Muhammad Maulavi, jld. 7, hlm 213

Jalaluddin M. Balkhi: Matsnavi-e Ma'navi, daftar ke-4, bait ke-1986 38-4

.Di sebagian naskah Matsnavi, bait ini lanjutan dari bait pertama di atas 39-5

Filsuf jadi ingkar setan yang gaib

.saat itu jua dia jadi tertawaan setan

Siapa saja punya ragu dan lika-liku di hati

.di dunianya tersembunyi filsafat

Kiblat arif, cahaya pertautan

(kiblat akal filsuf, lenbah khayalan.)

Akal terpuji Maulawi tidak bertentangan dengan penyingkapan

dan penyaksian, bahkan bagian dari ilmu-ilmu ilumi-natif dan

.karuniawi Ilahi yang tidak diperoleh lewat proses belajar

Akal, ada dua: yang satu dicari

.belajar bagai bocah di kelas

Dari buku, guru, pikir, dan zikir

.dari makna dan ilmu-ilmu baru lain

Yang satu lagi, anugerah ilahi

.sumbernya terletak di pusat nyawa

Karena cairan ilmu mendidih di dada

(maka tidak basi, kuno, atau menguning.)

Terminologi kunci Maulawi dalam membedakan akal terpuji

”dari akal tercela adalah “akal universal” (‘aql kulli) dan “akal parsial

aql juz‘). Menurut sebagian ahli di bidang ini, yang dimaksud akal‘)

;parsial adalah akal kalkulus yang menyangkut urusan duniawi
satu jenis akal yang lebih mengutamakan keuntungan pribadi dan
sementara di atas yang permanen dan ukhrawi.⁽³⁾ Sebagian ahli yang

:lain lebih lanjut menerangkan

Akal parsial adalah akal yang kekurangan dan mentah. Orang

kebanyakan lebih-kurang sama dalam hal ini. Akal pada level

p:47

.Ibid., Daftar I, bait ke-3283 dan 3285 40 -1

.Ibid., Daftar IV, bait ke-1960, 1961, dan 1964-1965 41 -2

.B. Furuzanfar: Syarh-e Matsnavi-e Syarif, jld. 2, hlm. 565 42 -3

ini kurang dan tak sanggup mengecap hakikat sesuatu karena terancam wabah khayal dan prasangka. Wabah inilah yang merembesi akal dan selanjutnya merapuhkan fondasi pembuktian akal. Karena itu, seyogyanya akal parsial ditautkan dengan akal universal yang hanya dimiliki orang-orang tertentu dan paling dekat dengan Tuhan. Berkat pertautan itu, akal parsial dapat [\(berubah menjadi akal universal. \(1\)](#)

Khayal dan prasangka wabah akal parsial [\(karena bersemayam dalam gelap. \(2\)](#)

Akal parsial, jangan jadikan menteri [\(hati raja, jadikan akal universal menteri. \(3\)](#)

Akal parsial dalam dirimu terpatri [\(akal universal di dunia, cobalah cari. \(4\)](#)

Usahalah sampai tua jadi akal dan agama [\(karena dengan akal universal, batin pun tersingkap. \(5\)](#)

Sebagai penutup bab, akan dikemukakan perdebatan puitis di antara dua sosok, filsuf dan arif, seputar puisi terkenal kaki juru bukti, terbuat dari kayu/betapa kaki kayu sungguh rapuh. Mirdamad yakin .Maulawi sama sekali tidak menghargai akal dan pembuktian logis

:Kepadanya dia berkata

Hai kamu yang menyebut kaki kayu jadi bukti

(jika tidak, Fakhru Razi tak tertandingi.)

Antara akal dan khayalan tak dibedakannya

Jangan menggugat bukti, hai salah pengerti

p:48

Jalaluddin Huma'î: Maulavinomeh, jid. 1, hlm. 466-467 43 -1

Jalaluddin M. Balkhi: Matsnavi-e Ma'navi, Daftar III, bait ke-1558 44 -2

.Ibid., Daftar IV, bait ke-1258 45 -3

.Ibid., Daftar I, bait ke-2052 46 -4

.Ibid., Daftar IV, bait ke-2178 47 -5

Bait ini dialamatkan pada bait Maulawi yang mengatakan: Dalam topik ini pabila 48 -6

akal jadi petunjuk Tentu Fakhru Razi layak jadi penyimpan rahasia agama. (Lih., ibid.,

.(daftar V, bait ke-4144

Kamu ingin jalan dengan kaki baja bukti

mintalah dari siratul mustakim kami

Kamu ingin kaki baja pembuktian

kami tetapkan dia di ufuk mubin

Di buku “dah qabas” antara pagi dan malam

[ada sejagat cahaya akal, wassalam](#)

Muhammad Syirazi yang arif menilai gugatan Mirdamad di atas

:tadi tidak proporsional. Berikut jawabannya atas gugatan itu

Hai kamu yang menggugat Maulawi

hai kamu yang tak sanggup mengerti Matsnawi

Matsnawt samudera cahaya jiwa

puisinya penuh mutiara berharga

Kalau saja kamu mengerti Matsnawi

tak ‘kan buka mulut menggugatnya

Segala cacat pembuktian aklani

Maulawi menukilnya dalam Matsnawi

Tapi akal universal tidak ia maksudkan

karena dialah petunjuk di setiap jalan

Maksudnya hanyalah akal parsial falsafi

karena dia tak bercahaya di hadapan Yusuf

Akal parsial ibarat khayalan keruh

[\(karena itu dia tercela di sisi auliya.](#)

p:۴۹

.M.B. Mirdamad: Divon-e Asy'or, hlm. ۲۰ -۲۱ ۴۹ -۱

.H.H Amuli: Qur'on va Erfon va Burhon az ham Judo Nadorand, hlm. ۸۵-۸۶ ۵۰ -۲

BAB 7 RASIONALISME RADIKAL ANTI AGAMA

Point

p:51

Sepanjang sejarah, senantiasa ada pihak yang mengingkari wahyu dan pesan samawi, serta menolak agama⁽¹⁾ dengan mengandalkan akal dan konsep. Sebagian orang berpendapat, wahyu itu produk imajinasi dan pikiran sekelompok oportunist yang mengaku punya hubungan dengan alam gaib, juga berniat merusak tatanan masyarakat, mencari popularitas, dan menetapkan kedudukan sosialnya sendiri. Sebagian lain menyomot beberapa ajaran agama yang mereka klaim anti akal sebagai amunisi untuk membunuh .wahyu Ilahi

Kajian dan analisis kritis terhadap pendapat-pendapat di atas mendominasi isi bab ini. Intisari yang mesti dibahas terlebih dulu adalah tinjauan eksternal (burun dini) terhadap agama berikut akses dan dampaknya. Berkenaan dengan tinjauan ini, probabilitas dan kebutuhan terhadap wahyu mesti ditelaah secara terpisah dari ,proposisi-proposisi yang seolah-olah, atau memang senyatanya antiakal. Jika kedua poin (kemungkinan dan kebutuhan) itu terbukti benar, maka kajian selanjutnya akan berkisar pada pencarian agama yang benar—kendati boleh jadi salah satu tolok ukur memilih agama yang benar adalah prinsip tidak satu pun ajaran agama itu yang memusuhi akal. Sayangnya, sebagian peneliti agama justru

mengabaikan persoalan ini. Saat menemukan dalam agama yang ditelitinya sejumlah ajaran yang seolah antiakal—itu pun lewat proses induksi yang terbatas— mereka langsung memvonis semua agama itu antiakal, dan manusia sama sekali tidak butuh pesan .samawi

Wahyu, Gagasan Mustahil

Kaum rasionalis radikal menolak kemungkinan manusia memiliki sarana pengetahuan di luar kelaziman. Dalam klaim mereka, satu satunya sumber pengetahuan manusia hanyalah indra dan akal

p:52

.Maksud agama dalam pembahasan ini adalah agama wahyuni dan samawi \ -\

Jubah wahyu, menurut mereka, tidak cocok untuk size manusia
Hanya ada satu cara untuk menerima langsung pesan samawi; yaitu
menanggalkan jubah kemanusiaan dan mengenakan jubah malaikat

Para nabi selalu menghadapi pertanyaan sekaligus penolakan ini
apakah Allah mengutus manusia sebagai rasul? Adakah kesesatan

yang lebih jauh dari keharusan mengikuti manusia seperti kita,

lalu kita pasrahkan kendali akal kepada dia? Seandainya Tuhan
punya rencana khusus untuk memberi manusia petunjuk, sementara
akalnya tidak memadai untuk mencapai tujuan itu, sudah tentu Dia

akan mengutus malaikat.

Slogan yang lazim mereka suarakan untuk merespon ajakan
para nabi adalah “kamu juga manusia biasa seperti kami”. Menurut
mereka, kesamaan ragawi merupakan bukti atas kesamaan ruhani
dan batin (ma‘nawi). Oleh karena itu, para nabi (yang dianggap sama
dengan mereka) mustahil dapat menjalin kontak dengan alam lain

Mereka berpasangan dengan para nabi

.mereka kira dirinya sama dengan para wali

Berkata, kami manusia, mereka pun manusia

kami dan mereka kerabat seranjang dan semeja.

Menyanggah ucapan mereka yang sebenarnya semata-mata

dipicu anggapan mustahil dan tidak didasari bukti rasional, para
utusan Ilahi menekankan dimensi kemanusiaan sekaligus keutamaan
:dan karunia khusus mereka dari Tuhan

p:53

.QS Al-Isra' [17]: 94 2 -1

,QS Al-Qomar [54]: 24 3 -2

QS Al-Mu'minun [23]: 24, "Maka pemuka-pemuka orang yang kafir di antara 4 - 3
kaumnya menjawab, 'Orang ini tidak lain hanyalah manusia seperti kamu, yang
bermaksud hendak menjadi seorang yang lebih tinggi dari kamu. Dan kalau Allah
"”.menghendaki, tentu Dia mengutus beberapa malaikat

Jalaluddin M. Balkhi: Matsnavi-e Ma'navi, daftar 1, bait ke-265 — 266 5 -4

Kami tidak lain hanyalah manusia seperti kalian, akan tetapi Allah
-memberi karunia kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba
-Nya (QS Ibrahim [14]: 11).

Benar, kemanusiaan tidak bertentangan dengan penerimaan
wahyu. Sebaliknya, sosok nabi harus berasal dari jenis umatnya agar
—dapat dijadikan teladan kemanusiaan. Kalau tidak mampu untuk itu
setidaknya tidak sanggup menggambarkan secara sempurna apa dan
bagaimana wahyu — maka tidak sepatutnya seseorang menganggap
-semua orang setara dengannya, termasuk memustahilkan pengeta
-huan apa pun di luar kelaziman. Sejenak mengamati perbedaan di
-antara hal-hal yang tampaknya identik, sudah cukup untuk menyim
-pulkan bahwa menjadikan beberapa kesamaan sebagai argumentasi
untuk menolak kemungkinan terjadinya perbedaan tidaklah sesuai
-dengan prinsip rasional.

Sama-sama lebah makan dari satu hidangan
-tapi satu hasilkan sengat dan yang lain madu

Sama-sama kijang minum dan makan rumput
-tapi satu hasilkan kotoran dan yang lain misik murni

Sama-sama bambu menyerap air muara
-tapi satu hambar dan yang lain gula

Lihatlah, ratusan ribu jumlah contoh yang sama

[lihatlah bedanya serentang tujuh puluh tahun berlalu.](#)

Tentunya, ulasan di atas tidak sampai disalahpahami sebagai keharusan untuk menjegal akal memasuki bidang wahyu. Atau sebaliknya; kemungkinan mengetahui sesuatu di luar kelaziman bermakna bahwa setiap orang boleh mengklaim dapat berhubungan dengan alam gaib. Bukan seperti itu! Menurut akal, posisi wahyu yang melampaui akal tidak serta merta memustahilkan seseorang

p:54

.Ibid, bait ke-268 — 271 6-1

dapat menerima wahyu. Mengingat para pembawa pesan Ilahi telah mengajukan berbagai bukti kuat, seperti mukjizat, maka tidak ada pilihan lain bagi akal kecuali pasrah menerimanya. Dengan kata lain, terhadap pengetahuan wahyuni, akal tidak punya celah sedikit pun untuk meragukan, apalagi menyangkalnya—kendati posisinya .melampaui dayanya

Ringkasnya, kesiapan menerima wahyu merupakan satu tingkat kesempurnaan manusia. Di sini, ikhtiar seseorang tetap berperan –penting. Namun demikian, ihwal ini tetap harus dikategorikan seba .(gai, lagi-lagi, beyond atau melampaui daya ikhtiarnya (ghioir iktisabi
Sebab, tak seorang pun yang meraih level ini lantaran hasil kerja dan ikhtiarnya sendiri, justru merupakan karunia Ilahi yang diberikan kepada siapapun yang dikehendaki-Nya .(1) Selain-Nya, tiada yang (tahu siapa yang layak mencapai level itu.(2

!Cukup Akal

Point

Menurut sebagian rasionalis radikal antiagama, walaupun pengetahuan wahyuni mungkin diperoleh, tetap saja sia-sia dan tidak berarti apa-apa, karena dengan akal saja manusia sudah bisa mencapai tujuan. Kekuatan penuntun ini niscaya menihilkan

kebutuhan pada penuntun lain. Paham ini didukung sejumlah pemikir Timur maupun Barat dan, entah benar atau tidak, konon juga diusung sebagian pemikir Islam. Berikut sekelumit ulasan dari .mereka sebagai representasi paham ini

Brahmana

Pengusung ternama paham ketidakbutuhan terhadap wahyu adalah sekelompok filsuf India, yang dalam literatur teologi Islam] disebut Brahmana. Pandangan mereka dibangun di atas]

p:55

.QSAI-Jum‘ah [62]: 47 –1

.QSAI-An‘am (6): 124 8 –2

asumsi seputar muatan ajaran para nabi yang niscaya berkisar hanya pada dua kemungkinan; selaras atau bertentangan dengan hukum akal. Atas dasar kemungkinan pertama, yakni seruan para nabi selaras dengan hukum akal, maka wahyu dengan sendirinya tidak lagi dibutuhkan. Karena, lewat bantuan akal, manusia sudah dapat memahami dan mengaplikasikan sendiri dalam kehidupan hal-hal yang disampaikan para nabi dengan segala jerih payah dan kesulitan yang dialaminya. Adapun jika bertentangan dengan data-data rasional, seruan para nabi jelas mustahil dibenarkan dan dipatuhi. Karena, tolok ukur kemanusiaan yang membedakannya dari binatang adalah akal dan pemikirannya. Inilah alasan mengapa mengabaikan karunia Ilahi berupa akal dan menerima ajaran antiakal itu identik dengan menyempal dari spesies manusia dan terjun bebas .ke dunia binatang

Disamping itu, bukankah secara fitriah, Tuhan mampu menuntun akal manusia kepada realitas dan mengisi nalar dengan rangkaian pengetahuan yang dibutuhkan? Bila nabi internal sudah ada, lantas

(buat apa lagi nabi eksternal?!

Deisme

Istilah “deisme” muncul pertama kali pada abad XVI. Terminologi

ini merujuk sekelompok pemikir yang mengklaim wahyu dan ilham supranatural sebagai sesat dan keliru.⁽²⁾ Rata-rata mereka menentang agama wahyuni (prophetic religion) seraya menyodorkan agama .natural (natural religion) sebagai produk tuntunan akal. Kendati begitu, di kalangan deis terdapat pula sejumlah pemikir yang bersikap moderat. Salah satunya, John Toland (1670–1722), tokoh deis yang menulis *Christianity Not Mysterious* (1696). Karya tulis ini

p:56

M. Syahristani: *Al-Milal wa Al-Nihal*, jld. 2, hlm. 258–260; ‘Allamah Hilli: *Kasyf Al-Murd* 9 – 1 fi *Syarh Tajrid Al-I’tiqad*, hlm. 348; Ja‘far Subhani: *Al-ilahiyét*, jkd. 3, hlm. 59–64; “Brahmana” dalam *The Encyclopedia of Islam*, hlm. 1031 .F. Copleston: *Fayiasufon-e Englisi az Hobbes to Hume*, hlm. 179 10 – 2

dimaksudkan untuk membuktikan tak satu pun ajaran Kristen yang bertentangan dengan akal atau di luar jangkauan nalar. Kalaupun termaktub dalam Alkitab, itu tak lain dari produk pemutarbalikkan

[\(para pendeta dan tipudaya orang-orang tak beragama.\)](#)

Berdasarkan itu, terminologi “deis” meliputi kalangan yang cukup-luas, termasuk kubu antiagama juga agamawan. Kedua kubu ini memiliki ciri yang sama: rasionalisme radikal yang berpihak ekstrim kepada akal, sekalipun makna literal terminologi ini adalah kaum yang percaya Tuhan yang mengingkari segala jenis pengetahuan

[\(wahyu dan sangat memuja akal.\)](#)

Mazhab Deisme, menurut Samuel Clark (1675–1729), setidaknya

:dapat diklasifikasikan ke dalam empat tipe

i. Meyakini Tuhan sebagai wujud penguasa absolut dan pencipta alam semesta. Mereka percaya Tuhan tidak “pensiun” dari kerja mengurus alam. Dia juga menuntut manusia berperilaku etis dan religius. Itulah alasan mengapa di alam lain, Dia mengganjar pahala untuk orang baik dan menyiksa yang jahat. Kendati begitu kelompok pemikiran ini menyangkal semua agama wahyuni dan merumuskan agama natural sebagai produk tuntutan akal. Clark

.menyebut kelompok ini sebagai deis sejati

- ii. Sekaligus menolak wahyu, juga mengingkari keabadian ruh manusia dan kehidupan setelah mati. Namun mereka percaya ,kalau Tuhan punya kekuasaan mutlak dan pengetahuan absolut .serta pengelola alam
- iii. Meyakini campur tangan Tuhan sang pencipta dalam proses pengelolaan alam. Namun Tuhan telah menceraikan manusia .dan tidak lagi mempedulikan nasib kehidupannya
- iv. Kelompok terakhir terbilang paling ekstrim. Dalam pandangan ini, kendati punya pengetahuan dan kuasa tak terbatas, Tuhan tidak ambil bagian dalam pengelolaan alam. Jelasnya, setelah

p:57

W.T. Marvin: *Seyr-e Falsafeh dar Urupo*, jid. 6, hlm. 240; W. Rowe: "Deism", dalam .11 -1
.Routledge Encyclopedia of Philosophy, hlm. 854
.A.W. Wood: "Deism", dalam *The Encyclopedia of Religion*, hlm. 252-264 12 -2

.menciptakan segala sesuatu, Dia membiarkannya begitu saja
,Terlepas dari lengkap-tidaknya klasifikasi tersebut, yang terang
keempat tipe itu sama-sama menolak wahyu dan pengetahuan gaib
atau samawi.⁽¹⁾ Tentunya, klasifikasi Clark ini juga dapat dipersepsi
⁽²⁾secara berbeda dari sudut pandang yang berbeda pula.⁽²⁾

Zakaria Razi

Signifikansi kenabian dan kebutuhan pada wahyu menjadi salah
satu topik yang paling sering diperdebatkan dalam sejarah teologi
Islam. Sebenarnya, nyaris tak ada pemikir Muslim yang menolak
prinsip kenabian dan wahyu. Namun begitu, paham ketakbutuhan
pada wahyu sempat disangkutpautkan kepada sejumlah pemikir
.Muslim. Salah satunya, Muhammad bin Zakaria Razi (251-313 H
Sejumlah penulis biografi dan orientalis memasukkan filsuf juga
dokter terkemuka asal Iran ini dalam daftar kaum rasionalis radikal
.antiagama

Razi, menurut mereka, memang percaya kepada Tuhan yang
⁽³⁾Maha Esa, namun dia menolak mentah-mentah wahyu dan kenabian.⁽³⁾
,Menurut laporan kalangan sejarawan, Razi berkeyakinan: pertama
akal manusia mampu memilah mana yang benar dan bermanfaat
serta mana yang keliru dan merugikan. Eksistensi Tuhan dapat

dibuktikan akal. Dan kehidupan praktis manusia dapat dikonstruksi secara ideal tanpa memerlukan bantuan nabi atau tuntunan risalah .samawi

Kedua, setiap orang punya kemampuan memilah dan sensasi rasional yang sebangun. Dari perspektif ini, tak seorang pun mengungguli yang lain. Superioritas hanya mungkin lewat proses belajar-mengajar. Karena itu, tidak diperlukan orang-orang khusus

p:58

.Ibid., hlm. 13-14

Bandingkan penafsiran di atas dengan F. Copleston: *Failasufon-e Inglisi az 14-2*

Hobbes to Hume, hlm. 178-179

Lih. M.M. Syarif: *Torikh-e Falsafeh dar Esiom*, jid. 1, hlm. 627-629; Anne Fremantle: 15-3

'Asr-e E'teqod, hlm. 135; G.H.1. Dinani: *Mojaro-ye Fekr-e Falsafi dar Jahon-e Esilom*, jld. 2, hlm. 94-96

yang konon menerima karunia istimewa sehingga dipercaya sebagai sumber hidayah. Sebaliknya, setiap orang mampu merancang sendiri

.kehidupan idealnya lewat bantuan dan tuntunan akal

,Kalaupun manusia tetap memerlukan agama, Razi mengklaim

itu tak lain dari agama akal. Juga, seandainya wahyu dan nabi merupakan bagian dari keimanan, maka adakah nabi yang lebih baik

dari akal, dan firman yang lebih menggerakkan ketimbang sabda

:akal? Karena itu, jangan pernah mereduksi peran akal yang

Manakala dia sendiri pemimpin, janganlah kita menawannya

Manakala keimanan menjadi haknya, janganlah kita ...

membelenggu lehernya. Jangan ubah majikan menjadi budak

.suruhan ... Seyogianya kita rujukkan semua urusan kepadanya

... Hendaknya kita jadikan dia tolok ukur dalam segala hal

(Seharusnya kita senantiasa bersandar kepadanya.)

Penting dicatat, raibnya sejumlah karya yang dinisbatkan kepada

filsuf ini menyulitkan penilaian yang objektif terhadapnya. Salah

satu literatur kuno yang menggugat pandangan-pandangan Zakaria

Razi adalah *A'lam Al-Nubuwwal*, karya Abu Hatim Razi (w. ۳۲۲

H)—seorang pengikut Syiah Ismailiyah yang hidup satu kota dan

semasa dengan Zakaria Razi. Abu Hatim pernah menuangkan hasil

dialognya dengan seseorang yang disebutnya ateis. Berdasarkan sejumlah bukti, yang dimaksud orang ateis itu tidak lain dari Zakaria Razi. Ini yang juga ditegaskan Hamidudin Kirmani, salah satu tokoh mazhab Isma-iliyah yang hidup satu abad setelah Zakaria Razi.

Kutipan dari bab pertama buku itu, yang memuat gagasan tentang tidak diperlukannya wahyu, adalah berikut
Ateis; Mengapa Tuhan harus memilih sekelompok tertentu di antara hamba-hamba-Nya untuk diutus sebagai nabi dan

p:59

Muhammad bin Zakaria Razi: Rosé'il Falsafiyyah, "Kitab Al-Tibb Al-Ruhani", hlm. 16-18; M.M. Syarif: Torikh-e Falsafeh dar Eslom, hlm. 619.
Hamidudin Kirmani: Al-Aqwal Al-Dzahabiyyah, hlm. 917-2

dipertuankan di atas hamba-hamba yang lain? Tindakan ini menambah daftar peperangan dan permusuhan di kalangan manusia serta memicu kehancuran; mungkinkah tindakan ini selaras dengan ?kebijaksanaan Tuhan

?Abu Hatim: Menurutmu, apa tuntutan kebijaksanaan Tuhan
,Ateis: Ketimbang mengutamakan sebagian orang dari yang lain agaknya lebih layak jika Tuhan mengaruniai pengetahuan secara merata kepada seluruh manusia tentang untung-rugi segala sesuatu .yang terkait dengan dirinya

Abu Hatim: Bukankah kamu percaya Tuhan itu Mahabijak lagi Maha Pengasih? Bukankah kamu percaya kapasitas pengetahuan ?semua orang diciptakan sama

.Ateis: Ya

Abu Hatim: Kalau begitu, bagaimana membenarkan kenyataan adanya imam dan makmum, guru dan murid? Contohnya, bukankah kamu _ sendiri mengaku paling unggul dalam bidang_ filsafat

?ketimbang yang lain

.Ateis: Dari segi rasio dan semangat (hlmmah), semua orang setara Bedanya, saya mengerahkan semangat di jalur filsafat, sementara .mereka di jalur dunia

Abu Hatim: Perbedaan kadar pengetahuan dan level pemikiran tentunya tak dapat disangkal siapapun. Karena itu, memilih sebagian orang menjadi nabi dan memberinya pengetahuan wahyuni yang melampaui kesanggupan manusia biasa, jelas, sesuai dengan [\(kemahabijakan dan rahmat Tuhan.\)](#)

Abu Raihan Biruni juga ikut menggugat pemikiran Zakaria Razi. Dalam pengantar tesisnya yang memuat daftar koleksi karya karya Razi, sembari menyoroti satu karyanya, *Fi Al-Nubuwwiat*, dia menyinggung sikap antiagama Zakaria Razi—seraya menyatakan kekecewaan jika dengan menulis buku itu, dia telah mengotori bahasa dan pena dengan ‘sesuatu’ yang seyogianya dihindari orang

p:9.

.Abu Hatim Razi: *Alam Al-Nubuwwah*, hlm. ٣-٨ ١٨ -١

Biruni mengklasifikasikan buku *Fi Al-Nubuwwat* (tentang kenabian) dan buku *Fi Hiyal Al-Mutanabbi'in* (Muslihat Para Pengaku Kenabian) sebagai buku-buku kekafiran (kufriyyat). Masih menurutnya, kedua buku itu dibubuhi judul lain oleh para penggugatnya; *Naqdh Al-Adyan* (Membantah Agama) dan *Makhériq Al-Anbiya'* (Tipu Muslihat Para Nabi).⁽²⁾ Alasan mereka, judul-judul baru itu lebih mewakili kandungan kedua buku tersebut.

Nasir Khosru Qubadiyani (w. 481 H) yang juga penganut mazhab Ismailiyah, turut menggugat pandangan Zakaria Razi dalam berbagai bukunya. Dalam *Jami' Al-Hikmatain*, misalnya, dia mengatakan Muhammad bin Zakaria Razi mengatakan dalam kitab *Al-Ilm Al-illahi* bahwa jiwa-jiwa jahat yang sudah menjadi hantu menampakkan diri di hadapan orang-orang tertentu, lalu memerintahkan mereka, "Pergilah! Katakan pada khalayak, bahwa malaikat telah datang kepadaku seraya mengatakan Tuhan mengutusmu sebagai nabi, dan aku malaikat itu." Berkat perintah jiwa yang telah jadi hantu itu, terjadilah perselisihan di tengah khalayak yang menyebabkan banyak sekali di antara mereka yang terbunuh. Kami telah menulis tanggapan terhadap

kata-kata orang bernafsu yang tak punya rasa takut ini dalam

(buku Bustén Al-‘Uqul. ٤)

Selain menolak kenabian, doktrin-doktrin seperti “reinkarnasi arwah” (tanasukh), “kemusyrikan dan menyembah dua tuhan”, “di alam lebih banyak buruk ketimbang baik”, dan “penolakan Hari

(Kebangkitan” juga dituduhkan kepada Zakaria Razi. ٤)

p:٩١

Abu Raihan Biruni: Fehrest-e Ketobho-ye Rozi va Nomho-ye Ketobha-ye Biruni, ١٩ – ١ hlm. ٢–٣. Anehnya, saat menghitung buku-buku Razi, Abu Raihan menyebut nama lain dari karyanya seputar penolakan terhadap kalangan yang menggugat kenabian

.Ibid., hlm. ١٧ ٢٠ – ٢

.N.K. Qubadiyani: Jami’ Al-Hikmatain, no. ١٣٩, hlm. ١٣٧ ٢١ – ٣

Ibnu Hazm: Al-Fadhi fi Al-Milal wa Al-Ahwa’i wa Al-Nibal, jld. ١, hlm. ٩٠; S. Taghlibi ٢٢ – ٤

Andalusi: Thabaqat Al-Umam, hlm. ٤٣; Musa bin Maimun: Dildlah Al-Ha'irin, jld. ٣, hlm.

.٣, cat. kaki no. ١٢, hlm. ٤٩٤; S. Safadi: Nukat Al-Ham-yan fi Nukat Al-‘Amyan, hlm. ٢٥٠

Di pihak yang berseberangan, terdapat beberapa pemikir yang justru mengadvokasi Zakaria Razi. Mereka menyodorkan sejumlah bukti untuk membersihkannya dari semua tuduhan itu. Menurut Ibnu Abi Ushaibaah (٤٠٠-٤٤٨ H), sebagian buku yang konon ditulis .Razi senyatanya merupakan buku karangan musuh-musuhnya. Semua itu dimaksudkan untuk merusak nama baik pemikir besar [\(ini\)](#)

Sejumlah pemikir kontemporer malah melangkah lebih jauh dan menilai Zakaria Razi bermazhab Syiah.[\(2\)](#) Alasannya, pertama, sebagian karya yang dinisbatkan pada Razi, seperti *Atsér Al-Imdam Al-Fédhil Al-Ma'shum*,[\(3\)](#) mencerminkan keyakinannya pada keimamahan dan ke-maksuman (imamah dan ismah) orang-orang tertentu. Selain itu, dia juga menuliskan penolakannya terhadap Ahmad bin Kayyal pemikir abad III Hijriah yang punya kecenderungan Ismailiyah, lalu mendirikan aliran Kayyaliyah.[\(4\)](#) Dalam buku itu, Razi menggugat konsep imamah yang diusung Ismailiyah. Razi juga pernah menulis buku *Ila Ali bin Syahid Al-Balkli fi Tatsbit Al-Ma'ad*.[\(5\)](#) Dalam karya—ini, terbukti bahwa dirinya—tidak sebagaimana yang dituduhkan .mem-percayai Hari Kebangkitan

Kedua, salah satu guru filsafat Zakaria Razi adalah Abu Zaid Balkhi

w. ۳۲۲ H) [\(۶\)](#) yang bermazhab Syiah. Ini menjadi salah satu rujukan)

.yang menguatkan dugaan kesyiahan Razi

(Ketiga, pada pengantar dan penutup salah satu makalah (risalah

Zakaria Razi yang dinukil Ibnu Thawus (w. ۶۶۴ H) secara utuh dalam

Al-Amdan, tertera ungkapan yang lazimnya digunakan kalangan

p:۶۲

.Ibnu Abi Ushaibaah: 'Uydn Al-Anba' fi Thobaqat Al-Athibba', hlm. ۵۳۹ ۲۳ - ۱

A. Nikmat: Falasifat Al-Syi'ah, hlm. ۴۷۶-۴۷۷; M. Muthahari: Khadamot-e ۲۴ - ۲

.Mutaqobel-e Eslom va Iron, hlm. ۵۳۴-۵۳۸

.Ibnu Nadim: Al-Fihrist, hlm. ۳۵۹ ۲۵ - ۳

.Ibid., hlm. ۳۵۸ ۲۶ - ۴

.Ibnu Abi Ushaibaah: 'Uydn Al-Anbé' fi Thabagat Al-Athibbé', hlm. ۳۵۹ ۲۷ - ۵

Konfirmasi ini disebut lemah dalam Mahdi Muhaqiq: Filosuf-e Rei-Mu-hammad ۲۸ - ۶

.bin Zakariya-e Razi, hlm. ۱۴-۱۵

penulis Syiah; yaitu shalawat kepada Rasulullah saw beserta keluarga
.beliau

Keempat, fakta bahwa semua penggugat gagasan religius Razi bermazhab Ismailiyah, justru menyulut sikap skeptis terhadap gugatan mereka yang sepihak itu. Mengapa dari seluruh teolog sepanjang sejarah Islam, hanya orang-orang yang dikenal sebagai (kaum ateis" (1) saja yang menyebut Razi kafir dan tidak beragama? (2)

Agama, Nihil Tolok Ukur Rasional

Point

Kaum rasionalis radikal berusaha mengenyahkan agama dengan menyebut ajarannya sebagai antiakal (antirasio). Dalam klaim mereka, rasionalisme berbeda dengan religiusisme. Orang cerdas yang berpegang teguh pada pokok-pokok dan tolok ukur rasional mustahil menoleh ke religius. Ongkos intelektual dari keberagamaan dan kepercayaan pada wahyu adalah dikorbankannya akal dan realitas. (3) Tak ada keharusan untuk percaya pada wahyu. Lebih dari itu, karakter agama yang antiakal meniscayakan kita untuk menjauhi akal. Karenanya, mereka mengimbau orang yang berakal untuk mengubah prasasti hidup mereka dari "iman, harapan dan kerinduan" menjadi "akal, kerinduan dan kelezatan". (4) Paradigma

(berpikir semacam ini bisa dilihat salah satunya dalam Evidensialisme⁵)

(yang menjadi kriterium Abad Pencerahan (Enlightenment

p:63

.M. Syahristani: *Al-Milal wa Al-Nihal*, jld. 1, hlm. 172 29 – 1

Mengingat orang-orang seperti Ibnu Maimun Yahudi, Ibnu Hazm Dzahiri, 30 – 2 termasuk Abu Raihan Biruni melakukan gugatan terhadap Zakaria Razi, maka tidak benar jika seluruh penggugat pandangan Razi bermazhab Ismailiyah. Lain halnya jika dikatakan bahwa mereka semua terpengaruh suasana hangat gugatan kelompok Ismailiyah terhadapnya

.R. Robinson: "Religion and Reason", dalam *Critiques of God*, hlm. 116 .31 – 3

.Ibid., hlm. 124 32 – 4

Menurut pembahasan yang terkait dengan aliran ini, evidence, argument, dan 33 – 5 reason digunakan dalam makna yang sama. Misalnya dalam K.J. Clark: *Return to Reason*, hlm. 3

Para penulis sejarah pada umumnya mengklasifikasi sejarah Eropa ke dalam beberapa periode seperti: masa kuno, abad pertengahan (medieval), dan era modern. Sementara era modern sendiri diklasifikasi dalam beberapa era: renaissance (kebangkitan kembali), reformasi, dan pencerahan. Kendati periode-periode sejarah itu bersifat longgar namun pada umumnya, sejak abad XVIII, sejarah memasuki era baru yang disebut Abad Pencerahan itu. Kekhasan diskursif pada era ini adalah usaha membebaskan rasio dari belenggu tahayul (khurafat). Dan menurut sejumlah pemikirnya, salah satu tahayul paling berbahaya dan merintangai kemajuan umat manusia adalah agama dan keberagamaan. Salah seorang tokohnya, Denis Diderot :mengungkapkan pesan alam untuk manusia modern ,(1713-1784)

.Hai budak tahayul! Jangan cari kebahagiaan di luar batas dunia ini Dirimu telah kutetapkan di sana. Beranilah dan bebaskan dirimu dari tindasan agama; musuh bebuyutanku yang sama sekali tidak mengenal hak-hakku. Hempaskan tuhan-tuhan yang merampas kekuasaan-ku dan kembalilah pada hukum-hukumku ... serahkan kembali dirimu kepada kemanusiaan dan kepadaku. Saat itu kau akan temukan jalan hidupmu diguyur hujan bunga. (1)

Mayoritas pakar dan pemikir Abad Pencerahan memusuhi gereja dan melawan manipulasi para pendeta; bukan terhadap agama dan iman. Namun, generasi-generasi pemikir setelahnya tidak terlalu mem-persoalkan perbedaan ini. Ujung-ujungnya mereka percaya melawan agama wahyuni merupakan tugas manusia rasional dan .tercerahkan

Alhasil, ciri utama dan dasar pemikiran Abad Pencerahan adalah Evidensialisme. (2) Maksudnya, manusia rasional tidak boleh

p:64

.Ernst Cassirer: Falsafe-ye Roushangan, hlm. 211 34-1

.K.J. Clark: Return to Reason, hlm. 3 35-2

.meyakini dan mengimani sesuatu tanpa saksi dan bukti memadai

.Motto gerakan wacana ini terwakili dalam diktum termasyhur W

:(K. Clifford (1845–1879

,Sungguh keliru bila kapanpun, di manapun, dan siapapun

(mempercayai apa pun dengan bukti yang tidak memadai.)

Clifford dan kalangan pemikir yang sealiran dengannya menan

daskan bahwa rasionalitas setiap proposisi bergantung pada bukti

,pendukung yang memadai. Entah secara implisit maupun eksplisit

,mereka menggugat ajaran agama. Kepercayaan religius, salah satunya

kepada eksistensi Tuhan tidaklah rasional, karena tidak ada bukti

yang memuaskan akal. Konon, Bertrand Russell (1872–1970) pernah

ditanya, “Bila setelah mati Anda dipanggil ke hadapan Tuhan lalu

ditanya, ‘Mengapa tidak percaya pada eksistensi Tuhan dan nilai

wahyu, apa jawaban Anda?’ Dengan tenang dia menjawab, “Saya

,akan menjawab pertanyaan itu, ‘Oh Tuhan! Bukti–bukti tidak cukup

(bukti–bukti tidak cukup?’

Clifford yang begitu gigih dan efektif membela Evidensialisme

antiagama mempublikasikan prinsip pemikirannya dalam makalah

yang bertajuk Ethics of Belief. Uraian dalam makalah ini dimulai dengan

cerita sederhana tentang sebuah kapal. Alkisah, kapal yang disiapkan

untuk mengarungi samudera ini ternyata sudah tua dan rapuh. Kondisi kapal mengundang kecemasan si pemilik. Bayangan seperti: jangan jangan rangka kapal tidak mampu menahan gempuran ombak laut sehingga mengakibatkan banyaknya korban jatuh, sangat mengganggu benaknya. Secara moral dan rasional, dia berkewajiban memeriksa kembali kapalnya atau, kalau perlu, memperbaiki kerusakan-kerusakannya. Namun biaya pemeriksaan dan perbaikan sangatlah mahal. Akhirnya, dia berhasil meredam kecemasannya dan menghibur diri dengan beranggapan bahwa selama ini, kapalnya

p:65

W.K. Clifford: "The Ethics of Belief", dalam Philosophy of Religion, hlm. 405, "It is wrong always, everywhere, and for anyone. to believe anything upon insufficient evidence".

.Keith M. Persons: God and the Burden of Proof, hlm. 19 37-2

aman-aman Saja dan selalu selamat sampai tujuan. Toh Tuhan Yang

Maha Penyayang mustahil akan mengaramkan kapalnya, karena

akan membuat banyak keluarga harus berduka. Namun, tak lama

.berselang, dia diberitahu bahwa kapalnya tenggelam di tengah laut

Dengan ekspresi muka biasa saja, dia bergegas mendatangi kantor

asuransi. Setelah menerima biaya asuransi, dia kembali melanjutkan

(hidupnya seperti biasa. (1

Setelah menyampaikan cerita ini, Clifford menyatakan bahwa

sudah tentu kita semua, menurut akal sehat, akan menilai pemilik

.kapal itu bertanggung jawab atas kematian penumpang kapal

Benar, dia memang jujur meyakini keselamatan dan ketangguhan

,kapalnya. Namun, semua itu sama sekali tidak dapat membantunya

karena dirinya tidak berhak memiliki keyakinan seperti itu hanya

dengan dasar bukti-bukti tersebut. Artinya, intisari setiap keyakinan

bukanlah keyakinan itu sendiri, melainkan bagaimana keyakinan

itu diperoleh. Pemilik kapal itu memperoleh keyakinan ihwal

keselamatan dan ketangguhan kapal dengan cara menggugurkan

bukti-bukti sebaliknya, sekaligus meredam pelbagai keraguan yang

;menyelimutinya. Semestinya bukti-bukti itu ditelaah secara cermat

namun dia tidak melakukannya lantaran bertentangan dengan

keyakinannya. Kesimpulannya, tolok ukur rasional tiada lain dari

.adanya bukti-bukti yang memadai

Selanjutnya, Clifford mengatakan, walaupun kapal pesiar itu

berhasil selamat sampai tujuan, itu tidak sampai mengurangi

keteledoran pemiliknya dan kesalahan tindakannya, walau hanya

:seujung jarum. Alasannya

Persoalan benar-salah tergantung pada sumber keyakinan, bukan

pada apa yang diyakini; tergantung pada cara memperoleh

(keyakinan, bukan pada jenis keyakinan itu sendiri.)

p:66

.W.K. Clifford: "The Ethics of Belief, dalam Philosophy of Religion, hlm. 40, 38-1

.Ibid., hlm. 40, 39-2

Di kalangan filsuf kontemporer, J. L. Mackie⁽¹⁾ dan Anthony Flew⁽²⁾ mendukung pandangan Clifford. Mereka menolak ajaran agama dengan alasan: bukti untuk melegitimasinya tidaklah memadai. Pada saat bersamaan, muncul gugatan seragam terhadap pandangan mereka ini: bagaimana mereka sendiri ternyata berpaling dari prinsip epistemologis itu hanya setelah menemukan beberapa ajaran antiakal dalam sebuah agama—tanpa menyertakan bukti yang mendukung generalisasi itu untuk semua agama, atau bahkan untuk semua ajaran agama tertentu. Darinya, mereka berkesimpulan bahwa semua agama itu nihil tolok ukur rasional. Tentunya beberapa agamawan Kristen ikut berperan dalam menyiapkan latar kemunculan pemikiran-pemikiran keliru. semacam ini—karena pendirian keras mereka bahwa sebagian prinsip kepercayaan agama hanya mungkin dicapai lewat iman dan menyepelekan peran akal .atau rasio

Menariknya, di dunia Islam, terdapat pula sejumlah orang yang mempercayai akal dan agama saling menentang. Alasannya, ajaran ,agama berkarakter antiakal. Pandangan semacam ini, di antaranya

(dapat disimpulkan dari rangkaian statemen Abul Ala' Ma'arri.⁽³⁾

-Abul Ala' Ma'arri (۳۶۳-۴۴۹ H) termasuk pemikir dan penyair terkemuka Arab. Sejak kecil telah kehilangan penglihatannya. Namun begitu, bakatnya yang luar biasa dan semangatnya yang menggebu melambungkan dirinya ke posisi pakar dalam bidang budaya dan sastra Arab. Warisan intelektualnya terbilang cukup banyak, dan

p:۶۷

John Mackie: *The Miracle of Theism*, hlm. ۲۵۳-۴۰ -۱

.M. Scriven: "The Presumption of Atheism", dalam *Philosophy of Religion*, hlm. ۲۲-۴۱ -۲

Untuk lebih jauh mengenal riwayat hidup dan sifat-sifat Abul'ala Ma'arri, ۴۲ - ۳ silahkan merujuk Mikhail Mas'ud: *Udaba' Al-Falasifah*, hlm. ۲۱۱-۲۴۳; Umar Farrukh: *Aqayed-e Falsafi-e Abul'ala*; Thaha Husain: *Goft va Shundd-e Falsafi dar Zendon-e Abul'ala Ma'arn*, Abdullah 'Ala'i: *Al-Ma'arri Dzalika Al-Majhdl*; A.A. Dekhuda: *Lughatnomeh*, jid. ۱, hlm. ۵۵۳-۵۵۷; dan K.M. Bujnurdi: *Da'iro-tul Ma'aref-e Bozorg-e Eslomi*, jld. ۶, hlm. ۱۰-۲۵

umumnya terdiri dari puisi dan prosa. Sepanjang hidup, dia lebih banyak menghabiskan umurnya di tanah kelahirannya, Maerrah .Nukman, dan sekitar dua tahun (۳۹۹-۴۰۱ H) menetap di Baghdad

Untuk lebih mengetahui riwayat hidup pemikir Arab ini, kami akan mengutip kisah yang ditulis Nasir Khosru Qubadiani. Kisah ini termaktub dalam buku petualangannya (safarnameh) setelah :dirinya mengunjungi Maerrah pada Rajab ۴۳۸ H

.Di kota itu, hidup seorang lelaki yang dijuluki Abul Ala' Ma'arri

Walau buta, dialah pemimpin kota itu. Dia memiliki banyak fasilitas, pelayan dan pekerja; seakan-akan seluruh penduduk kota itu pelayannya. Namun di saat yang sama, dia memilih hidup sangat sederhana (zuhud). Duduk di rumah dengan dibalut kain wol, satu setengah kilo roti dengan bahan gandum juw dibiarkannya dan sama sekali tidak disentuhnya. Saya mendengar pintu rumahnya terbuka setiap waktu. Para wakil dan pembantunya mengelola kota, hanya mereka merujuknya dalam urusan-urusan besar. Dia tidak pernah enggan membagi kenikmatannya dengan orang lain. Dia sendiri selalu berpuasa sepanjang siang (sd'im al-dahr) dan terjaga sepanjang malam (qo'im al-layl). Dia tidak mau menyibukkan diri dengan dunia)

Dalam bidang puisi dan sastra, dia telah mencapai kedudukan tinggi. Kalangan pembesar Syam, Maroko, dan Irak mengakui pada masa itu tak ada dan belum pernah ada orang yang mampu menandinginya. Dia menulis Al-Fushul wa Al-Ghayat yang sarat ungkapan-ungkapan rahasia. Kiasan-kiasannya begitu fasih dan menakjubkan sehingga acapkali orang lain tidak sanggup mencernanya ... Bahkan sebagian orang sempat menuduhnya menulis buku itu untuk menandingi Alquran. Lebih dari ۲۰۰ orang senantiasa datang dari berbagai penjuru untuk menimba ilmu sastra dan puisi darinya. Saya mendengar, jumlah puisinya lebih dari seratus ribu bait ... Ketika saya datang ke sana, lelaki

(tu masih hidup. (1)

Dalam beberapa hal, deskripsi Nasir Khosru ini tidak sesuai dengan
-hasil riset kalangan pemikir kontemporer berdasarkan karyanya
-anya yang masih tersisa. Misalkan dalam sebagian puisinya, Abul
Ala' menyinggung tiga penjara: buta, mendekam dalam rumah, dan
terjeratnya ruh dalam tubuh yang kotor. (2) Juga dalam sepucuk surat
.yang dikirimkannya kepada warga sekota saat akan pulang ke sana
-Dia meminta mereka tidak menyambut kedatangannya serta mem
biarkannya sendiri. Karena setelah sekian tahun merenung, dia lalu
berkesimpulan bahwa dirinya harus menyendiri dan menghabiskan
(sisa umurnya dalam kesendirian. (3)

,Kembali ke inti persoalan. Dalam sebuah puisi masyhurnya
,Abul Ala' memvonis semua agama sesat dan agama hanif, (4) Yahudi
:Kristen, dan Majusi adalah penyebab kesesatan. Lalu dia berkata
Dua penduduk bumi, satu berakal tak beragama
(yang lain beragama tak berakal. (5)

Di tempat lain, dia menyerang doktrin Syiah seputar prinsip
:Imamah

Orang-orang berharap di antara balatentara yang padam, bangkit
-se-orang imam yang berbicara lugas. Ini dugaan yang batil; kar

ena tidak ada pemimpin selain akal.﴿

Orang-orang agama hanif tergelincir
-orang-orang Kristen tak tertuntun. Or
ang-orang Yahudi terombang-ambing
.dan orang-orang Majusi tanpa jalan

p:69

.N.K. Qubadiani: Safarnomeh, hlm. 14-15 43-1

.Abul Ala' Ma'arri: Luzimu ma [a Yaizam, jld. 1, hlm. 308 44-2

.Abul Ala' Ma'arri: Rosé'il Abi Al-'Ala' Al-Ma'arri, hlm. 81-83 45-3

Besar kemungkinan, yang dimaksud Abul Ala' dengan agama hanif adalah Islam; 46-4
sebagaimana dalam berbagai ayat dan hadis, istilah hanif sering digunakan untuk
.agama Islam

.Abul Ala' Ma'am: Luzumu mé la Yalzam, jld. 3, hlm. 1269 47-5

Ibid., jld. 2, hlm. 61. Menurut buku ini, yang dimaksud Abul Ala' dengan imam— 48-6
(.nathiq [imam yang berbicara] adalah Imam Mahdi Al-Muntazhar

Di samping rangkaian puisi seperti itu, terdapat pula statemen Abul Ala' yang mengesankan sikap menghormati agama-agama samawi dan keteguhannya menganut Islam. Umpama, pujiannya terhadap Islam dan Pembawanya(1), sanjungan untuk Imam Ali bin Abi Thalib dan putranya, Imam Husain(2), isyarat tentang penciptaan lima cahaya suci sebelum langit dan bumi dicipta(3), shalawat kepada Nabi Saw dan keluarga beliau(4), serta penghargaan terhadap para .nabi Ilahi(5)

.Abul Ala' juga acap mengungkapkan gagasan yang multitafsir Menurut kalangan komentator, Abul Ala' sengaja mengaburkan maksud gagasannya untuk menghindari serangan kaum .agamawan

Bagaimanapun, menilai tokoh sejarah berdasarkan karyanya yang masih tersisa merupakan pekerjaan yang cukup sulit. Kendati begitu, dapat dipastikan bahwa Abul Ala' Ma'arri percaya Tuhan yang Maha Esa. Kehidupannya juga serbasederhana (zuliud) dan cenderung tidak peduli pada ihwal duniawi. Sayang, kejeniusan dan kekuatan nalarnya, yang berbaur dengan pelbagai kesulitan yang dialami (seperti kebutaan), telah mengonstruksi dirinya sebagai seorang skeptis. Akhirnya, dia pun menderita tekanan jiwa yang

cukup akut. Thaha Husain, penulis tunanetra terkenal asal Mesir
'yang disertasi doktoralnya mengenai riwayat hidup Abul Ala
:Ma'arri, menerangkan skeptisismenya terhadap Hari Kebangkitan
Orang beriman yang percaya Hari Kebangkitan ... adalah berhati
tenang ..; adapun seorang skeptis tidak dapat percaya dan
mengimani itu ... nalarnya sesaat pun tidak pernah berhenti mencari
dan menggali ... seringkali ... mereka terombang-ambing di antara

p:70

.Ibid. jId. 1, hlm. 200 49 -1

.Abul Ala' Ma'arri, Siqt Al-Zand, hlm. 92 50 -2

.Ibid., hlm. 93 51 -3

.Abul Ala' Ma'arri, Rosa 'il Abi Al-'Al' Al-Ma'arri, hlm. 67, 100, dan 109 52 -4

ibid hal. 162 53 -5

pengakuan dan penolakan(1) ... orang seperti ini selalu mengalami siksa yang berat dan gangguan jiwa ... satu-satunya hal yang mempersulit penelitian Abul Ala' dan membuatnya skeptis adalah akal ... seandainya Abul Ala' merendah dalam kehidupan rasional dan filosofisnya, sebagaimana dalam kehidupan praktisnya, serta meyakini batas daya jangkau nalarnya ... niscaya dia akan selamat (dari siksa dan derita ini.(2)

Persoalan utama Abul Ala' terletak pada kecenderungan kuatnya menakar semua ajaran agama secara rasional. Dia sama sekali enggan mengakui adanya ajaran yang melampaui akal. Karena itu, ketika ,tidak sanggup mencecap hikmah di balik sejumlah hukum fikih (dia langsung menuding Islam mengandung kontradiksi (tanaqudh :antara satu ajaran dengan ajarannya yang lain

Ada pertentangan, apakah hak kita selain diam .dan berlindung pada Tuhan dari api jahanam

Tangan didenda lima ratus miskal emas

(gerakan apa dipotong karena seperempat miskal emas.(3)

Maksudnya, berdasarkan hukum Islam, khususnya dari keterangan para imam Ahlul Bait, jika seseorang memotong tangan orang lain [yang tak berdosa], sebagai gantinya, harus membayar

diyat lima ratus miskal emas. Di pihak lain, seseorang yang terbukti mencuri barang — yang harganya tidak lebih dari seperempat miskal :emas—harus dipotong tangannya. Maka pertanyaan yang muncul

p:71

Hanya adakalanya Abul Ala' juga menemukan jalan keluar dari keterom-bang- 54 - 1
ambingan itu seraya mengatakan: Ahli astronomi dan dokter, dua-duanya berkata:
mayat tak dibangkitkan lagi, kukatakan, terserah kamu. Jika katamu benar itu, aku
.tidak rugi tapi jika kataku benar, kamu pasti rugi

.Thaha Husain: *Goft va Shunud-e Falsafi dar Zendon-e Abul'ala Ma'ar*, hlm. 38-58 55 -2

.Abul Ala' Ma'arri: *Luzdmu mé ié Yaizam*, jd. 2, hlm. 737 56 -3

sebenarnya berapa harga tangan manusia: lima ratus ataukah
?seperempat miskal emas

Sudah tentu, ada beragam hikmah dalam rangkaian hukum fikih yang belum terungkap. Di sini, penalaran yang adil menuntut sikap pasrah di hadapan semua hal yang melampaui kemampuannya seraya tidak pukul rata antara apa yang “nonakal” dengan yang .”antiakal“

Sebagian ulama yang hidup semasa dengan Abul Ala’, memberi tanggapan sembari mengutarakan hikmah rasional di balik hukum itu. Sayid Murtadha (۳۵۵-۴۳۶ H), ulama besar Syiah, memberikan :tanggapannya secara puitis

Kemuliaan amanat naikkan harga tangan
.kalah kehinaan khianat jatuhkan harganya

(Lihatlah hikmah Tuhan itu demikian.)

Benar, tangan yang dipotong akibat mencuri seperempat miskal emas terlihat setara dengan tangan yang diyatnya lima ratus miskal emas. Namun nilai tangan yang dipotong sewenang-wenang jauh .lebih besar nilainya dari tangan yang ternoda dosa pencurian

Respon Agamawan

Point

Kalangan agamawan tak tinggal diam. Berbagai sikap dan tanggapan mereka nyatakan, khususnya terhadap pihak yang begitu mengandalkan peran akal dalam kehidupan manusia; agama .divonis nihil tolok ukur rasional dan ajaran wahyu dicap antiakal

Pada kesempatan ini, akan dikemukakan tiga tanggapan yang dianggap paling penting. Tentu saja masing-masing merupakan .topik pembahasan tersendiri yang memerlukan kajian lebih jauh

Namun mengingat keterbatasan ruang dan waktu, semua itu akan .dibahas secara ringkas

p:٧٢

A. Muhyidin: Shakhshiyyat-e Adabi-e Sayyed Murtadha, hlm. ٧٤ ٥٧ -١

Menanggapi gugatan kaum rasionalis antiagama, sejumlah pemikir keagamaan cenderung berpendapat bahwa seluruh ajaran agama itu masuk akal. Dengan kata lain, mereka menerima paradigma yang diusung kaum rasionalis radikal, juga sama sekali tidak menyangkal praduga mereka, melainkan meyakini seluruh ajaran agama dapat .melintasi jalur rasionalitas

Menurut mereka, jalan terbaik untuk menghadapi kelompok rasionalis radikal antiagama adalah berada dalam struktur ,pemikirannya sendiri.⁽¹⁾ Dengan kata lain, kapanpun dan di manapun akal layak dijadikan satu-satunya tolok ukur untuk menerima .sesuatu, tanpa keharusan menarik diri dari kepercayaan agama John Locke, misal-nya, meyakini akal (rasio) sebagai satu-satunya ,tolok ukur untuk menerima kepercayaan agama. Filsuf ini yakin ,jika ajaran Kristen dipahami dengan benar dan dibela selayaknya niscaya akan lulus dari tolok ukur akal dan berhasil melewati jalur rasional. Menurutnya, disharmoni beberapa ajaran Kristen dengan tolok ukur akal bukan lantaran ajaran Almasih itu antiakal, tetapi karena kesalahpahaman terhadap sabda-sabdanya, atau karena kekeliruan kalangan teolog dan agamawan dalam berapologi dan

Di kalangan pemikir Muslim, kaum Muktazilah masuk dalam kategori ini. Namun, gagasan itu lebih tersebar luas di kalangan agamawan Kristen. Cara pandang yang ekstrim terhadap peran akal—sampai mengingkari persoalan parsial agama yang tidak signifikan lantaran tidak mampu dicerna nalar— ini merupakan arus balik dari kemunculan gerakan Fideisme yang sebelumnya juga telah .menge-luarkan sebagian prinsip agama dari ranah akal

Perlu digarisbawahi, bila sedikit saja dimoderasi, perspektif ekstrim ini kiranya dapat diterima. Caranya, setelah menguji secara

rasional [kebenaran] segenap prinsip agama, sudah cukup untuk meyakini bahwa hukum-hukum lain dan parsial agama itu bukan anti-akal. Karenanya, “keharusan dapat dicerna akal” tidak perlu .dijadikan tolok ukur dalam menerima ajaran agama

Berlindung di Balik Iman

Sejumlah agamawan, khususnya Kristen, menganggap agama tidak ,dapat ditakar secara rasional. Akibatnya, demi membela agama mereka terpaksa meminta bantuan iman. Sadar atau tidak, kalangan ini takluk manakala disodorkan serangkaian bukti [yang melawan .agama yang mereka pahami] oleh kaum rasionalis radikal antiagama Mereka benar-benar menemui jalan buntu. Namun, itu tidak berarti ,mereka menanggalkan kepercayaan agamanya. Mereka mengklaim mengenal Tuhan dan kepercayaan agamis lainnya_ mustahil ditempuh via akal. Dengan kata lain, semua itu hanya mungkin ditempuh secara emosional, atau lewat jalur hati. Berdasarkan sudut pandang ini, satu-satunya cara untuk mempercayai Tuhan dan ihwal .keagamaan adalah lewat bantuan iman

Sebagaimana telah berulang kali dikemukakan, dalam agama Kristen, iman memiliki makna yang khas, yaitu menerima sesuatu yang tidak didukung demonstrasi rasional secara memadai, atau

-malah ditentang rasio. Gerakan iman atau Fideisme ini percaya, satu satunya cara mengenal Tuhan hanyalah lewat penyaksian hati dan .(keimanan; bukan pembuktian rasional dan demonstratif (burhdni Ranah akal terpisah dari ranah agama. Menjelajah ranah agama (dengan sarana akal, karenanya, mustahil.(1

Beberapa fideis(2) membedakan antara “rasional” dan “bersandar pada premis-premis rasional”. Keimanan pada Tuhan dan ajaran religius lainnya jelas rasional, meski tidak bersandar pada premis

p:74

.Ibid 60 – 1

Sejumlah penulis cenderung menghindari label fideisme lantaran, dalam 61 – 2 beberapa diskursus dan forum, mengandung kesan negatif. Mereka lebih memilin .Reformed Epistemology. Lih., K.J. Clark, Return to Reason, hlm. 7

rasional, (1) karena rangkaian keimanan ini tergolong kepercayaan dasar (basic beliefs) yang tidak dapat dilandasi bukti tertentu. Penjelasannya, sesuatu yang menjadi premis dalam satu demonstrasi rasional, pada fase sebelumnya, adalah hasil dari premis-premis lain. Namun mata-rantai demonstrasi ini—dengan asumsi: hasil suatu demonstrasi menjadi premis bagi demonstrasi berikutnya — mustahil continuum ad infinitum (berlangsung tanpa akhir). Mata rantai sekian premis itu mau tak mau akan berhenti pada kepercayaan dasar yang tidak lagi dilandasi kepercayaan lain. Menurut sekelompok pengikut Fideisme itu, keimanan-keimanan agama tergolong kepercayaan dasar (basic beliefs) yang tidak bisa dibuktikan secara rasional. Setiap orang yang menguji ajaran agama secara logis dan ilmiah senyatanya (telah menyembah logika dan sains, bukan Tuhan. (2)

Kajian kritis seputar pandangan Fideisme akan dibahas lebih terperinci dalam bab berikutnya. Sebelumnya perlu dicatat, ketidakmungkinan memperoleh demonstrasi rasional tanpa kepercayaan dasar (basic beliefs) memang benar adanya. Namun, perumusan persoalan ini seyogianya bertolak dari logika aristotelian. Yaitu jika semua pengetahuan itu bersifat spekulatif (nazdari) yang membutuhkan pembuktian dan demonstrasi, niscaya tidak akan

diperoleh pengetahuan apa pun. Karena itu, matarantai ini harus berhenti di satu titik (stop place). Dengan kata lain, dari suatu rangkaian pengetahuan, harus dicapai pengetahuan yang tidak lagi membutuhkan demonstrasi. Inilah pengetahuan swabukti, yang .(umum disebut aksioma (badihi

Pengetahuan jenis ini cukup beragam dan secara rinci telah dikemukakan dalam buku-buku logika. Dengan begitu, jika ajaran agama termasuk aksioma, maka Fideisme di atas tadi dapat dikategorikan sebagai paham rasional. Hanya saja, klaim kalangan agamawan, bahwa ajaran dan proposisi wahyuni termasuk kepercayaan dasar (basic beliefs), sama sekali tidak menyelesaikan

p:75

.Ibid. hlm. 156 62 -1

.M. Peterson. et al.: Reason and Religious Belief, hlm. 37 63 -2

persoalan, tidak pula memberikan justifikasi masuk akal untuk Fideisme. Karena, dengan perspektif ini, setiap orang bisa saja mengklaim himpunan keimanannya (sekalipun rapuh dan _ tak berdasar) sebagai kepercayaan dasar—yang dengannya dia lantas merakit bangunan pemikiran (noetic structure) dan kepercayaan (dengan dasar yang rapuh itu.)

Subordinasi Akal

Upaya pintas membongkar kelemahan basis-basis rasionalisme radikal, oleh sebagian pemikir, difokuskan pada akal atau rasio itu sendiri, dan dikerahkan untuk membuktikan bahwa data yang dihasilkannya tidaklah bernilai. Misalnya, meragukan kemampuan akal dalam memberikan penilaian tanpa pre-judgement dan asumsi apa pun. Para filsuf seperti: René Descartes (1596–1650), terkesan melakukan usaha yang layak disanjung guna mensterilkan akal dari pre-judgement dan asumsi. Namun, dewasa ini, banyak juga pemikir yang mengklaim sterilisasi semacam itu mustahil. Wittgenstein dan Hans Georg Gadamer (1900–2002) termasuk filsuf (1889–1951) yang meragukan teori “rasio murni dari asumsi”. Menurut mereka netralitas akal hanya idealistis dan angan-angan yang mustahil tercapai. Bagaimana pun, jika gagal mensterilisasi akal—dalam

memberikan penilaian—dari latar-latar sosial dan kultural, juga gagal membuktikan netralitasnya, maka paradigma kaum rasionalis (tidaklah efisien, kalau bukan malah mustahil terwujud.)

Berdasarkan uraian di atas, penilaian dan hukum akal senantiasa bergantung pada hipotesis, asumsi, latar kultural dan sosial seseorang. Akal tidak mampu bebas dari kebergantungan

p:76

Alvin Plantinga, filsuf kontemporer Amerika, meyakini keimanan kepada Tuhan termasuk kepercayaan dasar (basic beliefs) yang tidak perlu pembuktian. Dia bahkan memperhatikan sanggahan ini dan berusaha menjawabnya. Selain itu, dia menggugat tolok ukur versi logika aristotelian untuk memilah-milah mana kepercayaan dasar dan mana kepercayaan nondasar (inferred beliefs). Untuk mengetahui pandangan-pandangannya lebih jauh, lihat “Oyo E'teggod be Khudo

.Voge'an Poyeh asf dalam Kalom-e Falsafi (ter). |. Sultani A. Naraq, hlm. 49-72

.M. Peterson, et al.: Reason and Religious Belief, hlm. 36-37 65 -2

itu. Karenanya, pengetahuan manusia merupakan produk dari komposisi aspek internal dan data eksternal. Ini berarti pemahaman dan pengetahuan manusia bersifat relatif. Di sinilah justru Skeptisisme bangkit, setidaknya demikian kritik awal dari

:kalangan pemikir kontemporer

Kendati orang-orang yang meyakini relativitas pemahaman manusia mengelak dari tuduhan sebagai kaum skeptis, dan ;menyebut panda-ngannya sebetulnya realisme yang rumit akan tetapi kerumitan ini hanyalah cara mereka merahasiakan

Skeptisisme, padahal kerancuan Skeptisisme merupakan

(kenyataan yang amat gamblang.)

Ketidakcukupan Akal Membimbing Manusia

-Di awal bab, telah disinggung klaim sejumlah pihak tentang ketakbutuhan pada wahyu dikarenakan keberadaan akal. Sekarang saatnya membuktikan: apakah akal cukup untuk menjamin kebahagiaan manusia yang hakiki. Sebenarnya, apa tujuan diutusnya para nabi Bukankah dengan bantuan akal pikirnya, manusia mampu memilih jalan bahagia dan menghindari jurang nista? Tidakkah sarana pengetahuan (indra dan akal), sebagai karunia Tuhan untuk manusia sudah mencukupi kebutuhannya sehingga tidak lagi memerlukan

?sumber lain bernama wahyu

Rangkaian pertanyaan itu sudah dijawab secara terperinci dalam pelbagai sumber teologi dan filsafat. Nyaris setiap teolog dan filsuf religius memberi keterangan yang berbeda seputar keniscayaan wahyu dan rahasia kebutuhan pada bimbingan utusan Ilahi.⁽²⁾ Pada

p:vy

A. Jawadi Amuli: Syari‘at dar Oyineh–e Ma’refat, hlm. ۲۷۶ ۶۶ –۱
Untuk keterangan lebih jauh, lihat, Allamah Hilli: Kasyf Al–Muraéd ff Syarh Tajrid ۶۷ –۲
Al–I’tiqgad, hlm. ۳۴۶–۳۴۸; Ja‘far Subhani: Al–ahiyat, jld. ۳, hlm. ۲۳–۵۸; S. Suhrawardi:
Majmu'eh–e Mushannafot–e Syeikh–e Eshroq, jld. ۱ [Al–Talwihét Al–Lauhiyyah wa Al–
Arsyiyah], hlm. ۹۵–۹۶; Ibnu Sina: Al–Iléhiyyat min Kitéb Al–Syifa’, hlm. ۴۸۷–۴۹۰; Q.
Abduljabbar Muktazili: Syarh Al–Ushil Al–Khamsah, hlm. ۵۶۳–۵۶۷; Shadrul Muta‘allihin:
Mafétih Al–Ghaib, ‘al–Miftah al–Rabi’ ‘Asyar’, hlm. ۴۸۳–۴۸۵; A. Jawadi Amuli: Syan‘at dar
Oyineh–e Ma'refat, hlm. ۱۱۹–۱۲۰; Ahmad Amin: Al–Takaémul fi Al–Islam, jld. ۲, hlm. ۱۵۴–

.۱۵۷

prinsipnya, pembuktian seputar kebutuhan terhadap wahyu bertolak dari kenyataan bahwa sarana-sarana lazim untuk memperoleh pengetahuan tidaklah memadai dalam mengantarkan manusia ke puncak kesempurnaan. Berikut, akan dikemukakan salah satu [\(1\)](#) pembuktian dengan menyertakan sejumlah premis: [\(2\)](#)

Mengingat Tuhan bijaksana, niscaya Mahasuci Dia dari perbuatan sia-sia dan tiada guna. Karena itu, penciptaan manusia sama sekali bukan tindakan sia-sia, melainkan demi menggapai puncak kesempurnaan dan kebahagiaan abadi. Kehidupan dunia sebagai pengantar kehidupan akhirat. Terdapat relasi kausal, atau bahkan identik ('ainiyat), antara perbuatan di dunia dan efeknya di akhirat. [\(3\)](#) Kebahagiaan atau nasib celaka yang abadi di akhirat bergantung pada kehidupan di dunia. Pilihan jalan hidup amat bergantung, secara lebih awal dan lebih banyak, pada pengetahuan ketimbang kehendak bebas. Karena daya pilih dan kehendak bebas hanya akan bermakna bila didahului pengetahuan tentang mana jalan dan mana jurang. Seraya menyadari di dunia ini terdapat dua ajakan: ajakan setan kepada sikap antiagama dan penyangkalan akhirat vis-a-vis ajakan nabi yang menyejuk hati dan membina jiwa

Dari dunia, menggema dua dakwah silang

.dakwah mana yang kau jelang

Satunya dakwah kebangkitan kaum bertakwa

(lainnya dakwah muslihat kaum celaka.)⁽⁴⁾

p:78

M.T. Mishbah Yazdi: Ma'oref-e Qur'an, [jld. 4-5, Roh va Rahnamosyenosi, hlm. 9- 68 -1
.30

Sudah tentu, keniscayaan kenabian dibahas setelah membuktikan wujud Tuhan 69 -2
dan mengenal tindakan-tindakan dan sifat-sifat Ilahi. Karena itu, beberapa hal yang
diperilukan dalam premis-premis ini harus sudah dibuktikan dalam kajian ketuhanan.
Dan evaluasi terhadapnya sangat dibutuhkan untuk memperoleh pengetahuan yang
.lebih luas

M.T. Mishbah Yazdi: Ma'oref-e Qur'an, [jld. 1-3: Khudosyenosi, Kayhonsye-nosi, 70 -3
.Ensonsyenosi], hlm. 501-512

Jalaluddin M. Balkhi: Matsnavi-e Ma'navi, daftar IV, bait 1622-1623 71 -4

(Sarana umum untuk memperoleh pengetahuan (indra dan akal .
tidak mampu mengenali jalan hidup yang benar. Kelemahan dan
impotensi indra dan akal dapat dipahami jelas setelah meneliti
:ciri-ciri kedua jenis sarana pengetahuan ini

a. Pengetahuan Indrawi

Ranah pengetahuan indrawi sebagai hasil kontak langsung dengan
alam_ eksternal sangatlah terbatas, karena hanya berhubungan
langsung dengan subjek pengindra. Rangkaian pengetahuan
ini memang sangat berguna, namun dengan sendirinya tidak
memadai untuk menentukan jalan hidup yang benar menuju
.kebahagiaan abadi

b. Pengetahuan Rasional

Berdasarkan kesepakatan para filsuf, akal hanya mampu
-mengetahui rangkaian konsep-konsep universal dan relasire
lasinya. Pengetahuan ini juga dengan sendirinya tidak cukup
memberikan gambaran terperinci seputar jalan hidup yang benar
.dan hubungan dunia-akhirat

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa_ pengetahuan
empiris tidak memiliki kemampuan untuk itu, karena pengetahuan
.jenis ini merupakan produk kerjasama indra dan akal. Di sini

pengetahuan seputar hubungan perbuatan manusia di dunia dengan efeknya di akhirat, serta pengaruh perbuatan atas kebahagiaan atau kesialan abadi ibarat burung Simurg ('arqo'). Semua itu mustahil .ditangkap indra dan akal maupun pengalaman empiris .Di sisi lain, selama tidak mengetahui betul proses aksi-reaksi ini seseorang tak akan mampu menyusun rancangan hidupnya yang benar dan utuh. Konsekuensinya, kebijaksanaan Tuhan menuntut diri-Nya untuk menunjukkan manusia jalan lain agar memperoleh .pengetahuan yang dibutuhkan. Dan itu tak lain dari wahyu

Berdasarkan pembuktian ini, petunjuk dan tuntunan agama yang ditransmisikan para utusan Ilahi adalah keniscayaan. Dengan kata lain, manusia selalu butuh utusan Ilahi. Adalah omong kosong bila ada yang beranggapan bahwa tujuan diciptakannya jalinan antara nabi dan umat adalah meniadakan jalinan itu sendiri,⁽¹⁾ lalu suatu hari, kelak akan lahir seseorang yang tak butuh arahan para nabi dan utusan Ilahi; alias dengan sendirinya dia mampu menemukan jalan hidup yang benar dan menggapai kebahagiaan abadi!⁽²⁾

p:80

.Abdulkarim Soroush: Mudara va Modiriyyat, hlm. 400-412-1
Perlu dicatat, sebagian pemikir Kristen juga memiliki penjelasan yang sebangun 413-2 dengan pembuktian di atas mengenai keharusan wahyu dan bimbingan samawi. Lih.
.Richard Swinburne: Revelation, hlm. 70-74

BAB 1 RASIONALISME RADIKAL DALAM SEJARAH ISLAM

Point

p:11

kaum rasionalis radikal religius—sebagaimana rasionalis
Ketel antiagama di pasal sebelum ini—mengklaim syarat
,menerima agama ialah ke-rasional-an ajaran dan proposisi. Bedanya
alih-alih mengingkari agama, mereka mendekonstruksinya dan
menempatkan rasionalitas sebagai satu-satunya kriteria dan tolok
.ukur mempercayai setiap proposisi
,Uraianya, saat dikomparasikan dengan akal dan pengetahuan
:posisi setiap ajaran wahyuni akan berada dalam tiga kemungkinan
sesuai, atau melampaui, atau bertentangan dengan akal. Dalam istilah
lain, rasional, suprarasional, dan irasional. Kaum rasionalis radikal
religius mengklaim, tak satu pun proposisi irasional akan dijumpai
dalam ajaran agama, bahkan keberadaan proposisi suprarasional
.pun sekadar asumsi yang tak dapat diterima

Siapapun yang meneliti agama secara apriori dan meninjaunya
dari luar, lantas berpandangan semacam ini; maka tatkala menelitinya
secara aposteriori dan meninjaunya dari dalam, dia akan menghadapi
ajaran agama yang terkesan irasional atau suprarasional. Ketika
:itulah hanya ada dua metode yang bisa dia tempuh

Pada langkah pertama, berupaya mati-matian menjustifikasi dan
menakwilnya sebagai cara membela diri (apologetisme), bahkan bila

perlu, melakukan takwil yang janggal dan tidak masuk akal; yang dianggap kaum agamis sejenis kekafiran, ketakberagamaan, dan .semodel pengultusan akal

Akan halnya jika melihat pintu takwil sudah tertutup rapat di hadapannya, tidak juga mendapatkan jalan untuk mengharmonisasi -akal dengan ajaran-ajaran agama itu, dia akan membuang ajaran ajaran tersebut lantas mengingkari sifat keagamaannya. Ini .(sebagaimana pernah dilakukan kaum pemikir Barat (Kristiani John Locke, misalnya, menolak beberapa butir ajaran agama yang dianutnya, seperti Trinitas, dosa warisan, dan sebagainya, serta menganggapnya bukan berasal dari agama. Padahal seluruh ajaran itu, bagi umumnya umat Kristen, merupakan bagian dari

artikel keimanan dan doktrin keagamaan mereka yang tidak boleh
.diingkari

Dalam bab ini, akan dikemukakan beberapa mazhab pemikiran dan tokoh-tokoh intelektual yang mengusung pola pikir atau menerapkan metode semacam itu. Namun, mengingat terlalu banyaknya mazhab dan tokoh pemikir yang mengkaji topik ini, serta agar lebih terfokus dan selaras dengan tujuan pembahasan, maka uraian kali ini akan lebih dikonsentrasikan pada mazhab dan tokoh pemikir Muslim; tanpa bersinggungan dengan para pendukungnya .dari kalangan non-Muslim

Muktazilah

Point

- Menyoroti fenomena_ Rasionalisme dalam Islam, kalangan sejarawan Muslim dan pakar Timur Tengah non-Muslim acapkali [\(menyebut Muktazilah sebagai representasi kaum rasionalis radikal.\)](#)
- Bahkan mazhab teologi ini dijadikan model konkret kaum rasionalis radikal religius yang ingin memperluas otoritas akal sebagai [\(teng wahyu dan keimanan.\)](#)

Pola pemikiran Muktazilah bisa dikatakan sulit dianalisis dan diidentifikasi lantaran sudah lama punah, selain pula nyaris seluruh

peninggalan dan karya tulis para pemikirnya lenyap. Banyak misteri yang menyelubungi kelompok ini. Meski begitu, ada sekian isu menyangkut Muktaizilah yang patut diacu sebagai fokus, seperti -bagaimana proses kelahirannya, faktor kemunduran dan kepunahannya, pandangan tokoh-tokohnya terhadap posisi akal, dan seterusnya. Tak diragukan lagi, Muktaizilah merupakan salah satu mazhab teologi yang paling monumental dalam sejarah Islam, dan yang pernah mengalami masa kejayaan serta menguasai wacana

p:۸۳

Lih. M.M. Syanf: Torikh-e Falsafeh dar Esiom, jld. ۱, hlm. ۳۱۵-۳۱۶; Henry Corbin: ۱ - ۱ Torikh-e Falsafeh-e Eslomi az Oghoz to Darguzasyt-e Ibn Rushd, hlm. ۱۶۹-۱۷۰; John B. .Naas: Torikh Jome-e Adyon, hlm. ۷۵.
.G.H.I. Dinani: Mojaro-ye Fekr-e Falsafi dar Jahon-e Esiom, jld. ۲, hlm. ۷۵-۷۶ ۲ - ۲

.dan budaya di dunia Islam

Memang, kaum rasionalis Muslim ini telah lama hilang dari peredaran (inilah salah satu faktor mengapa kalangan Ahli Sunah harus menanggung beban kerugian yang tidak dapat ditanggung).⁽¹⁾ -Namun, banyak peninggalannya yang dapat dimanfaatkan. Karena nya, banyak dari kalangan pemikir kontemporer Asy'ariyah memuji Muktazilah,⁽²⁾ dan secara praktis banyak mengadopsi metodenya dalam banyak prinsip teologi Islam (kalam)⁽³⁾ Harus diakui, jasa kaum Muktazilah dalam merasionalkan masyarakat Muslim terbilang cukup besar. Dengan bertumpu pada ajaran agung Islam sekaligus akal pemikiran karuniawi Ilahi, pada satu babak sejarah Islam yang sangat menentukan, mereka bekerja proaktif dalam memperkokoh .wacana Islam dan membela ajarannya

Anasir Utama Rasionalisme Muktazilah

Point

Memang, sejumlah penulis Muktazilah memosisikan empat khalifah sebagai generasi awal Muktazilah, sementara Imam Hasan dan Imam Husain sebagai generasi kedua.⁽⁴⁾ Namun umumnya, Washil bin Atha (80-131 H) diakui sebagai pendiri mazhab ini. Dia adalah eks' murid Hasan Bashri (21-110 H). Sejak mencuat kasus: apakah pelaku

maksiat (dosa) besar itu kafir atau sama sekali tidak berpengaruh pada keimanan, Washil berseberangan dengan sang guru dan opini publik masa itu. Lalu ia mengemukakan doktrin “satu di antara dua ,posisi” (manzilah bain al-manzilatain). Dalam terang pendapat ini ,setiap Muslim yang berbuat dosa besar tidak tergolong mukmin juga tidak kafir, melainkan menduduki posisi di antara keduanya. [5](#)

Kendati tesis ini akhirnya dijadikan salah satu dari lima prinsip Muktaizilah, namun awal kekhasan mazhab ini adalah imannya yang

p:84

.Lih., Ahmad Amin: Dhuha Al-isiém, jld. 3, hlm. 207 3-1

.Ibid. jid. 3 4-2

.M. Rasyid Ridha: Tafsir Al-Manér, jkd. 9, hlm. 227, tafsir Al-A'raf (7): 156 5-3

.Ahmad Murtacha: Thabaqt Al-Mu'tazilah, hlm. 5-15 6-4

.M. Syahristani: Al-Milal wa Al-Nibal, jld. 1, hlm. 52 7-5

kuat pada kedudukan tinggi akal dan keterlibatannya dalam syariat agama, hingga kalangan yang kontra menudingnya sebagai pengikut .syariat akal

Cukup banyak pendapat yang muncul sekaitan dengan asal-usul rasionalisme Muktazilah. Berikut ini sejumlah faktor-faktor yang .terkait

Agama dan Ajaran Non-Islam

Pemikiran Muktazilah dianggap sebagai ajaran sinkretik yang telah terkontaminasi agama dan ajaran non-Islam. Konon, berbarengan dengan kelahiran Muktazilah, terdapat sejumlah agama dan sekte di kawasan Suriah dan Mesir, seperti Nasrani dan Yahudi. Sementara .di Irak dan Persia, terdapat aliran Majusi

Sudah lumrah manakala koeksistensi Muslim dan non-Muslim membuka forum-forum debat dan dialog keimanan. Ini mustahil ,dielakkan. Darinya, ditinjau secara teologis dan_rasionalitas Muktazilah menjadi mazhab terdepan dalam berdebat dan menjawab problem yang dilontarkan musuh. Tentunya wajar, dalam eksperimen ini, alih-alih mempengaruhi, adakalanya mereka juga dipengaruhi lawan debatnya, sehingga punya kecenderungan ke arah sebagian

[keyakinan non-Islam.](#)

Contoh, perihal gagasan bahwa Alquran hanyalah makhluk, dan secara umum Kalam Ilalu. Ini tergolong kasus paling menghebohkan yang memisahkan kaum Muktazilah dan Ahli Hadis—yang dianggap endapan dari pemikiran Yahudi.⁽²⁾ Begitu juga dalam soal menerima prinsip kebebasan dan pilihan mutlak (free will) manusia dalam setiap tindakannya; penafian Qadlia dan Qadar Tuhan yang :dianggap barang warisan Muktazilah dari Ma'bad Juhani (w. 80 H yang berawal mula dari pemikiran Nasrani,⁽³⁾ persisnya dari Abu

p:85

-
- A. Mu'taq: Al-Mu'tazilah wa Ushdluhum Al-Khamsah wa Mauqif Ahi Al-Sunnah 1 – 1
.minha, hlm. 34
.Ibid., hlm. 35 9 – 2
.ibid., hlm. 37 10 – 3

Menurut keyakinan sebagian pengamat sejarah pemikiran Timur Tengah, bukan hanya menyangkut beberapa persoalan khusus seperti: keyakinan tentang Qadar), fondasi rasionalisme Muktazilah) .dibangun di atas teologi Nasrani

Kaum Muktazilah mengadopsi prinsip keutamaan akal manusia dari Tsabit bin Qurah. Mereka percaya, Tuhan dapat dikenal via akal. Inilah salah satu alasan Dia mencipta manusia sebagai makhluk berakal. Akal manusia juga mampu membedakan baik dan buruk. Begitu pula dalam memastikan kebenaran Islam, mereka menerapkan metodologi Tsabit (menggunakan argumentasi akal, sebagai ganti argumentasi tekstual, untuk menentukan kebenaran ajaran Nasrani). Darinya, muncul kaidah mereka yang sangat populer, ‘berfikir sebelum teks’. Dengan begitu, kaum Muktazilah berkembang di bawah pengaruh ajaran Nasrani. Mereka mempersenjatai diri dengan argumentasi

[\(rasional.\)](#)

Sebagian penulis bahkan menilai lebih dari itu. Kelompok ini disebut ‘Muktazilah’, kata mereka, karena kemiripannya dengan salah satu sekte agama Yahudi, Farushlm (Farisi), yang artinya sama

Jafar Subhani: Al-Ilahiyyat, jld. ۳ hlm. ۱۰۳, dinuki dari Ahmad bin Ali Maqrizi: Al- .۱۱ - ۱
Khuthath Al-Maqriziyah
.H. Fakhuri dan K. Jarr: Torikh-e Falsafeh dar Jahon-e Esiomi, hlm. ۱۱۷ ۱۲ - ۲
A.A. Magnizi: Al-Khuthath Al-Magqriziyyah, jld. ۳, hlm. ۳۷۱; Anthonius Najib: . ۱۳ - ۳
Mujam Al-Léhut Al-Kitabi, hlm. ۶۰۵; Master Hawks: Qomids Ketob-e Muqaddas, hlm.
.۶۵۲, dan Mauds'ah Al-Kitb Al-Muqaddas, hlm. ۲۳۲
Ahmad Amin: Fajr Al-Islam, hlm. ۲۸۹; M. Abu Zuhrah: Tarikh Al-Mazahib Al- . ۱۴ - ۴
Islamiyyah, hlm. ۱۱۹. Konon, setelah diterbitkannya buku Fajr Al-Islam pada kali
.pertama, si penulis lantas mengubah pandangannya

Pertama, tak diragukan lagi, kaum Muktazilah memiliki hubungan dengan para pengikut agama dan sekte non-Islam, juga punya penguasaan yang memadai terhadap kandungan kitab suci kaum Yahudi dan Nasrani. Nazdam Muktazili (w. ۲۳۱ H), misalnya termasuk penghafal Alquran, Taurat, Injil, dan Zabur, sekaligus [\(memahami tafsir-tafsirnya.\)](#)

Risalah karya Jahizd (w. ۲۵۵ H) seputar ‘Kritik Nasrani’[”](#)[\(۲\)](#) juga membuktikan dirinya sangat menguasai Kitab Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru. Namun, kecenderungan kaum Muktazilah merujuk kitab-kitab non-Muslim tidak berarti semua itu diadopsi sebagai sumber penafsiran ajarannya, tetapi justru untuk menjawab berbagai [. \[problematik keimanan yang dilontarkan \[kalangan non-Muslim](#)

Kedua, kemiripan dua kelompok dalam hal pemikiran tidak serta merta mengindikasikan terjadinya proses adopsi. Sejarah pengetahuan telah membuktikan banyaknya koherensi dan persesuaian di antara [. berbagai mazhab pemikiran tanpa saling pengaruh satu sama lain](#)

Ketiga, dalam sejarah pemikiran teologi (kalam), menuduh pihak lain mengadopsi gagasan agama dan mazhab lain telah menjadi sebuah metode yang efektif untuk menjatuhkan pihak

lawan. Itu dilakukan dengan menyebut-sebut sejumlah sosok yang dituduh menjadi perantara adopsi pengetahuan nonislami, padahal keberadaan mereka secara historis diragukan

Sayang, sebagian penulis sejarah teologi masih menggunakan metode ini, yang tergolong rapuh dan ad hominem, untuk usaha mereka melacak akar semua pengetahuan keislaman di dalam ajaran Yahudi dan Nasrani, baik dari segi mistis (tasawwuf), dasar-dasar ,agama (usuhuluddin), hingga cabangnya (furu'uddin). Tentu saja itu bukan justifikasi yang proporsional, objektif, dan ilmiah. Kaum ,Muktazilah, misalnya, memandang bahwa Alquran itu makhluk

p:٨٧

.Ahmad Murtadha: Thabagét Al-Mu tazilah, hlm. ٥٠ ١٥-١
.Rasa'il Al-Jahizd (diteliti dan dikomentari A.M. Harun), jid. ٣, hlm. ٣٠٣-٣٥١ ١٦-٢

lantas muncul tuduhan bahwa mereka [kaum Muktazilah] telah ,mengadopsi ajaran Yahudi. Padahal mereka sendiri menyatakan rumusan ini dimaksudkan sebagai antisipasi terhadap upaya kaum .Nasrani yang menyalahgunakan konsep ketakberawalan Tuhan Argumentasinya, Alquran menegaskan bahwa_ Isa Al-Masih as adalah Kalimat Allah (kalam Allah), sedangkan dalam anggapan mereka (kaum Nasrani), mempercayai kalam Allah sebagai qadiim tak-berawal) sama saja, secara tak disadari, dengan membenarkan)

(klaim kaum Nasrani bahwa Isa Al-Masih as itu qadim. (1

Keempat, prinsip Qadha'-Qadar Tuhan yang berkaitan dengan kehendak bebas manusia memiliki riwayat panjang dalam sejarah pemikiran. Begitupula dengan Alquran yang sangat menekankan pentingnya masalah ini. Namun, selama itu pula, kalangan pemikir melontarkan pelbagai pertanyaan tentangnya yang mendesak kalangan ulama memberikan jawaban, sekalipun dalam ungkapan yang beragam. Amirul Mukminin Ali bin Abi Thalib pernah mengkritik

:(keyakinan Qadha-Qadar yang bercorak deterministik (jabriy

(Kalau benar demikian, niscaya pahala dan azab tak lagi berarti. (2

Yang mengherankan, persoalan (kontradiksi Qadha'-Qadar yang ,deterministik dengan pahala/azab Tuhan) yang diungkap Imam Ali

jauh sebelum kemunculan Muktazilah, diyakini sebagian penulis sejarah pemikiran Islam sebagai kepingan dari ajaran kaum Nasrani yang mempengaruhi kaum Muktazilah

-Padahal Ahli Sunah ... telah meyakini maksud Qadar versi Alquran adalah Qadha-Qadar yang telah ditentukan Tuhan sejak awal. Sebagian teolog (mutakallim) generasi awal secara tak langsung terpengaruh alam pikir teologi Nasrani di Timur, lalu, secara bertahap, mereka mulai meneliti dan merenungkannya

p:λλ

.M.Abu Zuhrah: Tarikh Al-Mazéhib Al-Islamiyyah, hlm. ١٤٩ ١٧ -١
(Kulaini: Al-Kfi, jld. ١, hlm. ١٥٥ (Kitab Al-Tauhid, bab al-Jabr wa al-Qadr, hadis ke-١ ١٨ -٢

hingga berusaha menafsirkannya sedemikian rupa agar selaras dengan kebebasan dan kehendak manusia dalam semua tindakannya. Semua ini mereka lakukan agar masalah pahala (dan azab di akhirat dapat dijustifikasi secara utuh.)

Sebagian pemikir melontarkan argumentasi yang berbeda dengan sebelumnya. Mayoritas Muslimin di awal fajar Islam memahami Qadha' -Qadar versi Alquran tidak selaras dengan determinisme (jabr). Mereka membela prinsip kebebasan dan kehendak manusia)

Di masa khalifah kedua (Umar bin Khatab), seorang pencuri yang tertangkap basah membela diri dengan mengklaim tindakan mencurinya berdasarkan ketentuan Qadha' Ilahi. Khalifah lalu memerintahkan agar si pencuri, tidak hanya dipotong tangannya (juga dicambuk lantaran telah berdusta atas nama Tuhan.)

Kelima, sejumlah teks ayat dan riwayat menekankan pentingnya menalar dan menggunakan akal. Karenanya, klaim bahwa "doktrin" Muktazilah yang mengunggulkan akal berasal dari Stabit bin Qurah, semata-mata tuduhan tak berdasar. Tsabit lahir pada 221 H. Lantas bagaimana mungkin rasionalisme Muktazilah dipengaruhi individu yang baru lahir lebih dari satu abad setelahnya? (3) Sebagian pihak beranggapan, sejak awal, rasionalisme memang telah menjadi basis

Pendiri mazhab Muktazilah, Washil bin Atha' (80-131 H), sering terlibat diskusi dengan para pengikut sekte Hindu seputar tema tema epistemologis. Washil mengkritik aliran empiris Sumainah dan menekankan bahwa sebagian pengetahuan, seperti pengetahuan

(tentang Tuhan, dapat diperoleh via akal.)

p:89

A. Badawi: Tonkh-e Andisyeho-ye Kalomi dar Esiom, jid. 1, hlm. 131-132 19-1

A. Murtadha: Thabagét Al-Mu'tazilah, hlm. 11. Dalam buku ini dinyatakan bahwa 20-2 khalifah pertama (Abu Bakar), khalifah ketiga (Usman bin Affan), Abdullah bin Mas'ud, Abdullah bin Umar, Ibnu Abbas, dan Ubay bin Ka'ab juga ikut menukilnya. Secara terbuka, mereka membela prinsip kebebasan dan kehendak manusia

.H. Fakhuri K. Jarr: Torikh-e Falsafeh dar Jahon-e Esiom, hlm. 77. 21-3

A. Murtadh: Thabagat Al-Mu'tazilah, hlm. 34 22-4

Berbeda dengan anggapan kalangan pakar sejarah bahwa akidah Muktazilah semirip pemikiran sekte Farushim,⁽¹⁾ hasil penelitian mendalam justru menunjukkan pemikiran Muktazilah lebih dekat dengan sekte Shadugqi; lawan sekte Farushlm. Bila salah satu mazhab Islam ini disebut Muktazilah lantaran mengandung pemikiran Yahudi, tentunya para penentang Muktazilah lebih laik menyandang .nama [Farushim] itu

Upaya Muktazilah mengharmonikan agama dan filsafat adalah karakter menonjol mazhab ini sebagai satu dari banyak bukti yang menguatkan [kedekatannya dengan sekte Shaduqi]. Dari sekian banyak sekte Yahudi, hanya satu yang punya kemiripan dengan Muktazilah, yakni sekte Shaduqi. Sementara sekte Farushlm sangat literalis, terlampau setia pada Taurat, serta menjauhi upaya menafsir .atau menakwilnya

Sekte Shaduqi memiliki dasar-dasar pemikiran logis dan bijak para tokoh dan pendahulunya yang termaktub dalam kitab suci. Dasar-dasar itu mereka hubungbaurkan dengan ajaran ... dan pemikiran bangsa Yunani. Namun ... sekte Farushim menyatakan, 'Sebelum dunia berakhir ... tanggung jawab dan ,tugas semua makhluk adalah loyalitas dan ketulusan pada Taurat

yakni agama Musa, dan menjaga utuh bentuk dan makna teks

[\(agama tanpa tafsir dan takwil apa pun.\)](#)

Lain dari itu, sekte Farushlm menghabiskan hidupnya dengan mendiskusikan perkara-perkara seperti: baik-tidaknya memakan telur yang ditelurkan ayam pada hari Sabtu.[\(2\)](#) Akan halnya sekte ,Shaduqi cenderung mengkaji tema-tema agama secara rasional dan seperti juga Muktazilah, menyoroti tema kebebasan dan kehendak

[\(manusia secara khusus.\)](#)

p:90

.A. Maqrizi: Al-Khuthath Al-Maqriziyyah, jld. 3, hlm. 371 23 -1

.John B. Naas: Torikh Jome-e Adyon, hlm. 549-550 24 -2

.Master Hawks: Qomus Ketob-e Muqaddas, hlm. 653 25 -3

.Ibid., hlm. 552 26 -4

Tak diragukan lagi, kaum Muktazilah yang getol menyuarakan kebebasan berpikir dan rasionalisme bukan hanya menyambut hangat kedatangan filsafat Yunani ke alam pemikiran Islam, tetapi bahkan menerimanya. Mereka menganggap, untuk mendebat dan mengalahkan para penentangannya, tak ada jalan selain menggunakan .senjata milik lawan

Pada prinsipnya, adakah mazhab pemikiran yang mampu mencapai kematangannya dan, sedikit banyaknya, sanggup mendorong gerbong pemikiran manusia tanpa sama sekali peduli terhadap segala produk pencapaian kultur sebelumnya? Apa pun -itu, desakan untuk melakukan kontak budaya di antara aliran aliran pemikiran adalah keniscayaan yang tak terelakkan lagi, yaitu terpengaruhinya Muktazilah oleh budaya Yunani. Namun, motif yang membuat Muktazilah cenderung berfilsafat adalah rasionalisme mereka sendiri, bukan sebaliknya: bahwa rasionalisme mereka .adalah produk dari minat mereka pada filsafat Yunani

Ulasan ini tidak dimaksudkan untuk mengurai_infiltrasi filsafat Yunani ke dalam pemikiran Muktazilah (yang menuntut analisis terperinci seputar tema-tema pengaruhnya). Namun, perlu

ditekankan bahwa penilaian objektif tidak akan tercapai jika menuduh

Muktazilah telah taklid buta pada filsafat Yunani, atau mempercayai

(mereka telah memposisikan filosof dan nabi secara sejajar.)⁽¹⁾

Berbagai bukti sejarah mengungkapkan, berdasarkan paradigma-rasionalistiknya sendiri, Muktazilah adakalanya malah mengedepan

kan sastra Arab Jahiliyah ketimbang Aristoteles.⁽²⁾ Mereka juga

terkadang menelaah karya-karya filosof Yunani hanya untuk mengkritiknya. Ja'far Barmaki, misalnya, sewaktu menghadiri suatu

pertemuan yang juga diikuti Nazdam Muktazili, berbicara tentang

Aristoteles. Segera Nazdam mengatakan, "Aku telah menulis risalah

p:91

A. Mu'taq: Al-Mutazilah wa Ushdluhum Al-Khamsah wa Mauaif Ahi Al-Sunnah ٢٧ - ١
minha, hlm. ٥٠

Ja'far Subhani: Buhits fi Al-Milal wa Al-Nihal, jld. ٣, hlm. ١٥٢ ٢٨ - ٢

untuk mengkritik pemikirannya.” Lalu Ja’far bertanya, “ Bagaimana mungkin, sementara engkau tak punya kemampuan untuk membaca karya-karyanya?” Nazdam bermaksud membuktikan dirinya sangat menguasai karya-karya Aristoteles dengan menjawab, “Bagaimana kalau kubacakan semuanya kepadamu, dari awal sampai akhir, atau dari akhir ke awal?” Setelah itu, dia mulai menguraikan butir-butir gagasan Aristoteles, satu demi satu, seraya mengkritiknya. (1)

Membela Kemurnian Ajaran Islam

Faktor paling utama yang memicu kemunculan dan mekarnya rasionalisme Muktazilah adalah ajaran murni Islam. Alquran al-Karim dan Sunah Nabi Saw tentu memberi kontribusi besar dalam menumbuhkan pemikiran rasional. Adapun fondasi utama pemikiran Muktazilah adalah pidato-pidato Imam Ali bin Abi Thalib, khususnya yang berkaitan dengan Keadilan Ilahi (theodicy) —dan Tauhid. Penafsiran yang begitu cermat mengenai Tauhid [sebegitu rupa hingga menafikan sifat yang berbeda [dengan dzat dari diri (dzat) Tuhan; penerimaan konsep substansialitas kebaikan dan keburukan perbuatan; pembelaan terhadap kebebasan dan daya pilih (ikhtiyar) manusia dalam setiap tindakannya; dan puluhan butir pemikiran lain yang berasal dari kata-kata Imam Ali telah

menjadikan Muktaẓilah lebih maju dan istimewa ketimbang kaum
, literalis dan tekstualis. Pemimpin Muktaẓilah, Washil bin Atha
sendiri merupakan murid dari murid Imam Ali. Kalangan pemuka
Muktaẓilah bahkan mengklaim bahwa Washil telah mengecap
Sajian pemikiran dari pemilik mata air segar ilmu Ilahi yang begitu
:melimpah ruah. Ibnu Abil Hadid mengatakan
Muktaẓilah penganut prinsip Tauhid, prinsip Keadilan Ilahi
dan ahli pikir, termasuk khalayak yang telah banyak menimba
ilmu dari mereka sekaitan dengan ilmu ketuhanan, tergolong

p:92

.Ahmad. Murtadha: Thabagat Al-Mu tazilah, hlm. 50 29 -1

murid dan pendukung Ali. Karena pemuka mereka, Washil bin Atha', telah menimba ilmu dari Abu Hasyim, putra Muhammad bin Hanafiyah. Sedangkan Abu Hasyim telah menimba ilmu dari ayahnya. Dan ayahnya dididik Ali.

Konon, dikarenakan telah menjauh dari sumber hikmah Ilahi dan tidak diterangi cahaya kepemimpinan Ahlul Bait, besar kemungkinan kaum Muktazilah tidak mereguk sumber ilmu Ali secara total. Sebagai contoh, kegagalan mereka dalam mengatasi dilema 'determinisme' (jabr) versus 'kebebasan berkehendak'. Dalam dilema ini, mereka sama sekali tidak mampu merumuskan 'jalan tengah' (al-amr bain al-amrain: satu di antara dua keadaan). Untuk mengelak dari determinisme, mereka malah terperosok ke jurang 'delegasi kebebasan mutlak' (tafwidh

Kaum Muktazilah menolak determinisme perbuatan manusia agar sesuai dengan prinsip Keadilan Ilahi. Hanya saja, penolakan itu dilandasi pemahaman 'delegasi kebebasan mutlak'. Akibatnya, campurtangan Ilahi terhadap perbuatan makhluk-Nya menjadi terbatas dan ini meniscayakan keterbatasan otoritas dan kekuasaan Tuhan.

Kerancuan semacam ini tentu saja tidak serta merta meremehkan nilai kontribusi mazhab Muktazilah terhadap peradaban Islam. Mazhab

ini muncul manakala masyarakat Muslim masih berusia muda dan ajaran-ajaran Islam amat memerlukan pembelaan rasional. Terdapat sejumlah faktor krusial yang menjadikan mazhab teologi Islam ini -menduduki posisi penting. Di antaranya, proses translasi karya karya para filosof Yunani, India, dan Iran (Persia) ke dalam bahasa Arab (yang menjadi alat komunikasi sehari-hari umat Islam); hilir ;mudik orang-orang non-Muslim di istana para khalifah Muslimin kebebasan kaum Yahudi, Nasrani, dan Majusi dalam upaya infiltrasi

p:93

Ibnu Abil Hadid: Syarh Nahj Al-Balghah, jld. 1, hlm. 1730 -1
Imam Ali bin Musa Ridha menyatakan, "Mereka bermaksud menyifati Allah . 31 - 2
dengan keadilan-Nya; malah menihilkan-Nya dari kemampuan dan kekuasaan-Nya."
.Lih. M. Baqir Majlisi: Binar Al-Anwér, jld. 5, hlm. 54

pemikiran mereka yang jelas-jelas menyimpang; belum lagi perluasan wilayah (fath) Islam dan peluang masyarakat Muslim melakukan kontak dengan budaya yang beragam; dan yang lebih penting dari semua itu, hilangnya akses masyarakat Muslim mengenyam ilmu-ilmu Ahlul Bait, dan siasat para penguasa dinasti Umayyah dan Abbasiyah yang gencar menghambat penyebaran ajaran mumi Islam yang diusung para imam dan pewaris sejati Nabi; semua ini merupakan faktor-faktor yang menguatkan kebutuhan mendesak masyarakat Islam akan kehadiran kelompok seperti Muktazilah. Patut diakui, betapa dominasi pemikiran Muktazilah tegak kokoh dan tampil gemilang, kendati lantas meredup begitu cepat

?Muktazilah: Rasionalisme Radikal atau Moderat

Dalam menjelaskan kekhasan mazhab Muktazilah, kalangan peneliti dan sejarawan yang datang setelah mereka, senantiasa dan dengan antusias, menukil ungkapan :masyhur ini

Acapkali pengetahuan bisa dicerna akal, maka ia mesti (wajib) secara rasional, sedangkan berterima kasih pada pemberi nikmat merupakan sebetuk kemestian [rasional] sebelum keterangan dari wahyu (sum'). Karena itu, kebaikan dan keburukan merupakan dua kualitas substansial dari apa yang baik dan apa yang (buruk.)

Adapun penjelasan objektif seputar pandangan Muktazilah terhadap keberadaan akal dan perannya dalam konteks pengetahuan Islam, dapat disimak di bawah ini

Pertama: cenderung menekankan peran akal dalam ihwal yang berkaitan dengan keyakinan ('aqi'dah). Kendati begitu, dalam konteks hukum dan cabang agama (Furu'uddin), mazhab ini juga memosisikan akal sebagai salah satu sumber (penggalan dasar hukum (istinbath

Hanya saja, itu tidak lantas mendorong mazhab ini menolak ihwal suprarasional dan melampaui (beyond) daya nalar sebagai sumber penggalian dasar hukum (Kitab, Sunah, dan Ijma'). Misalnya, tatacara wudu, mandi, jumlah rakaat shalat, waktu—waktu ibadah, dan pelbagai masalah lain di bidang hukum, bersifat suprarasional.⁽¹⁾ Namun, tidak diragukan lagi, semua itu diterima dan dipraktikkan kaum Muktazilah .dalam kesehariannya—sebagaimana Muslim lain

Suatu hari, tokoh Muktazilah terkemuka, Abu Hasyim Juba'i (٢٧٧-٣٢١ H), berdialog panjang lebar dengan Abul Hasan Karkhi. Tema dialog berkisar pada "shalat di tempat yang tanpa izin pemiliknya (ghashb)" serta relevansinya dengan peran akal :dalam proses penggalian dasar hukum fikih. Juba'i mengatakan

Karena dalam hal ini kita tak punya argumen yang bersumber dari Alquran dan Sunah], jika Anda mengklaim konsensus ulama itu ada, aku akan diam, [tak akan melontarkan apa dan mengapa]. Namun jika tidak, analisis rasional akan mampu (menjelaskan hukum persoalan.⁽²⁾

Berdasarkan pembahasan sebelumnya, penilaian sang filosof, Iqbal Lahore, berikut ini tampak tidak akurat, "Kecenderungan pandangan kaum Muktazilah terhadap agama bagaikan sekumpulan keyakinan mereka menganggap agama tidak lebih dari (serangkaian konsep-konsep [mental] yang logis'⁽³⁾

Dalam masalah keyakinan (akidah), sebagaimana Muslimin lainnya, kaum Muktazilah dalam banyak hal merumuskan pemikirannya dari teks yang sah. Mereka beranggapan, ketidakmampuan akal dalam memahaminya tidak meniscayakan

p:٩٥

Lih. Abduljabbar Muktazili: Syara Ushal Al-Khamsah. hlm. ٨٨; MI. Zulamiz Falsafal ٣٣ -١ .AI-Syan"ah. hlm. ٢٧٥-٢٧٧; Fatimah M. Ismail: Alquran wa Al-Nazhar Al-'Aqli. hlm. ٢٥٧ .A. Murtadha: Thabaqémi-Mutazilah. hlm. ٩٤-٩٥ ٣٤ -٢ Iqbal Lahore: Ehyo-e Fekr-e Dini dar Eslom, makalah tentang makrifat dan ٣٥ - ٣ .pengalaman spiritual (religious experience). hlm. ٧-٨

penyangkalan. Ini tercermin, salah satunya, dalam ungkapan Qadhi Abdul Jabbar :Muktazili (w. ٤١٥ H) berkenaan dengan seluk beluk pertanyaan dan azab kubur

Itu bagian dari perkara yang tidak ditempuh lewat jalur akal, tetapi jalan [\(mencapainya hanyalah teks \(wahyu\)\).^{\(1\)}](#)

Kedua: klaim Muktazilah bahwa akal adalah kaidah dasar bukan berarti sumber-sumber keagamaan lainnya tidak dapat dijadikan dasar dan alat argumentasi. Menurut mereka, konstruksi agama bertumpu pada empat tonggak utama: Kitab (Alquran), Sunah, konsensus (ijma'), dan akal. Akal bukan hanya urgen sebagai salah satu sumber agama, melainkan juga untuk memahami sumber-sumber yang lain. Dengan kata lain, memahami pelbagai pengetahuan agama (baik yang bersumber dari ayat maupun riwayat) hanya mungkin lewat kekuatan akal. Atas dasar itu, menurut Muktazilah, secara fungsional —bukan secara struktural – posisi akal mendahului teks. Lebih tegasnya, akal diperlukan untuk memahami Alquran dan Sunah itu sendiri. Namun, ini tidak berarti akal lebih superior ketimbang Alquran dan Sunah.

Ketiga: dalam banyak hal, rasionalisme Muktazilah cenderung moderat. Gejala ini dapat disaksikan, salah satunya, dalam kasus riwayat-riwayat yang menyatakan bahwa Allah dapat dilihat [mata kepala] di akhirat kelak. Kaum Muktazilah mengklaim teks itu sebagai referensi tak berdasar.” Penolakan ini tentu saja menyulut reaksi negatif kalangan literalis dan Ahli Hadis. Akibatnya, kaum Muktazilah dituduh sebagai kelompok yang lebih mengutamakan akal di atas teks. Padahal fakta objektifnya, selain masuk akal, pandangan kaum Muktazilah ini memiliki justifikasinya dalam Alquran

p:٩٩

Abduljabbar Muktazilli Syarn Ushfil Al-Khamsah. hlm. ٧٣٢. ٣٧ Ibid.. hlm. ٢٦٨-٢٧٠: ٣٩ - ١

Ahmad Amin: Fajr Al-Islam. jld. ٣. hlm. ٨٩

Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata sedangkan Dia dapat melihat segala
.(yang terlihat (QS Al-An'am: ١٠٣

Contoh lain, menurut kaum Muktazilah, manusia tidak dapat melihat sosok jin.^(١) Bila diteliti lebih jauh, doktrin ini (terlepas dari nilai benar atau salahnya) berasal dari tafsir mereka terhadap Al-A'raf [٧]: ٢٧

Lebih dari itu, kaum Muktazilah mengusung prinsip baik—buruk rasional dan substansial (al-illusn wa al-qubh al-'aqI\“al-dzfitz). Prinsip inilah yang dijadikan alasan utama oleh lawan-lawannya untuk menuding kaum Muktazilah sebagai rasionalis radikal. Padahal pada saat yang sama, mereka (lawan-lawan kaum Muktazilah) justru terjerumus ke dalam oposisi yang juga radikal (tafr\‘h), sebab mengingkari prinsip itu .(‘sama saja dengan mendelegitimasi aka] sekaligus wahyu (s_١/ar

Di samping itu, nyaris semua penilaian terhadap kaum Muktazilah tidak objektif, kalau bukan malah hanya sekadar hasutan belaka. Umpama, penilaian sebagian peneliti sejarah pemikiran Islam bahwa kaum Muktazilah menganggap agama hanya cocok untuk masyarakat kebanyakan; sedangkan kaum intelektual tidak memerlukannya.^(٢) Anggapan-anggapan miring semacam ini membuktikan betapa .kaum Muktazilah selama ini jadi korban dari pembunuhan karakter tanpa ampun

Faktor–Faktor Kemunduran Muktazilah

Point

Terdapat banyak faktor yang memicu kemunduran dan keruntuhan mazhab Muktazilah yang pernah mencapai kejayaan dan menguasai wacana keislaman di masanya. Semua itu lebih berkaitan, pada dasarnya, dengan semangat rasionalisme .yang mereka bangkitkan

p:٩٧

.M. Zamakhsyari: Al-Kasysyél, jld. ٢. hlm. ٩٨, tafsir Al-A'raf [٧]: ٢٧ ٣٨ – ١
Henry Corbin: Torikhe Falsafeh-e Eslomi az Oghoz la Darguzasyt-e Ibn Rusyd. ٣٩ – ٢

Rasionalisme Muktazilah berdampak, salah satunya, pada penolakan riwayat-riwayat yang sama sekali tidak dapat dipahami secara rasional. Umpama, hadis-hadis yang menyebutkan fisikalitas Tuhan (Antropo-morfisme). Rangkaian hadis ini disampaikan banyak perawi dari kalangan sahabat dan tabi'in. Akibatnya, mereka tak luput dari kritik tajam kaum Muktazilah. Dalam konteks ini, kaum Muktazilah membongkar kontradiksi yang terkandung dalam ungkapan-ungkapan kontradiktif khalifah (pertama).⁽¹⁾

Jelas, kritik apa pun yang difokuskan ke arah para sahabat Nabi mustahil diterima kalangan Ahli Sunah, karena salah satu tonggak mazhab Ahli Sunah berkisar pada keyakinan akan keadilan ('adul, kesalehan) para sahabat. Karenanya, bagaimana mungkin penganut keyakinan ini sudi melegitimasi sebuah mazhab yang berpotensi (menghancurkan tonggaknya)?⁽²⁾

Ekstremisme dalam Merasionalisasi dan Menakwil Teks

Kalangan penentang terus gencar menuding—sekalipun tanpa bukti dan alasan yang kuat—Muktazilah sebagai kelompok pengikut syariat akal.⁽³⁾ Akibat terus menerus digempur tudingan semacam itu, secara bertahap, sebagian pengikut mazhab ini mulai bersikap ekstrem dan menyempal dari rasionalisme arus utama. Semenjak itu, mereka tidak hanya menolak ihwal irasional, melainkan juga mengingkari sekian banyak proposisi suprarasional.⁽⁴⁾ Mereka berusaha menakwil suatu persoalan, bahkan dengan Cara membabi buta agar tampak relevan dengan akal

p:98

.Ahmad Amin: Fajr Al-Islam, jld. 3. hlm. 88-89 40 - 1

.Ja'far Subhani: Bunms fi Al-Milal wa AI-Niflal. jld. 3. hlm. 402-403 41 - 2

Lihal. M. Syahristani: AI-Milal wa Al-Ninal. jld. 1. hlm, 74. Sebagian Iiteralis 42 - 3 kontemporer bahkan menuding lebih dan' itu. Secara umum. mereka menyatakan bahwa seluruh metode rasional telah menyimpang dan' peribadahan kepada Allah

.dan beralih sujud di hadapan akal. Lih. A. Mahmud: AI- Islém wa AI-‘Aql, hlm‘ ٤٠.
M. Mulhaharir Ta'Iim Va Tarbiyar dar Eslom. hlm. ٣١٢-٣١٣: B. Furuzanfan Syarfi-e ٤٣-٤٤
.Matsnavi-e Syaril. jld. ٣, hlm. ٨٤٥

Berbagai gejala ekstremisme internal ini pada gilirannya menjadi bumerang paling mematikan. Semua itu membuka celah lebar bagi lawan-lawannya untuk mengekspos habis-habisan kaum Muktazilah yang rasional sebagai pembenci Alquran dan Sunah ke tengah masyarakat. Gayung pun bersambut; betapa masyarakat pada umumnya memiliki spirit untuk menjaga agama dan keimanan religiusnya. Karena itu, berangsur-angsur mereka mulai mengambil jarak dari kaum Muktazilah. Dan akhirnya, mereka pun membenci pemikiran rasional itu sendiri

Akidah Lawan sebagai Selera Awam

Pada hakikatnya, Muktazilah merupakan sebuah gerakan intelektual yang hanya terkait dan menyasar kelompok tertentu dalam mazhab Ahli Sunah. Karenanya, mazhab ini tidak memiliki pengaruh yang signifikan di tengah khalayak luas. Masyarakat religius yang belum matang secara intelektual tentu lebih mudah mencerna slogan "apa pun yang dilakukan Khoshru (figur publik—penj.) selalu indah" ketimbang konsep rumit "indah, buruk, manis, dan pahitnya sesuatu bersifat substansial, sementara Tuhan 'harus' berbuat baik".⁽¹⁾ Bersamaan dengan itu, sebagian besar dari pandangan kaum Ahli Hadis lebih relevan dengan tingkat emosi dan kecenderungan masyarakat awam. Misalnya, kaum Muktazilah memandang syafa'at hanya khusus bagi orang saleh dan berfungsi meninggikan kedudukan spiritualnya. Adapun kalangan Ahli Hadis menganggap syafa'at bisa diperoleh semua Muslim pelaku dosa. Ini sebagaimana mereka meyakini kekekalan azab di neraka hanya khusus bagi kaum kafir. Sementara kaum Muktazilah meyakini setiap Muslim yang berbuat dosa besar serta tidak bertaubat hingga ajal menjemput bakal kekal di neraka. Secara komparatif, harus diakui bahwa pandangan

p:99

Konsekuensi penarikan kesimpulan yang keliru dari ungkapan 'harus atas Allah' ۴۴ - ۱ (wajib 'ale Allah) adalah satu contoh dari perspektif awam. hingga seolah-olah menerima ide substansialisme baik-buruk perbuatan manusia meniscayakan .kekuasaan akal atas Allah

Investigasi Akidah

Faktor lain yang terlibat dalam meruntuhkan mazhab Muktazilah yaitu ketidackepedulian terhadap basis rasionalismenya sendiri. Fokus yang berlebihan pada prinsip kehendak dan kebebasan manusia, serta terlalu bersemangat membela kebebasan berpikir— yang sebenarnya dimaksudkan untuk mendapat simpati para penguasa Abbasiyah— menjadikan kaum Muktazilah tidak lagi memperdulikan ajaran-ajaran dasarnya. Lewat paksaan dan intimidasi, mereka menyerang setiap ide yang dianggap sebagai rival. Fenomena ini jelas terlihat dalam kasus doktrin "Alquran sebagai makhluk". Ujung-ujungnya, semua itu malah menjadi bumerang bagi mereka sendiri.

Dari pihak lain, perlawanan Ahmad bin Hanbal terhadap intimidasi kaum Muktazilah membuat dirinya populer sebagai pejuang gigih agama dan keyakinan. Ini sekaligus menjadi katalisator penyebaran ajaran dan pemikirannya di tengah masyarakat luas.

Demikianlah perjalanan Muktazilah: bagaimana mazhab ini membangun sebuah tatanan pemikiran selama lebih dari satu abad, namun ironisnya hancur di tangan kaumnya sendiri hanya dalam beberapa tahun. Memang setelah itu, sesekali muncul sejumlah tokoh yang berupaya mati-matian membangkitkan kembali mazhab ini. Salah satu—nya adalah Qadhi Abdul Jabbar (w. 415 H). Namun, kendati segenap keseriusan dan kegigihan mereka, Muktazilah tidak pernah sanggup mengulang kejayaan kurun awalnya.

Dampak Keruntuhan Muktazilah

Menyusul ambruknya mazhab Muktazilah, kejumudan berpikir dan kecenderungan literalistik di kalangan Ahli Sunah pun semakin

Ahmad Amin: Fajr Al—IsIém, hlm. ۳۰۱; Zuhdi Jamllahz Al—Mu'tazilah. hlm. ۲۶۰ ۴۶ -۲

menjadi-jadi. Selain Ahli Haclis dan kaum Hanbali, muncul pula sejumlah kelompok lain seperti: Karramiyah (pengikut Muhammad bin Karam Sejistani [w. ۲۵۶ H]) dan Zhahiriyah (pengikut Dawud bin Ali Isfahani [w. ۲۷۰ H]). Mereka mendeklarasikan diri sebagai penentang mazhab rasionalis Muktazilah dan, sebaliknya, justru berusaha [\(menyebarkan Literalisme \(Zahiriyyah\)\).\(۱\)](#)

Memang, dengan munculnya sosok Asy'ari (w. ۳۳۰ H), jalan tengah untuk mendamaikan kontroversi ini mulai terbuka. Dampak-nya, pemikiran rasional yang sempat redup pasca kejayaannya mulai kembali menggeliat. Namun demikian, banyak dari kalangan intelektual kontemporer terus menanti-nanti reinkarnasi pemikiran Muktazilah yang sekalipun, dalam pandangan mereka, sudah tidak lagi memiliki celah untuk hidup dan mekar di tubuh Ahli Sunah, justru tumbuh berkembang di dunia Syiah. Mereka sangat menyayangkan kepunahan mazhab pemikiran ini. [\(۲\)](#) Ahmad Amin, peneliti dan penulis terkemuka asal Mesir, meratapi [:keruntuhan mazhab Muktazilah demikian](#)

Kematian Muktazilah sungguh menjadi musibah terbesar yang diderita Muslimin. [Akibat ketidakpedulian terhadap mazhab ini, Muslimin] telah menganiaya diri [\(sendiri\).\(۳\)](#)

Ibnu Thufail

Ibnu Thufail (w. ۵۸۱ H) termasuk filosof terkemuka Andalusia. Dia seorang pujangga Muslim yang sangat concern pada masalah akal dan wahyu. Satu-satunya karya filsafatnya yang termasyhur

p:۱۰۱

.Zuhdi Jarullah: Al-Mu'tazilah, hlm. ۲۶۱-۲۶۲ ۴۷-۱

Ibid.. hlm. ۲۷۲. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya. Muktazilah sendiri ۴۸-۲ mengaku berulang pada pemikiran Imam Ali bin Abi Thalib. Fakta ini dangan sendirinya meiwawan anggapan penulis tersebut bahwa Syiah mewarisi pemikiran Muktazilah. Namun Syiah sendiri secara langsung. Iebih dulu. dan secara kuantitatif maupun kualitatif. berada di atas Muktazilah. khususnya ditinjau dari segi akses

(terhadap sumber pengetahuan tersebut (Imam Ali
.Ahmad Amin: Fajr Al-Islam, jid. ۳. hlm. ۲۰۷ ۴۹ -۳

dan masih tersisa memuat narasi tentang sosok Hay bin Yaqzdan.⁽¹⁾ Narasi filosofis ini menyuguhkan sejumlah konklusi dan tafsir keberagamaan yang, adakalanya, .sarat kontradiksi

Cerita itu tentu saja fiktif. Tokohnya bernama Hay bin Yaqzdan. Alkisah, dia melewati fase awal kehidupannya di sebuah pulau terpencil. Dengan bantuan seekor induk kijang yang kehilangan anaknya, dia pun tumbuh dewasa. Di sanalah Hay mengenyam pendidikan dan mencapai kematangan berpikir. Mula-mula, kehidupan dan pengetahuannya banyak diperoleh dengan metode empiris. Lalu, pada tahap berikutnya, dia mulai mengandalkan daya nalar dan argumentasi. Karenanya, dia dapat mencecap ihwal supranatural dan filosofis, termasuk tentang eksistensi Tuhan, berikut keindahan dan keagungan-Nya, juga keniscayaan hari Kebangkitan dan .akhirat

Kemudian, melalui kontemplasi dan evaluasi 'diri', juga pelatihan dan penyucian jiwa, Hay akhirnya dianugerahi penyaksian batin (syuhud) dan penyingkapan ruhani (kasyf). Darinya, dia memahami, "Adanya sesuatu yang tak dapat dicerap mata, (didengar telinga, terlintas dalam benak manusia)⁽²⁾

Sewaktu Hay menginjak usia 50 tahun, takdir menentukan dirinya berjumpa seorang sufi dari pulau sekitar. Namanya Absal. Sufi ini bermaksud mencari tempat sunyi, memenuhi panggilan hati untuk menyendiri (uzlah). Setelah perjumpaan itu, keduanya lantas intens bertemu. Absal mengajarnya bahasa manusia hingga memahami kondisinya. kepadanya, Hay bercerita tentang proses pertumbuhan dan perkembangan jasmaninya, termasuk pengalaman spiritual, hakikat batin, dan supranatural. Absal, yang terdidik dalam lingkungan para nabi, menilai tak ada pertentangan antara hakikat yang tersingkap pada diri Hay dengan ilmu wahyuni.

Berkat itu, keyakinannya pada ilmu wahyuni malah semakin menguat. Inti

.Ghurbat Al-Gharibah dari Suhrawardi
.Ibnu Thufail: Zende-e Bidor. hlm. ۱۲۵ ۵۱ -۲

sejumlah doktrin keagamaan yang sampai saat itu belum dipahaminya secara sah,
:sekarang menjadi begitu gamblang

Bagi Absal, jelas sudah persoalan Allah Swt, malaikat, kitab-kitab suci, para nabi, Hari Kiamat, surga, dan neraka, sebagaimana diajarkan syariat dan agama. Apa yang 'disaksikan' Hay bin Yaqzdan menjadi contoh dan bukti kebenarannya. Alhasil, mata hatinya terbuka, bara di benaknya pun menyala-nyala, juga terjalin keselarasan objek akal dan objek teks [wahyuni]... Tak satu pun persoalan [yang sulit] dalam hal (syariat melainkan telah dimudahkan baginya. (1

Sementara itu, Hay juga menyadari bahwa syariat dan eksistensi para nabi Allah serta berbagai ajaran wahyuni yang disampaikan Absal, benar—benar selaras dengan realitas hakikat yang disaksikannya. Karenanya, dia lantas bersaksi atas :risalah Nabi

Dia tahu bahwa orang yang telah menerangkan dan membawa semua ajaran ini, ditemukan dalam dirinya, kata-katanya jujur dan dia [nabi] menerima risalah dari ".Tuhan. Lalu dia mengimani, membenarkan, dan memberi kesaksian atas risalahnya

Hanya saja, tatkala risalah nabi (agama) melegalisasi upaya menghimpun kekayaan dan hak sekelompok orang dari kepemilikan harta Hay sendiri, ini menjadi persoalan absurd baginya. Akibatnya, hukum-hukum khumus, zakat, sebagian undang-undang pidana (hudud), dan sanksi (diyah), menurutnya, tidak punya nilai apa-apa. Dalam :pandangannya

Kalau saja masyarakat memahami hakikat agama, mereka akan berpaling dari perkara-perkara batil yang tidak berdasar ini untuk

menghadap gerbang Kebenaran. Mereka tidak memerlukan hukum dan undang-undang semacam itu. Kalau itu sampai terjadi, niscaya tidak seorang pun memiliki harta, sehingga tak ada alasan memungut zakat darinya. Atau lantaran mencuri harta itu, tangan-tangan akan dipotong. Atau disebabkan aksi perampokan dan penyelidikan terhadapnya, banyak jiwa yang harus menjadi korban⁽¹⁾

Namun realitasnya, terdapat banyak isyarat simbolik dan rahasia metaforis dalam agama yang tidak dipahami Hay. Inilah yang dinilainya sebagai sebab ketersesatan dan keterjerumusan rata-rata pengikut agama ke dalam Antropomorfisme (Tasybih). Hanya saja, setelah dari dekat melihat situasi dan kondisi manusia yang ternyata beragam, khususnya dari segi intelektualitas, dia mulai menyadari

Mayoritas manusia ibarat unta. Dia sadar bahwa hikmah, petunjuk (hidayah), dan karunia (taufiq) berada di jalan yang dibukakan para nabi dan dijelaskan dalam syariat.⁵⁵

Begitulah ringkasan kisah Hay bin Yaqzdan. Ada banyak aspek dan dimensi di dalamnya yang ditelisik oleh setiap pakar bidang. Tampak sekali narasi ini disuguhkan untuk beberapa tujuan. Di antaranya, menunjukkan metode pembelajaran yang tepat bagi pertumbuhan jasmani maupun ruhani, “afirmasi atas keabadian jiwa insani (Nafs naatiqah), penjelasan seputar asal-usul penciptaan manusia, sampai tentang keterasingan (alienasi) dan kesendirian

Kendati demikian, persepsi mengenai narasi ini cukup beragam. Sebagian menganggap perjumpaan Hay dan Absal bukan antara filosof-rasionalis dan agamawan-buta-filsafat, melainkan perjumpaan dua arif: yang satu mencapai strata kesempurnaan tanpa tuntutan

p:104

Ibid., hlm⁶ 146-147. ⁵⁵ Ibid. hlm. 151-152. ⁵⁶ Sebagai contoh. lih. A. Syamsuddin: AI- 54 - 1 .Fikr Al-Tarbawli⁶ ‘inda Ibn Thufail

guru spiritual (mursyid); sementara yang lain merengkuhnya via arahan guru spiritual. Pasalnya, Hay telah melewati fase rasional dan filosofis sebelum berjumpa Absal, sedangkan maksud Absal berkunjung ke pulau itu tak lain untuk menyendiri (khalwat).⁽¹⁾ Karenanya, dalam narasi ini, Ibnu Thufail tidak memaparkan relasi akal dan wahyu (teks); tetapi justru melarang studi rasional tentang hal-hwal .supranatural

Pada hemat Ibnu Thufail, agama hamf dan syariat Muhammad [Saw] telah melarang (studi tentang supranatural dengan metode kaum rasionalis.⁽²⁾

Sekilas saja, narasi Hay bin Yaqzdan sudah jelas menunjukkan kekeliruan pandangan ini. Memang, Ibnu Thufail menegaskan bahwa visi mistis bukanlah perkara konseptual dan jauh lebih unggul di atas visi akal. Namun, dia pun tidak percaya bila, secara mutlak, argumentasi rasional itu tidak bemilai apa-apa. Bahkan dapat dikatakan, visi hati dan penyingkapan ruhani (kasyaf) merupakan "hasil cahaya akal".⁽³⁾ Kesimpulannya, "Pandangan ini menentang metode sufisme yang menganggap akal sama sekali tak berarti, dan pelatihan riyadhah hanya satu-satunya peluang (mencapai Al-Haq.⁽⁴⁾

Kelompok lain menilai pandangan Ibnu Thufail sama dengan pendapat Zakariya Razi.⁽⁵⁾ Bedanya, keberadaan akal. menurut Razi, tidak lagi menyisakan tempat bagi agama dan ajaran-ajaran wahyu, sementara Ibnu Thufail, sekalipun mengklaim akal sudah cukup dijadikan medium menjangkau hakikat, tidak saja menjunjung martabat agama, tetapi juga menyakini keharmonisan yang seutuhnya antara konklusi akal .dan ajaran agama

p:105

.Saleh Madani: Ibn Thufail. Qadhayé wa Mawéqif. hlm, 136-138 57-1

A. Mahmud: Falsafah Ibn Thufail we Risélstuhu Hayy bin Yaqzden. hlm. 32 58-2

.G.H.I. Dinani: Mojaro-ye Fekr-e Falsafi dar Jahon-e Eslom. Jld. 2. hlm. 111 59-3

'H. Fakhuri ا. K. Jam Torikh-e Falsafeh dar Jahon-e Eslomi, hlm. 634 60-4

Lih. M. Malakiyanz Maso'eI-e Jadid-e Kalomi. Elm-Din. hlm. 41-42: Shams Lnafi: 61-5

'Ibn Thufayl, Abu Bakr Muhammad'. dalam Routledge Encyclopedia of Philosophy.

.htm. 657-658

Dengan jujur setulus-tulusnya, filosof Andalusia ini mengakui hukum syariat, perintah Allah, dan menghormatinya. Dia yakin akal murni dan cemerlang pada akhirnya akan mencapai titik kesimpulan yang bisa diraih melalui syariat dan ajaran agama

Berbagai peribadahan dan ritual keagamaan juga berlandas pada (nuktah dan rahasia-rahasia batin yang diafirmasi akal.)

Dengan kata lain, kaum intelektual yang punya semangat dan etos hidup yang tinggi seperti Hay bin Yaqzan, tak lagi memerlukan wahyu. Hanya berbekal akal, dia sudah mampu mereguk kebahagiaan sejati. Namun lantaran tidak semua orang berada pada level intelektualitas yang setaraf, maka tak ada alternatif lain selain pengutusan para nabi dan penurunan wahyu

Berbeda dengan Razi, Ibnu Thufail mengakui adanya perbedaan daya intelektual di antara individu, dan karena itulah dia juga mengakui kemestian diutusnya para nabi; termasuk kemestian adanya guru-murid maupun imam-umat di tengah komunitas (manusia.)

Berdasarkan semua itu, Ibnu Thufail dapat dikategorikan sebagai rasionalis radikal, namun menyejajarkan pandangannya dengan pendapat Zakariya Razi jelas tidaklah tepat. Menurut Ibnu Thufail, bukan hanya masyarakat kebanyakan, para intelektual yang punya batin bersih dan fitrah suci juga memerlukan tuntunan dan ajaran nabi. Hay bin Yaqzan tak pernah memperlakukan proposisi suprarasional agama sebagai faktor keberatannya, kalau bukan malah menerimanya secara penuh

Kemudian Absal ditanya tentang berbagai kewajiban agama dan tata-Cara ibadah yang diajarkan dan ditetapkan nabi. Absal lalu menjabarkan kepadanya tatacara shalat, zakat, puasa, haji, dan

.G.H.|. Dinani: Mojaro-ye Fekr-ā Falsafi dar Jahon-e Eslom. jld. ۲. hlm. ۱۱۲-۶۲-۱

.Ibid.. hlm. ۱۱۳-۱۱۴-۶۳-۲

ibadah lahiriah lainnya. Setelah itu, Hay bin Yaqzdan mengemban semua kewajiban itu sepenuh hati. Karena juru penyampai ajaran itu diyakininya sebagai manusia jujur, (maka dia menetapkan dirinya komit [melaksanakan] tugas-tugas agamanya. (1

Maksud utama Ibnu Thufail menukil kisah ini agaknya untuk menjelaskan keselarasan akal dan wahyu. Sebagaimana filosof Muslim lainnya, dia—se|ain sangat menjunjung tinggi segala jenis sumber pengetahuan—memiliki kecenderungan yang kuat pada penyaksian batin (Syuhud) dan penyingkapan ruhani (kasyf). Di samping itu, dia tidak menemukan adanya kontradiksi antara disiplin ilmu nonwahyu dengan ajaran-ajaran Langit. Hanya boleh jacli ‘mi dipresentasikan Ibnu Thufail dengan gaya eksefif dan terkesan berlebihan: nyaris mustahil menemukan manusia secerdas Hay bin Yaqzdan yang selalu ‘hidup dalam sadar’ (zendehe bidari), sosok yang mampu mencecap secara rasional seluruh pengetahuan, selain segelintir hukum fikih, di ranah agama. Padahal, selain tak punya kemampuan untuk menyingkap realitas seutuhnya, akal juga tak luput dari kemungkinan Ialai atau khilaf. Inilah bukti paling .fundamental bahwa manusia tetap memerlukan tuntunan nabi

Para nabi diutus] untuk menggali janji fitrah-Nya, mengingatkan mereka perihal] seluruh nikmat-Nya dan membongkar hazanah-hazanah terpendam akal untuk (mereka. (2

Ibnu Rusyd

Point

Abul Walid Muhammad bin Ahmad bin Rusyd Andalusi (520–595 H) merupakan filosof Muslim garda depan. Selain menguasai filsafat, dia juga seorang pakar di bidang fikih dan kedokteran. Cukup banyak mahakarya yang telah dihasilkannya. Namun, gagasan dan

p:107

.Ibnu Thufail: Zendehe–9 Bidor. hlm. 146 64–1

.Nahj Al–Balaghoh. pidato ke–1. hlm. 3 65–2

pandangannya, yang umumnya berupa komentar dan tafsir atas filsafat Aristoteles, kurang mendapat tempat di kalangan filosof Muslim, sebaliknya di dataran Eropa justru mendapat sambutan yang luar biasa.⁽¹⁾ Apresiasi bangsa Eropa sedemikian rupa, sampai— sampai filosof Muslim ini dinobatkan sebagai salah satu founding fathers peradaban Barat modern. Tak dapat dipungkiri bila sejumlah filosof Barat, baik langsung maupun tidak, terpengaruhi pandangan- pandangannya

Mekarnya mazhab pemikiran Ibnu Rusyd (Averroisme) di Eropa sepanjang Abad Pertengahan, yang terus berlanjut sampai sekarang, membuktikan besarnya pengaruh filosof ini terhadap para pemikir Barat.⁽²⁾ Oleh mereka, Ibnu Rusyd dinyatakan seorang rasionalis yang meyakini filsafat berada unggul di atas agama. Dia percaya, "Realitas absolut tidak dapat ditemukan dalam wahyu mana pun, melainkan hanya dapat dijumpai dalam karya-karya Aristoteles."³ Dari pemeriksaan terhadap statemen Ibnu Rusyd, sebagian mereka menyimpulkan pandangannya (bahwa kaum filosof tidak perlu nabi.⁽³⁾

Di samping itu, kekhasan lain mazhab Averroisme adalah keya- kinannya terhadap asas DUALISME KEBENARAN. Maksudnya, "Tidak ada hubungan apa pun antara kebenaran menurut filsafat dan kebenaran menurut ilmu-ilmu Ilahi. Untuk masing- masing objek kajian, terdapat kebenaran yang berbeda-beda⁽⁴⁾

Pandangan Ibnu Rusyd yang berkenaan dengan relasi akal dan wahyu dapat dijumpai dalam karyanya, seperti Tahafut at Tahaafut, Fashl Al Maqaail Fi Ma Bayna Hikmah wa Al-Syariah min At-Ittishal, Al-Kasaf 'min Manahij Al-Adillah. Untuk mengenal dan menimbang

p:108

.M. Mulhahariz Khadamot—e MotaqobeI—e Eslom va Iron. hlm. 562 66 -1
Rincian seputar pandangan—pandangan mazhab Averroisme ini dapat dirujuk 67 -2
.ke E. Gilsonz 'AqI va Vaay dar Qurfin—e Vusro. hlm. 29-45. as Ibid..hIm.30
.M. Malakiyanz op, cit. hlm. 41-42 69 -3
Anne Fremantlez 'Ashr—e E'reqod. hlm. 167-168 70 -4

.benar-salahnya, berikut akan diulas secara sepintas isi ketiga karya itu

Tahafut Al-Tahafut

Abu Hamid Ghazali (450-505 H) dalam Tahafut Al-Falaasifah, mengkritisi 20 butir kontradiksi kaum filosof. Ujung-ujungnya, dia memvonis mereka kafir karena meyakini ketakberawalan (qadim) alam, ketaktahuan Tuhan terhadap hal-hal partikular, dan menafikan kebangkitan jasmani (Ma'ad Jasmani

Ibnu Rusyd lalu menulis Tahafut Al-Tahafut sebagai jawaban atas Ghazali. Kesimpulannya, selain tidak menunaikan hak agama dan syariat sebagaimana mestinya, Ghazali juga tidak memperlakukan para filosof dan filsafat secara proporsional.⁽¹⁾ Bahkan dia mengklaim, Ghazali menulis karyanya itu bukan dalam rangka mencari kebenaran, tetapi lebih disebabkan situasi—kondisi yang berkembang dan demi mencari popularitas semata.⁽²⁾ Memang, dia menerima sebagian kritik yang dilancarkan Ghazali. Akan tetapi, dalam catatannya, rangkaian kritik itu seyogianya diarahkan kepada Ibnu Sina dan Farabi yang menurutnya telah menyimpang dari mazhab Aristotelian.⁽³⁾

Menurut Ibnu Rusyd, pengetahuan yang diperoleh via wahyu merupakan penyempurna ilmu-ilmu rasional. Semua hal yang tidak dapat diperoleh akal dengan sendirinya dapat diraih lewat agama (wahyu).⁽⁴⁾ Atas dasar itu, tugas filsafat adalah menganalisis secara rasional seluruh aturan agama. Bila tidak mampu menjangkaunya, akal akan langsung mengakui kelemahannya sendiri.⁽⁵⁾

Untuk memasuki ranah pengetahuan rasional dan filsafat, pada hematnya, diperlukan kualitas subjektif yang meliputi kesabaran

p:109

Sesungguhnya orang itu telah melakukan kesalahan dalam (memahami) syariat.' ٧١ - ١
sebagaimana juga dalam (memahami) hikmah." Ibnu Rusyd: Tahafut Al-Tahafut, hlm.

.587

.Ibid.. hlm. ١٠٨ dan ٤٥٤ ٧٢ - ٢

.Sebagai contoh. lihat ibid., hlm. 182. 184. 252, 302, dan 500 73-3

.Ibid.. hlm. 255 74-4

.Ibid.. hlm. 503 75-5

ketegaran, dan objektivitas. Dia mengharamkan upaya mengekspos pengetahuan rasional dan filsafat ke tengah masyarakat⁽¹⁾ Sebagaimana sejumlah fuqaha menggunakan metode tekstual dan cenderung tidak mempraktikkan qiyas dalam bidang hukum praktis, Ibnu Rusyd yakin bahwa metode tekstual ini juga sangat bermanfaat untuk mendekatkan masyarakat umum pada kebahagiaan sejati.⁽²⁾ Itulah alasan mengapa para pemikir terdahulu mengupas masalah ini dengan menggunakan bahasa isyarat (simbolik), khususnya agar kalangan ahli hikmah (filosof) yang berilmu kokoh (Al-Rasikhin fi Al-Ilm) saja yang dapat menyingkap .(maknanya (takwil

Menurut Ibnu Rusyd, setiap nabi pasti filosof, namun tidak semua filosof itu nabi. Tentunya, setiap agama wahyuni niscaya rasional. Akan halnya jika keberadaan sebuah agama yang semata-mata rasional bisa diterima, maka dapat dipastikan bahwa agama semacam ini lebih rendah nilainya ketimbang agama yang berbasis .pada akal dan wahyu

Fashl Al-Maqal fi ma bain Al-Hikmah wa Al-Syari'ah min Al-Ittisha'

Tidak sekadar mengkaji hikmah (filsafat), dalam karya ini Ibnu Rusyd juga menyinggung koherensinya dan syariat (agama). Topik utama kitab ini berkaitan dengan takwil. Dalam pandangannya, kaum filosof yang berbekal argumentasi akal merupakan sosok yang punya keluasan wawasan dan kedalaman ilmu. Alquran menyebutnya sebagai otoritas penakwil ayat-ayat yang tak-jelas (Mutasyabih). Adapun masyarakat awam hanya diwajibkan mengamalkan dirnensi harfiah-nya .semata

Dalam konteks ini, Ibnu Rusyd berposisi sebagai pakar fikih (Faqih) yang sedang menghadapi fuqaha yang tidak menyukai, bahkan mengharamkan, belajar-mengajar filsafat. Dalam bab pembukaan

karyanya, dia menjelaskan relasi hukum fikih dengan proses belajar filsafat. Dengannya, filsafat hanya diorientasikan untuk mencapai realitas seluruh eksistensi di jagat raya menuju Sang Penciptanya. Atas dasar itulah dia lantas mewajibkan [\(kajian rasional dan filsafat.1\)](#)

Salah satu kunci dari seluruh persoalan dalam pemikiran Ibnu Rusyd ditekankan secara sempurna dalam karya ini, yaitu klasifikasi individu-individu masyarakat—secara epistemologis menurut kecenderungan fitrah dan nalurinya—ke dalam tiga kategori pengguna: demonstrasi (burhan), dialektika (Jadal), dan retorika (khitabah). Menurutnya, masing-masing kategori di atas relevan dengan kewajiban yang diajarkan Islam sebagai agama yang benar, dan tugas dakwahnya diselaraskan dengan kekhasan dan kemampuannya.[\(2\)](#) Semua itu harus sesuai dengan panggilan :fitrahnya agar tidak terjadi kontradiksi. Dengan begitu

Berpikir secara burhani 'logis' tidak akan sampai menentang apa yang telah disampaikan agama, karena kebenaran tidak akan menentang kebenaran; justru ia [\(sepakat dan memastikannya.3\)](#)

Beberapa pihak mengkritisi paradigma Ibnu Rusyd tadi dengan menunjukkan sejumlah demonstrasi dan argumentasi akal yang berpotensi menentang agama. Mengantisipasi kemungkinan ini, Ibnu Rusyd lalu menyarankan agar menakwil ungkapan harfiah ini dengan tetap menjaga kaidah bahasa, yakni dengan memaknainya secara metaforis (nmjfizx) hingga relevan dengan konklusi demonstrasi logis. Klaim besar Ibnu Rusyd menyatakan, "Jika tak ada jalan lagi dalam segala kasus, untuk mengharmonikan akal dan wahyu, kecuali melalui penakwilan, maka bukti-bukti atas makna [hasil] penakwilan [\(tersebut bisa ditemukan dari dalam agama itu sendiri.4\)](#)

p:111

Ibnu Rusyd: Fashl Al-Maqél fi ma bain Al-hikmah wa Al-Syarrah min Al-Ittishal, ٧٨ – ١
.hlm. ١١–١٣

Sebagaimana Al-Nahl [١٦]: ١٢٥. 'serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan ٧٩ – ٢

“hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik
Ibnu Rusyd: Fashl Al-Maqal fi ma baina Al-hikmah wa Al-Syari'ah min Al-Ittishal. ٨٠ -٣

.hlm. ١٧

Ibid.. hlm. ١٨ ١١ -٤

Dengan begitu, Ibnu Rusyd mulai memasuki bidang luas takwil berikut syarat-syaratnya. Di antaranya, tidak semua teks agama dapat/boleh ditakwil, karena memaksakan takwil terhadap sebagian teks agama akan mengakibatkan kekafiran dan kemurtadan. Contohnya, ancaman siksa neraka dan kabar gembira berupa nikmat surga semata-mata dimaksudkan hanya untuk menciptakan kedamaian dan ketentraman di dunia ini, tetapi kenyataannya tidak ada kebahagiaan dan kesengsaraan ukhrawi. Jelas, orang yang beranggapan semacam ini bermain di .wilayah kekafiran

Ada pula sebagian perkara agama yang harus ditakwil filosof (ahl al-burhan), sementara kalangan lain hanya boleh merujuk makna harfiahnya semata.⁽¹⁾ Pada saat yang sama, kalangan filosof wajib mengungkapkan seluruh hasil takwilnya hanya dalam karya yang bersifat demonstratif (burhan), seraya dijauhkan dari jangkauan publik. Ini lantaran pembeberan hasil takwil kepada pihak yang inkompeten sama saja dengan merenggut makna harfiah dari pemahamannya, selain juga tidak menyodorkan makna alternatif. Akibatnya, dia kehilangan kedua-duanya (makna harfiah maupun batiniah/ takwil). Tindakan ini bahkan menjadi (kekafiran bila saja menyangkut prinsip agama.⁽²⁾

Al-Kasyf ‘an Mané hij Al-Adillah

Karya ini merupakan rangkaian dari Fashl Al-Maqal fi ma baina Al-hikmah wa Al-Syari'ah min Al-Ittishal. Dalam buku ini, Ibnu Rusyd terlebih dahulu menerangkan kewajiban kalangan awam agar komit pada makna harfiah dan tidak melakukan takwil, lalu berusaha memeriksa unit-unit akidah yang harus diterima awam tanpa proses takwil. Sebagai contoh, jawaban atas pertanyaan awam seputar fisikalitas (jism) Tuhan adalah "tiada sesuatu yang menyamai-Nya" (Laisa Kamistlihi Syai').
jawaban ini diajukan agar tidak mengafirmasi

fisikalitas Tuhan, tidak pula menegaskan nonfisikalitas-Nya. (1) Di antara argumentasi yang dia kemukakan, kalangan awam senantiasa menilai sesuatu itu eksis jika bisa dijangkau indra dan imajinasi (khayal). Karenanya, jika fisikalitas Tuhan itu langsung ditolak, maka Tuhan akan didefinisikan sebagai eksistensi yang melampaui indra dan imajinasi, hingga akibatnya, kalangan awam niscaya akan mengingkari eksistensi-Nya demikian. (2)

Dalam pandangan Ibnu Rusyd, para teolog (Mutakallim) yang menakwil ayat seperti 'Tuhan bersemayam di singgasana' dan mengeksposnya ke kalangan awam adalah pihak yang dikecam Alquran sebagai pengikut ayat-ayat Mutasyabihat. (3) Takwil semacam ini tidak didasari argumentasi logis (burhani) yang kuat sehingga tak akan pernah memuaskan para filosof, kaum arif, tidak juga bermanfaat bagi khalayak luas yang hanya diwajibkan mengikuti makna harfiahnya. Dalam hal ini, mengikuti makna harfiah teks suci dan menjauh dari takwil akan lebih membantu kaum awam mencapai tujuan utama keberagamaannya, yakni terbangunnya semangat (beramal. (4)

Averroisme Barat dan Dualisme Kebenaran

Pada Abad Pertengahan, khususnya abad XIII, terjadi gesekan pemikiran di benua Eropa antara kaum rasionalis Rusydian (Averrois) dengan kalangan fideis Kristen. Kalangan Rusydian mengusung doktrin 'dualisme kebenaran'. Sejujurnya pemikir yang meneliti gagasan filosof Muslim ini menganggap doktrin ini tidak berasal dari Ibnu Rusyd; tetapi dari para pengikutnya di dataran Eropa

p:113

Ibnu Rusyd: Al-Kasyf 'an Mané hij AI-Adillah fi 'Aqé 'id AI-MiIIah, hlm. 80. Buku ini 84 - 1 dicelak jadi satu dengan Fashl AI-Maqa'I fr' mé baina AI-flikmah wa AI-Syarrah min AI-mishél, hlm. 43-151

.Ibid., hlm. 81 85 - 2

Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan. maka ' 86 - 3 mereka mengikuli sebahagian ayat-ayat yang mutasyabihaat daripadanya untuk

.(menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya" (QSAI Imran [٣]: ٧

.Ibid.. hlm. ٨٩ ٨٧ -٤

:Latin).⁽¹⁾ Dalam adī-karyanya, *The History of Civilization*, Will Durant menuliskan)

Demi memuaskan hati kalangan petinggi gereja inkuisisi, sebagian pendukung gagasan Ibnu Rusyd (*Averroisme*) terpaksa mengusung doktrin dualisme kebenaran. Dalam arti, boleh jadi sebuah proposisi valid berdasarkan kaidah-kaidah filsafat dan proses nalar alamiah, namun invalid menurut kitab suci dan ajaran Almasih. Dalam kondisi ini, mereka mengklaim bahwa, berdasarkan hukum iman, mereka meyakini keberadaan sesuatu yang, berdasarkan hukum akal, sekaligus mereka meragukan.⁽²⁾

Walaupun, paling tidak, sebagian dari pandangan yang dinisbatkan kepada kaum Averrois adalah dampak kesalahpahaman kalangan kritikus, namun itu saja sudah membentuk rasionalisme radikal dan absolut hingga mengakibatkan cukup banyak ajaran agama yang diingkari. Pihak hierarki gereja lalu mengeluarkan beragam keputusan yang berisi daftar sejumlah keyakinan yang diklaim sudah menyimpang. Karenanya, mengimani semua itu dianggap kekafiran. Pada 1269 dan 1277, uskup Agung Paris mengumumkan daftar keyakinan itu demikian

Tak pernah ada eksistensi sebagai manusia pertama; Ruh akan rusak dengan rusaknya badan; Tuhan tidak mengetahui berbagai peristiwa, satu demi satu; Kehendak Tuhan tidak berkuasa atas perbuatan manusia; Penciptaan itu tidak mungkin, karena sekali mati, benda langsung hancur dan tak mampu lagi bangkit dari bumi sediakala; Filosof tidak boleh meyakini hari Kebangkitan, karena akal tidak ;mengakui kebenarannya

p:114

Lih. Anne Fremantlez 'Ashr—e Eteqod. hlm. 167; 'Mafhom al-Tanwir fl Fikr Ibn 88 - 1 Rusyd' dalam Ibn Rusyd we Al-Tanwif. hlm. 109; "al-flaqqah al—Diniyyah wa al-flaqqah al-Falsafiyah laday Ibn Rusyd' dalam Ibn Rusyd Mufakkir 'Arabiy. hlm. 104; dan Atsar Ibn Rusyd Ii Falsafah AI-'Ushul Al-Wusthé, hlm.131
.Will Durant: *Tori'khe Tamaddun*. jld. 4, hlm. 1289 89 -2

Kebahagiaan dapat diperoleh di dunia ini, bukan di akhirat; Orang-orang berakal di dunia ini hanyalah kaum filosof saja. (1)

Kesimpulan

Dari pemeriksaan terhadap karya—karya Ibnu Rusyd, dapat disimpulkan bahwa pandangan otentik filosof Muslim ini jauh berbeda dengan yang dinisbatkan oleh sebagian pihak. Akibatnya, ia diperlakukan secara tidak adil, sampai-sampai dituding sebagai penulis karya "Tiga Sosok Culas" yang, di dalamnya, tiga nabi besar (Musa as, Isa as, dan Muhammad Saw) diklaim sebagai para penipu. (2)

Berkenaan dengan pandangannya seputar 'relasi akal dan wahyu', Ibnu Rusyd mengklasifikasi individu dalam dua kategori; filosof (pengguna argumentasi akal) dan awam (pengguna dialektika dan retorika). Adapun metodologi yang dianjurkan agar digunakan khalayak luas adalah literalisme ekstrim. Menurut Ibnu Rusyd, jika kaum awam dibiarkan dengan kondisi normalnya, niscaya dalam banyak hal mereka tidak akan memahami pertentangan akal dan wahyu sehingga tidak disibukkan mencari solusinya. Lain halnya jika menyadari pertentangan lahiriah itu, maka gelinjang hasrat kritis mereka harus diredam. Caranya, mereka diberi pemahaman bahwa dengan dalil apa pun, persoalan ini hanya menghasilkan ambiguitas dan paradoksi (tasyribuh); sementara hanya Tuhan yang tahu takwilnya. Adapun tugas filosof adalah mengatasi paradoksi itu dengan cara menakwil proposisi agama sedemikian rupa agar relevan dengan argumen rasional

Barangkali klasifikasi inilah yang memicu kemunculan 'dualisme kebenaran'. Kaum Averrois Barat menganggap filosof Andalusia ini menyatakan bahwa hikmah (filsafat) dan agama memiliki domain yang berbeda, dan hakikat kebenaran versi masing-masing punya

p:115

.Ibid. jId. 4. hlm. 1291 90 -1

Lih. E. Gilson: "Aql va Wahy dar Qunin-e Wusto. hlm. 37 91 -2

tolok ukur yang juga beda. Dalam domain agama, metode yang digunakan adalah metode literal yang berlandaskan ayat dan riwayat. Ini dianggap proporsional, tanpa perlu dipersoalkan apa dan bagaimana secara rasional. Sementara dalam domain hikmah, akal menjadi tulang punggung. Ketidaksesuaiannya dengan ajaran agama tidak lantas merusak sedikit pun hakikat kebenarannya. Persepsi tentang pandangan Ibnu Rusyd ini jelas tidak berdasar. Bila agama dan hikmah memiliki domain yang berbeda, juga tak punya objek dan kebenaran yang identik untuk dibicarakan, lantas mengapa Ibnu Rusyd sendiri begitu sibuk memperlihatkan keselarasan keduanya? Motivasi kepada masyarakat umum untuk menggunakan metode literal bukan dalam rangka supaya makna harfiah itu—sekalipun bertentangan dengan argumentasi akal—senantiasa selaras dengan hakikat kebenaran, tetapi hanya karena sesuai dengan kepentingan masyarakat awam, yaitu membangkitkan semangat beramal; bukan memuaskan dahaga intelektual mereka.⁽¹⁾ Sebagaimana telah disinggung, inilah klasifikasi yang menyebabkan munculnya doktrin 'dualisme kebenaran' yang diklaim sumbernya dari karya-karya Ibnu Rusyd. Terdapat kemungkinan lain yang layak dikemukakan. Ibnu Rusyd dididik dalam lingkungan Islam serta cukup intensif mengakses ayat dan hadis sahih Nabi. Maka dari itu, dia tidak menemukan konflik serius antara akal dan ajaran agama. Namun, tatkala pemikiran ini dipelajari para pemikir Nasrani — sementara persepsi mereka tentang agama sebatas Kristen, belum lagi mereka menjumpai sekian ajaran prinsipalnya yang antiakal—hanya akan tersedia dua opsi bagi mereka: mengingkari agama, atau memisahkan domain agama dari filsafat. Umumnya mereka memilih opsi kedua yang, karenanya, melahirkan doktrin 'dualisme kebenaran

p:116

Sesungguhnya tujuan ulama pengetahuan yang menjadi hak masyarakat' ٩٢ - ١ hanyalah pengamalan: apa saja yang lebih berguna dalam pengamalan adalah yang lebih baik. Adapun tujuan utama pengetahuan bagi kaum elite ulama mencakup dua hal sekaligus pengetahuan dan pengamalan.' Ibnu Rusyd: Al-Kasyf 'an Manéhi/ Al-

Adillah hlm. ٨٩

Di atas semua itu, faktor penyebab kaum agamawan menolak pandangan Ibnu Rusyd ialah sikapnya memprioritaskan argumentasi akal di atas dalil syariat (agama). Ibnu Rusyd menyerukan agar menakwil dalil syariat seputar masalah-masalah kontradiktif sampai sebangun dengan argumentasi filsafat. Adalah penilaian sepihak jika seruan ini dianggap mendorong munculnya anggapan bahwa akal dan filsafat lebih superior di atas wahyu dan agama. Memang, dalam konteks definisi, filsafat merupakan ilmu yang dalil—dalilnya berbasis di atas demonstrasi (burhan) akal, sehingga tak diragukan lagi kredibilitas [hukum-hukumnya]. Namun, semata-mata asumsi bila apa saja yang telah dilakukan dan terjadi di alam luar ini dianggap tak .pemah sedikit pun melanggar definisi tersebut

BAB 5 LITERALISME AHLI SUNAH

Point

p:119

Literalisme merupakan mazhab pemikiran yang memosisikan teks dan makna harfiah Alquran dan Sunah sebagai satu satunya rujukan serta sumber pengetahuan agama. Perspektif keberagamaan ini meliputi berbagai pihak (individu dan kelompok) yang semuanya punya kekhasan yang sama, yaitu mengabaikan argumentasi akal

Menurut kaum literalis, rasionalisme hanya berguna bila pandangannya selaras atau relevan dengan pandangan kalangan pemimpin agama. Saat itulah akal harus menjadi pelayan syariat serta mencarikan bukti harfiah ayat dan riwayat. Walaupun penolakan terhadap posisi akal tak seradikal itu, namun sebagian dari mereka tetap berasumsi bahwa asas-asas keagamaan tidak bertumpu pada rasionalisme. Alhasil, kendati demikian, banyak kaum literal berusaha membela ajaran agamanya lewat argumentasi akal. Namun, mereka yakin akal atau rasio yang dimanfaatkan untuk memahami dimensi permukaan teks suci (ayat dan riwayat) dengan cara lebih mendalam dan luas, serta menguak relasi—relasi harfiah seraya menggali intisari agama yang terpendam, tidak menghasilkan selain dugaan semata

Semenjak fajar Islam, sudah muncul sejumlah figur dan kelompok religius yang sangat kaku memperlakukan teks Alquran dan hadis Rasul Saw serta berusaha menanggalkan argumentasi akal. Lambat laun fenomena ini menjadi zeitgeist (semangat zaman) yang memunculkan sejumlah mazhab yang antirasionalisme seperti: Khawarij, Agnostisisme (mu'aththiilah), Antropomorfisme (musyabbihah), Hanbalisme, dan Zhahiriyah. Dalam bab ini, akan diulas sejumlah mazhab dalam tubuh Ahli Sunah yang memiliki kecenderungan literalistik

Ahli Hadis, Pelopor Literalisme

Point

Pasca wafat Rasulullah Saw, kalangan Ahli Sunah menyaksikan kemunculan sejumlah pemikir yang jadi rujukan masyarakat dalam

masalah pengetahuan Alquran dan Sunah. Kala itu, mereka menyediakan berbagai keperluan masyarakat sekaitan dengan agama yang rata-rata berkisar pada hukum fikih. Dari segi metodologi penyimpulan hukum dari sumber agama, mereka terbagi ke dalam dua kelompok besar

Kelompok pertama terdiri dari tokoh-tokoh Ahli Sunah yang membatasi metodologinya tidak melampaui teks riwayat. Di antara mereka, Malik bin Anas (93–179 H), Muhammad bin Idris Syafi'i (150–204 H), Sufyan Tsauri (w. 161 H), Ahmad bin Hanbal (161–241 H), dan Dawud bin Ali Isfahani (200–270 H). Mereka menolak keras segala usaha mengakomodasi setiap hal yang berhubungan dengan pengetahuan dan pemahaman manusia ke dalam agama, apa pun itu namanya. Umpamanya, menolak segala jenis Qiyas (1) yang dianggap sebagai bentuk intervensi akal yang tidak proporsional dalam wilayah agama Tuhan (2) Mereka inilah yang lalu menyebut dirinya sebagai Ahli Hadis (ashhrib al—hadis) dengan warga Hijaz sebagai mayoritas (pengusungnya. (3)

Adapun kelompok kedua, selain Alquran dan Sunah, juga berpegang pada qiyas, bahkan mereka lebih memprioritaskannya ketimbang hadis lemah (dho'if). Figur terkemuka kelompok ini adalah Abu Hanifah (80–150 H) yang sangat aktif berkiprah di (wilayah Irak. Kelompok ini umum dikenal sebagai As-Sahb Ar-Ra'y (4

Qiyas dalam pemakaian umum alau kebahasaan diartikan sebagai seliap metode 1 – 1 ijtihad yang dipakai untuk 'penggalan dasar hukum' (istinbath). Namun arti khusus darinya [seperti halnya dalam istilah fikih] adalah memeriksa 'faktor' ('illah) yang melatari hukum wajib atau haram suatu obyek parsial (Juz'i) yang telah ditetapkan oleh syariat. Ketika itu, suatu hukum yang dikarenakan keberadaan 'faktor' tadi kemudian dilerapkan kepada obyek hukum lain yang belum dikelahui penyebabnya. Para pakar fikih Syiah, misalnya, tidak memandang legallitas (hujiiyyah) qiyas bentuk ini, melainkan dengan cara mengetahui secara pasti berdasarkan dalil syariat tentang

.keberadaan faktor utama hukum wajib atau haramnya suatu obyek
Tentu sebagian mereka seperti Dawud Isfahani secara mutlak telah meng- ۲ - ۲
.anggap qiyas sebagai hal yang ilegal
Dikatakan bahwa sebagian orang seperti Asy'ari dalam kitab 'Maqalat Al- ۳ - ۳
.Islamiyyin' mengidentikkan Ahli Hadis dengan Ahli Sunah
.M. Syahristani: Al-Milal wa Al-Nihal. jld. ۱. hlm. ۱۸۷-۱۸۸ ۴ - ۴

Sebagian Ahli Hadis menganggap perhatian khusus terhadap hadis sama artinya dengan mengabaikan akal. Akibatnya, mereka pun terjerumus dalam Literalisme Radikal. Saat mendengar kata "hadis", mereka segera mengamini, tanpa merasa perlu memperhatikan validitas sanadnya. Kalangan yang menerima hadis-hadis tanpa dasar ini biasa disebut hasywiyyah. Dengan menganculkan metode literal di ranah keyakinan agama dan sifat-sifat Ilahi, mereka pun akhirnya menyimpang jauh. Tanpa tedeng aling-aling, mereka menetapkan fisikalitas Tuhan: bahwa berkat keikhlasan melalui penghambaan kepada Allah Swt, seorang Muslim dapat meraih kedudukan tinggi di sisi Allah serta berjumpa dan berkesempatan mencium tangan-
(Nya.)

Kebanyakan Ahli Hadis kuatir terjerumus gejala antropomorfistik: Tasybih 'penyerupaan' [Tuhan dan sifat-sifatnya dengan makhluk], dan tajsum 'penjasadan' [Tuhan sebagaimana tubuh fisik makhluk]. Namun, mereka tidak menemukan alternatif selain menyerahkan sepenuhnya pemaknaan sifat (Tuhan) kepada Tuhan itu sendiri. Sebagai contoh, Malik bin Anas pernah ditanya tentang Bersenmyamnya Allah di 'arasy. Setelah sejenak tertunduk, dengan wajah berkeringat dia lantas
:menjawab

,Makna 'bersemayam' itu jelas, hanya bentuknya tidak diketahui

(namun mengimannya wajib, dan bertanya tentangnya adalah bid'ah.)

Manakala diajukan ayat-ayat seperti: Tangan Allah di atas tangan-tangan mereka, di satu sisi, kalangan ini menghadapi dilema antara memaknai 'tangan' secara harfiah atau memahaminya sebagai 'kekuasaan'. Cara terakhir ini jelas tidak lazim dilakukan.

Namun di sisi lain, mereka juga sangat melarang menyamakan Tuhan dengan

p:122

Ibid. hlm. 96. Sebagaimana salah seorang dari tokoh mereka mengalakan. 5 - 1
'Maafkan aku [bersikap diam] tentang kemaluan dan jenggot. tetapi tanyakan
".kepadaku selain dua hal tadi

.Ibid. hlm. 85: Ibnu Taimiyah: Majmu'ah Al-Fatéwé. jld. 6. hlm. 240 6 - 2

apa pun. Sampai-sampai beberapa di antara mereka, demi mengelak dari 'penyerupaan' (tasybih) Tuhan, tidak memperkenankan kata yad (tangan) diterjemahkan ke dalam bahasa lain. Bahkan mereka yakin, bila seseorang membaca ayat ini sambil menggoyang—goyang tangannya, maka tangan itu harus dipotong. (1)

Mengecam Teologi

Satu bentuk penentangan Ahli Hadis yang menysar kajian-kajian akal dalam konteks pengajaran agama adalah mengecam teologi (ilmu kalam). Syafi'i, misalnya, menganggap dialog teologis lebih buruk dari semua dosa selain syirik. Adapun jenis hukuman yang layak bagi kaum teolog, menurutnya

Mereka harus dicambuk dan diarak ke hadapan semua warga dan kabilah seraya diserukan, 'Inilah balasan bagi orang yang telah melalaikan Alquran dan Sunah dan (mementingkan teologi. (2)

Vonis ini berlaku sepanjang sejarah. Sejumlah kitab dan karya tulis ringkas disusun untuk mendeskripsikan penentangan tersebut. Bahkan Imam Haramain Juwaini (419—502 H), pakar teologi mazhab Asy'ariyah, konon di akhir hayatnya "bertobat" dan kembali pada hadis Nabi seraya menunjukkan penyesalannya mempelajari teologi. :Demikian ia menuturkan

Dalam menuntut realitas dan lari dari taklid, aku mencarinya di samudera pengetahuan Islam yang luas dan dalam. Aku telah menyelami banyak daerah terlarang. Namun sekarang aku telah meninggalkan semua itu. Sekarang aku menghadapkan wajahku pada seruan kebenaran 'berpeganglah pada agama kaum perempuan tua!', yang dengannya Allah merahmatiku. Aku akan

p:123

.M. Syahrilani: AI-Milal we AI—Nihal. jld. 1, hlm. 957-1

.Ibnu Jauzi: Talbis Iblis. Bab V, hlm. 958-2

[\(mati dengan memeluk agama kaum wanita tua itu.\)](#)

Seperti tokoh-tokoh Ahli Hadis lain, Ahmad bin Hanbal juga mengecam teologi. Para pengikutnya dilarang duduk bersama kaum teolog. Dia menganggap kaum teolog tidak mampu mengecap apa dan bagaimana kebahagiaan ukhrawi. Sikapnya yang ekstrim sampai-sampai membuatnya memandang sahabat lamanya, Haris Muhasibi [\(yang tekun menggeluti kajian rasional dan teologi, sebagai musuh.\)](#)

Kendati demikian, dalam kesehariannya, adakalanya Ahmad bin Hanbal terpaksa menggunakan argumentasi rasional demi membendung arus serangan penentangannya. [\(3\)](#) Contoh konkret dari gejala ini dapat ditemukan dalam karyanya, [\(AL-Radd Ala Al-Jahmiyah wa Al-Zanaadiqah \(Kritik atas Jahmiyah dan Zindiq\).\)](#) [\(4\)](#)

Untuk lebih jelas lagi, ada baiknya menyimak perdebatan Ahmad bin Hanbal (ABH) dengan Ibnu Abi Dawud (IAD) sekaitan dengan isu 'Alquran sebagai makhluk

IAD: Apakah Allah juga mampu berbicara kepada Nabi Muhammad Saw, sebagaimana Dia berbicara kepada Musa as

ABH: Ya

IAD: Kalau begitu, bukankah ini meniscayakan kalam Tuhan pernah tidak ada kemudian jadi ada

ABH: Aku ini Ahli Hadis; bukan Ahli Kalam (teolog yang menggunakan argumentasi akal)

IAD: Kamu ini sedang berdiskusi dan berdebat, tetapi ketika tidak bisa menjawab, kamu lantas mengatakan, "Aku bukan Ahli Kalam"! [\(5\)](#)

p: 124

.Ibid. hlm. 84-85 9 -1

.Ruj. A' Zarinkub: Dar Qalamrifi-9 Vujdon, hlm. 268 10 -2

Sebagian orang beranggapan bahwa, masuknya Ahmad bin Hambal dalam 11 - 3

ranah teologi mempakani jenjang barunya dalam msniti tingkatan keilmuannya. dan berkaitan dengan fase akhir dan' hidupnya (Ruj, A. Sili: Al-'Aqfdah Al-Salafiyyah baina .(Ibn Hanbal wa AI-Imam Ibn Taimiyyah. hlm. ۲۲۱. footnote ۳
.Ibid. hlm. ۲۱۹-۲۲۰ ۱۲-۴
.Ahmad Murtadha: Thabaqat-Mu'taziIah. hlm. ۱۲۵ ۱۳-۵

Alhasil, barangkali inilah salah satu penyebab munculnya kelahiran istilah (As-Shahb Al-Hadist, serta penisbatan mazhab fikih dan akidah ini pada sosok Ahmad bin Hanbal. Namun, sebagian pengikutnya hanya mengikutinya di bidang kajian fikih. juga .sejak itulah, dalam banyak hal, Hanbalisme disejajarkan dengan Ahli Hadis

Kaum Hanbalis dan Kemandulan Akal

Point

Point

Dalam tubuh Ahli Sunah, pengikut Ahmad bin Hanbal menjadi kelompok yang paling ekstrim dalam mengusung metode Ahli Hadis. Sejarah mencatat bahwa kaum Hanbalis tergolong sangat tidak toleran. Cukup dengan sedikit alasan saja, itu pun dibuat buat, mereka mudah memvonis rival-rivalnya sebagai ashab al—bid'ah (pengikut bid'ah) dan sesat. Bahkan mereka tidak sudi bertenggang rasa dengan sosok Abul Hasan Asy'ari (۲۶۰-۳۲۴ H) yang juga mengaku sebagai penyebar ajaran Ahmad bin Hanbal. Akibatnya, kedua kelompok ini pun saling bersitegang sepanjang .sejarah

Sebagian besar pengikut Asy'ariyah, juga sebagian kecil Hanbalis(۱) yang termasuk mazhab Ahli Sunah, menganggap metode literal dan antirasional radikal kaum Hanbalis main stream yang sangat bertolak

belakang dengan fitrah kemanusiaan dan esensi keislaman. Ibnu Khaldun (۷۳۲-۸۰۸ H) : (۲)menuliskan

Pengikut (muqallid) Ahmad bin Hanbal itu sedikit

p: ۱۲۵

Sebagai contoh. pada tahun ۱۹۰۶ Masehi di Universitas Al-Azhar. Mesir. sensus ۱۴ - ۱ para pengikut Hanbaliyah dari sekian banyak mahasiswa dan dosen di universitas tersebut hanya ۰.۳% saja. (Rujuk: Ahmad bin Hanbal: Sirah Al-Ma'én' Al-Islémiyyah. jld.

(.1, hlm. ۴۹۵

Abdurrahman bin Khaldun: Tarikh Ibn Khalddun. jld. ۱. bab ke-۶. pasal ke-۷, hlm. ۱۵-۲

.۴۷۹

Ahmad bin Hanbal merupakan tokoh pendiri salah satu dari empat mazhab fikih arus utama Ahli Sunah. Namun, menurut sejumlah dokumen, dalam hal ini, dia hanya menukil hadis. Karenanya Thabari (224-310 H), misalnya, tidak menempatkannya dalam jajaran pakar fikih (fuqaha'). Ini sempat menyulut reaksi sangat keras kalangan Hanbalis di masa Thabari. Saat Thabari wafat, para pengikutnya kuatir kalau-kalau para Hanbalis akan memperlakukan jenazahnya secara tak terhormat.

[Akhirnya dia dikebumikan malam hari di dalam rumahnya sendiri.](#) (2)

Alhasil, pada kenyataannya, jika tidak dalam keadaan terpaksa, para tokoh Hanbalis tidak akan merilis fatwa apa pun. Kalaupun benar-benar terpaksa, mereka akan .(membuat fatwa dengan tetap berusaha untuk tidak keluar dari redaksi teks (riwayat

Sejarah membuktikan bahwa dalam kesehariannya, Ahmad bin Hanbal sangat ketat melaksanakan sunah Nabi. Misalnya, Nabi memberi satu dinar kepada orang yang membekam (pengobatan hijfinzah) beliau; Ahmad bin Hanbal juga melakukan hal serupa, tidak lebih tidak kurang. Dia juga mulai menukil hadis dan berfatwa pada usia

[\(40 tahun—sebagai bukti dirinya mengikuti Rasulullah Saw.](#) (3)

Ahmad bin Hanbal menyusun sebuah risalah singkat seputar akidah resmi Ahli Sunah yang, jika diingkari, akan dicap bid'ah. (4) Salah satu kutipan yang ada di dalamnya :adalah persoalan yang berhubungan dengan sifat Allah Swt

Setiap malam—sebagaimana dikehendaki—Nya serta adanya

ayat "tiada yang menyerupai-Nya dan Dia Maha Mendengar dan

Maha Melihat"—Allah Swt turun ke langit dunia, sampai jarak

p:126

Yang dimaksud dengan Sifat Khabariyah adalah sekumpulan sifat-sifat Allah Swt 16-1 yang .kalau saja teks ayat atau riwayat tidak dirujuk, kita tidak memiliki argumen .untuk menetapkannya

.Ibnu Atsir: Al kamil fi Al-Térikh. jld. 6, hlm. 170-171 17-2

Ruj. M. Abu Zuhrah: Ibn tianbal. tiyatuhu we 'Ashmhu-Ara 'uhu wa Fiqhuhu, hlm. 18-3

.35-36

Redaksi selengkapnya dapat dirujuk ke Ja'far Subhani: Buhust fi Al-Milal wa Al- 19-4

.Nihal, jld, 1, hlm

antara-Nya dengan semua hati hamba-Nya hanya dua jari dari jari-jari Tuhan... Allah Swt telah menciptakan Adam as dengan kedua tangan-Nya. Langit dan bumi di Hari Kiamat akan berada dalam genggamannya. Dengan tangan-Nya, sekelompok orang dikeluarkan dari neraka, sedangkan para penghuni surga akan menghadapkan wajah untuk menatap wajah-Nya. Setelah itu mereka dimuliakan dengan manifestasi-Nya, sehingga anugerah yang mereka peroleh kian sempurna. (1)

Baris-baris kalimat di atas murni saduran dari teks ayat Alquran dan hadis, yang diklaim Ahli Hadis sebagai legal. Sikap Ahmad bin Hanbal yang begitu memaksakan makna tekstual sifat-sifat Allah Swt itu menunjukkan penentangannya terhadap para rivalnya yang menggunakan metode takwil sehingga makna yang dipahami melampaui makna tekstualnya. Pada saat yang sama, demi menghindari antropomorfisme sekaitan dengan makna ayat "Tiada yang menyerupai-Nya" dan ungkapan "Apa pun yang dikehendaki-Nya", dia menyatakan bahwa hakikat sifat-sifat tersebut tidak dapat dipahami

Seorang penulis kontemporer yang bermaksud menutupi kelemahan dan kekeliruan metode fikih dan akidah Ahmad bin Hanbal, mengatakan

Dia sangat berpegang teguh pada riwayat sehingga tidak berani melampauinya; entah dengan menakwil ataupun menafsirkannya selain dengan makna tekstual. Jika untuk memahami hadis diperlukan sesuatu yang lain, dia tidak akan hanya menjadikan akal sebagai sarana, melainkan hadis itu sendiri akan dia jadikan sarannya. Dengan sarana itu pula dia selalu menafsirkan Alquran. (2)

p:127

.Ibid.. hlm. 165 20 -1

.M. Abu Zuhrah: Ibn Hanbal Hayatuhu wa 'Ashruhu-Ara'uhu wa Fiqhuhu. hlm. 133 21 -2

Kendati Ahmad bin Hanbal berupaya dengan berbagai cara agar literalismenya tidak sampai menjebak dirinya dalam Antropomorfisme, namun secara praktis, para pengikutnya justru melakukan Tasybih 'penyerupaan' dan mengangkat tajsim 'penjasadan' Tuhan. (1) Inilah satu dari sekian faktor yang memicu pertikaian mereka dengan mazhab Syafi'iyah^{۳۳} dan Asy'ariyah. Tambahan lagi, dalam pelaksanaan amar makruf nahi munkar (salah satu tema yang, di dalamnya, akal diakomodasi semitra dengan keberagaman), tanpa kearifan yang memadai, mereka mengesankan diri sebagai kaum religius yang kasar dan arogan. Dengan mengandalkan sejumlah riwayat dhaif dan tidak utuh, mereka melarang orang-orang .menziarahi kubur para pemimpin agama dan menyebutnya sebagai Bid'ah

Ibnu Atsir menuturkan fenomena yang marak pada ۳۲۳ H. Saat itu, kaum Hanbalis biasanya akan mencegat perempuan dan lelaki yang berjalan bersama di jalan raya atau gang-gang kota Baghdad seraya menanyakan hubungan keduanya. Bila jawabannya dianggap tidak sesuai, mereka akan langsung memukuli dan memakinya. Setelah itu, keduanya akan digelandang ke pengadilan untuk dijatuhi hukuman (hudud) Tuhan. Tindakan ini mendorong khalifah saat itu, Radhi Billah, :mengeluarkan statemen penentangan terhadap mereka

Kalian selalu mengatakan paras kalian yang buruk itu paras Tuhan sendiri! Sebagaimana kalian mengatakan bahwa Dia punya telapak tangan, jari jemari, dua kaki, alas kaki emas, rambut keriting, naik ke langit, dan turun ke bumi! Terkadang kalian juga mencela para pemimpin dan pemuka agama, sebagaimana kalian menengarai para pengikut keluarga Muhammad Saw

p:۱۲۸

Sebagai contoh. Ibnu Atsir mencatat kitab Al-Shifat sebagai karya Abu Ya'la ۲۲ – ۱ Hanbali (۳۸۰-۴۵۸ H). dan di dalamnya ia menunjukkan kecenderungannya pada tasybih dan tajsim Tuhan. (Ruj.. Ibnu Atsir Al-Kémil fi Al-Térikh. jld. ۸, hlm. ۱۰۴.) ۲۳ Ibid. jld. ۸. hlm. ۷۲

sebagai kafir! Begitu juga Kalian mengingkari ziarah kubur para pemimpin, dan kalian vonis pelakunya ahli bid'ah. Padahal kalian sendiri telah mendatangi kuburan manusia awam yang tidak punya keutamaan bahkan hubungan keturunan (Nasab) atau kerabat dengan Nabi! Laknat Allah tertuju pada setan yang telah menghiasi [\(perbuatan buruk kalian sehingga tampak elok di mata kalian.\)](#)

Contoh lain adalah surat yang dilayangkan sekelompok pemuka Asy'ariyah untuk mendukung Abu Nashr Qusyairi (w. 514 H). Di dalamnya dijelaskan penyimpangan :akidah kaum Hanbalis

Sekelompok Hasywiyah yang mengatasnamakan Hanbalis. mereka meyakini Allah memiliki kaki, gigi, jari jemari, menunggang keledai, memiliki wajah bercahaya dan terlihat muda, berambut keriting, punya mahkota berkilau, beralas kaki emas, dan mondar-mandir (naik-turun). Mereka menyebarkan riwayat-riwayat semacam itu di kalangan awam, seraya menghindari penakwilan dan pemaknaan yang melampaui [\(makna tekstual.\)](#)

Mazhab Zhahiriyyah, Pewaris Ahli Hadis

Salah satu pengusung metode literal (dengan kekhasannya) dalam bidang fikih dan cabang-cabang agama (furu'uddin), yang juga lantas diterapkan di ranah akidah dan prinsip-prinsip agama (ushuluddin), adalah mazhab Zhahiriyyah yang didirikan Dawud bin Ali Isfahani (200-270 H). Pada masa sebelumnya, dia pengikut mazhab Syafi'iyah, [\(3\)](#), bahkan menulis dua buku seputar keutamaan Imam Syafi'i. Namun

p:129

Ibid. jld. 5. hlm. 243 24 -1

.Ibnu Asakir: Tabayrn Kidzb AI-Muflari, hlm. 300-301 25 -2

S. Dzahabi: Siyar A'lem Al-NubaI'. jld. 13, hlm. 102-103; Ibnu Katsir: Al-Bid'iyah wa 26 -3
Al-Nihéyah. jld. 10, hlm. 276; Ahmad bin Khalqanz WafayétAl-A'yén, jld. 2. hlm. 255

karena metodenya berbeda dengan yang diusung mazhab lain dalam tubuh Ahli Sunah, dia lantas menolak segala jenis qiyas dan ijtihad. Dengan dalih menjaga agama dari infiltrasi pemikiran manusia, dia bersikeras pada makna tekstual Kitab dan Sunah. Akibatnya, dia diidentifikasi sebagai pendiri mazhab fikih tersendiri

Dalam sejarah, keseluruhan empat mazhab fikih yang sekarang ini terdapat dalam tubuh Ahli Sunah mengalami pasang surut— sebagiannya kalah pamor dari mazhab Zhahiriyah. Seorang geolog dan penulis sejarah terkemuka abad IV I-Iijriah, Muqaddasi, sampai-sampai tidak mencantumkan Hanbaliyah dalam deretan mazhab arus utama di zamannya.⁽¹⁾ Dia hanya menyebutkan nama empat mazhab, yakni Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah, dan Zhahiriyah

Beberapa sejarawan menilai Dawud Zhahiri sebagai sosok yang tidak menguasai Teologi (ilmu Kalam)⁽²⁾ Di saat bersamaan, kepercayaannya bahwa 'Alquran itu makhluk' telah membuat Ahmad bin Hanbal putus asa hingga tak lagi menyambut kehadirannya walau segala usaha telah ditempuhnya. Alhasil, kepercayaan Dawud tadi merupakan indikasi dirinya telah menarik jarak dari haluan fikihnya, dan menempatkan dirinya berada di sebuah lembah yang tidak ada sangkut pautnya dengan Alquran dan Sunah

Sepeninggal pendirinya, mazhab yang didirikan Dawud ini di-lanjutkan putra-putra dan murid-muridnya. Hanya resistensi dan penyebarluasan mazhab ini sangat (berhutang budi pada upaya gigih Ibnu Hazm Andalusí (384-456 H

Selain pakar dalam bidang fikih dan ushul fikih, Ibnu Hazm yang punya banyak gagasan dan karya tulis, juga punya wawasan yang cukup luas dalam Logika dan Filsafat Yunani. Menurutnya, ilmu-ilmu semacam itu sangat bermanfaat untuk memahami alam semesta dan mengetahui asal-usul terciptanya semua makhluk.⁽³⁾

Pakar fikih

p:130

.Ruj. M. Muqaddasi: Ahsan Al-Taqsím ff Ma'n'ah Al-Aqalim. hlm. 50 27-1

.Khatib Baghdadi: Térikh Baghdad. jld. 8. hlm. 374 28-2

Rasé 'it Ibn Hazm Al-Andalasi. dilelili I. Abbas. jld. ۳, dalam Risalah Al-Taufiq 'alé ۲۹ -۳
.Syan"Al-Najah hlm. ۱۳۱

beraliran Zhahiriyyah ini juga cukup menguasai argumen-argumen teologis. Namun menurutnya, berkenaan dengan prinsip-prinsip dasar agama (seperti Tauhid dan Kenabian), tidak digunakannya argumen rasional dan hanya mengikuti apa yang telah diajarkan Nabi juga dapat dibenarkan.⁽¹⁾ Atas dasar ini, bila dengan mendengar ucapan orang yang mengaku nabi, seseorang menemukan ketenangan dan dengan hati lapang mendengarkan semuanya, maka ia telah melangkah di jalan petunjuk, dan tidak lagi perlu menempuh liku-liku jalan rumit argu-mentasi. Akan halnya bila terus berada dalam kebimbangan, dirinya harus segera memperoleh kepastian (dengan argumen rasional.⁽²⁾

Konon, selain itu, kaum Zhahiriyyah juga meyakini bahwa teks- teks syariat terbebas dari makna batin dan simbolisme-dimensi yang hanya dapat dipahami orang-orang tertentu saja. Beberapa kalangan, terutama pengikut tasawuf, Syiah Ismailiyah, dan Syiah Imamiyah tidak menyetujui pandangan ini. Mereka menyodorkan bukti riwayat yang rnenyebutkan adanya kandungan batin Alquran. ⁽³⁾Mereka lebih menekankan adanya makna batin bagi Alquran. Namun, kalangan sufi dan Ismailiyah acapkali keliru dalam menentukan subjek yang mengetahui makna batin tersebut. Akibatnya, banyak pengikut dua aliran ini yang menipu satu kelompok sekaligus dikecam kelompok lain. Berdasarkan data dari berbagai hadis, keluarga Nabi merupakan subjek dan pemilik ilmu- ilmu khusus. Karena itu, dapat dipastikan merekalah figur- (figur yang mengetahui makna batin tersebut.⁽⁴⁾

p:131

.Ibid.. hlm. 191 30 -1

.Ibid. hlm. 193 31 -2

.M. Baqir Majlisi Bihaarul Anwar .jld. 19. bab 1. hlm. 784.6 32 -3

Dalam mengingkari posisi Ahlul Bait Nabi sebagai pemilik ilmu batin. Ibnu 33 - 4 Taimiyah memmuskan argumentasinya dengan riwayat dan' Imam Ali bin Abi Thalib as. yang terdapat dalam Shahih Al-Bukhari dan Shahih; Muslim. Ia menganggap riwayat itu sahih dan tidak mungkin dapat dipungkiri. Disebutkan di dalamnya sebuah

penanyaan. 'Apakah Nabi diberi sesuatu yang tidak diketahui oleh masyarakat?.
lantas Imam Ali menjawab, 'tidak. kecuali pemahaman (khusus) dari kitab yang Allah
berikan kepada hamba-Nya (Ahmad bin Taimiyah: Bughyat Al-Murtad. hlm. ۳۲۲),
Apakah riwayat ini menguntungkan Ibnu Taimiyah dan Ibnu Hazm atau justru
kontraproduktif. sebuah persoalan yang. penilaian sepenuhnya. terbuka bagi sidang
.pembaca

Alhasil, mengenai metodologi literalnya, Ibnu Hazm juga sangat menekankan :ketiadaan makna batin dan simbolisme

Ketahuilah, agama Allah itu jelas (zhahir), tak ada yang tersembunyi (bathin) di dalamnya; ia tampak (jahr) hingga tak ada rahasia (sirr) di baliknya. Sungguh Rasulullah tak pernah menyembunyikan syariat ini walaupun hanya satu kata. Beliau juga tidak pernah memberitahukan sesuatu [yang berasal] dari syariat kepada orang—orang khusus, seperti istri—istri, anak perempuan, paman, sepupu, maupun sahabatnya, yang menyebabkannya tidak diketahui orang berkulit merah, hitam, (ataupun penggembala kambing.)

Antirasionalisme, Dalih Menolak Qiyas

Sebagaimana sudah disinggung sebelumnya, faktor yang membedakan fikih mazhab Zhahiriyyah dengan mazhab fikih lainnya adalah penolakannya terhadap (qiyas.)

Dalam konteks penggunaan qiyas dan ijtihad dari 'pendapat pribadi' (bi al-ro'y), kalau saja mazhab-mazhab fikih Ahli Sunah itu dikomparasikan, niscaya mazhab Hanafiyah lebih unggul. Peringkat setelahnya, dapat dirunut sebagai berikut: Syafi'iyah, Malikiyah, Hanbaliyyah, dan Zahiriyyah. (3) Zahiriyyah menjadi mazhab yang paling keras menolak qiyas. Menurut sebagian pengamat, pada praktiknya mazhab ini juga terpaksa mengamalkan qiyas, kendati dengan sebutan lain, yakni dalil. (4) Namun, dengan mencermati tujuh

p:132

.Ibnu Hazm: Al-Fashl fi Al-Milal wa Al-Ahwa' wa Al-Nihal. jld. 2, hlm. 116 34 -1
Para pakar fikih dan usul fikih Syiah juga menentang penggunaan qiyas dalam 35 - 2 hukum syariat. Namun berbeda dan bahkan berlawanan dari apa yang dikemukakan oleh para pakar fikih mazhab Zhahiriyyah. Mereka (Syiah) tidak pernah, dengan alasan menentang qiyas, terpaku Jumud pada makna harfiah dari sebuah teks. tidak juga mengabaikan akal sehat dan metodologi rasional-praktis ('uqala'i) yang mengacu pada indikasi literal dan kontekstual teks

Ahmad Amin: Dhuha Al-Islam. jld. ۲. hlm. ۱۵۶ ۳۶ -۳
.Khatib Baghdadi: Térikh Baghdéd. jld. ۳, hlm. ۳۷۴ ۳۷ -۴

kategori dalil yang dikemukakan Ibnu Hazm, jelas sudah bahwa tak satu pun dari-nya yang tergolong qiyas dalam bidang fikih.⁽¹⁾ Menurut Ibnu Hazm, konsistensi pada makna literal Alquran dan Sunah bukan hanya dalam bidang fikih semata, melainkan juga dalam masalah-masalah keyakinan (akidah). Hanya dalam satu kondisi makna literal itu bisa/boleh diabaikan, yaitu manakala ayat atau riwayat lain, dan konsensus kaum Muslimin ataupun keswanyataan indrawi (darurah Hissiyah) menggugurkan konsistensi tersebut.⁽²⁾ Yang dimaksud Ibnu Hazm dengan keswanyataan indrawi, sejauh ungkapannya,⁽³⁾ mencakup hal-hal yang sudah jelas dengan sendirinya (badihi): yang sebegitu gamblang dan tak teragukan lagi dalam memastikan bahwa makna harfiah dari sebuah teks bukanlah maksud si penutur. Contohnya, "Kini, kota berada di tangan penguasa". Statemen ini tetap relevan bahkan dengan asumsi putusnya tangan si penguasa sebelum itu. Oleh karenanya, makna literal dan harfiah kata-kata dalam statemen itu dapat diabaikan dengan mudah, seraya memaknainya secara metaforis (majazi). Bahkan boleh jadi, dalam kondisi semacam ini, tidak terjadi pertentangan apa pun dengan makna literal, karena sejak awal, teks sudah tampil jelas (zhahir) dengan makna metaforisnya.⁽⁴⁾ Alhasil, sebagaimana akan diuraikan kemudian, berkenaan dengan keyakinan (akidah), Ibnu Hazm cenderung menggabungkan metoda literalisme dan rasionalisme. Namun, dalam bidang fikih dan upaya merumuskan fatwa, adakalanya dia mengedepankan literalisme. Inilah salah satu alasan yang mendorong sejumlah pemikir menentanginya. Senyatanya, seraya mengatasnamakan penolakan terhadap qiyas dalam persoalan-persoalan semacam itu, Ibnu Hazm tidak lagi menghiraukan kaidah konvensional bahasa. Untuk lebih

p:133

M.Abu Zuhrah: Ibn Hanbal. Hayatuhu wa Asruhu-Ara'uhu wa Fiqhuhu. hlm. 358- 38 - 1
362

.Ibnu Hazm: AI-Fashl Fi Al-Milal we Al-Ahwé' wa Al-Nihal. Jld. 2. hlm. 122 39 -2

.Ibid jld. 2. hlm. 133 40 -3

Jika di semua tempat Ibnu Hazm konsisten dengan metode dasar usul fikih ini. 41 -4
.niscaya ajaran literalisnnya tidak akan jauh beda dengan ajaran rasionalis moderat

jelas lagi, berikut akan dilakukan analisis terhadap fatwa fikihnya. Namun sebelum itu, pisau analisis akan lebih dulu membedah dalil hadis yang dijadikan sebagai sandaran

Janganlah di antara kalian membuang air kecil di air menggenang dan menggunakan (air itu untuk mandi ataupun berwudu.)⁽¹⁾

Teks ini adalah sabda Nabi Saw yang dinukil oleh kalangan pakar hadis Ahli Sunah, lalu diuraikan Ibnu Hazm untuk menghasilkan beberapa poin berikut

a. Jika sifat-sifat air itu tidak berubah, dibolehkan meminumnya (karena fokus teks (hadis tersebut hanya larangan mandi dan wudu, bukan boleh-tidaknya meminum

b. Hukum ini tidak berlaku untuk benda-benda najis selain air kecil, seperti air besar (kotoran), juga demikian jika buang air kecil di tempat lain, lalu air itu berpindah ke genangan air tadi

(c. Orang lain dibolehkan mandi dan wudu di genangan air itu.)⁽²⁾

Berkenaan dengan pengkhususan larangan bagi orang yang buang air kecil saja, Ibnu Hazm berdalil bahwa jika hukum itu meliputi orang lain, tentu Nabi tidak akan tinggal diam [dan pasti menjelaskannya secara terperinci], karena beliau mustahil tidak mampu menjelaskannya secara detail, atau lupa memberitahu, atau menyerahkan tanggung jawab 'pengambilan hukum' (istinbath) Ilahi dari alam gaib (kepada selain beliau.)⁽³⁾

Literalisme semacam ini mirip dengan jawaban seorang budak pada tuannya yang bertanya, "Mengapa kamu tidak membukakan pintu untuk tamu yang ingin masuk?" Lalu budak itu menjawab, "Karena Tuan hanya mengatakan, 'Lihat siapa yang ada di balik pintu!' dan tidak menyuruhku membukakannya

entu saja, Nabi mustahil alpa atau tak mampu menjelaskan hukum secara terperinci. Namun, bertolak dari semua itu, dapat dipahami bahwa pandangan di atas itu sangat bertentangan dengan AKAL SEHAT ('uqala'i). Manusia berakal mempercayakan sekian banyak maksud-maksud eksplisitnya kepada pemahaman audien. Karenanya, dia tidak perlu memberikan penjelasan panjang lebar serbarinci yang umumnya akan menjemukan orang. Nabi adalah sayyidul 'uqola'i' 'pemimpin kaum berakal' dan lazim menggunakan akal sehat. Atas dasar ini, mayoritas pakar fikih, baik dari Syiah maupun Ahli Sunah, memosisikan akal sehat dan 'urf sebagai kriteria perumusan fatwa, sehingga mereka bukan penerjemah literal teks hadis

Kombinasi Literalisme–Rasionalisme

Dalam menjelaskan sifat khabariyah Tuhan, Ibnu Hazm cenderung menggunakan metode yang lebih moderat. Dia menganggap metode yang umum disebut kaum rasionalis sebagai 'takwil' tetap berorientasi literal. Karena itulah ada kemiripan (antara output literalismenya dengan konsekuensi-konsekuensi rasionalisme. (1)

Metode literal Ibnu Hazm menggiringnya pada keyakinan bahwa Allah memiliki satu tangan, dua tangan, dan banyak tangan. Ini lantaran ketiga ungkapan itu maktub secara literal dalam teks Alquran. (2) Namun berkenaan dengan mata [Tuhan], dia hanya meyakini dua kemungkinan; satu atau banyak mata. (3) Adapun kemungkinan ketiga, yakni dua mata [bagi Tuhan], tidak dijumpai

p:135

Ibnu Taimiyah mengeritik tajam metode Ibnu Hazm dalam menangani sifat-sifat 45 -1 Ilahi, 'Dia telah mencampurkan pendapat kalangan filosof dan kaum Muktazilah dalam masalah sifat Allah hingga menentang apa yang menjadi kesepakatan Ahli Hadis dalam menjelaskan mazhab mereka. Akibatnya, dia hanya sepakat dengan Muktazilah dalam lafal, dan dengan Ahli Hadis dalam makna.' (Ahmad bin .(Taimiyah: Majmu'ah Al-Fatéwa, jld. 4. hlm. 17

Secara urut. OS Al-Fath [48]: 10. 'Tangan Allah di atas tangan mereka'. QS Shad 46 -2 [38]: 75, "Yang telah Kuciptakan dengan kadua tangan-Ku". QS Yasin [36]: 71. 'Dan' apa

.”yang telah Kami ciptakan dengan tangan–tangan Kami
Dengan dalil surah Taha [٢٠]: ٣٩. “Dan agar kamu diasuh di bawah mata–Ku’. dan ٤٧ –٣
!Al–Thur [٥٢]: ٤٨. ‘Sesungguhnya kamu berada dalam mata—mata Kami

(dalam teks Alquran maupun sunah Nabi. ۱)

Sebaliknya, tatkala sifat-sifat Tuhan dikaji secara semantik, Ibnu Hazm secara tegas mengelak memaknainya secara jasmaniah (fisikal). Sampai—sampai dia menuduhkan tajsm 'penjasadan Tuhan' kepada Asy'ari yang memaknai 'tangan—
(tangan' itu sebagai 'dua tangan'. ۲)

Masih ada pandangan lain Ibnu Hazm yang juga ambigu. Di antaranya, maksud dari 'tangan Tuhan', 'kedua tangan Tuhan', dan seterusnya, adalah tak lain dari dzat Tuhan itu sendiri. Juga masih menurutnya, yang dimaksud Alquran dalam teksnya, "Kemanapun engkau berpaling maka di sana terdapat wajah Allah," adalah kehadiran
(dzat Allah beserta ilmu-Nya. ۳)

Terdapat satu hadis masyhur yang berhubungan dengan masalah sifat khabariyah. [Nabi bersabda], "Allah menciptakan Adam sesuai bentuk-Nya." Secara umum, kaum Ahli Sunah memahami hadis ini sebagai berikut, "Allah mencipta Adam dengan bentuk Diri-Nya." Saat itu, seluruh mazhab (sesuai pendapat masing-masing) akan menakwil dan menafsir, atau menyerahkan makna sebenarnya kepada Tuhan. Sebagian orang menganggap, berbentuknya [eksistensi] Allah diakibatkan pemahaman mereka terhadap hadis tersebut. Akan halnya Ibnu Hazm memahami hadis itu sebagai berikut: maksud kata 'bentuk-Nya' (Shuratihi) adalah bentuk atau forma khusus yang, atas dasar itu, Allah menciptakan Adam. Adapun penisbatan bentuk itu kepada Allah semata-mata karena keagungan bentuk yang dimaksud. Ini sebagaimana semua rumah merupakan rumah Allah, namun hanya Ka'bah saja yang disebut baitullah
((rumah Allah) karena aspek kemuliaannya. ۴)

p:۱۳۶

.Ibnu Hazm: Al-Muhallé bi Al-Altsér, jld. ۱. hlm. ۵۵ ۴۸ – ۱

Mungkin yang dimaksud oleh Ibnu Hazm adalah yang dipahami oleh Asy'ari ۴۹ – ۲ dengan 'tangan-tangan' adalah 'dua tangan'. dengan membandingkan jumlah tangan yang dimiliki manusia. ini tidak lain adalah bentuk nyata dari penyerupaan Tuhan
((antropomorphisme

Firman Allah Swt, Maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah". " ٥٠ - ٣
(Q^٥ Al-Baqarah [٢]: ١١٥) dimana makna dari ayat ini adalah di sana Allah bersama ilmu
.dan kedatangan-Nya bagi orang yang memiliki perhatian (tawajjuh) kepada—Nya
Ibnu Hazm: Al—Fashl Fi Al-Milal wa Al-Ahwé' wa Al-Nihal, jld. ٢, hlm. ١٦٧. ٥١ - ٤
Dikalakan bahwa penafsiran semacam ini juga lerdapat dalam riwayat para Imam
Ahlul Bait (Kulaini: Al-Kéfi, jld. ١ hlm. ١٣٤). Berdasarkan riwayat lain. problem yang ada
dalam hadis Nabi ini terletak pada aspek panukilannya yang dilakukan secara lak
utuh. Karena. Nabi Saw menyalakan hadis itu dalam konteks ejekan seseorang
terhadap temannya. "Semoga Allah menjelekkkan mukamu dan muka (shurah) siapa
saja yang mirip denganmu'. Lantas beliau menegumya. 'Wahai hamba Allah,
janganlah berkata demikian lerhadap saudaramu! Karena Allah telah mendptakan
muka Adam sebagaimana muka-Nya' (M. Baqir Majlisi: Bihaar Al-Anwar. jld. ٤, hlm. ١١).
Atas dasar ini. kata ganti terikat 'nya' dalam ungkapan 'muka-nya' (shurati-hi)
(.kembali kepada orang yang diejek; bukan kepada Allah

Di awal abad VII Hijriah, pemikiran Ahli Hadis mengalami masa surut. Lalu Ibnu Taimiyah Harrani (661–728 H) berusaha menghidupkan kembali akidah dan pemikiran mazhab ini, khususnya versi Ahmad bin Hanbal. Dengan slogan memikat "Kembali ke Ajaran Salaf", dia tak segan—segan mencap para penentangannya sebagai AGEN BID'AH. Selain itu, alih-alih menyerang secara terang-terangan pemikiran rasional serta menyebarkan sikap kelompoknya yang antirasional, dia malah berusaha melucuti senjata kaum rasionalis. Misalnya, aksioma yang mengatakan "teks yang sah mustahil akan bertentangan dengan akal"⁽¹⁾ justru dijadikan alat untuk mengagresi kaum rasionalis religius. Dia merangkai prosa puitik untuk menyindir :orang-orang yang berpikiran tidak sepertinya, demikian

Yusafsithuna fi al-aqliyyat, wa yuqormithuna fi al-sam'iyat ⁽²⁾

Mereka tampil sofis dalam segala hal yang berkaitan dengan akal, dan menjadi orang Qaramitah dalam perkara apa saja yang berurusan dengan nash dan teks agama: .percaya bahwa makna literal ayat dan riwayat menyimpan makna batin

Menurut keyakinannya, kaum Salaf bukan hanya superior di wilayah teks, tetapi juga nyaris sempurna dalam memahami hadis dan riwayat. Tidak cuma itu, kaum ini juga begitu unggul dalam urusan rasionalisasi dan memiliki pemahaman yang jauh lebih

p:137

.Ahmad bin Taimiyah: Dar' Ta'arudh Al-"Aql wa Al-Naql, jld. 1. hlm. 147 52 -1
Ahmad bin Taimiyah: Bughyah Al-Murtéd. hlm. 183-184: Dar' Ta'arudh Al-"Aql wa 53 -2
Al-Naql. jld. 1. hlm 179: jld. 2, hlm. 15; jld. 3. hlm. 256: dan jld. 8, hlm. 59

mendekati kebenaran. Karena itu, jalan keselamatan dapat ditempuh dan diraih
(melalui mereka.)⁽¹⁾

Posisi Akal dalam Syariat

Di satu sisi, dengan berbekal perintah ayat-ayat alquran untuk merenung dan berpikir Ibnu Taimiyah melegitimasi argumentasi akal. Dalam konteks ini, dia mendeklarasikan bahwa ajaran Ahli Sunah dan Ahli Hadis steril dari sikap antiakal serta menjauhi taklid buta terhadap kaum Salaf.⁽²⁾ Namun, di sisi lain, dia menolak mentah-mentah pemikiran dan argumentasi rasional. Sampai-sampai secara praktis, tak tersisa secuil pun celah untuk berargumentasi secara rasional, kalau bukan justru sekadar slogan saja. Dalam beberapa kesempatan, dia mengemukakan sejumlah perdebatan di kalangan rasionalis. Tujuannya tak lain untuk menggugat kebenaran
:pemikiran rasional

Oh, andai kutahu, akal mana yang dapat dijadikan tolok ukur (kebenaran) Kitab dan
(Sunah!)⁽³⁾

Faktor lain yang menjadikan Ibnu Taimiyah menekankan hal itu adalah kenyataan Alquran dan Sunah sebagai sumber yang kaya pengetahuan aklani; fakta yang juga ditegaskan oleh filosof dan teolog, bahkan sekian banyak argumen rasional mereka diperoleh dari sumber wahyuni ini. Akan tetapi, sejumlah komentar dibuat Ibnu Taimiyah sedemikian rupa sehingga perumusan argumen akal yang disinggung Alquran dan Sunah—apalagi yang tidak pernah disinggung di dalamnya—seolah-olah
(bagian dari fase awal menuju kesesatan.)⁽⁴⁾

p:138

Ahmad bin Taimiyah: Dar‘ Ta‘arudh Al-‘Aql wa Al-Naql. jld. 8, hlm. 126; Majmu‘ah al-Fatéwé. jld. 4, hlm. 96

.Ahmad bin Taimiyah: Majmu‘ah al-Fatéwé. jld. 4, hlm. 38 jld. 3, hlm. 210 55-2

.ibid. jld. 5, hlm. 22; Dar‘ Ta‘arudh Al-‘Aql wa An-Naql. jld. 1, hlm. 144 56-3

.Ibid. jld. 1, hlm. 28/ jld. 8, hlm. 36. Majmu‘ah al-Fatéwé. jld. 6, hlm. 315 57-4

Atas dasar ini, sesuai dengan pendahulunya, seperti Ahmad bin Hanbal, Ibnu Taimiyah bahkan menganggap bid'ah segala penggunaan kata-kata yang tak termaktub dalam Alquran dan Sunah. Semisal, istilah 'jabr' (keterpaksaan)—dalam konteks yang dipahami kaum teolog— tidak pernah digunakan dalam Alquran maupun Sunah. Karenanya, tidak boleh menyatakan entah keterpaksaan manusia maupun ketakterpaksaannya. Yang benar adalah, "Sesungguhnya Allah memberi Petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan menyesatkan siapa yang [\(dikehendaki-Nya."](#)⁽¹⁾

Ulasan seputar ada-tidaknya konflik antara akal dan teks agama sangat mendominasi karya-karya Ibnu Taimiyah. Inilah kekhasannya. Bahkan dia menulis karya khusus sekaitan dengannya, yaitu Dar' Ta'arudh Al-'Aql wa Al-Naql- [\(2\)](#) (Menolak Pertentangan Akal dan Teks). Sekilas dari judul dan kandungan bukunya, terkesan bahwa Ibnu Taimiyah merupakan figur rasionalis. Namun, jika dicermati lebih jauh, kesan semacam itu menyesatkan. Dalam karyanya itu, dia bukan dalam rangka mengharmonikan akal dan teks agama, tetapi malah menyapu bersih segala jenis gagasan rasional yang tidak selaras dengan makna literal yang awal kali mengemuka dari teks. Dia juga tak menyinggung sedikit pun pertentangan akal dan teks agama yang, boleh jadi, berrnula dari pemalsuan hadis ataupun kesalahan perawi.⁽³⁾ Sebaliknya, siapapun yang meriwayatkan hadis perihal keutamaan akal justru divonisnya sebagai pemalsu hadis.⁽⁴⁾ Seluruh hadis Nabi Saw yang :mengindikasikan keutamaan akal akan langsung dinilai tidak sah

p:139

.Ibid. jld. 1. hlm. 255. Majmuu'ah al-Fatéwé. jld. 5. hlm. 256-258. jld. 17. hlm. 167 58 -1

.Karya ini sudah dicetak dalam 11 jilid 59 -2

.Ibid. jld. 1. hlm. 174 60 -3

Ibid. jld. 5. hlm. 386. Dari sebagian tulisan para pakar bobliografi sebelum Ibnu 61 -4 Taimiyah. dapat disimpulkan bahwa riwayat yang berkaitan dengan keutamaan akal itu tidak sahah karena pergaulan perawinya. yakni Dawud bin Muhabbiir. dengan .(kaum rasionalis Muktazilah (Ruj.. Khatib Baghdadi:Tarikh Baghdad. jld. 8, hlm. 360

Hadis-hadis yang diriwayatkan dari Nabi berkaitan dengan akal tidaklah otentik, dan (para perawinya bukan orang jujur dan [tidak] dapat dipercaya. (1)

Barangkali dapat dikatakan bahwa salah satu prinsip rasionalisme ialah menerima substansialitas rasional baik-buruk (al-husn wa al-qubh al-dzati) setiap perbuatan manusia. Pandangan Ibnu Taimiyah tentang prinsip ini, pada batas tertentu, mirip dengan pemikiran Muktazilah dan Syiah Imamiyah. Dia menerima sebagian ide substansialitas baik-buruk perbuatan. (2) Akan tetapi secara praktis, prinsip teoretis itu ibarat fondasi yang terkubur begitu saja sehingga tidak berpengaruh pada struktur pemikiran mazhabnya. Karena, salah satu tujuan utama kaum teolog melontarkan prinsip ini adalah efisiensinya dalam menjelaskan sifat-sifat Allah Swt. Akan halnya Ibnu Taimiyah justru mendisfungsi prinsip tersebut: yaitu ketika dia menegaskan bahwa Al-Khaliq tidak bisa dibandingkan dengan makhluk, dan baik-buruknya tindakan Tuhan tidak bisa disimpulkan dari baik-buruknya sebagian (perkara manusia. (3)

Ciri Khas Sifat Khabariyah versi Ibnu Taimiyah

Ibnu Taimiyah termasuk sosok yang meyakini makna literal sifat-sifat khabariyah, dan bersikukuh dengannya. Dengannya, dia tidak segan-segan menyatakan bahwa Tuhan 'berjasad' (Jismani). Meski begitu, Allah tidak boleh disamakan dengan seluruh ciptaan-Nya. Dalam hal ini, menyamakan 'fisikalitas' (Tajsim) dan 'penyerupaan' ((tasybih) Tuhan merupakan kesalahan fatal yang pernah dilakukan kaum teolog. (4)

p:140

.Ahmad bin Taimiyah: Bughyat Al-Murtad. hlm. 171-172 62 -1

.Ahmad bin Taimiyah: Majmu'ah Al-Fatwa. jld. 8. hlm. 255-259/ jld. 17. hlm. 110 63 -2

.Ibid, jld. B, hlm. 256 64 -3

.Ibid 65 -4

Menurut keyakinan yang diusung Ibnu Taimiyah dan mazhabnya, Tuhan memiliki tangan, kaki, dan mata. Juga tempat tinggal dan bersemayam di langit.⁽¹⁾ Dia turun ke langit dunia setiap waktu menjelang subuh. Dia akan berjalan di Hari Kiamat dengan diiringi pasukan malaikat.⁽²⁾ Orang-orang mukmin pada hari itulah dapat melihat keagungan Tuhan dengan mata kepala. Kendati demikian, "Tiada sesuatu apa pun (seperti-Nya".⁽³⁾

Ibnu Taimiyah menisbatkan keyakinan semacam ini kepada kaum Salaf. Namun, dia menegaskan bahwa pandangan kaum Salaf—yang meyakini seluruh makna dari sifat-sifat itu telah diserahkan kepada Allah Swt, dan celah untuk memahaminya sama sekali telah tertutup bagi manusia—tak lebih dari omong kosong dan klaim belaka. Mengikuti pandangan Malik bin Anas, dia menandakan bahwa seluruh makna sifat ini dapat dicerap dan dicapai, namun bentuknya tidak bisa diketahui. Sebagai contoh, makna dan 'bentuk' turunnya Tuhan ke langit dunia

Makna turun sudah diketahui, namun kaifiyyah 'bentuk'-nya tidak diketahui. (Mengimaninya merupakan keharusan. Bertanya tentang-nya adalah bid'ah.⁽⁴⁾

Padahal, pada saat yang sama, dia mengutip Ahmad bin Hanbal yang saat ditanya tentangnya, menjawab

Kita mengimani dan membenarkannya [hadis-hadis itu], meski tak ada bentuk (ataupun makna?⁽⁵⁾

Di sini, Ibnu Taimiyah bermaksud mencari pembenaran atas pernyataan Ahmad bin Hanbal, dan ungkapan 'tak ada makna' (La

p:141

.Ibid. jld. 5. hlm. 248 66 -1

.Ibid. jil. 5. hlm, 27 dan 66 67 -2

.Ahmad bin Taimiyah: Dar' Ta'arudh Al-'Aql wa Al-Naql, Jld. 1. hlm. 115 68 -3

.Ahmad bin Taimiyah: Majmu'ah Al-Fatawa. jld. 13. hlm. 164-165 69 -4

.Ibid. jld. 4. hlm. 970 -5

ma'na) ditafsirkan sebagai berikut; dengan takwil, kita tidak tidak mencipta makna .sifat itu, tetapi kita biarkan saja makna literalnya tampak sebagaimana adanya

Perlu dijelaskan lebih jauh bahwa untuk mengelak dari Antropomorfisme (tasybih), sebagian tokoh Ahli Hadis klasik melarang menggerakkan tangan sewaktu membaca ayat yang menyebutkan 'tangan Tuhan'. Namun Ibnu Taimiyah tidak berpikir ke arah itu. Sebagaimana disebutkan Ibnu Batutah (w. 749 H) dalam buku catatan perjalanannya yang termasyhur, Ibnu Taimiyah mendeskripsikan turunnya Allah dari :langit sebagaimana dirinya turun dari mimbar

Di hari Jumat, sewaktu Ibnu Taimiyah berada di mimbar masjid Jami' (Damaskus) dan sedang berkhotbah, aku memasuki masjid. Salah satu fokusnya berkisar tentang 'Allah turun ke langit dunia sebagaimana aku turun', sembari turun dari satu anak tangga mimbar. Sewaktu menyaksikan perilaku Ibnu Taimiyah itu, seorang ahli fikih mazhab Maliki, Ibnu Zahra, kontan protes terhadap perilakunya, dan menyatakan keliru analoginya. Namun, tiba-tiba saja seluruh hadirin berdiri dan menyerang ahli (fikih itu dengan menghujannya pukulan dan lemparan sandal. (1)

Menurut Ibnu Taimiyah, seluruh ajaran tauhid, nama-nama, dan sifat-sifat Allah yang maktub dalam kitab Taurat di masanya sesuai mutlak dengan ajaran Alquran. (2) Ini (dikuatkan juga oleh sebuah hadis dari Sahih Al-Bukhari' dan Sahih Muslim (3)

p:142

Rihlat Ibn Batutah. jld. 1. hlm. 57. Perlu dijelaskan bahwa salah satu penulis 71 - 1 kontemporer meragukan Iaporan Ibnu Batutah ini. Ruj. Kadhim M. Bujnurdi: Da'iratul .Ma'orif Buzurg-e Eslomi. jld. 3. hlm. 178 .Ahmad bin Taimiyah: Dar' Ta'arudh Al-'Aql wa Al-Naql jld. 5. hlm. 222 22 -2 Shahih Muslim, jld. 5. hlm. 333 (kitab Shifat Al-Qiyémah wa Al-Jannah wa Al-Nér); 73 -3 .(Shahih Al- Bukhari'. jld. 5-6. hlm. 497 (kitab tafsir. surah Al-Zumar

Seorang cendekiawan Yahudi mendatangi Nabi Saw dan mengatakan, "... Di Hari Kiamat, Allah akan meletakkan segenap langit di satu jari-Nya, semua lapisan bumi di jari lainnya, gunung—gunung beserta pepohonan di jari ketiga, air dan tanah di jari keempat, sementara hasil ciptaan lain diletakkan di jari kelima. Lantas Dia menjepit semuanya seraya berfirman, 'Aku adalah Tuhan, Aku adalah Tuhan.'" Dengan perasaan takjub(1) seraya membenarkan uraian orang Yahudi itu, Nabi tersenyum lantas membaca ayat, "Dan mereka tidak mengagungkan Allah dengan pengagungan yang semestinya padahal bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya pada Hari Kiamat dan langit digulung dengan tangan Kanan-Nya. Maha Suci Tuhan dan Maha Tinggi Dia .(dari apa yang mereka persekutukan" (QS Al-Zumar [39]: 67

Inilah deskripsi tentang "sosok" Tuhan yang dikemukakan dalam sejumlah riwayat. Seperti umumnya kalangan ulama Ahli Sunah, Ibnu Taimiyah juga mengakui hadis-hadis semacam ini mu'tabar 'otentik' dan tidak dapat disangkal kesahihannya. Berikutnya, dia berusaha keras mengadvokasi makna literal dari hadis-hadis tersebut. Seraya itu, dia menentang dan menolak setiap argumentasi yang dianggap menentang makna literalnya. Kendati begitu, adakalanya dia menggunakan penalaran rasional dalam menimbang sejumlah riwayat yang terkait dengan sifat-sifat Allah Swt. Hanya penalaran rasional ini lantas dioperasikan untuk memahami bahwa ukuran singgasana ('Arsy) Allah tidak mungkin lebih besar dari Diri-Nya. Karena itu, riwayat yang menyatakan bahwa Allah Swt meliputi seluruh singgasana :('Arsy), lebih diutamakan ketimbang riwayat yang mengatakan

p:143

Menurut Muhammad bin Abdul Wahhab. senyum dan rasa takjub Nabi bermula 74 - 1 dari keluasan pengetahuan tokoh rohaniawan Yahudi tadi. (Abdur-rahman bin Hasan: (.Qurrat 'Uyun Al-Muwahhidin. hlm. 291

Setelah Allah bersemayam di 'Arsy, tempat yang tersisa hanya sejarak empat jari
(tangan. Sejarak itu pula Tuhan unggul. (1)

Menolak Logika Aristotelian

Ibnu Taimiyah menolak mentah-mentah logika aristotelian. Untuk itu, dia menulis karya khusus, Nashihah Ahl Al-Iman fi Al-Radd 'ala Manthiq Al-Yunan (2) (Nasihat Kritis Orang Beriman perihal Logika Yunani). Penolakannya ini merupakan pengejawantahan dari ide bahwa seluruh ihwal rasional yang tidak direstui Alquran dan Sunah adalah ilegal. Logikanya begini: bila segenap sahabat dianggap kelompok yang paling tahu, sementara generasi setelahnya dipandang lebih dekat dengan masa Nabi dan secara ilmu, amal, akal, serta keimanan jauh lebih baik dari generasi setelahnya (3) maka bagaimana mungkin logika Yunani yang diimpor ke dunia Islam beberapa abad setelah kemunculan Islam dapat diterima, dan mempelajarinya sebagai kewajiban agama (Taklif Syar'i?) (4) Berkenaan dengan logika dan filsafat Yunani, Ibnu Qayyim —juru bicara mazhab gurunya, Ibnu Taimiyah —mengklaimnya (sebagai bencana besar bagi dunia Islam (5)

Syariat berasal dari Allah dan berakhir kepada-Nya. Di dalamnya tidak ada kata-kata bingung para pendukung logika yang, sebenarnya, berasal dari keterangan seorang musyrik dan penyembah berhala Yunani. Bagaimana mungkin akal orang musyrik dijadikan tolok ukur kebenaran Wahyu Ilahi? Apa

p:144

.Ahmad bin Taimiyah: Majmu'ah Al-Fatawa, jld. 16, hlm. 242 75 -1

Kitab ini sekarang dicetak menjadi satu bersama Majmu'ah Al-Fatawa, jld. 9, hlm. 76 -2
.1-170

.Ibid. jld. 4. hlm. 96 77 -3

.Ibid. jld. 9, hlm. 93 78 -4

Dalam menjelaskan ungkapan lersebul. Ibnu Qayyim tidak menyebulkan 79 - 5
sumbernya secara jelas. Dia hanya menukll dari Abu Hayyan Tauhidi (kira—kira hidup
lahun 310-414 HQ). Itu karena pernyataan semacam ini termuat. meski sedikit berbeda

redaksi. dalam 'Al-Imtina' wa Al-Mu'anasah'. karya Abu Hayyan Tauhidi ilu and. ۲. hlm.

.(۶-۱)•

hubungan filsafat dan agama? Apa hubungan firman Tuhan alam semesta dengan [\(pemikiran bangsa Yunani sang penyembah api\)](#)

Konon, dalam upaya menetapkan ilegalitas logika aristotelian, Ibnu Taimiyah mengemukakan beberapa konsepnya seraya kemudian mengkritiknya. Usaha ini tergolong bagus dan layak diapresiasi, karena aturan berpikir semacam itu sebenarnya telah eksis dan inheren dalam fitrah manusia, kendati Aristoteles yang merumuskannya. Tentu dalam hal ini, kekeliruan mungkin saja terjadi. Namun, jika sejak awal diklaim bahwa setiap produk rasional yang tidak dilegitimasi Alquran dan Sunah hanyalah kekufuran dan zindiq (menentang kebenaran agama) dan apa saja yang berlabel 'Yunani' adalah cela yang tak terampuni, niscaya sikap objektif dalam menilai sesuatu tak akan pernah terwujud, dan fanatisme serta kejumudan juga akan .kian pekat mengental

Sebenarnya, terdapat banyak kerancuan dalam kritik-kritik Ibnu Taimiyah terhadap logika Aristotelian. Namun agar tidak sampai melenceng jauh dari alur pembahasan, dalam kesempatan kali ini, hanya salah satu di antaranya yang dapat dikemukakan. Dalam pandangan Ibnu Taimiyah, selain pendukung logika Aristotelian, tidak ada satupun orang berakal akan merumuskan argumentasi rasionalnya hanya dari dua premis (major dan minor). Padahal, jumlah premis setiap argumentasi bisa berubah sesuai kebutuhan. Misalnya, setiap kali dijumpai ayat atau hadis yang menyatakan, Minuman memabukan itu haram, maka ini sudah bisa dijadikan satu- satunya premis [\(untuk langsung disimpulkan haramnya minuman keras; tanpa lagi perlu premis lain.\)](#)

Sebagai tanggapan atas pernyataan ini, dapat dikatakan bahwa penarikan kesimpulan ini telah didahului premis lain yang sudah

p:145

Ibnu Qayyim: Mukhtashar Al-Shawa'iq Al-Mursalah 'ala Al-Jahmiyyah wa Al- ٨٠ - ١

.(Muhththilah. hlm. ١١٢ (beserta ringkasannya

.Ahmad bin Taimiyah: Majmu'ah Al-Fatawa, jld. ٩. hlm. ٦٠-٦٢ I hlm. ٩٥ ٨١ -٢

diterima [kendati tidak diungkapkan secara eksplisit]. Senyatanya, premis lain ini berfungsi sebagai major argumentasi tadi, yaitu statemen Setiap yang bersumber dan' Alquran dan Sunah Nabi adalah hukum Allah. Jelas sekali, setiap Muslim niscaya menerima premis Dan ia akan menarik kesimpulan hukum haram itu setelah mengkombinasikan premis ini dengan premis tersebut di atas. Karena itu, tidak menyebutkan suatu premis dalam rumusan argumentasi bukan berarti premis tersebut tidak diperlukan

Reaksi terhadap Pemikiran Ibnu Taimiyah

Literalisme radikal dan marginalisasi peran akal dalam menelaah kandungan riwayat menyebabkan Ibnu Taimiyah, walau dengan slogannya 'Kembali ke Salaf', harus berhadapan dengan segenap kaum Salaf. Pada hematnya, apa saja yang saat itu diajarkan sebagai tauhid mumi dan yang sesungguhnya, justru dianggap syirik dan sesat hanya bersandar pada beberapa riwayat yang tak berdasar atau bisa dimaknai secara rasional

Sejak dulu, upaya menjalin hubungan yang lebih erat dengan para pembawa pesan tauhid mengharuskan kaum Muslimin menempuh berbagai kesulitan. Dengan berkumpul di tempat turunnya wahyu, serta berziarah ke makam para kekasih Allah, mereka bermaksud 'meneguhkan sumpah setia' (tajdid al-bai'ah). Tindakan ini, selain selaras dengan akal dan fitrah, juga dikonfirmasi sejumlah hadis dan sirah 'amaliyyah 'pola kehidupan' Nabi Saw. Namun, tiba-tiba, Ibnu Taimiyah menyerang tradisi ini yang sebenarnya sudah umum dipraktikkan kaum Muslimin. Dengan mengandalkan beberapa hadis, seperti, "janganlah kalian bepergian kecuali menuju tiga masjid; Al-Haram, Al-Aqsa, dan masjidku ini(1) dia menghukumi

p:146

Sahih Al-Bukhari'. Jld. 2 dan 1, hlm. 511 (kitab Fadhl al-Shalah. hadis ke-1107); 82 - 1
(Sunan Muslim. Jld. 3. hlm. 133, (kitab Al-Hujaj. bab-95

sesat praktik menziarahi makam Nabi Saw(1) ataupun makam Nabi Ibrahim as.(2) Sewaktu mengunjungi masjid Aqsa dan usai berceramah seputar topik itu di hadapan khalayak, Ibnu Qayim Jauzi (murid setia Ibnu Taimiyah) mengumumkan, "Atas dasar (itu, aku akan pulang dari sini tanpa menziarahi makam Ibrahim Al-Khalil.(3)

Selain itu, Ibnu Taimiyah juga menyasar sejumlah masalah, (4) seperti 'bermediasi' (tawassul) dengan para kekasih Allah ataupun mencari berkah (tabarruk) pada situs-situs peninggalan mereka— yang semua itu telah jadi kebiasaan umum Muslimin sejak dulu dan memiliki dasar Alquran, Sunah, dan pola hidup Muslimin di masa awal Islam. Sekalipun demikian, Ibnu Taimiyah mengklaimnya sebagai syirik dan (penyekutuan Allah.(5)

Sikap antirasional Ibnu Taimiyah yang tercermin dalam pandangan dan inovasinya itu ternyata tidak dianggap hal menarik oleh kalangan intelektual Muslim; kalau bukan malah menjadi target kecaman keras kalangan pemuka mazhab-mazhab Ahli Sunah. Tak ayal, Ibnu Taimiyah harus berkali-kali merasakan hidup dalam penjara, dan (akhirnya menghembuskan nafas terakhir dalam salah satu penjara.(6)

Syamsuddin Muhammad Dzahabi (w. ۷۴۸ H), sejarawan yang hidup sezaman dengan Ibnu Taimiyah menilai kecaman dan penistaan yang dialami Ibnu Taimiyah tidak sepadan dengan posisi

p:۱۴۷

Perlu dicatat di sini bahwa Ibnu Taimiyah membenarkan perjalanan menuju ۸۳ – ۱ masjid Nabi untuk melakukan salat, bukan untuk berziarah ke makam beliau. Karena .masjid Nabi adalah satu dari tiga masjid tersebut dalam hadis tadi Ahmad bin Taimiyah: Majma'ah Al-Fatawa. jld. ۱. hlm. ۱۷۰ dan ۲۱۳ / jld. ۱۷. hlm. ۲۵۰ ۸۴ – ۲ .dan ۲۵۳

Ja'far Subhani: Buhust Fi Al-Nilal wal Mihal jld. ۴. hlm. ۵۴ ۸۵ – ۳

Yang menarik, manakala perbuatan-perbuatan ini dianggap syirik oleh Ibnu ۸۶ – ۴ Taimiyah, pada acara pemakaman jenazahnya. hal-hal tersebut justru diamalkan. Dalam catatan Ibnu Kalsir, "Masyarakat menyerbu untuk melihat jenazahnya dan

manciuminya untuk mendapatkan berkah (tabarruk). Bahkan sebagian dari mereka mengambil air bekas pemandian jenazahnya' (Ibnu Katsir: Al—Bidéyah we Al—Nihéyah, jld. 14. hlm. 156—157

Ahmad bin Taimiyah: Majmu'ah AI—Fatéwé'. jld. 1. hlm. 80. Ijld. 24. hlm, 183. Detail 87—88

argumentasi Ibnu Taimiyah beserta kritik terhadapnya dapat di—rujuk ke Ja'far Subhani: Buhust Fi Al—Nilal wal Mihal. jld. 4

.Ibnu Katsir: Al—Bidayah we Al—Nihayah. jld. 14 88—89

keilmuannya. Dalam karyanya yang berjudul 'Tadzkirat Al-Huffadz', (1) Dzahabi memuji Ibnu Taimiyah. Dan dalam salah satu surat bernada teguran, dia :memperingatkannya

Sampai kapan engkau akan terus melihat duri di mata saudaramu, sementara engkau melupakan ranting pohon di pelupuk matamu? Betapa engkau selalu memuji diri dan semua ucapan kosongmu, sementara para ulama kau kecam dan kau remehkan! Engkau senantiasa mencari—cari kesalahan banyak orang Apakah belum tiba waktunya kau bertaubat dari perbuatanmu ini? Bukankah usiamu sekarang menjelang akhir tujuh puluhan dan ajal sudah di ambang pintu? Namun aku tidak yakin engkau akan menerima ucapanku dan mendengar nasihatku, melainkan akan berusaha keras menjawab suratku ini dengan [menulis] berjilid-jilid buku... jika posisimu di sisiku seperti ini, padahal aku termasuk orang yang mencintaimu dan selalu menyayangimu, bagaimana dengan musuh-musuhmu yang memandangmu? Walhasil, jika dalam kesendirian (diam-diam) engkau mereguk manfaat dari semua ucapanku ini, walaupun mencemoohku secara terbuka, maka aku telah mencapai (tujuan dari menulis surat ini. (2)

Wahabisme, Wajah Baru Ahli Hadis

Setelah Ibnu Taimiyah meninggal dunia, beberapa muridnya seperti Ibnu Katsir Dimasyqi (701-774 H) dan Ibnu Qayyim Jauzi (691-751 H) berusaha menyebarkan ajarannya. Namun usaha mereka tidak menuai hasil maksimal. Dalam beberapa masa, mazhab pemikiran ini terkucil dan tidak populer. Sampai akhirnya, pada abad XII H, Muhammad bin Abdul Wahhab (1115-1207 H) mengibarkan panji Salafisme. Dia memberi nuansa baru bagi pemikiran Ibnu Taimiyah. Bahkan, dibanding pendahulunya, pemikirannya jauh lebih kaku

p:148

.S. Dzahabi: 'Tadzkirat Al-Huffadz'. jld. 4, hlm. 1496-1497 89 -1
A. Amini: Al-Ghadir, jld. 5, hlm. 87-89, dinukil dari Takmilah Al-Sayf Al-Shaiqal. hlm. 90 -2

jumud), khususnya yang berkaitan dengan orientasi pada makna literal teks serta) pengkafiran dan Vonis-sesat terhadap lawan-lawannya.⁽¹⁾ Pandangan-pandangan ekstrimnya yang jauh dari logika dan cenderung irasional membuatnya terasing dari ajaran Islam itu sendiri. Ini memicu reaksi dari seluruh kalangan Muslimin. Vonis hukuman mati bahkan pernah dijatuhkan kepadanya, hanya dia lolos dari ancaman maut itu berkat bantuan Muhammad bin Saud (kakek moyang klan Saudi). Ini sekaligus menjadi momentum penyebarluasan ajaran-nya di jazirah Hijaz.⁽²⁾

Ajaran Muhammad bin Abdul Wahhab, yang kemudian dikenal dengan sebutan Wahhabisme ini, lantas menjadi mazhab resmi di Kerajaan Arab Saudi. Dengan mengerahkan seluruh sarana politik, ekonomi, dan budayanya, kerajaan ini berusaha mengeluarkan para pengikut mazhab ini dari isolasi dalam dunia Islam yang selama ini mereka alami. Bersikap ngotot antirasional dan menutup mata dari tuntutan zaman telah menampilkan Islam mereka dalam wajah yang sangat kasar. Literalisme gaya Wahhabi sedemikian rupa sampai-sampai sebagian pengikutnya menolak memanfaatkan hasil teknologi, seperti mobil dan telepon, karena masuk dalam kategori bid'ah. Sejak itu, mereka menyulut dimensi berbagai problem yang merepotkan elite penguasa kerajaan Arab Saudi sendiri. Akhirnya, pada 1349 H, mereka pun melakukan sejumlah pemberontakan.⁽³⁾

Kelompok ini mengklaim dirinya pengikut Sunah Nabi. Seraya itu, mereka menganggap ajaran kelompok Muslim lain yang berbeda dengan kelompoknya—baik Ahli Sunah maupun Syiah—masih tergolong ajaran syirik (menyekutukan Tuhan).

Lantaran

p:149

Sebagai conloh, walaupun kerap memandang negalif terhadap Syiah. Ibnu 91 – 1 Taimiyah tidak pernah secara terang-terangan mengkafirkan mereka. Bahkan dia pernah menyatakan, 'Kami tidak pernah mengkafirkan seorang pun dari Ahli Kiblat (Muslim).' (Ahmad bin Taimiyah: Dar' Tafirudh AI-"AqI we AI-Naql. jld. 1. hlm' 95). Lain halnya Muhammad bin Abdul Wahhab menyatakan Syiah sebagai sumber syirik dan penyembahan terhadap kuburan para wali. Ini sebagai bagian dari rangkaian

penegasannya alas statemen orang bahwa Syiah telah keluar dari tujuh puluh dua kelompok pecahan umat Muhammad (Abdurrahman bin Hasan: Qurrat 'Uyun Al-
(.Muwahhidin. hlm. ۱۳۰

.Ali A. Faqih: Wahhabiyan. hlm. ۷۴-۸۷ ۹۲-۲

.Ja'far Subhani: Buhust Fi Al-Nilal wal Mihal. jld. ۴, hlm. ۴۰۱-۴۰۶ ۹۳-۳

terus berusaha menghubungkan–hubungkan masa awal Islam dengan Literalisme, akhlmya mereka mengklaim dirinya sebagai juru–hidup ajaran para pendahulu : (Salaf). Mereka mengusung slogan yang berhasil menarik perhatian sebagian orang

Setiap kebaikan berkat ikut Salaf

(setiap keburukan akibat bid'ah para Khalaf)

Mereka mengimbau semua Muslim untuk mengikuti Salaf. Lebih dari itu, mereka menganggap adanya konsensus (ijma') di kalangan sahabat dan tabi'in untuk meninggalkan pemikiran rasional serta menjauhi penakwilan teks. Atas dasar inilah mereka lantas menuduh setiap kelompok yang, walau tak seberapa, mencurahkan perhatian pada posisi dan fungsi akal serta melibatkan akal dalam proses memahami ajaran wahyu sebagai pengikuti syariat akal. Seorang penulis kontemporer berpaham Wahhabi, misalnya, menyatakan bahwa terkait dengan penggunaan akal dalam berargumentasi, kaum Asy'ariyah berada di posisi tengah; antara Ahli Hadis dan Muktaizilah

Tatkala Asy'ariyah mengaku sebagai Ahli Sunah, maka itu klaim sangat besar yang tidak akan mampu dibuktikannya. Kendati mereka, secara minimal, juga merujuk Sunah Nabi, namun hal semacam ini bukan karena kesadaran harus mengikuti Sunah, tetapi lebih dikarenakan akal telah memberi kesaksian atas kandungan Sunah tersebut. Sebagaimana Imam Ahmad bin Hanbal mengatakan, "Meski mampu mengakses Sunah yang sesungguhnya, kaum teolog (mutakallim, dan kaum rasionalis) tak akan menjadi Ahli Sunah."

p:150

Khalaf lawan dari salaf. Lih. M.A. Jami: *Al-Shifat Al-Ilahiyyah Fi Al-Kitáb wa Al-* 94 – 1

Sunnat Al-Nabawiyah, hlm. 59

Ibid. hlm. 58–61; A. Sili: *Al-Aqidah Al-Salafiyah baina Al-Imam Ibn Hanbal wa Al-* 95 – 2

Imam Ibn Taimiyyah. hlm. 102

.M.B. Baabdullah Wasatiyyah *Ahl Sunnah bain Al-Firaq*, hlm. 71–72 96 – 3

Mengikuti para pendahulunya, kaum Wahhabi masa kini sangat menekankan sifat-sifat jasmaniah Tuhan. Mereka terang-terangan mengatakan, "Sesungguhnya akal tidak berhak terlibat dalam kajian seputar nama-nama (asma') dan sifat-sifat (Tuhan) (1)

Lantaran meminggirkan peran akal, mereka terlihat tenang-tenang saja menghadapi pelbagai kritik dan analisis rasional. Mereka bahkan tidak melihat kendala apa pun yang mengganggu pemahamannya yang ambigu. Penjelmaan ajaran Wahhabi ini juga dapat disaksikan dalam klaim yang terus menerus "disuarakan seputar "kembali kepada metode Salaf Saleh

Dalam masalah sifat-sifat Ilahi, penakwilan tidak dibenarkan. Namun sifat-sifat tersebut harus ditetapkan apa adanya secara literal dan selayak posisi Tuhan, tanpa mengakibatkan distorsi maupun Agnostisisme (ta'thil), (2) atau bagaimana cara memahami sifat-sifat tersebut, atau menganggapnya sebagaimana sifat-sifat makhluk Uraian kami ini berlaku pada semua sifat seperti: mata, telinga, tangan, dan (kaki) (3)

Literalisme Menuai Kritik

Point

Patut direnungkan, bagaimana mungkin di ranah budaya Islam yang sarat konsep rasional, dapat muncul pandangan-pandangan lemah dan tak berdasar semacam itu — yang bahkan sebagian orang tertipu olehnya. Lantas, bagaimana nasib Alquran yang dalam berbagai ayatnya sangat menekankan kemestian berpikir dan merenung demi memperluas wawasan tauhid, kenabian, dan Hari Akhir (eskatologi)? Mengapa mereka mengabaikan riwayat-riwayat yang menyebutkan urgensi berpikir? Bila metode Salaf Saleh saja layak dijadikan tolok

p:151

.M. Utsaimin: Majmu' Fatawa wa Rasa'il. jld. 8. htm 62 97 -1

Yaitu menyerahkan makna sifat-sifat tersebut kepada Tuhan. karena siapa-pun 98 -2

.tidak mungkin dapat memahaminya

A-bdul Aziz bin Abdullah bin Baz: Majmu'ah Al-Fatawa, jld. ۱. hlm. ۲۹۷ ۹۹ -۳

ukur kebenaran suatu perbuatan, lantas bagaimana dengan sosok yang ditempatkan sebagai gerbang ilmu Nabi; figur yang lewat Nahj Al-Balaghoh-nya mampu memuaskan dahaga para pemikir? Apakah kata-kata Ahmad bin Hanbal dan Malik bin Anas yang lahir puluhan tahun setelah wafatnya Rasul Saw jauh lebih berharga dan lebih layak diutamakan ketimbang kata-kata figur agung, Muslim pertama, sahabat Nabi paling tahu, serta paling dekat kedudukannya di sisi Rasul, yakni Amirul
!Mukminin Ali bin Abi Thalib

Sikap pilih kasih kaum literalis terhadap sahabat Nabi dan pembelaannya pada ungkapan-ungkapan yang, secara harfiah, antirasio menunjukkan bahwa mereka menerima agama berdasarkan postulat-postulat absurd yang muncul dari pola pikir yang kaku dan dangkal. Disadari ataupun tidak, akibat membatasi wawasan Islam pada level permukaan dan kulit luar yang kering seraya bersikap antirasional, mereka telah mereduksi kandungan ajaran agama. Darinya, dapat dipahami, manakah ajaran yang benar dan mampu membimbing umat manusia, dan manakah ajaran yang keliru .serta berpotensi mendangkalkan pikiran manusia

Tak diragukan lagi, kemunculan dan penyebaran mazhab ini di tengah budaya dan pemikiran Islam merupakan akibat dari penyelewengan ajaran-ajaran kitab Ilahi dan sunah Nabi. Faktor- faktor utama yang mendorong semua itu adalah penolakan terhadap ajaran Ahlul Bait Nabi (yang senantiasa dikatakan Rasul sebagai 'pendamping Alquran'), fabrikasi hadis-hadis palsu yang lantas disusupkan ke dalam ajaran Islam, serta tipudaya kaum elite (penguasa) yang menggiring dinamika .pemikiran masyarakat kepada kepentingan mereka

:Alhasil, dari seluruh uraian di atas, terdapat sejumlah poin yang penting dicatat

Tak diragukan lagi, konsekuensi dari keimanan kepada Allah dan Rasul-Nya adalah menerima "kalam Ilahi" tanpa syarat. Dalam hal ini, tidak diperkenankan menakwil teks Alquran dan Sunah secara sewenang-wenang tanpa pertimbangan aklani, agar terhindar dari kecenderungan menafsir sesuka hati. Jika tidak, ajaran Ilahi niscaya akan mengalami degradasi dari nilai keilahianya dan menjelma sebagai budak nafsu intelektualitas manusia. (1) Inilah jenis PENAFSIRAN PRIBADI (tafsir bi al-ra'y) yang .sangat dikecam keras kalangan pemimpin agama yang mulia

Atas dasar itu, ketundukan pada teks secara literal merupakan sebuah kemestian. Sayangnya, tesis ini kerap disalahgunakan dan dipelintir sedemikian rupa, sebagaimana tercermin pada literalisme radikal. Para penganutnya memelintir slogan 'Mengikuti Teks Literal Alquran dan Sunah' demi mengafirmasi antropomorfisme sifat-sifat Tuhan, serta menjadikannya standar hakiki keimanan. Padahal, banyak sekali ayat maupun hadis yang mereka jadikan sandaran justru mengandung 'makna konvensional' yang gamblang dan mudah dipaharni; makna yang jelas-jelas menentang apa yang mereka maksudkan. Sebagai contoh, kata 'Yad 'tangan'; bila diungkapkan secara mandiri tanpa didampingi kata lain, umumnya pikiran akan merujuk pada salah satu anggota tubuh manusia. Namun, bila disandingkan dengan kata lain, maka adakalanya makna yang dikandung kata ini akan berbeda hingga tak lagi identik dengan anggota tubuh manusia. Perhatikan bebarapa bait syair Sa'di di :bawah ini

Kini nikmatmu ada di tanganmu, sadarilah

.kekuasaan pun beralih dari tangan ke tangam, ketahuilah

Satu syarat kelangsungan kekuasaan, penuhilah

Jangan pernah angkat tangan kuat di atas yang lemah. (2)

Tak diragukan lagi, 'tangan' yang dimaksud bukanlah makna literalnya, akan tetapi makna metaforis (Majaz). Demikian pula, saat Alquran menggunakan kata 'tangan terbuka' untuk Allah dalam firman—Nya, "... akan tetapi kedua tangan-Nya terbuka" (al—Maidah [S]: ٦٤). Darinya, siapakah orang berakal dan beritikad baik yang tidak memaknainya sebagai 'kemurahan Ilahi'? Akankah dia malah mengafirmasi dogma bahwa "Tuhan memiliki tangan secara fisik"? Di sinilah kejanggalan Ibnu Taimiyah (١) dan para pengikutnya:(٢) mereka masih saja memahami kata tersebut secara naif sebagai "tangan" dalam pengertian fisik, seraya mengajukan ungkapan "Fulan telah membuka tangannya" sebagai pembuktiannya bahwa selain bermakna kemurahan, kata 'tangan' di dalamnya juga bisa dipahami sebagai satu bagian dari anggota (tubuh!)(٣)

Ambiguitas, Jalan Keluar tanpa Jaminan

Berkaitan dengan sifat-sifat Khabariyah, sekelompok terjerumus dalam jurang Agnostisisme (Ta'thil): menganggap rasio manusia mustahil memahami sifat-sifat tersebut pada level apa pun. Sekelompok lain justru terperosok ke lembah antropomorfisme (tasybih) yang meniscayakan 'fisikalitas' (jism) Tuhan

Kelompok ketiga yang juga berperan dalam membentuk mayoritas Ahli Sunah adalah kelompok yang acap melontarkan ungkapan-ungkapan kabur dan ambigu. Sebagai contoh, sekali waktu mereka mengartikan istilah 'tangan' dan 'kaki' Tuhan berdasarkan makna literalnya. Lalu, mereka membantah ucapannya sendiri dengan mengatakan bahwa itu bukan seperti tangan dan kaki manusia. Begitu juga dalam kasus turunnya Allah dari singgasana ('Arsy) yang diklaim sebagaimana manusia turun dari tempat tinggi ke tempat lebih rendah. Namun, mereka lekas merevisinya dengan

p:١٥٤

'Ahmad bin Taimiyah: Majmu'ah AI-Fatawa. jld. ٦, hlm. ٢١٨ ١٠٢-١

.M. Utsaimin: Syarh Lum'ah AI-I'tiqad li Ibn Qudémah, hlm. ٧ ١٠٣-٢

.Abdul Aziz bin Baz: Ma/ma' Fatawa (Fatéwé AI-'Aqr'dah). jld. ١. hlm. ٣١٠ ١٠٤-٣

mengatakan bahwa proses turunnya Tuhan dari singgasana tidak mengakibatkan 'arsy kosong dari eksistensi-Nya.⁽¹⁾ Adakalanya istilah 'tanpa bentuk' (bi la kaif) dijadikan bahkan sebagai tameng untuk melindungi diri dari tuduhan tasybih .”menyerupakan Tuhan dengan makhluk

.Mereka serupakan Dia dengan makhluk

Namun ketakutan atas kecaman makhluk, membuat mereka bersembunyi

(di balik slogan 'tanpa bentuk' (bi la kayf)).⁽²⁾

Sebenarnya ini merupakan *contradictio in terminis* (terminologi yang unsur-unsur pembentuknya bersifat kontradiktif) lantaran 'frase awal' dan 'frase akhirnya' saling meniadakan. Namun, jika itu tetap dipertahankan, maka konsekuensinya akan menjadikan ajaran murni Islam, setidaknya, bersifat ambigu dan bernuansa antropomorfistik (tasybih). Barangkali, faktor dominan yang membuat Ahli Hadis berpendirian demikian ialah adanya riwayat—riwayat yang secara eksplisit menyebutkan 'fisikalitas' (jism) Tuhan. Bisa dibayangkan, misalnya, manakala hadis-hadis yang menyebutkan 'Tuhan dapat dilihat' di Hari Kiamat dianggap tak terganggu gugat lagi, suka atau tidak ayat yang paling gamblang maknanya sekalipun akan dipelintir. Seperti ayat "Dia tidak dapat dijtmgknu penglihatan mata, sedangkan Din dapat menjangkau segala yang terlihat" (QS AI-An'am [6]: 103), diperlakukan untuk menguatkan maksud tadi, padahal ayat ini secara tegas menolak apa pun .’kemungkinan ’mengindra [wujud] Tuhan

.Ahmad bin Taimiyah: Majmu'ah AI-Fatawa. jld. 5. hlm. 248 105-1

.M. Zamakhsyafi: AI-Kasyaf. jld. 2. hlm. 156 106-2

Dalam membela keyakinan-keyakinannya, pengikut Ahli Hadis begitu teguh berpegang pada kalimat "para pendahulu (Salaf)". Dengan cara ini, mereka meyakinkan kita seolah-olah seluruh sahabat dan tabi'in punya pandangan yang identik dengan Wahabisme. Berikut kritik atas pandangan ini

Pertama, pandangan dan perilaku pribadi para pendahulu (Salaf) secara an sich tidak punya nilai, apalagi untuk dijadikan dasar hukum. Hanya ada satu jalan paling absah untuk memahami ajaran-ajaran Islam, yaitu menggali Al-Qur'an dan Sunah dalam terang akal seutuhnya

Kedua, ada Cara pandang yang berbeda di kalangan Salaf sendiri berkenaan dengan fungsi akal dalam proses memahami ajaran-ajaran langit, khususnya sifat-sifat Ilahi.⁽¹⁾ Sebagian mereka meremehkan peran akal sehingga terjerumus dalam Antropomorfisme (tasybih)⁽²⁾ dan 'pendelegasian absolut' (tafwidh). Namun, Ahlul Bait Nabi Saw yang dijauhkan dari ekstrimisme—baik kanan (ifrath) maupun kiri (tafrith)—menunjukkan posisi sejati akal dan wahyu. Rumusan ini merupakan warisan intelektual yang sangat berharga

Sebagai penutup bab ini, patut direnungkan mutiara hikmah yang disampaikan Amirul Mukminin Ali bin Abi Thalib seputar batasan akal manusia dalam memahami sifat Ilahi

Allah tidak menjadikan akal hingga mengenal hakikat sifat-Nya, kendati Dia tidak menahannya dari kewajiban mengenal-Nya.⁽³⁾

۱۵۶:

M.H. Thabathaba'i: Al-Mizan fi Tafsir Al—Our'an. jld. ۱۴. hlm. ۱۳۰; All Rubbani ۱۰۷ – ۱

.Gulpaiganiz Firaq va Madzohib-e Kalomi, hlm. ۳۰–۳۲

Kekuatiran Imam Husain as terhadap antropomorpisme yang menggejala di ۱۰۸ – ۲ tengah masyarakat di zamannya, hingga mengingatkan agar masyarakat tidak mengikutinya. merupakan bukti adanya paham ini di tengah Muslimin di masa awal

.(Islam. (Ruj. H. Harrani: Tuhaful Uqul. hlm. ۱۷۵

.Nahjul—Balaghah, pidato ۴۹, hlm. ۴۳ ۱۰۹ -۳

BAB 9 AKAL: PERSPEKTIF AKHBARIYAH

Point

p:157

Akhbariyah adalah sekelompok lain dari ulama yang antirasional

dan ahli fikih yang literalis. Mereka lahir dari dalam pemikiran Syiah, dan tumbuh secara aktif dalam rangka menyerang pola pikir rasionalis kaum Ushuli dan kalangan teolog. Mereka bahkan sangat keterlaluan dalam mengecam akal serta menyalahkan

.ulama-ulama rasionalis

Dalam bab ini, akan diuraikan lebih jauh sejarah kaum Akhbariyah, plus pemikiran dan faktor penyebab kemunculannya, berikut sejumlah masalah yang terkait dengan posisi dan peran akal. Selain itu, akan dikemukakan pula nilai argumentasi mereka dalam mengingkari validitas hukumnya sebagai salah satu sumber pengetahuan

.agama

Latar Belakang Historis

Sejak kapan kelompok Akhbari lahir di kalangan fuqaha Syiah? Apakah di masa para imam maksum? Apakah paham semacam ini sudah eksis, setidaknya, di masa awal pasca Kegaiban [Imam Mahdi]? Atau seperti keyakinan sebagian kalangan [\(1\)](#), yakni

?sejak diprakarasai Muhammad Amin Astar Abadi

Untuk menjawab pertanyaan ini, perlu kiranya menengok dan mengamati sejarah fikih Syiah dan ragam wacana serta pelbagai alirannya, berikut proses pembentukannya. Darinya dapat ditemukan kejelasan yang memadai secara argumentatif seputar kemunculan literalisme radikal di tengah kalangan fuqaha dan

.tokoh Syiah, termasuk vase-vase sejarahnya

Adakalanya dinyatakan bahwa kajian argumentatif dan rasional seputar ajaran agama dan masalah-masalah ilmu Ushul Fikih mulai mengemuka pasca kegaiban [Imam Mahdi]—selain diakibatkan se-jumlah faktor penyebab serta tujuan-tujuan ,internal maupun eksternal mazhab yang berbeda. Adapun pada masa sebelumnya

semua itu tidak memerlukan ijtihad dan perangkat disiplin teologi

Ja'far Khalili: Mausu'ah Al-'Atabat Al-Muqaddasah. jld. 7. hlm. 65: M. Mu-thahari: 1 - 1
.Ta'lim va Tarbiyat dar Eslom, hlm. 306

kalam) lantaran keberadaan imam maksum. Saat itu, pengetahuan dan hukum) agama diperoleh kaum Syiah dengan cara yang sangat gampang dan lewat kanal .yang paling terjamin, yaitu bertanya langsung kepada sosok imam

Dengan demikian, wawasan teologi dan fikih Syiah hingga periode akhir kehadiran imam maksum, kira-kira di penghujung abad 3 H, lebih berkisar pada penukilan hadis atau riwayat, sementara teologi maupun fikih argumentatif dan rasional tidak memiliki posisi yang berarti di umat Syiah⁽¹⁾ Padahal, kalau saja melengok kembali riwayat-riwayat dari para imam maksum, atau yang maktub dalam kitab-kitab ilmu Rijal, dan Sejarah, jelas terbukti metode rasional dan fikih ijtihad sudah berkembang semasa hidup mereka. Para imam itu bahkan, dengan pelbagai cara, acap memotivasi murid-muridnya untuk mengkaji teologi. Beberapa di antara teolog seperti: Hisyam bin Hakam, Mukmin Taq (Muhammad bin Nukman), dan Hisyam bin Salim, diproyeksikan untuk membidangi secara spesial tema- tema besar teologi dan .ushuluddin

Begitu pula dalam masalah-masalah fikih; para imam senantiasa berusaha keras .mengembangkan daya kreatifitas argumentasi dan ijtihad murid-muridnya

Merujuknya kalangan Syiah kepada ahli hukum seperti Yunus bin Abdurahman, Zurarah bin A'yan⁽²⁾, dan Muhammad bin Muslim merupakan sekelumit bukti perhatian para imam dalam masalah ini.⁽³⁾ Seorang murid Imam Shadiq yang terluka :dan dibebat pembalut menanyakan hukum dan cara berwudu. Lalu Imam menjawab

Engkau akan mengetahui jelas masalah ini dan semisalnya dari Alquran. Allah Swt berfirman, "Dalam agama, Allah tidak menetapkan bagi kamu pekerjaan yang berat (dan menyulitkan). Karenanya, usap-lah di atas pembalut itu.⁽⁴⁾

p:159

.Ahmad Shadr at al.: "Akhbariyah", dalam Dairatul Ma'anrif Tasyayyu', jld. 2. hlm. 72-1

.Syeikh Thusi: Ikhtiyar Ma'rifat Al-Rijal, hlm. 136. komentar ke-2163-2

.Imam Khomeini: Al-Ijtihad we Al-Taqlid. hlm, 128. 4-3

Al-Istibshar. jld. 1. bab 45 (Mengusap Pembalut). hadis ke-35-4

Terdapat sebuah hadis termasyhur (1) Tugas kami adalah menyampaikan ushul (kaidah pokok), dan tugas kalian adalah menyampaikan tafri (penguraian); hadis yang disampaikan dengan beragam redaksi sebagai satu dari sekian argumentasi kuat atas klaim di atas. Dalam hadis ini, para imam menyatakan tegas tugasnya sejauh menjelaskan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah umum hukum [praktis] serta keyakinan [teoretis]. Sementara pemahaman partikular dan penerapan hukum umum .itu secara proporsional diserahkan pada murid-muridnya

Lebih dari sekadar di atas, ada sejumlah riwayat dan dokumen sejarah yang tak dapat dipungkiri bahwa di masa para imam, sudah muncul kecenderungan yang beragam dan berbeda-beda di kalangan Syiah sekaitan dengan masalah keyakinan dan fikih.(2) Umpama, beberapa pengikut Ahlul Bait mengadukan keberatannya terhadap pola pikir dan pandangan Hisyam bin Hakam kepada Imam Shadiq dan Imam Kazhim, dan dapat diamati bagaimana kedua imam ini, seraya memaparkan situasi forum dan kondisi audiens yang dihadami Hisyam, memberikan jawaban kepada mereka.(3) Beberapa yang lain juga mengadukan kepada para imam soal pandangan serba kontradiktif sebagian pengikut Ahlul Bait berkaitan dengan masalah tauhid dan sifat-sifat Allah Swt.(4) Dalam satu surat yang ditujukan kepada Imam Muhammad Jawad, Ali bin Mehziyar bertanya tentang keabsahan shalat di belakang (para pengikut Yunus bin Abdurahman(5)

Berkenaan dengan masalah ketuhanan, Imam Ali Ridha pernah bertanya kepada Bazanti perihal perdebatannya dengan Hisyam bin

p:160

M. Baqir Majlisi: BiflHar Al-Anwar. jld. 2. hlm. 245, bab 29, hadis ke-53. Dalam 6 - 1 sebagian riwayat. demikian dinukiikan. "Tugas kami hanyalah menyampaikan ushul (kaidah-kaidah) kepada kalian, dan tugas kalian adalah mengurai". (Ibid., hadis ke-54: .(jld. 108, hlm. 91

Syeikh Thusi: Ikhtiyar Ma'rifat Al-Rijal, hlm. 145, 229 7-2

Syeikh Shaduq: Al-Tawhid. bab 6, jld. 1, hlm. 97; jld. 2, hlm. 97; jld. 4. hlm. 98; jld. 6. 8-3 hlm. 99; jld. 7. hlm. 99; jld. 8, hlm. 100; jld. 20, hlm. 104; M. Baqir Majlisi Bihar Al-Anwar. jld.

.۳, bab ۱۳: jld. ۴۳. hlm. ۳۰۵

.M. Baqir Majlisi: Bihar Al-Anwar, jld. ۳. bab ۱۳; jld. ۱۷, ۳۸. ۴۱, ۴۲ ۸. ۴۳ ۹ -۴

.Ibid.. hlm. ۲۹۲. bab ۱۳. hadis ke-۱۳ ۱۰ -۵

Hakam; dan secara implisit, Imam terlihat mendukung Hisyam.⁽¹⁾ Namun, Abdurahman bin Hajjaj, murid Imam Shadiq, menganggap Hisyam sebagai kafir. Menariknya lagi, Hisyam bin Hakam menulis buku yang isinya menolak pandangan Mukmin Taq.” Sementara, pada saat yang sama, Hisyam dan Mukmin sama-sama didukung Imam Shadiq

Alhasil, pemikiran yang mengacu pada hadis dengan cara menukilnya secara literal seraya mengelak dari proses penalaran dan ijtihad memang relatif digandrungi banyak pihak. Namun demikian, hadis-hadis dan dokumen-dokumen sejarah—sebagaimana telah disebutkan di atas tadi—membuktikan bahwa secara faktual, di kalangan murid para imam, telah muncul kecenderungan ijtihad dan rasionalisme. Bahkan para imam sendiri berusaha memotivasi murid-muridnya untuk itu agar terhindar dari sikap tidak proporsional, dan agar tetap mengusung paradigma jalan tengah. Hanya saja, pasca-Kegaiban Besar [Imam Mahdi], berangsur-angsur kaum Akhbari menenggelamkan kelompok yang memfungsikan akal dan mengusung metode ijtihad

Berdasarkan catatan sejarah dan buku-buku Rijal, kaum Akhbari disebut-sebut mulai muncul di kalangan fuqaha dan ulama Syiah pada akhir abad 3 H. Pada kurun itu pula bahkan sejumlah daerah seperti: Qom (Iran) yang warganya bermazhab Syiah, jatuh di bawah pengaruh pemikiran kaum Akhbari. Implikasinya, kalangan Ahli Hadis dan kaum literalis di daerah itu menentang dan menyerang dengan sengit keluarga Naubakh yang merepresentasi pakar teologi rasionalis

Pemikiran kaum Akhbari berkembang dan dominan selama satu abad, yakni hingga akhir abad IV H. Alhasil, dapat dikatakan bahwa mayoritas mutlak ulama Syiah sepanjang abad tersebut merupakan penganut Akhbariyah

p:161

Ibid.. hlm. 307. bab 13. hadis ke—45. 12 Ahmad bin Ali Najasi: Al-Rijal. hIm. 338; 11 – 1
.Syeikh Thusi: AI—Fihrist, hlm. 175

Kalangan Akhbari (meliputi kaum fuqaha dan para pakar hadis) terdiri dari dua kelompok: radikal dan moderat. Beberapa nama besar yang mencuat dari kelompok radikal diantaranya Abul Hasan Nasyi⁽¹⁾ (w. 366 H). Dia menolak apa pun penilaian dan pemeriksaan terhadap kualitas sanad hadis, seraya menegaskan semua hadis sebagai kebenaran yang wajib diikuti.⁽²⁾ Berbeda dengan Kualini yang tampak moderat. Kendatipun menempatkan hadis sebagai poros, dia tetap memberi peluang pemeriksaan sanad, bahkan dia punya kriteria khas dalam menilai mana hadis .muwatstsaq dan mana yang bukan

Sampai tiba masa Syeikh Mufid (338-413 H), lalu Sayid Murtadha (355-436 H) dan Syeikh Thusi (w. 460 H). Mereka menulis pelbagai karya tulis dan risalah seputar Teologi dan Ushul Fikih. Karya-karya itu membantah pandangan-pandangan literalistik pakar hadis yang kemudian mengristal sebagai gerakan rasionalisme dalam sistem keyakinan dan fikih, atau lebih tepatnya, menghidupkan kembali rasionalisme sekelompok toelog dan fuqaha semasa hidup para imam maksum. Gejala ini pada gilirannya menjadi pertanda awal kemerosotan dan kepunahan berangsur paham Akhbariyah. Terhitung mulai abad V H dan seterusnya, sekte ini nyaris lenyap dari kancah pemikiran ketuhanan dan fikih [Syiah]. Kondisi Akhbariyah ini terus .berlangsung sekian abad tanpa pernah bisa kembali eksis sebagai aliran yang utuh

Dalam sejumlah karya tulisnya, Syeikh Mufid begitu keras dan ekstensif mengecam kaum Iiteralis, musuh aka] dan ijthihad itu.⁽³⁾ Dalam buku Al-Masfi'il Al-Sarawiyah, khususnya saat menjawab pertanyaan tentang nilai pendapat mereka (kaum :Akhbari), ia mengatakan

p:162

Tentang tokoh Akhbariyah ini. Syeikh Thusi dalam Al-Fihrist menuliskan. 'Dia 13 - 1 berpendapat sebagaimana mazhab penganut makna literal (ahl al-zhahir) dalam .(bidang fikih." (Al-Fihrist. hlm. 89

.Syeikh Mufid: Al-Mushannafat, jld. 5. 'Tashih Al-I'tiqad". hlm. 88 14 - 2

.Ibid.. jld. 5. hlm. 88 15 - 3

Ahli hadis hanya sekadar menukil hadis pendek–panjang, tanpa pernah puas dengan hanya sekadar menukil hadis–hadis yang sahih. Mereka bukanlah peneliti dan pemikir riwayat. Hadis–hadis mereka campuran hadis sahih dan hadis rusak; yang identifikasinya dapat dilakukan hanya melalui pemikiran terhadap prinsip–prinsip (ushul) dan bertolak dari pemahaman yang benar. (1)

Tidak cukup sampai di situ, penolakan terhadap sekte ini dituangkan Syeikh Mufid secara khusus dalam buku yang bertajuk Maqayis Al-Anwar fi Al-Rodd 'ala Ahl Al-Akhbar. (2)

Pada masa itu, istilah "Akhbari" belum umum disandang kelompok ini. Dalam Awa'il Al-Maqalat, Syeikh Mufid menyebut kelompok tersebut dengan pelbagai nama yang bermiripan: Ahl An-Naql (3), Al-Muta'aliqin bi zhahir al-riwayah (4), Ashab al-naql (5), ashab al-atsar (6), hamalat al-atsar (7), hasywiyyah (8), naqalah al-atsar (9), ashab hadis (10), hamalat al-akhbar (11), ruwwat al-hadis wa al-atsar (12), naqalat al-akhbar (13). Sementara nama–nama untuk lawan mereka adalah ulama al-syiah (14), fuqaha al-syiah (15), nuqqad al-atsar (16), mutakallimi al-Syiah (17), fuqaha

p:163

.Ibid'. jld. 7; Al-Masa'il Al-Sarawiyah. hlm. 73 16–1

A. Najasyi: Al-Rijal. hlm. 31 ; A. Buzurg Tahrani: Al-Dzari'ah ila Tashnif Al-Syiah. jld. 17–21, hlm. 375. no. 5534

.Syeikh Mufid: Al-Mushannafat, jld. 5. hlm. 64 18–3

.Ibid.. hlm. 65 19–4

Ibid.. hlm. 70 20–5

.Ibid 21–6

.Ibid.. hlm. 72 22–7

.Ibid.. hlm. 74 23–8

.Ibid.. hlm. 76 24–9

.Ibid., hlm. 77 25–10

.Ibid 26–11

.Ibid.. hlm. 88 27–12

.Ibid.. hlm. ٩٤ ٢٨ -١٣

Ibid.. jld. ٩. hlm ٢٥ ٢٩ -١٤

.Ibid.. hlm. ١٧ ٣٠ -١٥

.Ibid.. hlm. ١٩ ٣١ -١٤

Ibid.. jld. ٤ (Awa 'Il Al-Maqalat). hlm. ٧٥-٧٧.٧٩, dan ٨٢ ٣٢ -١٧

(al-Imamiyah⁽¹⁾), muhaqqiqu al-nadzar min al-Imamiyah⁽²⁾, ahl al-Fiqh wa al-i'tibar⁽³⁾

Sepertinya, istilah "Akhbari" sebagai lawan dari "Ushuli" dan "Kalami" pertama kali digunakan Syahristani dalam bukunya, Al-Milal wa An-Nihall yang terbit pada awal abad VI Hijriah.⁽⁴⁾ Berikutnya, Abdul Ialil Qazwaini menggunakan kedua istilah itu secara berdampingan dalam bukunya, Al-Naqdz

Alhasil, setelah Syeikh Mufid dan Sayyid Murtadha menabuh genderang penentangan dan melontarkan sejumlah kritik tajam, sekte Akhbari perlahan-lahan tenggelam sampai lenyap. Memang, masih tersisa sejumlah figur yang mengusung pemikiran sekte ini,⁽⁵⁾ namun kontras dengan masa-masa sebelumnya, mereka tidak lagi memberi pengaruh signifikan bagi perkembangan ilmu Ushul Fikih dan Teologi Syiah. Hingga awal abad XI H, barulah Mulla Muhammad Amin Astarabadi (w. 1033/ 1036 H) merevivalisasi pemikiran Akhbariyah dengan model dan pola baru. Syarat-syarat revivalisasi ini sebenarnya sudah tersedia sejak awal abad X lewat sejumlah ahli fikih seperti: Ibn Abi Jumhur Ahsaie dan Mirza Muhammad Astarabadi. Jadi, Mulla Muhammad Amin Astarabadi sendiri, sebenarnya, sanggup membangkitkan kembali Akhbariyah dengan memanfaatkan karya-karya pendahulu, khususnya arahan-arahan sang guru, yakni Mirza Muhammad Astarabadi

Berdasarkan riwayat hidupnya, Mulla Astarabadi semula merupakan seorang mujtahid dan termasuk kalangan Ushuli. Dia bahkan berhasil menerima ijazah 'sertifikat' ijtihad dari penulis Al-Madarik dan pengarang Al-Ma'alim; dua di antara jajaran tokoh besar

p:164

,Ibid., hlm. 64, 70, 72, 77, 83, dan 88 33 -1

.Ibid.. hlm. 74 34 -2

.Ibid., hlm. 82 35 -3

.M. Syahristani: Al-Milal wa An-Nihal. jld. 1. hlm. 154 36 -4

Misalnya. peringalan Muhaqqiq Hilli (w. 676 H) kepada rnasyarakat agar tidak 37 - 5 terjebak dalam pemikiran Akhbariyah, serta pandangannya terhadap statemen-

statemen mereka sebagai faktor hujatan terhadap ulama Syiah. merupakan bukti
betapa pada masanya, sekte ini masih punya pengaruh dan dukungan. (Al-Mu'tabar
.fi Syarh Al-Mukhtashar, jld. 1. hlm. 21-29

Ushuli masa itu.⁽¹⁾ Mereka memujinya lantaran kualitas moral dan intelektualnya. Namun karena satu dan lain hal, berangsur-angsur dia malah menentang kaum Ushuli dan para mujtahid, menghujat akal dan rasionalisme, hingga merevivalisasi secara lebih transparan, bahkan lebih radikal, paham literalis sebagian ahli fikih [dekade awal pasca Kegaiban Besar [Imam Mahdi

lhwal faktor yang mendorongnya menentang Ushuliyah, Mulla Astarabadi menuturkan, "Di waktu sahar, malam Jumat, di Makkah Mukarramah, se usai menunaikan shalat malam, aku tertidur dan di alam mimpi berjumpa dengan seseorang yang membacakan ayat Alquran, Barang siapa diberi hikmah, maka telah diberi kebaikan yang banyak. Menjelang subuh, aku terbangun dan membuka-buka kitab Al-Kahfi. Di situ, aku menjumpai sebuah hadis dari Imam Shadiq. Dalam menafsirkan ayat tersebut, beliau berkata, 'Maksud hikmah adalah hadis-hadis Ahlul (Bait.'⁽²⁾

Sejak itu, dia bertekad untuk merevivalisasi alur pemikiran para pendahulu. Dalam rangka ini, dia menyatakan menentangannya terhadap akal dan rasionalisme .Ushuliyah, dan tak segan-segan menyerang keras tokoh-tokohnya

Sejauh ini, aliran motivasi dan arus kontribusi sang guru⁽³⁾ Mirza Muhammad Astarabadi, dalam hal ini menjadi pengaruh yang cukup signifikan terhadap perubahan sikap Mulla Astarabadi itu. Dalam risalah berbahasa Persia, Danesnameh :Shahi, sang murid menuliskan

Setelah mengajarkan seluruh hadis kepadaku, beliau (Mirza Astarabadi) menyerukan, "Hidupkanlah paham kaum Akhbari

p: ١٤٥

.M.B.M. Khunsari: Raudhat Al-Jannat. jld. ١, hlm. ١٢٠ ٣٨ -١

.M. Amin Astarabadi: Fawé'id Al-Madinah. hlm. ٢٧٧-٢٧٨ ٣٩ -٢

Dalam Al-Fawé'id Al-Madinah. hlm. ١٧. Mulla Astarabadi menulis tentang gurunya ٤٠ -٣ demikian. 'Adapun guru terakhirku dalam bidang fikih. hadis dan rijal adalah tuanku; 'aIlamah, muhaqqiq, filosof yang tajam pandangan. pakar hadis terbaik. ulama

terakhir terunggul tentang seluk-beluk kualitas perawi. allm tewwarak, Mirza Muhammad Astarabadi. yang wafat di tanah suci Allah. yang dimakamkan di tanah Khadijah Kubra Dia menambahkan. ‘Di awal-awal tahun ١٠١٥ sampai ١٠٢٥. aku menimba ilmu dari beliau, dan ke hadapannya aku paparkan gagasan-gagasanku dalam rangka menghidupkan kembali tradisi para pendahulu dan membuktikan
” .kekeliruan aliran para mujtahid

dan tuntaskan segenap kritik yang menentang mereka, karena paham itu telah ada sejak dulu. Akan tetapi Tuhan telah menakdirkan paham ini mengalir dari tintamu. Setelah itu aku....” Beberapa tahun di Madinah, aku hanyut dalam pikiran, merendah di hadapan Allah Swt, bertawasul kepada arwah suci Ahlul Bait. Lagi-lagi aku dengan penuh seksama dan kontemplatif mengamati rangkaian hadis dan buku-buku Ahli Sunah (‘Ammah) dan Syiah (Khashshah), sehingga berkat anugerah Allah Swt, berkah penghulu para nabi dan para imam maksum—salam Allah atas mereka!—aku patuhi isyarat yang wajib ditaati dan aku berhasil menulis Al-Fawa’id Al-Madi‘nah. Mereka membaca karya ini, kemudian memujinya dan menyampaikan sanjungan kepada [\(penulisnya\).^{\(1\)}](#)

Astarabadi melancarkan penolakan kerasnya terhadap ijthad dan penalaran dengan nada lantang, galak bahkan gegabah. Dalam tempo singkat, dia sudah berhasil mempengaruhi banyak ulama, yang lantas menyebar cepat ke pelbagai kota di Irak.[\(2\)](#) Pada tahap berikutnya, pemikirannya lambat laun mendominasi seluruh pusat keilmuan Syiah di Iran dan Irak. Semua itu mengakibatkan pemikiran Ushuliyah [\(mengalami kemunduran dan kemerosotan krusial secara bertahap\).^{\(3\)}](#)

Terdapat sejumlah nama besar di kalangan ahli hukum yang, sedikit banyak, punya kecenderungan pada pemikiran Akhbariyah.[\(4\)](#) Di antaranya, Muhammad Taqi Majlisi [\(w. 1070 H\), Mulla Muhsin Faidh Kasyani \(w. 1091 H\)^{\(5\)}, Syeikh Hurr Amili \(w. 1104 H\)^{\(6\)}](#)

p:166

M.B.M. Khunsati: Raudhat Al-Jannah. jld. 1, hlm 120-121; Keykhoru I. Kayvan: 41 - 1

.Dabiston-e Madzohib. jld. 1, hlm. 249

.Ibid., jld. 1. hlm. 137 42 - 2

.A. Guljiz Ton'kh-e Fiqh Va Fuqaho'. hlm. 236-238 43 - 3

M.B.M. Khunsari: op. cit, hlm. 137 44 - 4

M. Faidh Kasyani: Al-Haqq Al-Mubin Fi Tahqiq Kaifiyyah Al-Tafaqquh fI‘ Al-Din. 45 - 5

.hlm. 12-13. buku ini dicetak bersama Al-Ushul Al-Ashliyyah

.Hurr Amili: Wasa’il Al-Syi‘ah. jld. 20, hlm. 105 46 - 6

Muhammad Bagir Majlisi (w. 1110 H), Sayyid Nikmatullah Jazairi (w. 1112 H), dan Syaikh
. (Yusuf Bahrani (w. 1186 H

Sekte Akhbariyah sendiri memang sejak awal dan di masa Mulla Astarabadi telah menghadapi penentangan dari sejumlah ulama, pemikir dan filosof. Salah satu figur paling menonjol yang berposisi vis-ti-vis adalah Mulla Shadra (979-1050 H). Tampaknya, teosof ini menjadi tokoh pertama yang mengibarkan bendera penentangan terhadap pemikiran jumud ini. Dalam sejumlah karyanya, dia berulang kali memperingatkan bahaya Akhbariyah dan literalisme. Salah satunya diungkapkan dalam prolog adikaryanya, Al-Hikmah Al-Muta'aliyyah. Dalam prolog bukunya yang lain, Mafatih Al-Ghayb⁽¹⁾ dan Syarh Ushul Al-Kafi⁽²⁾, dia menunjukkan kedangkalan pemikiran dan pandangan sekte ini seraya mengidentikkannya dengan Hanbaliyah dan Ahli Hadisnya Ahli Sunah. Dalam parodinya, dia menyebut mereka sejenis kelalawar yang menutup mata dari menatap cahaya, rahasia hikmah dan makrifat, sehingga menghukumi bid'ah dan sesat upaya mendalami ayat—ayat Alquran dan
:hadis-hadis Ahlul Bait

Mungkinkah orang taklid buta pada riwayat, merasa puas dengan teks hadis, dan menolak pola-pola logis dan rasional, akan mampu mencapaihakikat? Tidakkah dia memahami bahwa satu-satunya rujukan syariat adalah sabda Nabi Islam, sedangkan upaya membuktikan kebenaran sabda beliau tidaklah mungkin kecuali dengan
(argumentasi rasional?)⁽³⁾

Namun demikian, arus pemikiran Akhbariyah terus menyebar luas dan, dalam rentang dua abad, sayangnya mempengaruhi segenap dinamika pemikiran mazhab Syiah. Sampai muncullah beberapa sosok ulama-pejuang besar. Dua di antara yang paling terkemuka

p:167

.Shadr Muta'alihin: Mafatih Al-Ghayb. hlm. 447-1

.Shadr Muta'alihin: Syarh Ushul Al-Kafi. hlm. 387-388 48-2

.Ibid.. hlm. 388 49-3

adalah Wahid Behbahani dan Syeikh Murtadha Anshari. Di tangan mereka, basis pemikiran Akhbariyah digoncang, kerapuhannya kerap dibongkar jelas, sebelum .terhimpun sebagai anasir keruntuhan sekte ini

Asal Usul Akhbariyah

Point

Tak diragukan lagi, pertumbuhan dan perkembangan arus antirasional Akhbariyah di dalam khazanah rasionalisme Syiah, merupakan satu dari sekian fenomena misterius transformasi intelektualitas dan kultur. Ahlul Bait Nabi aktif sebagai agen utama penyeru rasionalisme dan penghidup ayat-ayat tauhid Alquran. Lebih dari itu, para imam memberi penghargaan yang begitu tinggi kepada akal dengan aksentuasi yang kuat dan indah, seperti yang khususnya tertuang dalam pidato-pidato ketuhanan Ali bin Abi Thalib. Sebegitu kuat ajaran dan tuntunan mereka hingga mazhab sebesar Muktaizilah, yang disepakati sebagai rasionalis Islam, menyadari dirinya telah [\(berhutang budi kepada mereka.\)](#)

Persoalan yang mengemuka, bagaimana menganalisis sekelompok dari pengikut Ahlul Bait yang, dalam upaya menghidupkan tradisi dan budaya mereka, justru menolak rasionalitas, bahkan tidak menyisakan harkat sedikitpun untuk akal dalam ?menggali kandungan agama

Inkonsistensi Akhbariyah dengan garis intelektual dan kultural Ahlul Bait sanggup menggugah sebagian pemikir dan peneliti aktif membuat pelbagai teori dan hipotesis seputar sumber dan akar anti-rasionalitas sekte ini. Masing-masing mengoleksi aneka faktor penafsir kelahiran serta pertumbuhannya di dalam lingkup mazhab Ahlul Bait. Kebanyakan mereka berusaha menelusuri begitu rupa untuk menemukan satu .serat faktor yang melampaui mazhab induk atau agamanya

p:168

Dalam bagian ini⁶, akan dikemukakan yang terpenting dari teori- teori itu, dan diperiksa tingkat akurasi masing-masing, dengan mengacu pada sumber-sumber sejarah, rangkaian statemen dan karya-karya tulis kaum Akhbari

Empirisme Barat

Ayatullah Borujerdi,⁽¹⁾ Syahid Baqir Shadr,⁽²⁾ dan, sedikit banyak, Syahid Muthahari⁽³⁾ meyakini bahwa kemunculan pemikiran Akhbari dipengaruhi oleh kebangkitan Eksperimentalisme dan Empirisme Barat. Asumsi ini didukung fakta bahwa sang revivalis Akhbariyah, Mulla Muhammad Astarabadi (w. 1624/1627 M), hidup sezaman dengan Francis Bacon (1561-1626 M). Sebagaimana diketahui, Francis Bacon merupakan salah seorang filosof Barat yang mengawali gagasan Empirisme⁽⁴⁾ yang lantas dilanjutkan dan dikembangkan sebagai sebuah aliran filsafat oleh John Locke (1632- 1704 M) dan David Hume (1711-1776 M

Syahid Muthahari bahkan mengungkapkan kemungkinan Astarabadi mengenal pemikiran Bacon dan sealirannya. Menurutnya, selama beberapa waktu, Astarabadi pernah tinggal di Mekah dan Madinah, dan di sanalah dia menekuni pemikirannya. Sementara pada saat yang sama, cukup banyak orang yang mengunjungi kedua Kota sakral dan historis itu dari daratan Eropa. Boleh jadi, lewat merekalah Mulla Astarabadi melakukan kontak intelektual dengan gagasan Empirisme versi Francis Bacon. Kalaupun diandaikan bahwa dia sudah membangun pemikirannya semasih tinggal di Iran dan sebelum bertolak ke Mekah, maka kemungkinannya melakukan

p:169

M⁶ Muthahari: Ta'lim va Tarbiyat dar Eslom. hlm⁶ 311: M. Muthahari: Islom vs 51 - 1
.Muqtadhayote Zamon, jld. 1. hlm. 15.

M. Baqir Shadr. Al-Majmu'ah Al-Kamilah li Mu'allafat AI-Sayyid Muhammad 52 - 2
.Ba'qir Al-Shadr, jld. 3. 'Durus fl 'Ilm Al-Ushul", hlm. 5.

.M. Muthahari: Ta'lim vs Tarbiyat dar Eslom, hlm. 31. 53 - 3

Robert Audi (editor): The Cambridge Dictionary of Philosophy, hlm. 68. Cam- 54 - 4
.bridge University Press. 1999

kontak itu tetap kuat, yakni melalui para pengunjung dari Eropa. Ini mengingat pada masa itu, para pemimpin Eropa memiliki hubungan yang baik dengan dinasti Safavid (yang berkuasa di Iran).⁽¹⁾

Betapapun itu, Mulla Astarabadi seperti halnya kaum Empirisis: sama sekali tidak memberi tempat untuk akal dalam proses pengetahuan—bahkan menolak mutlak .validitas pemahaman aklani

Penjelasannya, Mulla Astarabadi mengklasifikasi pengetahuan ke dalam dua jenis.⁽²⁾ Pertama, pengetahuan yang bersumber dari cerapan indra dan eksperimen. Kedua, pengetahuan yang tak terjangkau indra, yang berkaitan dengan subjek-subjek metafisis seperti: teologi (Hikmah Ilahiyyah), ushul fikih, fikih teoretis, dan sebagian kaidah logika. Dia lalu menegaskan bahwa jenis pengetahuan pertama saja yang bemilai. Dia sekaligus mengakui nilai ilmu matematika lantaran berbasis, ujung-ujungnya, pada pengetahuan indrawi. Adapun jenis pengetahuan kedua, yang berbasis pada akal dan berkaitan dengan ihwal di luar indra dan pengalaman, bukan sekadar tidak menghasilkan apa pun kebenaran yang pasti, tetapi bahkan sama sekali tak bemilai. Oleh karena itu, dia menentang keras filsafat, teologi dan ushul .fikih

Sekalipun posisi epistemologis postulat-postulat Empirisme di Eropa dan Akhbariyah dalam tubuh Islam paralel satu sama lain, namun di antara keduanya juga terdapat sejumlah perbedaan krusial dan menonjol. Di antaranya, pengabaian terhadap akal dan pengandaian indra serta eksperimen sebagai basis di benua Eropa berdampak pada ateisme dan ingkar agama. Sementara hal yang sama di dunia Islam diupayakan kaum Akhbari justru dalam rangka mengamalkan agama dan mengembangkan muatan intelektualnya.⁽³⁾ Kaum empirisis bangkit sebagai gerakan perlawanan terhadap

p:170

.M. Muthahari: Islam Va Muqtazayobe Zamon. jld. 1. hlm. 150 55-1

.M. Amin Astarabadi: Fawa'id Al-Madinah. hlm. 129-131 56-2

M. Baqir Shadr: Al-Majmu‘ah Al-Kémilah li Muallalét AI-Sayyid Muhammad Baqir ٥٧-٣
Al-Shodr, jld. ٣. “Durus fl lIm Al-Ushul”. hlm. ٥٠-٥١

agama, adapun kaum Akhbari dalam Islam menampilkan diri sebagai representasi tunggal gerakan religius yang terbentuk dari anasir ajaran yang sesungguhnya. Kalangan empiris meyakini kerancuan teks—teks agama dan inkompetensinya, sementara kaum Akhbari menganggap teks-teks agama sudah memadai sehingga .tidak lagi perlu argumentasi dan penalaran aklani

Atas dasar ini, klaim yang membuka kemungkinan asal-usul kelahiran pemikiran Akhbariyah dari kebangkitan Empirisme di Barat, tak bergeser dari posisinya sebagai hipotesis semata; tidak ada evidensi apalagi bukti yang patut dipertimbangkan untuk .membuktikannya. Meski begitu, juga tidak ada satu bukti yang menafikannya

Hanya perlu dicatat, paralelisme struktur dan basis pemikiran serta kesamaan masa penggagasannya dari dua tokoh pemikir yang berbeda tidak serta merta menjadi bukti adanya saling pengaruh di antara keduanya. Pada prinsipnya, kemiripan epistemologis dan temporal seperti di atas, sejauh menyangkut persoalan rasional dan epistemologis, tidak dapat dijadikan sebagai kriterium berlangsungnya akses intelektual satu dari yang lain. Kemiripan ini semakin tidak berarti lagi tatkala Akhbariyah sudah berkembang luas sejak awal kurun dunia Islam, kurang-lebih tujuh abad sebelum Bacon lahir. Sedangkan Mulla Astarabadi akan lebih tepat dipandang .sebagai pembaharu, bukan pencetus sekte

Sinis Menilai Ushul Fikih

Faktor lain yang, masih menurut mereka, melatarbelakangi kemunculan Akhbariyah adalah persepsi buruk terhadap ilmu ushul fikih dan kecurigaan terhadap kalangan ulamanya.⁽¹⁾ Dalam analisis mereka, ilmu Ushul Fikih secara historis muncul pertama kali di kalangan Ahli Sunah. Agar tak tertinggal dari prakarsa ini, dan demi

menghindari kecaman kaum Ahli Sunah, maka ulama-ulama Syiah lantas berusaha memenuhi kekurangan ini: menulis dan merumuskan ushul fikih serta menyebarkanluaskannya di kalangan fuqaha mazhab, kendati para imam [\(melarangnya\).^{\(1\)}](#)

Mulla Astarabadi menuturkan, "Ibnu Junaid (w. ۳۸۱ H) dan Ibnu Abi Aqil (wafat pada abad IV H) termasuk orang pertama di awal Kegaiban Besar [Imam Mahdi] yang mempelajari buku-buku teologi dan ushul Muktazilah, dan karenanya, dalam banyak hal terpengaruh oleh pemikirannya. Contohnya, Ibnu Junaid seperti juga kaum rasionalis Ahli Sunah: menggunakan qiyas dalam menangani persoalan fikih.⁽²⁾ Setelahnya, Syeikh Mufid mengapresiasi mereka dan metode rasionalnya dalam kuliah-kuliahnya dan di hadapan murid-muridnya seperti: Sayyid Murtadha. Dengan demikian, lewat Syeikh Mufid, Sayyid Murtadha dan tokoh-tokoh lainnya dirumuskanlah kaidah-kaidah teologi dan fondasi ilmu ushul dalam paradigma rasionalistik. Inilah yang kemudian berkembang umum di tengah generasi setelahnya. Hingga tibalah masa Allamah Hilli yang menyempumakan proses ini. Dia sama sekali tidak pernah selangkah pun surut dari upaya merasionalisasi teologi dan fikih Syiah. Hanya dia lengah: sekalipun upaya kaum Ahli Sunah dalam merasionalisasi butir-butir keyakinan dan ushul fikih dapat dibenarkan, itu bukanlah sebuah keniscayaan atau alasan yang cukup bagi kaum Syiah, lantaran pengikut mazhab Ahlul Bait sepenuhnya bergantung pada kepemimpinan para imam sehingga tidak [\(membutuhkan kaidah dan istilah semacam itu\).^{\(3\)}](#)

p:1۷۲

M. Amin Astarabadi: Fawa'id Al-Madinah. hlm. ۲۹. Ruj. RisoIeh—e Donesy-nomeh ۵۹ –۱
—e Quzbsyohi dalam Dabistan-e Madzohib. jld. ۱. hlm. ۲۴۸
Syeikh Thusi: Al-Fihrist. hlm. ۱۳۴, no. ۵۹۰. Malah ada sekelompok ulama yang ۶۰ – ۲
menuduh Ibnu Junaid sebagai penganul Ahli Sunah hanya karena dia menggunakan
qiyas. Ruj. H. Mudarrisi Thabathaba'i: Muqaddimeh-i bar Fiqh Syi'ah, hlm. ۴۱–۴۳;
Kazdim M. Bujnurdi: Dairoh Al-Ma'arif Buzurg-e Eslomi. jld. ۲. 'Ibnu Junaid Iskafi.
Najasyi, ahli Rijal ternama. mengkategorikan kitab Kasyf Al-Tamwih wa Al-Ilbas 'ala

Ighmar Al—Syi‘ah fi Amr Al—Qiyés sebagai salah satu karya Ibnu Junaid (A. Najasyi:
.(Al- Rijél. hlm. ۳۰۱
.M. Amin Astarabadi. Fawé'id Al-Madinah, hlm. ۵۶ ۶۱ -۳

Masalah lain yang melapisi analisis mereka ialah penggagasan ilmu ushul fikih yang dilakukan pasca kegaiban [Imam Mahdi], yakni tidak ada yang namanya ilmu Ushul Fikih terdisiplinkan secara sistematis di masa hidup para imam. Dengan bersandar pada asumsi ini, di masa awal kegaiban tersebut, kaum Akhbari mengklaim para sahabat imam yang setia serta kalangan fuqaha seperti: Syeikh Shaduq dan ayahnya, serta Kulaini dan Ali bin Ibrahim⁽¹⁾ menyimpulkan hukum-hukum keagamaan tanpa menggunakan kaidah-kaidah Ushul Fikih seraya mendistribusikannya kepada masyarakat. Mereka menyatakan, siapapun dapat memahami hukum agama dan mengamalkannya hanya dengan merujuk makna literal dari riwayat Ahlul Bait tanpa .perlu lagi kepada ilmu itu

Cara pandang sinis terhadap ilmu ushul fikih serta kesalahpahaman seputar sejarah kemunculannya menjadi salah satu faktor pemicu kaum Akhbari generasi akhir bersikap vis—{—vis akal dan kaum rasionalis. Kesimpulan ini benar. Hanya penting dicatat, pertama, kaum Akhbari bukan sekadar menolak peran akal dalam bidang ushul fikih, melainkan juga, setidaknya sebagian di antaranya termasuk Astarabadi, secara total menolak akal sebagai sumber pengetahuan. Itulah sebab-nya mereka mengingkari status apa saja bagi akal dalam urusan agama, entah itu fikih, teologi, .maupun keyakinan

Kendati bukan penyebab utama, namun setidaknya asumsi di atas dapat dipahami sebagai alasan kaum Akhbari kontemporer menentang aktivitas aklani dalam Ushul Fikih. Adapun akar penentangan mereka terhadap penggunaan akal dalam masalah- .masalah keyakinan dan teologis harus ditelusuri dalam konteks yang lain

Kedua, sama sekali keliru bila Akhbariyah dan sekelompok Iain dari pemikir dangkal itu mengklaim bahwa ilmu ushul fikih berasal

dari ulama Ahli Sunah.⁽¹⁾ Ini sepenuhnya bertolak belakang dengan fakta konkret yang tercatat dalam buku sejarah dan riwayat. Kalangan Ahli Sunah bukanlah yang pertama kali memprakarsai dan menyusun ilmu ushul fikih, bukan pula yang paling dahulu menulis di bidang itu. Justru, dasar-dasar ilmu ini pertama kali dikemukakan, dengan mengacu kepada ayat-ayat Alquran, oleh Imam Muhammad Baqir dan Imam Shadiq sebelum diajarkan kepada murid-muridnya. Berkat motivasi dan arahan para imam itulah mereka berhasil, untuk pertama kalinya, menyusun pelbagai buku ushul fikih. Di antaranya, Al-Alfadz wa Mabahnya⁽²⁾ karya Hisyam bin Hakam yang secara khusus mengupas satu tema utama ushul fikih, atau Ikhtilaf Al-Hadis wa masailuh⁽³⁾ karya Yunus bin Abdurahman seputar tema Ta'arudh 'pertentangan' antarriwayat, dan tema Al-Ta'adul wa al-tarojuh 'perbandingan dan prioritas

Selain itu, terdapat pula sejumlah buku kumpulan riwayat Ahlul Bait yang berkenaan dengan ilmu ushul fikih.⁽⁴⁾ Di antaranya, Ushul Al-Rosul, yang berdasarkan pengakuan pengarangnya, mengulas sekitar ٤٠٠٠ hadis yang terkait dengan ushul fikih, atau Al-ushul Al-Asliyyah wa Al-Qowa'id Al-Mustanbatah min Al-Ayat wa Al-Akhbar Al-Marwiyyah⁽⁵⁾ yang mempelajari ١٣٤ ayat dan ١٩٠٣ hadis sekaitan dengan tema-tema penting ilmu tersebut.⁽⁶⁾

Taklid pada Ahli Sunah

Kalau analisis sebelumnya menganggap permusuhan Akhbariyah terhadap rasionalisme kaum Ushuli sebagai akibat dari

p:1٧٤

Ahmad Shadr et al.: Da'iratul Al-Ma'arif Tasyayyu', jld. ٢ "Akhbariyah", hlm. ٧: ٦٣ - ١
Jalaluddin Suyulhi: Al-Wasé'il ila Ma'rifat Al-Awa'il. hlm. ١١٧. Di sana ia menuliskan,
".Orang pertama yang mengarang buku seputar ushul fikih ialah Imam Syafli'
Penjelasan selanjutnya silahkan dirujuk karya Sayyid Hasan Shadrn Ta'sis Al- ٦٤ - ٢
.Syi'ah li Ulam AI- Islam. hlm. ٣١٠-٣١١
.A Najasyi: Al-Rijal. hlm. ٣٨٨ ٦٥ -٣
(Najasyi menyebut buku ini dengan nama 'Ilal Al-Hadis (Iih. Ibid., hlm. ٣٤٩ ٦٦ -٤

.A. Buzurg Tehrani: AI-Dzari"ah ila Tashnif Al-Syi'ah. jld. ۲. hlm. ۱۷۷. no. ۶۵۱ ۶۷-۵

.Ibid.. hlm. ۱۷۸. no. ۶۵۵ ۶۸-۶

penentangannya terhadap kaum Ahli Sunah, akan halnya sebagian pakar justru yakin sebaliknya: paham Akhbariyah itu berakar pada pemikiran dan keyakinan Ahli Sunah.⁽¹⁾ Ini persis halnya dengan Zhahiriyah dan Hanbaliyah: memerangi pemikiran anti tradisi Muktazilah dan kalangan ahli fikih seperti: Abu Hanifah, dengan itikad menjaga kehormatan Sunah Nabi. Seperti itulah logika Akhbariyah: beranggapan bahwa metoda para mujtahid dan tokoh Ushuli—dalam menghargai akal sebagai basis validitas pemahaman— bertentangan dengan teks-teks agama dan melucuti nilai sakralitas dari hadis-hadis Ahlul Bait. Dengan pola inilah mereka menjejak tapak .kaum Ahli Hadis dan Zhahiriyah

Tak diragukan lagi, sikap vis-a-vis terhadap kalangan mujtahid rasionalis dan hasrat menghidupkan hadis-hadis para imam merupakan salah satu alasan kuat Akhbariyah. Semua itu dapat ditemukan dalam tulisan-tulisan mereka. Ini seperti yang diungkapkan Mulla Astarabadi dalam risalahnya, sekian lama di kota suci Mekah dan Madinah berpikir dan merenung, lalu memutuskan Akhbariyah sebagai alirannya setelah merendahkan diri di hadapan Allah Swt dan bertawasul kepada arwah suci ".Ahlul Bait. Dalam penuturannya," demi menghidupkan hadis-hadis para imam

Adapun kategorisasi taklid kepada Ahli Hadis dan kaum Zhahiriyah sebagai faktor pembentuk antirasionalitas Akhbariyah, selain tidak ada bukti satu pun yang menegaskan unsur taklid tersebut, analisis ini kekosongan evidensi dan argumentasi yang memadai. Yang sejauh ini tampak jelas, tak satu pun dari kalangan Akhbari .pemah mengindikasikan taklid yang dimaksud

Perlu diketahui pula, demi menentang kalangan mujtahid rasionalis, Akhbariyah menutup diri dari pengetahuan dan informasi yang berasal dari luar mazhab induk dan agamanya (Syiah dan Islam). Karena, kendati ada banyak riwayat dari para imam suci yang menjelaskan agungnya kedudukan akal keutamaan aktivitas

aklani, namun tidak sedikit juga hadis-hadis yang mengecam akal dan aktivitas aklani. Akibatnya, sedikit saja teledor terhadap ruh yang mendominasi pemikiran dan keyakinan Syiah sudah cukup untuk memprioritaskan kelompok hadis [pegecam .[akaI

Sebagaimana berikut, akan diulas betapa kesalahpahaman Akhbariyah terhadap hadis-hadis yang mengecam keterlibatan pendapat pribadi (ro'y) dan qiyas dalam menyimpulkan hukum syariat menjadi faktor paling krusial untuk pandangan .antirasionalitas mereka

Keliru Memahami Hadis Imam

Dalam pelbagai hadis dan riwayat, para imam Ahlul Bait melarang murid-muridnya melakukan qiyas di ranah agama dan menerbitkan fatwa atas dasar pendapat subjektif. Para imam juga menyebutkan hukuman bagi siapa saja yang melanggar atau mengabaikan pesan ini. Serangkaian hadis ini, sekalipun sudah begitu gamblang maksudnya, justru diperlakukan Akhbariyah untuk menjustifikasi kecenderungan .antirasionalistik mereka

Dari segenap faktor yang dianalisis sebagai penyebab munculnya kecenderungan kaum Akhbari di atas, perhatian dan fokus besar mereka untuk bersandar pada hadis-hadis semacam itu tampak lebih dominan(1) Dalam kesempatan ini, akan dikemukakan sebagian hadis dimaksud, dan berlanjut dengan menelaah cara kaum Akhbari menarik kesimpulan

Sebagian riwayat melarang keras penggunaan qiyas; metoda yang akan berakibat :pada kehancuran agama

(Jika Sunah diqiyas, agama akan hancur. (2)

p:176

Nikmatullah Jazairi: Al-Anwar AI-Nu'maniyyah. jld. 3. hlm. 113-133; Hurr Amili: Al- 70 -1 Fawa'id Al- Thusiyyah. hlm. 350-355 417-428: V. Bahrani; Al-Hada'iq Al-Nadhirah. j|d.1, hlm. 125-133: V. Bahrani: Al-Durar Al-Najafiyah. hlm. 145-148; M. Amin Astarabadi:

.Fawa'id Al-Madinah. hlm. ٢٩٨. ٤٤—٤٧

.M. Baqir Majlisi: Bihar Al-Anwar. jld. ١٠١, hlm. ٤٠٥٧١—٢

(Barangsiapa melakukan qiyas, pasti akan binasa. (1)

Barangsiapa meletakkan agamanya di atas qiyas, maka akan terus tenggelam [dalam
(Kesesatan). (2)

Sejumlah hadis lainnya juga menegaskan larangan keras bersandar pada pendapat
:subjektif dan berfatwa atas dasar penalaran dan aktivitas aklani

Berhati-hatilah terhadap dua perkara yang bakal membinasakan; berfatwa kepada
(orang dengan pendapat sendiri dan mengikuti sesuatu yang tak kalian ketahui. (3)

Barangsiapa berfatwa dengan pandangannya sendiri, sesungguhnya dia telah
(mengikuti sesutu yang tidak diketahuinya. (4)

Dalam hadis-hadis lain disebutkan bahwa agama Allah dan Alquran termasuk ihwal
:yang melampaui akal manusia

(Tidak ada sesuatu yang lebih jauh dari jaungkauan akal manusia kecuali Alquran. (5)

Sesungguhnya agama Allah tidak dapat dicapai tepat dengan akal-akal yang kurang,
pendapat-pendapat yang batil, dan ukuran-ukuran yang rusak. Ia juga tak dapat
dicapai tepat kecuali dengan penyerahan diri. Maka, barangsiapa menyerahkan
dirinya kepada kami, akan selamat, barangsiapa menginginkan hidayah kami, akan
mencapai tujuannya, dan barangsiapa mengikuti qiyas dan pendapat subjektif akan
(hancur. (6)

p:177

,Ibid.. jld. 2. bab 16. hlm. 118. hadis ke-24 72 -1

.Ibid.. hlm. 302. bab 34. hadis ke-35 73 -2

.Ibid.. hlm. 114, bah 16. hadis ke—6 74 -3

.Ibid. hlm. 299. bab 34. hadis ke-25 75 -4

.Ibid.. jld. 92. hlm. 114. bab 10. hadis ke—14 76 -5

.Ibid.. jld. 2. hlm 303. bab 34. hadis ke—41 77 -6

Kaum Akhbari mengira, fokus hadis-hadis sejenis di atas ialah kecaman terhadap akal dan argumentasi rasional,⁽¹⁾ termasuk demonstrasi (burhan) dan silogisme (qiyas mantiqi). Jelas, menelaah hadis-hadis tersebut satu demi satu seraya menjelaskan pengertiannya, membutuhkan waktu yang sangat lama. Karena itu, :kesempatan ini hanya akan digunakan untuk menjelaskan beberapa hal

Pertama, harus dicamkan, ucapan para imam seputar akal bukan hanya terbatas pada hadis-hadis yang telah disebutkan, melainkan juga dalam hadis-hadis lain, dengan jumlah yang jauh lebih banyak, bahkan memuji akal dan penalaran sebegitu rupa hingga tak dapat dibandingkan sama sekali dengan fakultas kognitif lainnya. Sesuai relevansi masalah, beberapa di antara hadis-hadis ini akan diketengahkan .pada tempatnya

Kedua, merujuk prinsip yang berlaku dalam budaya Ahlul Bait, seraya mengamati konteks terbitnya hadis-hadis yang telah disebutkan, dapat dengan jelas dipahami bahwa hadis-hadis itu berkaitan dengan larangan berpegang teguh pada qiyas Fikih⁽²⁾ dalam menyimpulkan hukum. Sebagian besar hadis itu justru terbit dalam rangka menolak metodologi ijtihad sekelompok orang seperti: Abu Hanifah, yang ⁽³⁾rnenganggap qiyas sebagai sumber utama penyimpulan hukum.

Ketiga, memang tidak sedikit hadis yang mencela keterlibatan pendapat subjektif dalam perkara agama sekaligus mendesak orang agar sepenuhnya taat pada pemimpin-pemimpin agama. Hanya saja, hadis-hadis ini sama sekali tidak dimaksudkan untuk menafikan

p:178

Misalnya, dalam mengomentari hadis, “Janganlah berqiyas! Sesungguhnya yang pertama kali berqiyas adalah iblis—semoga laknat Allah atasnya!”. Allamah Majlisi menuliskan. “Maksudnya. metode akal kerap mengalami kekeliruan, karena itulah tidak dibenarkan bersandar padanya dalam perkara-perkara agama. akan tetapi dalam semua perkara itu wajib merujuk para penerus sang penghulu para rasul Saw. Ini sudah cukup jelas dari kebanyakan hadis dalam masalah ini. Jadi. maksud dari

qiyas di sini ialah qiyas secara kebahasaan. [bukan qiyas dalam istilah fikih].¹ Rujuk: M. Baqir Majlisiz Bihar Al-Anwar, jld. 2. hlm. 488. bab 34. di bawah hadis ke-5 Qiyas fikih Ini identik dengan tamtsil 'analogi' dalam logika. Pengertian istilah Ini 79 - 2 .(dapat dirujuk ke catatan kaki di awal-awal bab 5 (penf .Ruj. M. BaqirMajIisi:Bihar Al-Anwar jld. 2. bab 34, hlm. 286-296 80 - 3

.nilai aktivitas aklani dan hasil-hasilnya

Pada hakikatnya, fokus hadis-hadis ini adalah larangan menempatkan dugaan pribadi sebagai akal dan sarana penggalian hukum agama. Dengan kata lain, kalau saja penafsiran dan penalaran aklani dilakukan sesuai dengan kriteria-kriteria komunikasi umumnya bangsa Arab (mufohemeh-e 'Arab), prinsip dan postulat rasional serta garis-garis besar Alquran dan Sunah, tentu tidak akan dikecam, kalau bukan malah disanjung sebagai nilai keutamaan.⁽¹⁾ Berkenaan dengan hadis-hadis itu, Allamah Thabathabai mengatakan

Yang benar, maksud riwayat-riwayat semacam ini adalah larangan mengikuti data-data rasional bagi seorang peneliti yang tidak mampu mengidentifikasi premis mana yang benar dan mana yang tidak.⁽²⁾

Keempat, kendati ada kandungan sejumlah hadis yang mengindikasikan bahwa Alquran tak terjangkau akal, namun ini tidak berarti sebagai larangan menafsir secara intelektual serta menafikan validitas makna literal Alquran.⁽³⁾ Sebaliknya, semua itu dimaksudkan sebagai peringatan untuk tidak menafsir Alquran secara pribadi subjektif, serta tidak mengklaim sudah mampu mengungkap seluruh rahasianya. Para imam mengajarkan bahwa salah satu tolok ukur identifikasi mana hadis yang benar dan mana yang buatan adalah menimbang dan mengevaluasinya dengan Alquran

.Campakkan ke tembok hadis yang bertentangan dengan Alquran

p:179

Keterangan Iebih detail dapat dirujuk ke Jawadi Amuli Tasnim: Tafsir-e Qur'on-e Karim, jld. 1. hlm. 175—190.

Ibid.. jld. 2. hlm. 314, dengan catatan kaki dari Allamah Thabathabai

Jawadi Amuli Tasnim: Tafsir—e Qur'on-e Karim, jld. 1. hlm. 178 13—3

Peringatan ini bukan semata-mata bukti atas validitas makna literal Alquran dan pengakuan terhadap potensi seseorang memahami kandungannya, tetapi juga sebagai indikasi bahwa sebelum mengevaluasi hadis, seyogianya kandungan Alquran dipahami dengan baik sebagai kriteria kebenaran dan kesalahan, kemudian hadis diajukan untuk ditimbang. Jadi, kalau kriteria kandungan Alquran ini juga bergantung pada hadis (sebagaimana asumsi kaum Akhbari), maka yang terjadi adalah siklus (yang jelas-jelas absurd.)

Perbedaan Fundamental Akhbariyah dan Ushuliyah

Sebagaimana telah dikemukakan, terdapat sejumlah perbedaan pemikiran antara kaum Ushuli dan Akhbari. Sejumlah pakar menghitung sampai kira-kira 18 poin. Adapun perbedaan mendasar keduanya terletak pada cara pandang mereka terhadap status akal dalam agama. Kaum Ushuli memahami akal sebagai bagian dari agama. Mereka yakin, jika dalam beberapa kondisi tertentu, hukum suatu masalah tidak dijumpai dalam Alquran, Sunah, maupun dukungan konsensus pasti dari para fukaha, maka hukum akal harus ditempuh. Argumentasinya, sebagaimana Alquran, Sunah, dan konsensus ulama, akal merupakan bagian dari sumber agama yang juga mengindikasikan Kehendak Tinta (iradah Tasyri'iyah) Allah Swt

Dalam perspektif kaum Ushuli, penandingan akal dengan agama hanyalah ungkapan kurang cermat yang bisa dimaklum. Kalaupun penandingan itu ada, maka antara akal dan teks (naql), atau akal dan wahyu. Sebagai pasangan teks agama, akal pun memiliki

p:180

.Ibid., hlm. 189 184 -1

Nikmatullah Jazairi dalam Manba' Al-Hayah dan Mulla R. Qazweini dalam Lisan 185 - 2 Al-Khawashsh mencatat sekian poin perbedaan mendasar antara Akhbariyah dan Ushuliyah. Sementara A. Samahici Bahrani dalam Muniyah Al-Mumarisin. menyebutkan 60 poin. Mirza Muhammad Akhbari dalam Al-Thuhr Al-Fashil sebanyak 89 poin. dan Sayid M. Dezfuli dalam Faruq Al-Haqq sebagai 18 poin. Penelitian ini juga

dilakukan oleh Syeikh Ja'far Kasyiful Ghitha' dalam AI-Haqq AI-Mubin. dan Hurr Amili dalam AI- Fawa'id AI-Thusiyyah. faidah ke~٩٢. (Kazdim M. Bujnardi: Dairotul AI-
. (Ma'orif Buzurg-e Eslomi. jld. v "Akhboriyon", hlm. ١٤٢

status fungsional yang setaraf, yakni sama-sama menjadi sumber penyimpulan hukum agama.“ Tentu saja, akal dengan kriteria ini memiliki sejumlah syarat yang, pada pembahasan berikut, akan dijelaskan lebih jauh

Akan halnya bagi kaum Akhbari, bukan hanya akal, ijma' (konsensus) juga tidak dianggap sebagai sumber keagamaan. Mereka yakin, konsensus hanyalah alat yang diciptakan Ahli Sunah untuk mengisi kekosongan intelektual dan hukum dalam agama. Ini, masih menurut mereka, berbeda dengan kalangan pengikut Ahlul Bait yang tidak membutuhkan bid'ah semacam itu

Tidak hanya sampai di situ, kaum Akhbari bahkan menganggap teks [ayat-ayat] Alquran tidak memiliki nilai-bukti (hujjiyyah: validitas). Dalam pandangan mereka, pemahaman atas ayat Alquran dan hadis Nabi praktis menjadi mustahil tanpa merujuk riwayat-riwayat Ahlul Bait. Jalan memperoleh pengetahuan agama, baik yang bersifat keyakinan teoretis maupun fikih praktis, hanyalah riwayat-riwayat Ahlul Bait. Sementara kandungan hakiki ayat dan hadis tidak akan mampu dicerap siapapun kecuali via penafsiran dan keterangan para Imam.⁽¹⁾ Mulla Astarabadi :mengatakan

Untuk memahami hukum-hukum teoretis agama, baik yang pokok maupun bukan, kita tak punya cara lain kecuali mendengar dari Imam Muhammad Bagir dan Imam Shadiq. Menyimpulkan hukum teoretis via Alquran atau Sunah Nabi tidak (diperkenankan selama imam-imam Ahlul Bait tidak menyinggung hal itu.)⁽²⁾

Jika tidak ditemukan riwayat dari para imam berkenaan dengan suatu masalah, maka siapapun harus bungkam dan tidak berfatwa. Atau, jika tidak didapati satu hadis pun dari para imam

p:181

.Ibid'. hlm.192. 87 M. Amin Astarabadi: Fawa'id Al-Madinah, hlm. 17 86 -1

.Ibid.. hlm. 47-48 88 -2

yang berkenaan dengan suatu ayat Alquran, maka penafsiran ayat semestinya dihindari. Argumentasinya, Ahlul Bait merupakan sosok-sosok yang sesungguhnya audiensi (mukhfiṭab) Alquran. Dari sini jelas, segala bentuk tafsir yang tidak didukung riwayat— riwayat imam akan dinyatakan sebagai penafsiran pribadi (tafsir bi Ro'y), pendapat tak berdasar dan dikecam para kekasih Allah Swt. Dengan kata lain, kaum Akhbari berkeyakinan, tugas manusia adalah mengamalkan hukum-hukum yang sudah jelas (qath'i), dan tak ada jalan menuju hukum tersebut kecuali lewat riwayat :Ahlul Bait. Samahichi menggubah beberapa bait syair

Wahai pengikut ijihad! Berpalinglah

dari jalan salah, dan teguhlah pada riwayat

Dari Ahlul Bait dan perawi-perawi terpercaya

(karena nilai prasangka tak sebanding hukum Yakin.)

Skala Pemikiran Akhbariyah

Pada prinsipnya, Akhbariyah adalah sebuah aliran pemikiran dalam bidang fikih dan hukum parsial agama. Ia amat langka dikenal sebagai mazhab teologi dan epistemologi. Namun, dari pernyataan dan pandangan banyak pengikutnya, tercium kesan generalisasi hingga bersinggungan dengan berbagai bidang. Sayyid Murtadha, :misalnya, menulis tentang kaum Akhbari dan Ahli Hadis semasanya

Apakah Anda tidak melihat mereka (pengikut Akhbariyah) berdalih dalam masalah ushuluddin (pokok—pokok agama), entah itu ketuhanan, keadilan, kenabian, dan imamah, dengan bersandar pada hadis Wahid; padahal bagi setiap orang berakal (sudah jelas itu tidak valid.)

p: 182

Ahmad Shadr at al.: Da'iratul Ma'arif Tasyayyu. jld. 2. 'Akhbariyah'. hlm. 11. nukilan 89 - 1 .dari Riyadh Al-Jinan

.Ruj. Muhammad bin Idn's Hilliz Al-Saré'ir . jld. 1. hlm 50-51 90 - 2

Dari ungkapan ini, dapat dipahami bahwa pandangan kaum Akhbari tidak terbatas pada persoalan cabang keagamaan dan fikih, melainkan juga melebar ke mana-mana. Mereka menganggap, cara memahami dan menyimpulkan segala jenis pengetahuan agama, baik yang berkaitan dengan ushuluddin maupun furu'uddin, hanya lewat riwayat-riwayat Ahlul Bait

Generalisasi ini juga dipegang pengikut setia pemikiran Mulla Astarabadi dan kaum Akhbari beberapa abad terakhir ini. Mereka beranggapan, satu-satunya jalan selamat untuk memahami keyakinan agama hanyalah dengan mengamalkan hadis-hadis para imam. Pada saat yang sama, mereka justru mengabaikan akal dan demonstrasi filsafat dalam membuktikan keyakinan agama

Selain pandangan Mulla Astarabadi tentang pengamalan riwayat dalam ushuluddin dan furu'uddin, ada baiknya pula diketengahkan pendapat tokoh Akhbari Iain. Allamah Majlisi, cendekiawan Akhbari yang tergolong moderat, dalam risalahnya, Dar Boreh-e Hukamo va Ushuliyin va Shufiyeh, menuliskan

Harus dicamkan, kalau saja akal manusia independen, sudah tentu Allah Swt tidak akan mengutus para nabi dan rasul ke tengah mereka seraya menyerahkan semua kepada akal mereka. Padahal tidaklah seperti itu. Kita diperintahkan Allah untuk menaati para nabi dengan firman-Nya, "Apa yang dibawa Rasul kepada kalian ambillah, dan apa yang dilarangnya jauhilah." Di masa Rasul, semua masalah dirujuk kepada beliau, sampai menjelang wafat, beliau bersabda, "Aku tinggalkan dua pusaka besar: Alquran dan Ahlul Bait." [Karenanya] beliau merujuk kita kepada Alquran dan Ahlul Bait

Dengan begitu, berkenaan dengan seluruh persoalan agama, baik yang berhubungan dengan ushuluddin dan furu'udin, kita harus merujuk mereka. Dan menjelang kegaibannya (dari tengah umat), imam berkata, 'Kalian merujuk riwayat kami dan para

perawi hadis kami dalam persoalan-persoalan yang tidak jelas bagi kalian.' Dengan demikian, semata-mata kesalahan bila dalam perkara-perkara itu bertindak independen hanya dengan akal, menakwil [ayat] Alquran dan hadis mutawatir dengan [\(isu— isu lemah para filosof, dan berpaling dari Alquran dan Sunah\)](#)

Segera usai mengomentari sebuah riwayat dalam Bihar Al-Anwar, Majlisi [:menambahkan](#)

Jelas bagi kalian bahwa mereka (kaum Akhbari) telah menutup pintu akal setelah mengenal Imam, memerintahkan orang agar merujuk segala perkara kepada mereka, dan melarang bersandar dalam setiap masalah kepada akal yang serba [\(kurang \(naqis\)\)](#)

Dari ungkapan di atas, dapat dipahami bahwa dalam persepsi Allamah Majlisi, fungsi dan cakupan akal sekaitan dengan masalah-masalah keagamaan hanya sebatas pengenalan terhadap imam. Selain itu, akal tak lagi bernilai. Padahal, menurut Allamah Thabathabai, bila setelah mengenal imam peran akal dianggap gugur, maka akan gugur pula seluruh prinsip ketuhanan, kenabian, dan imamah, karena akal merupakan fondasi semua itu. Bagaimana mungkin menarik sebuah konklusi dari akal lantas, dengan meletakkannya sebagai basis, menyatakan gugur hukum-hukum akal [\(yang lain?\)](#)

Mulla Muhsin Faidh Kasyani adalah ulama besar Iain yang, menurut pengakuannya sendiri [\(4\)](#), tergolong Akhbari moderat. Ia mengulas masalah akidah dalam prolog bukunya, Ilm Al Yaqin fi Ushul Al-Din. Ia mengkritik penjelasan seputar masalah [ushuluddin](#)

p:184

Rasul Ja'farian: Din va Siyasat dar Doure-ye Safaviyyeh. hlm. 261. dalam buku ini 91 – 1
juga dinukil risalah Allamah Majlisi

.M. Baqir Majlisi: Bihar Al-Anwar, jld. 2. hlm. 314 92 – 2

.(ibid. (catatan kaki dari Allamah Thabathaba'i 93 – 3

M. Faidh Kasyani: Haqq Al-Mubin fi Tahqiq Kaifiyyah Al-Tafaqquh fi Al-Din, hlm. 94 – 4

.١٢-١٣. Buku ini dicetak dalam Al-Ushul Al-Ashliyyah

dan wacana keagamaan mengikuti metode yang digunakan kalangan filosof dan teolog. Ia juga meyakini bahwa pelibatan riwayat dan hadis para imam menjamin keutuhan dan kemantapan dalam menjelaskan keyakinan agama.⁽¹⁾ Di sepanjang bukunya, ia berusaha menjelaskan pelbagai masalah keyakinan berdasarkan metode ini. Kesimpulannya, ruang lingkup dan skala pemikiran Akhbariyah, entah modelnya yang klasik maupun kontemporer, tidak hanya berkisar pada masalah fikih, tetapi juga berurusan dengan masalah-masalah keyakinan dan etika. Ini artinya bertolak belakang dengan generalisasi yang diupayakan pengikut Akhbari sendiri

Nilai Validitas [Hukum] Akal

Point

Tidak semua kaum Akhbari punya pandangan sama terhadap akal, berikut potensinya menyingkap realitas dan fungsinya memediasi hukum syariat. Sebagian mereka menyatakan bahwa dalam semua bidang, akal sama sekali tidak dapat dikategorikan sebagai sumber pengetahuan. Sebab, produk akal dan argumentasi rasional tak lain hanyalah imajiner dan hipotetis

Akan halnya mayoritas Akhbariyah menerima fungsi akal yang mampu menyingkap realitas dalam berbagai persoalan sejauh tidak berhubungan dengan agama. Pembatasan ini menegaskan pendirian mereka, dengan pelbagai alasan, untuk tetap memandang akal dan data-datanya tidak valid dalam lingkup ajaran agama, "Martabat agama terlampau tinggi di atas akal." Juga telah dikemukakan, bagaimana pola Allamah Majlisi, antara lain, membatasi fungsi akal hanya dalam rangka mengenal imam maksum. Selain itu, ia (akal) tidak mampu menjangkau ambang ilmu-ilmu Ilahi

Dengan kata lain, pandangan kaum Akhbari seputar akal dapat ditelaah dari dua sisi; epistemologis dan ushul fikih. Yang pertama berurusan dengan potensi akal menyingkap realitas, dan

.M. Faidh Kasyani: Al-'Ilm Al-Yaqin fi Ushuluddin, jld. 1, hlm. 1495-1

yang belakangan terkait dengan fungsi akal memfasilitasi metode pembuktian hukum
.syariat

Dalam kerangka ini, Mulla Astarabadi, misalnya, tidak mengategorikan akal sebagai bagian dari sumber pengetahuan; baik dalam lingkup keagamaan maupun non-agama. Karena pada dasarnya, dia mengklasifikasi pengetahuan dalam dua jenis: pertama, pengetahuan yang berbasis pada indra dan pengalaman empiris; dan kedua, pengetahuan yang berhubungan dengan masalah—masalah metafisis dan non-indrawi. Jenis kedua inilah yang dianggapnya tidak memiliki kesimpulan yang
.pasti dan meyakinkan

Wajar bila dengan paradigma epistemologis seperti ini, Mulla Astarabadi tidak menyisakan sedikitpun posisi dan peluang akal untuk aktif di ranah agama. Adapun bagi rata-rata pengikutnya, nilai validitas akal dan produk-produknya diakui secara
.epistemologis, kendati dari sudut pandang ushul fikih diklaim invalid

Apa pun keragaman itu, seluruh pengikut Akhbariyah sepakat dengan asumsi bahwa akal tidak valid di ranah agama, selain tak dapat diangkat sebagai sumber [pengetahuan] agama yang sejajar di sisi Alquran dan Sunah. Tanpa kehilangan poin utama tadi, berikut ini sejumlah dalih yang mereka kemukakan sebelum mengkritisi
.argumentasi rasional dan tekstual mereka

Setelah mengutip beberapa riwayat yang rnengistimewakan akal, Syeikh Hurr Amili
:(W. ١١٠٤ H) menulis seputar invaliditas akal

Tak satu pun riwayat mengenai akal yang menjelaskan validitas akal semata dalam konteks hukum keagamaan. Maksudnya, akal tidak valid dalam hal yang wajib, sunah,
(haram, boleh (mubah), dan sejenisnya. (1

Pada kesempatan lain, dalam Bihar Al-Anwar, Allamah Majlisi juga menyebut soal
:tidak validnya akal

.Hur' Amili: Al-Fawé'id Al-Thusiyyah. bab ٧٩. hlm. ٣٥٤ ٩٦ -١

Wahai saudara seiman! Janganlah kalian berbicara atas dasar akal kalian, terutama dalam [menjelaskan] maksud agama dan Tuhan; karena betapa hukum swabukti ((badihi) akal kerap rancu dengan dugaan—dugaan yang nyata

:Dalam hal ini, Sayyid Nikmatullah Jazairi (w. ۱۱۱۲ H) membubuhkan catatan

Semua yang diperoleh akal hanyalah dugaan, imajiner dan, paling maksimalnya, (dugaan dan spekulasi semata.

Ini juga tampak dalam kesimpulan Syeikh Yusuf Bahrani (w. ۱۱۸۶ H), tepatnya setelah menjelaskan beberapa riwayat yang mengecam pendapat subjektif dan :kepercayaan pada akal. Ia menuliskan

Masih banyak riwayat mutawatir, dari segi makna, yang membuktikan bahwa syariat bersifat Tauqifiyah (ketentuan Tuhan), hingga akal sama sekali tidak berperan dalam ”.proses penyimpulan hukum

Argumentasi Tekstual

Guna menguatkan klaim, kaum Akhbari bersandar pada jurnlah besar riwayat dari para imam yang mengandung penentangan terhadap intervensi akal, pendapat subjektif, dan qiyas di ranah agama. Orang-orang yang memeluk agama berdasarkan akal diramalkan hidupnya bakal berakhir buruk. Seperti sebelumnya, telah dijelaskan sejumlah riwayat yang berkenaan dengannya. Hanya pada ,kesempatan ini

.akan dikemukakan sebagian lain yang dijadikan rujukan kaum Akhbari

p:۱۸۷

.M. Baqir Majlisi: Biahar Al-Anwar. jld. ۵۷. hlm. ۳۰۶ ۹۷ -۱

.Nikmatullah Jazairi: Al-Anwar Nu‘maniyyah. jld. ۳, hlm ۱۲۷ ۹۸ -۲

‘Ibid ۱۰۰ -۳

Dari Abu Ja'far (Imam Muhammad Bagir); beliau berkata, "Sesungguhnya Allah tidak melimpahkan perkara dan penciptaan-nya kepada para malaikat muqarrob, tidak juga kepada para nabi yang diutus. Akan tetapi, Dia mengutus sekelompok malaikat seraya berfirman, 'Katakanlah demikian-demikian.' Demikianlah Dia memerintahkan yang wajib dan melarang yang dilarang kepada hamba-hamba. (1)

Abu Bashir meriwayatkan dari Abu Ja'far (Imam Muhammad Baqir); dia berkata, "Kami mendapatkan masalah-masalah yang tidak kami temukan jawabannya dalam Alquran dan Sunah. Bolehkah kami menanganinya dengan akal?" Imam menjawab, "Tidak boleh! Jika [dengan itu] mendapatkan jawaban yang benar, kalian tidak mendapat pahala, dan jika keliru, kalian berarti telah berdusta kepada Allah. (2)

Abul Hasan berkata, "Barangsiapa mengamalkan sesuai pendapat pribadinya akan binasa; barangsiapa meninggalkan Ahlul Bait Nabi-Nya pasti sesat; dan barangsiapa meninggalkan Kitab Allah dan sabda Nabi-Nya niscaya kufur. (3)

Amirul Mukminin Ali bin Abi Thalib berkata, "Seorang mukmin tidak meraih agama dari pendapat pribadinya, tetapi agama datang dari Tuhannya lalu dia meraihnya. (4)

Tampak sekali bagaimana para imam mewanti-wanti para pengikutnya untuk tidak menggunakan pendapat subjektif serta bergantung pada akal terbatas (naqis) dan kerancuannya. Darinya dapat dipahami bahwa sekalipun benar, pandangan seseorang tetap tak bemilai. Para malaikat muqarrab dan para nabi utusan Allah saja tidak punya posisi apa-apa, terlebih posisi manusia biasa dengan akalnya yang dangkal dan rancu. Itulah posisi yang dijelaskan

p:188

.Kulaini: Al-Kafi. jld. 3. bab 3. hlm 117. riwayat ke-92 101-1

.Ibid.. jld. 1. bab 17. "Ilmu". hlm. 56, riwayat ke-11 102-2

.Ibid riwayat ke-10 103-3

.Ibid.. jld. 2. hlm 46. riwayat ke-1 104-4

Tuhan saat berbicara tentang rasul-Nya yang teragung dan termulia, "Seandainya dia (Muhammad) mengatakan sebagian perkataan atas (nama) Kami, niscaya benar-benar Kami pegang dia pada tangan kanannya. Kemudian benar-benar Kami potong urat tali jantungnya" (Q^Δ Al- Haqqah

Sebagai hamba yang bodoh dan lemah, mana mungkin manusia . (٤٤-٤٦ : [٦٩])
menyandarkan dirinya pada akal, termasuk menjadikannya
.salah satu sumber penyimpulan hukum dan jalan menempuh agama Allah

Beberapa Kritik

Sebelumnya telah dikemukakan sejumlah kritik terhadap pemaknaan hadis-hadis yang dirujuk kaum Akhbari untuk menjustifikasi invaliditas akal. Berikut sejumlah .tambahan mengenainya

Pertama, kandungan hadis-hadis itu, paling-paling, menyinggung invaliditas akal dalam segala masalah sejauh kaitannya dengan agama. Jadi, bukan secara mutlak dan dalam masalah apa pun, produk akal hanyalah berupa asumsi dan spekulasi belaka. Karena itu, walaupun hadis-hadis itu bisa digunakan untuk mendukung pendapat sekelompok Akhbariyah Moderat, tetap saja tidak dapat membuktikan kebenaran tesis Astarabadi dan semisalnya, karena skala klaim-klaim mereka ini .lebih luas dari sekadar kandungan hadis-hadis tersebut

Kedua, sebagaimana telah dikemukakan, selain hadis-hadis tersebut, terdapat pula sejumlah riwayat lain yang justru mengagungkan akal. Riwayat-riwayat itu berisi anjuran untuk mengandalkan akal dan daya intelektual secara proporsional seraya .menyebutnya sebagai BUKTI (hujjah) Allah bagi hamba-hambaNya

Imam Musa Kazhim berkata'Hai Hisyam! Sesungguhnya Allah telah mengutus dua bukti (hujjah) kepada manusia; yang lahir (zhahirah) dan batin (batiniyah). Adapun bukti lahir adalah para

nabi, rasul, dan imam. Sedangkan bukti batin adalah akal.⁽¹⁾ Imam Shadiq berkata, "bukti Allah atas hamba-hamba-Nya adalah nabi dan bukti antara hamba dan Allah adalah akal.⁽²⁾ Ketika ditanya, "Saat ini, apa bukti atas manusia?", Abul Hasan menjawab, "Akal. Dengannya diketahui pejujur tulus pada Allah hingga mempercayai-Nya, dan orang pendusta terhadap Allah hingga mengingkari-Nya."⁽³⁾ Lain dari itu, cukup banyak ayat Alquran yang menaruh perhatian khusus pada akal dan seruan untuk memfungsikannya

Allamah Thabathabai mengatakan,⁽⁴⁾ "Lebih dari tiga ratus ayat dalam Alquran mengungkapkan keagungan dan signifikansi akal serta mengingatkan manusia agar ".berpikir dan menggunakan akal serta metode produktif dan selamat ini

Perlu dicatat, sejumlah Akhbari juga menyadari sekian banyaknya ayat dan riwayat yang memuliakan akal, bahkan jelas-jelas menegaskan nilai validitasnya. Karena itulah mereka berusaha :dengan cara tertentu menafsirkannya demikian

Tak diragukan lagi, akal fitri yang lurus merupakan salah satu bukti Allah Swt; pelita penerang yang berasal dari-Nya. Akal demikian bukan hanya koheren dengan syariat, bahkan termasuk syariat internal, sementara Alquran dan Sunah merupakan syariat eksternal. Akal fitri ini sampai kapan pun tak akan pernah berubah [dan resisten] terhadap kekeliruan, fanatisme, nafsu kedudukan, dan lainnya, serta dari seluruh penyebab lain... setinggi-tinggi maksud dari dalil-dalil itu ialah sanjungan untuk akal fitri yang lurus dan mumi dari segala kekeliruan pikiran dan kotoran jiwa. Akal dalam pengertian inilah yang disebut dengan

.Ibid., jld. 1. 'Kitab al-'Aql wa al-Jahl', hlm. 60. hadis ke-12 105-1

.Ibid.. hadis ks-22 106-2

.M. Baqir Majlisii Bihar Al-Anwar, jld. 75, hlm. 344 107-3

Hujjah 'bukti' Allah. Karena, dengan cahaya suci dan fitrah dasar (Fitrah Awaliyyah), akal itu memahami sebagian kewajiban, juga siap untuk menerima kewajiban lain (dari syariat).⁽¹⁾

Sebelum itu, kalangan pemikir dan mujtahid klasik sebenarnya tidak mendudukan secara baik maksud mereka dari dalil akal dan nilai-buktinya (al-dalil al-'aqli wa al-hujjiyyah).⁽²⁾ Hingga paruh kedua abad VI, tak satu pun fuqaha besar secara resmi menyebutkan akal sebagai sumber mandiri, sejajar dengan Alquran dan Sunah, bagi proses penyimpulan hukum syariat. Ibnu Idris (w. 598 H) barangkali menjadi ahli fikih pertama yang terang-terangan menyebutkan akal sebagai salah satu sumber penyimpulan hukum, bersama Alquran dan Sunah.⁽³⁾ Kendati dalam hal ini, ia pun tidak menjelaskan maksudnya dari 'dalil akal' secara memadai. Setelahnya, Muhaqqiq Awwal (w. 676 H) menjelaskan sedikit banyak pengertian dari terma tadi dalam prolog bukunya, Al-Mu'tabar.⁽⁴⁾ Lagi-lagi, ia juga mencampur aduk pembahasannya dengan sejumlah masalah lain, terutama yang terkait dengan tema (al-zuhur al-lafzdi seperti: lahn al khitab,⁽⁵⁾ fahwa al-khitab⁽⁶⁾ dan dalil al-khitab⁽⁷⁾

Kesimpulannya, sekalipun dalil akal dan nilai-buktinya (al-dalil al-'aqli wa al-hujjiyyah) sudah disepakati kalangan Ushuli, namun tak satu pun dari mereka yang ,menjelaskannya secara menyeluruh

p:191

.Y. Bahrani: Al-DurarAl-Najafiyyah. hlm. 147 109 -1

.M. Ridha Muzafar: Ushul Al-Fiqh. jld. 2, hlm 109-112 110 -2

.Muhammad bin Idris Hilliz Al-Sara'ir. jld. 1, hlm. 46 111 -3

.Ja'far Hilli: Al-Mu'tabar fi Syarh Al-Mukhtashar. jld. 1. hlm. 28-32 112 -4

Maksudnya. sebuah kondisi berdasarkan komposisi rasional menunjukkan 113 - 5 adanya penghapusan suatu kata dari sebuah kalimat tanpa memperhatikan aspek kata yang dihapuskan. Akibatnya. kebenaran kalimat itu sulit dipahami. Contoh. 'Tanyakanlah kepada kota.'" Secara rasional, diketahui adanya warga kota yang tak .disebutkan. atau 'Telah datang Tuhanmu'. yakni telah datang perkara Tuhanmu Yaitu implikasi kandungan ucapan itu sendiri. Contoh. 'Janganlah kamu 114 - 6

mengatakan pada kedua orang tua 'uffin' (ah)." (QS AI-|sra' [17]: 23) Kalimat ini secara proporsional mengindikasikan: apalagi memukul orang tua jelas-jelas tidak .dibolehkan

Yaitu pemaharnan yang tidak relevan dengan kalimat verbal. Misal. 115 - 7 pemahaman tentang syarat. tujuan. dan sajenisnya. Contoh. 'Zakat berlaku pada kambing sebagai binatang ternak'. Lawan dari kalimat ini bermakna. pada kambing .yang bukan binatang ternak. zakat tidak berlaku

berikut batasan-batasannya. Barangkali boleh dibilang, bagi kaum Ushuli sendiri, cakupan persoalan tentangnya masih belum terlalu jelas.⁽¹⁾ Selain menjadi faktor penyalahgunaan dan serangan gencar kaum Akhbari terhadap kelompok Ushuli, masalah ini pada gilirannya membuat mereka malah kalut kebingungan

Berkenaan dengannya, ungkapan Syeikh Yusuf Bahrani dalam Al-hada'iq Al-Nadhirah, memberi kesaksian tentang adanya kesalahpahaman dan kerancuan mereka

Tentang dalil akal. Satu kelompok memahaminya sebagai asas bebas (ashl al-bara'ah) dan asas kelanjutan (istishhab). Kelompok kedua hanya memahaminya sebagai asas kelanjutan. Kelompok ketiga memahaminya sebagai lahn al-khitab, fahw al-khitab dan dalil al-khitab dan dalil al-khitfih. Dan kelompok keempat memahami dalil akal sebagai asas bebas, asas kelanjutan, dan talazzum 'korelasi' dua hukum seperti: pendahuluan wajib (muqaddimah al-wajib), masalah (pertentangan (dhidd), dan signifikasi konotatif (daladah iltizamiyah).⁽²⁾

Argumentasi Rasional

Untuk membuktikan klaimnya dan menerangkan kekeliruan melibatkan akal di bidang ushuluddin dan furu'uddin, Akhbari menghimpun banyak argumentasi rasional (?!). Kekuatan aklani ini lebih mereka pusatkan untuk menghantam pemikiran kaum Ushuli. Hanya saja, semua argumentasi yang mereka andalkan itu masih bersifat umum yang, walaupun valid dan kokoh, justru tidak sekadar menggugurkan fungsi akal sebagai medium (thariqiyah) hukum syariat, melainkan juga menafikan (potensinya sebagai penyingkap realitas (kasyifiyah

p:192

Kendati patut disayangkan pembahasan ini tidak begitu serius dikupas di level 116-117 tinggi Hauzah Ilmiyyah sekapasitas Al-Rosa'il atau Kifayat Al-Ushul. namun fokus generasi mutakhir Ushuliyah terhadapnya tampak lebih besar

.Y. Bahrani: Al-Hada'iq Al-Nadhirah. jld. 1, hlm. 40-41 117-2

Berkenaan dengannya, Sayyid Nikmatullah Jazairi (w. ۱۱۱۲) mengatakan, "Apa maksudnya mengatakan dalil akal sebagai salah satu sumber agama yang terkandung dalam ushuluddin, ushul fikih, juga furu'ddin? Kalau maksudnya adalah dalil yang dapat diterima akal dan setiap orang berakal, itu tak ada wujudnya di alam nyata. Perselisihan akal setiap orang dalam menyingkap realitas; penyempurnaan produk-produk akal generasi terdahulu berkat upaya generasi berikut; perumusan argumen baru untuk mempertahankan klaim-klaim lama; adalah rangkaian fakta yang menguatkan tidak adanya hukum akal yang diterima semua kalangan. Bila dalil akal itu dimaksudkan sebagai sesuatu yang diterima si pemilik dalil, ini akan menurunkan sekian absurditas yang tidak dapat dipertahankan. Sebab, masing-masing kalangan mengklaim punya dalil akal untuk tiap-tiap pemikirannya. Entah filosof, sufi, sampai kaum Mu'tazilah dan Asy'ariyah, akan mengklaim diri punya cukup dalil akal yang kokoh demi membela mazhabnya. Karena itu, dalil akal tidak dapat dikategorikan sebagai sumber pengetahuan agama yang valid, karena senjata [penumbuk dan penebas justru berada di tangan lawan.](#)"^(۱)

Sebagian Akhbari, dalam menjustifikasi asumsinya seputar dalil akal, merujuk isu-isu [dan kritik-kritik yang dilontarkan Fakhru Razi](#). Di antaranya

Perkara-perkara yang disebut burhan (demonstrasi logis) ini, kalau memang itu benar-benar burhan, setiap orang yang mendengar dan memahaminya pasti menerima dan tidak menolaknya. Namun kita saksikan, apa yang diklaim satu pihak sebagai burhan ternyata tidak menghasilkan sekalipun dugaan [apalagi keyakinan] untuk pihak lain. Ini bukti bahwa perkara-perkara itu pada dasarnya bukanlah burhan, melainkan serangkaian premis rapuh yang dilengkapi dengan fanatisme dan hawa nafsu, lantas dianggap sebagian orang sebagai burhan. Gejala ini membuktikan

bahwa adakalanya perkara yang tidak akurat dan keliru justru dianggap akal sebagai kebenaran. Kesimpulannya, pandangan akal, sekalipun dalam aksiomatika, tidak dapat diterima. Karena itu, semua dalil akal tidak benar.“⁽¹⁾

Dari statemen ini, dapat disimpulkan bahwa tidak ada yang namanya akal sebagai penyingkap realitas dan penghasil konklusi yang meyakinkan. Kalau memang itu ada, pasti diterima oleh orang-orang berakal sejagad dari agama dan aliran apa pun. Tambahan lagi, bila suatu konklusi muncul dari premis swabukti (aksiomatis) dan benar-benar aklani, maka nilai kebenarannya akan kokoh langgeng sehingga tidak menyisakan kemungkinan perubahan pandangan orang yang menyakininya. Nyatanya, banyak ditemukan pemikir dan filosof yang meninggalkan pandangan lamanya setelah menemukan data-data baru, lalu merumuskan pandangan barunya. Semua ini merupakan bukti bahwa dalil akal tidak valid dan tak mampu menyingkap realitas

Analisis dan Kritik

Sanggahan paling minimal yang mungkin diajukan adalah inkonsistensi dan swakontradiksi seluruh argumentasi. Dengan menggunakan dalil akal, kaum Akhbari praktis telah bermaksud menetapkan kekeliruan dalil akal. Sadar atau tidak, mereka ibarat duduk di sebuah batang pohon sambil memotong pangkalnya. Menerima argumentasi rasional mereka dan konsisten pada implikasi-implikasinya akan menurunkan konsekuensi yang tak terelakkan, yaitu mengakui validitas akal dan potensinya sebagai penyingkap (kasyifiyyah) realitas

Mengenai fakta terjadinya kekeliruan dalam pengetahuan aklani, ini tidak layak diacu sebagai alasan untuk mengesampingkan akal. Bukankah kekeliruan juga terjadi dalam pengetahuan indrawi

p:194

Bagaimana mungkin kaum Akhbari mengakui indra sebagai instrumen menyingkap realitas,⁽¹⁾ sementara pada saat yang sama, juga menolak akal sebagai wahana
!?untuk itu hanya lantaran adanya kesalahan di beberapa kasus

Perlu dicatat, pertama: maksud validnya hukum akal sejauh relevan dengan hukum-hukum rasional yang meyakinkan (qat'i) dan pasti kebenarannya,⁽²⁾ bukan yang bersifat hipotetis (zhanni). Dengan hukum-hukum pastinya dan bebas dari sangka, duga dan qiyas, akal merupakan bagian dari sumber agama dan alat penyimpulan
_hukum syariat

Kedua, kapan saja, di mana saja, dan dengan Cara apa saja suatu keyakinan (qath'i) diperoleh seseorang, nilai-bukti dan validitasnya adalah substansial (dzati) atau, paling tidak, konsekuensi dasar dari substansi keyakinan. Karena pada prinsipnya, hal-hal substansial dan konsekuensi-konsekuensinya bukanlah objek penetapan dan konvensi, atau dalam istilah kaum Ushuli, "tak tersentuh tangan penetap; entah
(secara negatif atau positif" ⁽³⁾

Dengan kata lain, sebuah nilai—bukti atau validitas bukanlah komponen tambahan yang lalu dicari dan dikomposisikan dengan keyakinan (qat'i), karena akan terjadi absurditas tahsil haasil (mengupayakan yang sudah ada). Demikian halnya, nilai-bukti itu juga tidak bisa dilepas dari keyakinan, karena akan terjadi absurditas lain, yaitu salb al-syay an nafsihi (negasi terhadap diri sendiri). Darinya dapat dipahami istilah kaum Ushuli di atas, bahwa tidak mungkin menetapkan sekaligus menafikan validitas
.keyakinan

Dalam keterangan salah satu tokoh Ushuliyah, status keyakinan ini didekatkan lewat analogi sinar matahari yang memperlihatkan apa saja yang dapat diindra. Umpama, seseorang kehilangan kuda hitam miliknya di tengah gelap malam. Dia baru berhasil
melihat

p:195

.M. Amin Astarabadi: Fawa'id Al-Mada'iy'ah, hlm. 129-131 120 - 1

M. Ridha Muzdaffar. Ushul Al-Fiqh. jld. 2, hlm. 112. 122 La tanaluhu yad al-ja'1 121 - 2

.nafyan wa isbatan. Murtadha Anshari: Faraid Al-Ushul, hlm. ۲

.Ibid. (catalan pinggir Rahmatullah ۱۲۳-۳

kudanya setelah matahari terbit. Lalu, apa yang harus dia lakukan? Haruskah dia mengejar kudanya, mengikatnya dan membawanya pulang? Ataukah membiarkannya begitu saja: diam sambil duduk, tunduk merenung serta menganalisis nilai—bukti dan validitas penglihatannya itu? Tidakkah Cara seperti ini layak dijadikan tertawaan setiap orang

Intinya, validitas adalah konsekuensi dasar dari substansi keyakinan; sebagaimana genap bagi substansi empat. Tentu saja, konsekuensi dasar apa pun sama hukumnya dengan substansinya, yakni niscaya secara apriori

Dengan poin di atas, lalu bagaimana membuktikan validitas dalil akal? Hanya ada dua jalan; rasional dan tekstual. Implikasi jalan pertama adalah absurditas taqaddum al-syay' 'ala nafsihi (sesuatu mendahului dirinya sendiri). Sementara implikasi jalan kedua juga absurditas daur (siklus), karena validitas dalil tekstual sebenarnya juga bersandar pada akal. Konklusinya, validitas dalil akal tidak bisa dibuktikan, tidak juga bisa digugurkan. Dengan predikat seperti ini, masalah validitas dalil akal hanya dapat didudukkan di depan dua kemungkinan; jelas secara substansial (ma'lum bi al-dzat) atau tidak jelas secara substansial (majhul bi al—dzat). Karena itu, masalah ini tidak bisa diusahakan pembuktiannya. Yang hanya bisa dilakukan adalah mengikis keraguan yang muncul dan menggugah kesadaran (tanbih) terhadap validitas dalil [\(akal\)](#)

Kelompok Akhbari dan Masalah Pertentangan Akal dan Teks

Berdasarkan seluruh ulasan di atas, tampak bagaimana cara kaum Akhbari mengklaim akal dan data-data akhbari sama sekali tak bernilai. Oleh karena itu, tema yang mereka sebut dengan "akal versus teks" sebenarnya tak pernah mengemuka sebagai duduk

p:196

persoalan, apalagi berusaha mencari jalan penyelesaiannya, karena tema pertentangan itu turunan dari asumsi validitas akal dan teks secara sekaligus. Jadi, suatu pertentangan mungkin terjadi bila kedua-duanya diakui sebagai hujah 'bukti'. Akan halnya bagi orang yang menolak akal demikian adanya, dan hanya mengakui .validitas teks, pertentangan itu tentu saja tidak akan terjadi, sama sekali

Perlu juga untuk disinggung, sebagian tokoh Akhbaryah mengakui validitas akal fitri, dan tentunya mereka juga merancang jalan keluar bagi kemungkinan terjadinya pertentangan antara akal dan teks. Namun demikian, mereka selalu mengedepankan teks dalam semua hipotesis yang memberi kemungkinan pertentangannya dengan akal. Pendirian ini akan tetap mereka pertahankan, sekalipun argumentasi akal terkait dengan akal fitri yang sudah mereka akui sebagai hujjah Allah sekaligus nabi internal. Dalam keadaan apa pun, mereka tidak sudi mendahulukan akal di atas [\(teks." \(1](#)

p:197

.Sebagai contoh, lih. Y. Bahrani. Al-Hada'iq Al-Nadhilah. jld. 1. hlm. 132-133 125-1

BAB V WAHYU DAN PENYAKSIAN SUFISTIK

Point

p:199

selain menempatkan akal di kursi yang selayaknya, khazanah Islam juga melegitimasi ilham dan penyaksian batin. Alquran menekankan pencarian agama dan Tuhan sebagai perkara fitri.' Seimbang dengan desakannya untuk berpikir dan tadabbur, ia bahkan menyatakan keheranannya terhadap gejala keraguan, misalnya, seputar wujud Tuhan: "Apakah ada keraguan terhadap Allah, Pencipta langit dan bumi?!" (1)

Pelbagai mutiara hikmah dari para manusia suci juga aktif menekankan nilai pengetahuan hati (ma'rifah qalbiyyah). Dengan tegas mereka menyatakan bahwa mereka tidak menyembah tuhan yang tak terlihat mata hati.(2) Dalam sebuah penggalan dari munajatnya di Arafah, Imam Husain berbicara kepada Tuhannya

Apakah selain-Mu memiliki penampakan yang tidak Engkau miliki hingga itu menjadi penampak bagi Diri-Mu? Kapanakah Engkau pernah tersembunyi sehingga Engkau perlu bukti yang menjelaskan Diri-Mu? Kapanakah Engkau pernah jauh hingga Engkau perlu tanda-tanda yang dapat menuntun ke arah-Mu? Butalah mata yang tak melihat-Mu(3)

Dalam Islam, 'irfan yang hakiki juga bersumber dari mata air bening semacam ini. Di satu pihak, kendati memosisikan akal lebih rendah dari hati, namun irfan tidak serta merta menganggapnya sama sekali tak berarti. Di lain pihak, 'irfan juga tidak menempatkan penyingkapan ruhani dan penyaksian batin (kasyf wa syuhud) manusia lebih tinggi dari wahyu Ilahi, kalau bukan malah senantiasa menimbang hakikat batin ruhani dengan neraca akal dan wahyu

Selain para maksum, banyak arif Muslim yang menempuh perjalanan ruhani (sair-suluk) di atas jalan Alquran dan Sunah. Mereka hidup serba zuhud dan melakukan pelatihan spiritual

p:200

.QS Al-Rum [30]: 30 2 -1

.QS Ibrahim [14]: 10 .3 -2

riyadhah) tanpa terlalu peduli dengan khirqoh 'jubah sufi' dan khonqoh 'sanggar' (sufi'.1)

Rata-rata arif adalah ahli fikih yang komit pada hukum syariat. Secara cermat mereka sanggup mengorganisasi akal, penyingkapan ruhani dan penyaksian batin seiring dengan syariat dan wahyu. Mereka tidak akan melakukan suatu perbuatan tanpa memiliki dasar syariat yang jelas. Kini, dunia melihat representasi dari model 'irfan itu —yakni selaras dengan Alquran dan akal, tidak toleran terhadap sedikit pun penyimpangan syariat—pada sosok pendiri Republik Islam, Imam Khomeini. Mereka mengenalnya sebagai mujtahid fiqh- minded sekaligus pesalik rasionalis

Berbeda dengan umumnya penghuni 'sanggar sufi', arif besar ini meyakini tingkatan hakikat tidak mungkin dapat dicapai selain melalui ibadah dan pengamalan hukum syariat. Ia menekankan bahwa hanya lewat jalur syariat, tarikat dan hakikat dapat ditempuh. Keliru bila dianggap itu bisa dicapai tanpa pengamalan hukum syariat.2)

Meski begitu, yang justru paling populer dan menarik opini dari sekian kecenderungan 'irfan dalam agama Islam adalah kelompok yang, karena satu dan lain hal, lantas menamakan diri sebagai sufi. Dalam banyak diskursus, dua nama ini ((arif dan sufi) juga sering diartikan identik.3)

p:201

Untuk lebih mengenal kekhasan arif ilahi dan distingsinya dengan sufi 5 - 1 konvensional, rujuk: Amid Zanjani Pezhuhasy dar Peidoyasy wa Tafiawulol-e Tashawuf va Erfon, hlrn. 456-471

.Imam Khomeini: Ta 'liqat 'ala Syarh Fushush Al-hikam we Misbah Al-uns, hlm. 201 6-2
Tentu, kalangan tasawuf sendiri mengakui bahwa tidak semua sufi mampu 7 - 3 memperoleh kedudukan tinggi irfan. Ini yang juga ditegaskan Khajeh Mudhaffar Nuqani dalam percakapannya dengan Abu Said Abul Khair (375-440 H). "Kita tidak mengalikan dia sufi: kita juga tidak rnengatakan dia darwish, tetapi kita mengatakan dia arif akan kesempumaan." (Muhammad bin Munawwar. Asrar Al-Tauhid fi Maqamat Al-Syaikh Abi Sa'id. bab II. pasal 2, hlm. 289; Syamsuddin Aflaki: Manaqib Al-

'Arifin. jld. 1. hlm. 412). Kendati demikian, dua kala sufi dan arif ini tidak sekadar diperlakukan sama oleh banyak pakar, melainkan juga sering dipertukarkan satu sama lain. Bahkan menurut sebagian ahli. letak perbedaan antara keduanya hanya pada dua hal irfan Iebih merepresentasi dimensi kultur golongan: sedang tasawuf. dimensi sosialnya. (Lih: M. Muthahari: Osno'i bo Ulum-e Islomi. jld. 2. hlm. 84; M. Muthahari: Maj'mu'eh Otsor, jld. 14. "Khadamol—e Mutaqobele Eslom va Iron". hlm.

.(548

Yang disayangkan, aliran sufi atau tasawuf itu sejak awal sudah dirancukan oleh sikap miring dan doktrin negatif. Yang terutama di antaranya adalah ketidakpedulian mereka terhadap ajaran wahyu dan syariat.⁽¹⁾ Oleh para tokoh besar yang mengidentikkan tasawuf dengan 'irfan, aliran tasawuf demikian ini disebut sebagai pseudo-tasawuf

Tingkat keseriusan penyimpangan itu tidak sama di tengah kaum sufi di setiap kurun, sehingga banyak di antara mereka sendiri yang kritis meninjau ulang dari dalam dan melakukan gugatan serius terhadap sesamanya. Hilangnya komitmen terhadap syariat di kalangan kaum sufi itu dapat dijumpai dalam berbagai pola. Dalam bab ini, sebagian pola itu akan dianalisis secara khusus. Untuk itu, perlu kiranya terlebih dahulu dikemukakan dua poin pengantar berikut ini

Pertama, analisis ini tidak dalam rangka mengukur sejauh mana komitmen dan konsistensi praktis kaum sufi terhadap hukum syariat, juga tidak untuk membuka pengadilan terhadap perselisihan mereka dengan kalangan fukaha seputar beberapa kasus hukum syariat. Akan tetapi, sejauh relevansinya dengan maksud buku ini, analisis akan difokuskan pada aliran yang memilih penyingkapan ruhani (kasyaf) dan penyaksian batin (syuhud) daripada sekian sumber pengetahuan; aliran yang praktis memosisikan sumber ini lebih tinggi di atas akal dan wahyu

Bagi mereka, seperti diungkapkan Nicolson (1868-1945 M), kalam maktub Tuhan tak ubahnya dengan ayat mansukh 'yang tak lagi

p:202

Dalam prolognya untuk Nafahét Al-Uns, penahkik buku secara sepihak dan tidak adil menilai dengan asumsi arabisme pemikiran Islam. bahwa pemikiran Iran telah diunggulkan oleh penulis buku di atas pemikiran Islam. Tanpa lagi peduli terhadap perbedaan antara irfan hakiki dengan irfan gadungan. dia menambahkan, 'Tasawuf islami-irani memiliki nilai otentitas yang khas. yakni tidak boleh hanya dipelajari dan diteliti dalam koridor Islam saja. karena prinsip-prinsip aliran tasawuf, dalam banyak perkara, bertentangan dengan hukum-hukum jelas Islam Sepeni halnya pejuang Iran

lelah berhasil menjaga kemerdekaan politis negara mereka melalui kekuatan otot dan pedang, para arif lerkemuka Iran juga dengan kekuatan ‘irfan transendental (malakuti) telah berhasil menjaga keutuhan ras. kemerdekaan ras dan wilayah pemikiran bangsa Iran di hadapan agama Islam yang serba-Arab.” (Muqaddimah .(Nafahat Al-Uns. hlm. ١٤١)

berarti apa-apa' di hadapan penyingkapan ruhani dan penyaksian batini⁽¹⁾ Sebagai contoh, ada yang melakukan tarian dan permainan kaki, sekalipun menganggapnya haram. Atau, ada juga yang secara teoretis menghalalkan tarian dan merumuskan argumentasi untuk membuktikan hukum halalnya. Pendirian semacam ini adalah kasus-kasus yang tidak akan dianalisis dalam tulisan ini. Fokus di sini ialah sejajaran tokoh yang, selain mengakui haramnya tarian, tetap berusaha mencari peluang untuk menghalalkannya. Di balik pembuatan istilah-istilah seperti: tarikat dan hakikat, mereka berharap dapat menemukan jalan bebas dari hukum-hukum syariat. Dalam pandangan mereka, seolah-oleh nilai penyingkapan dan ilham syekh tarikat lebih .(tinggi dari wahyu yang turun kepada para pembawa syariat (nabi

Yang justru menakjubkan, ada sebagian kalangan terkemuka —di samping kapasitas mereka sebagai pakar dalam studi—studi filosofis sekaligus pesalik terpendang yang komit pada perjalanan ruhani (sair-suluk) syar'i —masih juga terjebak perangkap seperti itu. Entah sengaja atau tidak, mereka mengeluarkan pernyataan yang berbunyi .kurang ramah terhadap syariat

Dalam mengulas cinta semu ('isyq majazi), Mulla Shadra (w. 1050 H) berusaha menyimpulkan bahwa memandang paras yang indah dan mencintainya, sejauh tidak disertai motif dan nafsu binatang, bukan semata-mata perbuatan terpuji, tetapi itu .(bahkan patut diamalkan dalam menempuh tahap awal dari perjalanan ruhani.⁽²⁾

Kesimpulan ini, pada hemat Mulla Hadi Sabzawari, tidak menyisakan selain kontradiksi yang sangat jelas antara hukum tarikat tersebut dengan hukum syariat yang telah mengharamkan perbuatan itu. Karenanya, dia lantas mencarikan pembenaran. Menurut Mulla Sabzawari, penyelesaian kontradiksi dua hukum syariat [halal dan haram] ini adalah sebagaimana interpretasi kaum Ushuli seputar

p:203

.RE. Nicolson: Erfon va Orefon-e Mosalmon. hlm. 169 9 -1
Shadrul Muta'allihin: Al-Hikmat Al-Muta'aliyah fi Al-Asfar Al-Aqliyyah Al-'arba'ah. 10 -2
jld. 7. hlm. 171-175

pertemuan perintah dan larangan pada satu objek hukum (Ijtima Al-Amr wa An-Nahiy).⁽¹⁾ Artinya, walaupun perbuatan itu dinyatakan terlarang dalam syariat yang telah dibawa Nabi, namun kaum arif dengan penyingkapan ruhani (kasyf) dan penyaksian batin (syuhud) telah menemukan unsur maslahat dan perintah [atau restu] syariat di dalamnya. Dan sebagaimana pendapat sebagian fukaha, suatu perbuatan bisa menjadi nilai baik dan objek perintah, sekalipun dari sisi lain, juga
(menjadi objek larangan dan nilai buruk.⁽²⁾

Patut digarisbawahi, kekeliruan justifikasi di atas tidak bisa ditimpakan pada pendapat umum Mulla Sabzawari. Mulla Shadra sendiri tidak menolelir pemisahan antara hukum syariat dan tarikat. Ia justru menderita kekecewaan begitu besar akibat perilaku kaum sufi yang anti atau bebas-syariat. Dalam karyanya, Kasr Aslam Al-Jahiliyyahh, ia mengeluhkan mereka sambil mengecam pendapat sebagian sufi di
:zamannya

Karena punya kepercayaan yang dangkal dan serba awam orang-orang ini terlantar jauh dari ilmu hakiki dan pengetahuan rabbani. Di antara kepercayaan mereka, "Karena Tuhan tidak perlu ibadah kita, untuk apa melakukan ibadah?" atau, "Syariat hanya untuk orang yang tertutupi hijab saja, bukan untuk orang yang telah mencapai Tuhan", atau, "Syariat hanyalah sebagai kulit luar. Sebelum membuang kulit, kamu
tidak bisa mencapai

p:204

Contoh populernya dalam kajian Ushul Fikih ialah tindakan keluar dari rumah ١١ - ١ hasil ghashab (memakai tanpa izin pemilik)". Berdasarkan pendapat membolehkan pertemuan perintah dan larangan. seseorang yang telah memasuki rumah orang lain tanpa izin. Ialu hendak melangkah keluar. maka setiap langkah kakinya haram terlarang sekaligus wajib diperintahkan. Haram dan terlarang dari segi dia menggunakan hak orang lain: dan wajib/diperintahkan dari segi banyaknya
.kesempatan untuk segera meninggalkan rumah itu

Mulla Sabzawari menuliskan. 'Jika kamu katakan para syekh itu konsisten untuk ١٢ - ٢ mengharmonikan kondisi syariat dan tarikat Iantas bagaimana perkara ini akan

sesuai dengan syariat yang suci?!, akan kujelaskan bahwa mereka itu boleh jadi mendapat dispensasi hukum lantaran hakikat dan inti' perkara [yang mereka singkap]. dan mereka mengakui penemuan antara perintah dan larangan seperli juga dilegitimasi oleh banyak pakar hukum [syariat] Jadi perkara itu adalah satu obyek yang dilarang sekaligus dituntut syariat dari dua sudut pandang." Lih. Shadrul Muta'alihin: Al-Hikmat Al-Muta'aliyah fi Al-Asfar Al-Aqliyyah Al-'arba'ah, jld. v. hlm. 144.

.catatan kaki Mulla Hadi Sabzawari

isi rahasia yang tersimpan di dalamnya.” Masih banyak lagi omong kosong selain ini. (1)

Kedua, nama siapapun tokoh yang disinggung tidak lain dari semata-mata untuk menganalisis pandangan yang dinisbatkan kepadanya. Jadi, tidak ada maksud di sini untuk mengkritisi ad hominem pribadi tokoh. Bab ini diupayakan sebatas menukil statemen dan mendiskripsikan sikap para SYEIKH sufi, yaitu dengan merujuk karya-karya yang dianggap standar oleh mereka sendiri, tanpa melibatkan karya-karya penentang mereka. Dengan cara ini, kemungkinan keliru dalam penisbatan tadi dapat .diminimalisasi

Alhasil, banyak kisah sejenis dalam karya-karya yang ditulis di sepanjang abad yang berbeda-beda. Menukil dan mengeksposnya adalah bukti bahwa banyak kaum sufi, ternyata, mempunyai kepercayaan istimewa pada syeikh mereka, belum lagi proses .perjalanan ruhani (sair-suluk) mereka jalani di atas keteladanan figur tersebut

Hakikat tanpa Syariat

Tidak sedikit tokoh tasawuf yang membedakan tiga istilah ini: SYARIAT, TARIKAT dan HAKIKAT. Masing-masing bahkan menafsirkannya secara beragam. Sebagian dari mereka beranggapan, tiga istilah tadi sebenarnya satu, sehingga perbedaan yang .ada terletak hanya pada aspek konvensi (i'tibari). (2)

Kelompok sufi lainnya, dengan dukungan jumlah besar pengikut, beranggapan bahwa syariat dan tarikat tidak lebih dari sekadar tangga: manakala telah mencapai :atap 'hakikat', tangga 'syariat' dan 'tarikat' tak lagi berarti

p:205

Shadrul Muta'allihin: Kasr Ashnam Al-Jahiliyyah. hlm. 16-17; dan terjema-han 13 - 1
.Persia: Erfon va Orefnamoyon, hlm. 43
Muhammad Maksum Syirazi: Tharfi'iq Al-haqaiq, jld. 1, hlm. 56; Abdul-karim 14 - 2
.Qusyairi: Al-Risalat Qusyairiyyah, hlm. 43

Karena 'telah sampai di atap langit

(Tak lagi gairah mencari tangga!)

Dalam prolog bagian (daftar) kelima dari Matsnawi Ma'navi, Jalaluddin Rumi (604-672 H) mendekatkan letak perbedaan trilogi terma tadi melalui pelbagai analogi. Salah satunya, syariat ibarat menelaah ilmu kimia; sedangkan tarikat, praktikum dari teori :kimia; adapun hakikat, titik keberhasilan kimia dalam membuat emas

Para pakar kimia bangga dengan ilmu yang dikuasai. Mereka mengatakan, "Kami telah menguasai ilmu tersebut." Praktisi kimia pun bangga dengan apa yang telah mereka kerjakan. Mereka mengatakan, "Kami telah berhasil menuntaskan pekerjaan itu." Peraih hakikat juga merasa bangga dan bertutur, "Kami telah bebas dari belunggu ilmu dan praktik kimia. Kamilah kaum bebas."

Dalam analogi lain, syariat dimisalkan sebagai ilmu kedokteran; sedang tarikat, pemakaian obat sesuai dosis; adapun hakikat, pasien yang telah sembuh dari penyakit hingga tidak perlu lagi ilmu kedokteran dan pemakaian obat. Penggunaan berbagai bentuk analogi oleh Maulawi ini pun telah dikuatkan dengan ungkapan yang :terkenal

Bila telah nampak semua hakikat

kan terabaikan segala syariat.

Tak seberapa lama sebelum Rumi terlahir ke dunia, analogi senada juga dilontarkan Syeikh Aziz Nasafi (w. 616 H). Dia menukil sebuah hadis yang dinisbatkan kepada Nabi ;Saw, "Syariat adalah ucapanku

p:206

Jalaluddin M. Balkhi: Marstnavi-e Ma 'navi. datar III, bait ke-1402 15-1

.Ibid., hlm. 703 16-2

Ruj. Ibid.. hlm, 703 17-3

tarikah adalah perilakuku; dan hakikat adalah keadaanku.” Ini lantas menjadi
:inspirasi untuk menyusun kalimat

Hai darwish (sufi)! Siapa saja yang menerima apa yang disabdakan Nabi tergolong
ahli syariat; siapa saja yang menerima apa yang dilakukan beliau tergolong ahli
tarikah; dan siapa saja yang melihat apa yang beliau lihat tergolong ahli hakikat. (1)

Kulit kacang ternyata sempat juga menjadi materi analogi sebagian ahli tasawuf
untuk trilogi istilah yang dimaksud. Keberadaan kulit untuk biji kacang adalah
keniscayaan. Namun ketika biji kacang telah mencapai titik akhir dari
perkembangannya, kulit itu tidak lagi diperlukan, kalau bukan malah harus dipecah
untuk mendapatkan biji kacang. Dalam koleksium puisi Manzumeh-e Gulsyan-e
Roz- yang berkategori salah satu adiknya sastra ’irfan—Syeikh Mahmud Syabestari
:(687-720 H) merangkai puisi

Biji kacang mana pasti rusak

.semasih mentah km kupas kulit

Kala mamng, in elok tanpa kulit

.jika biji kau inginkam, pecahkan kulit

Syariat bagai kulit, kala biji andai hakikat

.antara ini dan itu letak tarikah

Sesampai arif pada hakikat

(biji telah matang, pecahkan kulit.’ (2)

Sufi abad IX H, Syeikh Muhammad Lahiji, membubuhkan syarah atas bait-bait di atas
:dengan panjang lebar. Dia menafsirkan

Azizuddin Nasafi: Al-Maqshad Al-Aqshé, dicetak bersama 'Asyi'ah Al-Lum'ah, ١٨ - ١
hlm' ٢١٤

.Mahmud Syabeslari: Gulsyan-e Roz. hlm. ٤٠-٤١ ١٩ -٢

(Karena tiba di lembah hakikat, pesalik washil (peraih hakikat
mereguk air keindahan Dzat Pemilik-Keagungan dari cawan
.penyaksian (musyahadah) hingga jatuh mabuk tak sadarkan diri
(Sesuai konsensus semua golongan, tinta tanggung jawab (takliff
syariat tak berlaku lagi pada diri yang dalam kondisi tak-saclar
Karena itu, pengingkaran terhadap tinta syariat menjadi tidak
(mungkin. (1

Entah kenapa, penjarah ternama ini seakan telah membuat dilema untuk dirinya sendiri: apakah mungkin sufi itu telah mencapai derajat makrifat sebegitu tinggi, melebihi derajat para nabi hingga dia tidak perlu lagi mengamalkan ibadah?! Adakah yang meragukan tanggung jawab (taklif) seorang nabi itu jauh lebih berat di atas tanggung jawab umatnya, dan komitmennya pada syariat jauh lebih kuat dari semua orang?! Lantas, bagaimana mungkin sufi itu mencapai jenjang hakikat sehingga tidak
!?!perlu lagi syariat

Persoalan dilematis ini sebenarnya disadari Syeikh Lahiji. Dengan tangkas dia mengurainya dengan cara: membagi tingkatan para sufi pesalik yang mencapai
:derajat hakikat menjadi tiga kelompok

Pertama, sufi yang secara penuh telah tersungkur mabuk dan tak sadar diri. Sedemikian hanyut hingga dia tidak mungkin lagi terdampar di pantai kesadaran. Dia telah kehilangan akal. Maka, tanggung jawab syariat dan ibadah pun tidak lagi
.berlaku pada dirinya

Kedua, sufi yang ibn al-waqt: terkadang sadar, kadang juga tidak. Dalam keadaan sadar, dia harus tetap menjaga batas-batas syariat dari dua sisi; (a) dia harus berada stabil dalam samudera kesatuan (wah-dah) agar dapat lepas dari ambiguitas dua
.kondisi tadi; dan (b) agar ia dapat menjadi syeikh 'pembimbing' untuk orang lain

Ketiga, sufi peraih hakikat yang, setelah terombang-ambing dalam samudera kesatuan, diperintah untuk meraih tangan-tangan yang masih tertinggal. Dari segi ini, dia tetap memikul beban

p:٢٠٨

Muhammad Lahiji: Mafatih Al-Ijaz fi Syara Gulsyan-e Roz. hlm. ٢٩٧: Ilahi Ardabili: ٢٠ - ١
.Syam-e Gulsyan-e Roz. hlm. ١٨٣

taklif dan ibadah. Dengan segenap pencapaian kesempumaan, kedekatan dan keyakinan penuh, dia diperintahkan langsung (min 'ind) oleh Allah untuk melaksanakan ibadah lahiriah dan batiniah, sebagaimana "Wahai Ali! Jika Allah menghendaki seseorang mendapat petunjuk melalui dirimu, itu akan lebih baik bagimu dari segala apa yang terjangkau sinar mata-hari.⁽¹⁾ Titah ini dimaksudkan untuk menyempurnakan orang yang kurang dan memberi petunjuk kepada yang lain. Dengan meraih cinta llahi dan menyingkap (hakikat) mutlak, dia tidak mungkin menyimpang dari jalan syariat dan tarikat sehelai rambut pun. Dan atas dasar hukum "Tidakkah aku layak menjadi hamba yang banyak bersyukur?" ⁽²⁾ dia senantiasa (dalam posisi patuh dan taat.⁽³⁾

Tidak kurang menarik, justru banyak tokoh tasawuf mereaksi klaim "Karena hakikat telah tersingkap, syariat tidak lagi berarti". Bukan hanya membantah keras, mereka bahkan memvonis kafir dan ateis penganutnya.⁽⁴⁾ Namun secara praktis, kondisi mabuk yang berasal dari doktrin tasawuf, dalam banyak kasus, dijadikan dalih untuk melepaskan diri dari tanggung jawab syariat. Setidaknya begitulah yang tampak dari justifikasi beberapa tokohnya. Dalam pembelaannya atas khirqoh 'jubah koyak', :Hujwairi (w. pasca ٤٤٥ H) menuliskan

Mengenakan jubah koyak (khirqoh) bukanlah ajaran murni tarikat. Demikian pula, sima' dalam kondisi sadar pun tidak diperkenankan, karena itu tidak lain dari israf.

Tetapi, jika pelaku sima' telah lalai hingga tak sadar saat dipanggil namanya, maka

p:٢٠٩

Sabda Nabi Saw ini dilujukan kepada Ali bin Abi Thalib di saat terjadi perang ٢١ - ١ Khaibar (M. Baqir Majlisi. Bihar Al-Anwar, jld. ٣٢. hlm' ٤٤٨) atau ketika ia diutus ke .(Yaman (Multaqi Hindi: Kanz Al-'Ummal. jld. ١٣, hlm. ١٠٧

Ini adalah hadis Nabi Saw yang diungkapkan yang dalam banyak kesempatan ٢٢ - ٢ sebagai jawaban atas pertanyaan Aisyah. 'Kenapa engkau canggung segenap kesulitn ini?' Pertanyaan ini terlontar saat dia melihat beliau selalu menangis dan beribadah di malam hari. tanpa kenal lelah. (M. Baqir Majlisi BiharAl-Anwar. jld ١٤. hlm.

.(٢٤٤

.Muhammad Lahiji. Mafatih Al-Ijaz fi Syarh Gulsyan-e Roz. hlm. ۳۰۰-۳۰۱ ۲۳-۳

.Hujwairi: Kasyf Al-Mahjub. hlm. ۱۸/۱۷۶/۴۰۳ dan ۴۹۹ ۲۴-۴

(dalam kondisi itu mereka dimaklumi (uzur)).(1)

Hal senada juga dinukil Aththar Naisyaburi (w. ٤١٨ ١-١) dari Abu Yazid Bastami, (w. ٢٤١ H), "jika melangkah di atas jalan tarikat, hendaknya dia tidak melanggar syariat".(2) Namun demikian, Aththar membuat apologia atas statemen seorang syeikh Sufi. Dalam rangka menyembuhkan kondisi buruk muridnya, syeikh itu menyuruh murid :agar meninggalkan shalat. Demikian pembelaan Aththar

Jika orang mengatakan, "Apakah dibenarkan syeikh itu memerintahkan muridnya untuk meninggalkan shalat dan beristirahat?!", kami menjawab, "Ia adalah tabib. Seorang tabib adakalanya mengobati dengan racun. Karena tahu kesembuhan murid dengan cara itu, maka ia menganjurkan demikian, kendati ia juga tahu keadaannya terjamin dan tidak bisa tidak harus melakukan shalat. Memang ada hal-hal dalam tarikat yang tidak sejalan dengan hukum lahiriah syariat Dan siapapun yang belum mencapai maqam ini dan baru melangkahkan kaki adalah zindiq dan antisariat, (kecuali ia berperilaku sesuai perintah syariat).(3)

Demikian juga Abdurrahman Jami (٨١٧-٨٩٨ H). Dari satu pihak, dia bersikap keras terhadap kaum bebas-syariat yang menyatakan diri sebagai sufi, dan menyebut mereka dengan ungkapan seperti: "yang linglung di padang tandus liberalisme-syariat (Ibahah)(4)," "yang mengaku paling suci", dan "yang berlebihan unjuk kefasikan dan kebejatan".(5) Namun dari lain pihak, dalam mengurai biografi Ma'syud Thusi, dengan terang-terangan Jami menuliskan bahwa tokoh ini melakukan shalat. :Lalu dia menambahkan

p:210

.Ibid. hlm. ٥٤٣ ٢٥ -١

.F. Aththar Naisyaburi: Tadzkiyat Al-Awliya'. hlm. ١٤٢ ٢٤ -٢

.Ibid. hlm. ١٤٤ ٢٧ -٣

.Abdurahman Jami: Nafahat Al-Uns. hlm. ١٣ ٢٨ -٤

.Ibid.. hlm. ١٥ ٢٩ -٥

Wahyu dan Penyaksian Sufistik Pada Hari Kiamat, kaum slriddfqn membayangkan, "Andai saja kami ini tanah, sehingga pada hari itu, sang kekasih Muhammad (menginjakkan kakinya di atas tanah ini!" (1)

Khidhir dan Musa, Simbol Ahli Tarikat dan Syariat

Para sufi aktif mencari pembenaran atas perilaku syeikh mereka yang bertentangan dengan syariat. Mereka adakalanya berdalih dengan ayat-ayat Alquran. Misalnya, "Dan sembahlah Tulmnmu sampai datang kepadamu keyakinan". (QS Al-Hijr [15]: 99). Yakni, tujuan akhir penyembahan adalah mencapai yakin. Nah, lantaran tokoh-tokoh besar tarikat itu dipercayai sebagai representasi pencapaian yakin, mereka tidak lagi (perlu amal ibadah. (2)

Sesampai arif pada hakikat

(biji telah matang, pecahlah kulit. (3)

Kisah pertemuan dua nabi: Khidhir dengan Musa, kerap diandalkan sebagai argumen kuat untuk memisahkan syariat dari tarikat. Cuplikan kisah ini telah dinukil Alquran. (4) Sebagai nabi agung, Musa diperintahkan Allah untuk menemui salah seorang hamba-Nya, dan belajar ilmu-ilmu khusus kepadanya

Dalam riwayat, hamba Allah itu dikenal dengan nama Khidhir. Sejak awal, ia telah mengingatkan Musa tak akan sanggup menyertainya, karena ia (Musa) tidak tahu dimensi batin dari tindakannya. Namun Musa bersikeras menyertainya sambil berusaha meyakinkan Khidhir untuk tidak menyatakan protes atau reaksi apa pun

p:211

.Ibid. hlm. 309 30 -1

.Sha'inuddin Ali Turkah: Syarh-e Gulsyan-e Roz. hlm. 132 31 -2

.Mahmud Syabestari: Gulsyan-e Roz. hlm. 40-41 32 -3

.Q3 Al-Kahf [18]: 65-82 33 -4

Perjalanan mereka dimulai dari naik sebuah kapal. Tanpa alasan yang jelas, tiba-tiba Khidhir melobangi kapal. Musa langsung berteriak seraya menegurnya. Namun setelah Khidhir mengingatkan janjinya untuk tidak memprotes, Musa pun diam dan .meminta maaf

Tindakan lain Khidhir adalah membunuh anak remaja yang, secara lahiriah, tak berdosa. Ini membuat Musa lupa akan janjinya hingga, lagi-lagi, bereaksi keras. Tatkala Khidhir membalas dengan mengingatkan janji itu, Musa meminta diberi kesempatan sekali lagi; jika kembali lupa janji dan menyatakan protes, itu akan .menjadi awal perpisahan mereka

Tidak lama kemudian, dua kekasih Allah ini mengalami rasa letih dan lapar. Setibanya di sebuah kampung, mereka memohon makanan kepada warga. Namun, tak satu potong roti pun yang mereka dapatkan. Maka, mereka bergerak hendak meninggalkan kampung. Dalam keadaan itulah mereka menjumpai sebuah dinding .yang nyaris roboh

Khidhir bergegas menghampiri dinding dan mengembalikannya berdiri sediakala. Melihat kejadian itu, Musa terheran—heran dan bertanya, "Paling tidak, engkau bisa mengambil dari mereka upah pekerjaanmu ini [sehingga rasa lapar dapat teratasi]". Protes inilah yang lalu menjadi momentum perpisahan dua nabi Allah. Sebelum berpisah, Khidhir as menerangkan kepada Musa as alasan dan rahasia di balik semua [\(tindakannya.1\)](#)

Alhasil, sebagian ahli tasawuf menekankan bahwa Khidhir bukanlah seorang nabi, dan karena itulah ia tidak mempertahankan tindakannya dengan dasar wahyu. Meski demikian, sikapnya yang bebas-syariat itu justru dilegitimasi Alquran. Dengan argumentasi ini, manakala perilaku ahli tarikat terlihat bertentangan dengan syariat, tidak selayaknya langsung dihujat dan diserang pelbagai tuduhan yang tak patut :mereka terima. [\(2\)](#) Aththar Naisyaburi pernah menyampaikan

.Abdullah bin As'ad Yafi'i: Rowdh Al-Royahin fi Hikayat Al-Shalihin, hlm. ۵۵۴-۵۵۵ ۳۵ -۲

Ada hal-hal dalam tarikat yang tidak sesuai dengan hukum zahir syariat, sebagaimana perintah-Nya kepada Khalil [Ibrahim], namun ia tidak mau melakukannya. Atau juga pembunuhan seorang remaja oleh Khidhir: Dia [\(menghendaki agar melakukan itu, sekalipun bukan perintah.\)](#)

Tasawuf dan Syariat Khusus

Dikotomi antara substansi agama dan hukum halal—haram syariat telah menjadi faktor penyebab munculnya pelbagai kelompok antisyariat; sebuah karakteristik yang kemudian mendapat reaksi keras dari kalangan sufi garis moderat. Sebagian mereka mengajarkan doktrin-doktrin seperti: membaca doa Nadi Ali, duduk melingkar di tepi hidangan mahabbah, dan meniup seruling sebagai alternatif pengamalan ibadah. Mereka tegas menyatakan, "Karena kenal diri, darah ayah [\(menjadi halal; karena tak kenal diri, air susu ibu menjadi haram\)"](#) [\(2\)](#)

Namun, kebanyakan kelompok tasawuf tidak sepakat dengan radikalisme semacam itu. Mereka tidak percaya bila syariat bisa diabaikan secara total. Pada saat yang sama, kadangkala ucapan dan tindakan mereka mendahulukan sebagian ajaran tasawuf di atas ibadah syariat, sampai-sampai mengikuti syekh tarikat diyakini lebih [,utama daripada komitmen pada hukum syariat](#)

Salah satu referensi tertua tasawuf adalah *Manaqib Al-'Arifin*; karya Syamsuddin Aflaki yang memfokuskan hampir separuh bagian—nya pada riwayat hidup Jalaluddin Rumi. Di dalamnya, dia menerangkan perihal orang yang secara teratur menegur Rumi agar sejenak berhenti mendengarkan irama musik gitar kecil dan mengingatkan waktu shalat (Ashar) kepadanya. Aflaki demikian mengungkap reaksi [:Rumi](#)

p:213

.F. Aththar Naisyaburi: *Tadzkirot Al-Awliya'*, hlm. 146 36 -1

.Buktosiyeh". dalam *Donesynomeh-e Jahon-e Eslom. abjad Ba'*. jld 3. hlm. 653 37 -2

Tidak, tidak itu shalat, ini juga shalat lain; sama-sama menyeru Al-Haq (Tuhan). Yang satu menyeru yang lahir; yang lain menyeru yang batin demi cinta dan makrifat Al-Haq. (1)

Abu Said Abul Khair (375-440 H) juga punya pengalaman yang sama. Dia tidak menghentikan sima' sufistiknya untuk menunaikan shalat. Sambil menari, dia berkata, "Kita sedang shalat." (2)

Jika perjalanan ruhani (sair—suluk) 'irfani dipahami demikian, maka untuk mencapai tujuan sejati—yaitu kedekatan (qurb) dengan Allah dan sampai (wishal) pada-Nya—dapat diperoleh melalui sarana, selain ibadah, yang lebih mantap dan memberi ketenangan. Hal itu terungkap dalam tanggapan Abu Yazid terhadap Dzul Nun Mishri (w. 245 H). Yang belakangan berpesan agar dia menghindari tidur dan istirahat, serta mengingatkan sebegitu cepat laju kafilah umur melintas. Namun Abu Yazid membalas

Lelaki adalah manusia yang tidur sepanjang malam, namun sampai Tujuan sebelum yang lain. (3)

Aththar juga punya catatan khusus tentang kehidupan Abu Yazid. Dia menuliskan

Kata mereka, "Engkau perintahkan kami untuk zuhud dan ibadah, sementara engkau sendiri tidak menambah zuhud dan ibadah!" Syeikh menyergah sebelum membalas, "Zuhud dan ibadah telah bebas dariku!" Salah seorang berkata, "Kenapa engkau tidak melakukan Shalat Malam?" Dia menjawab, "Aku tak punya waktu. Aku selalu mengitari alam malakut. Di manapun ada yang terjatuh, kuraih tangannya", yaitu aku melakukan pekerjaan dari dalam diriku. (4)

p:214

.Abdulkarim Qusyairi: Risélah Qusyairiyyah, hlm. ٩٤ ٤٠ -٣

F. Alhthar Naisaburi: Tadzkirot Al-Awliyé', hlm. ١٩٨; Abu Nu'aim Isfahani: filiyah AI- ٤١ -٤

.Awliya'. jld. ١٠ .hlm. ٣٥-٣٦

Sebaliknya, salah satu kekhasan 'irfan sejati dalam Islam adalah penekanannya yang kuat atas makna dan hakikat yang terdapat dalam lapisan batin ibadah lahiriah. Lapisan ini ditampilkan begitu mencolok. Di dalamnya, syariat tak terkorbankan dengan alasan: demi meraih hakikat, tidak pula terdesak untuk menciptakan sistem .baru selain syariat wahyuni

Selama dalam kerangka ini bergerak, aliran tasawuf justru telah memberi kontribusi yang patut dibanggakan. Ini yang dialami Junaid Baghdadi (w. ۲۹۷ H) saat menjumpai seorang Muslim yang berniat meninggalkan rumah untuk menunaikan ibadah haji. kepadanya dia mengatakan, "Seharusnya engkau juga meninggalkan maksiat. Tatkala menanggalkan baju harian untuk mengenakan pakaian ihram, seharusnya engkau juga menanggalkan keterikatan duniawi. Sesampaimu di Mina, kurbankanlah "" .kehendak nafsumu

Jelas, pola implementasi 'irfan tadi akan menciptakan relasi begitu erat antara amal lahiriah dengan makna batiniah. justru penyimpangan akan bermunculan ketika hakikat irfan hendak dituntut di luar jalur syariat wahyuni. Berikutnya, akan terbentuk syariat lain yang menggeser posisi agama Ilahi. Wajar bila akhirnya mereka mempercayai berkunjung kepada syeikh tarikat sama dengan ziarah ke Ka'bah, atau bergerak di seputar kuburan tokoh tasawuf sudah mencukupi tawaf di baitullah Ka'bah." Kepercayaan seperti ini dilapisi dengan sekian kisah terkait, seperti kisah pertemuan dan dialog Abu Said Abul Khair dengan Syeikh Abul Hasan Kharqani (w. ۴۲۵ : (H

Syeikh Abul Hasan mengatakan, "Wahai Syeikh [Abu Said]! Kulihat setiap malam Ka'bah mengelilingimu. Jadi, engkau tidak perlu lagi pergi ke Ka'bah. Kembalilah, karena mereka akan

.Hujwairi: Kasyf A-Mahjub, hlm. ۴۲۵ ۴۲

Setiap ada murid (pemula tasawuf) yang hendak melakukan haji. seorang syeikh ۴۳ akan menyuruhnya pergi ke makam Syeikh Abul Fadhl seraya mengatakan. "Kamu harus berziarah dan berputar (thawaf) di kuburan ini sebanyak tujuh kali, barulah (terkabal tujuanmu (Muhammad bin Munawar: Asrar Al-Tawhid fi' Maqémat Al-Syeikh

.(Abu‘ Sa‘id. hlm. ٦١). Juga ruj.. Abdur—rahman Jami: Nafahat Al–Uns. hlm. ٢٨٤

p:٢١٥

membawamu untuk hal itu, sehingga engkau telah menemui kami. Sekarang engkau telah menunaikan haji. Engkau telah menjejakkan kaki di lembah duka Abul Hasan. Engkau telah mendengar dan memenuhi labbaik panggilannya. Engkau telah berada di biara Arafahnya. Engkau telah menyaksikan lemparan nafas-nafasnya. Engkau telah mengorbankan Abul Hasan atas keindahan dirimu. Engkau telah melaksanakan shalat atas Yusuf-nya. Dan engkau telah mendengar teriakan sedih yang menyayat hati⁽¹⁾ Kembalilah! Jika tidak, engkau tidak akan menjadi seperti Abul Hasan. Engkau adalah pribadi kekasih alam semesta." Syekh berkata: "Kami bergerak menuju Bastam. Di sana kami berziarah lalu kembali." Abul Hasan menyambut, "Engkau telah ⁽²⁾menunaikan haji. Engkau akan menjalankan umrah."⁽²⁾

Doktrin lain yang ditanamkan dalam syariat baru ini ialah asumsi "bid'ah para wali menduduki posisi sunah para nabi mulia"⁽³⁾. Atas dasar ini, ibadah puasa pun tidak terjaga dari tangan jahil manusia. Meski tahu Nabi Saw telah melarang puasa wishal,⁽⁴⁾ mereka berusaha menjelaskan bahwa para syekh menjalankan puasa itu karena mereka memiliki hukum-hukum khusus, bahkan memandangnya sebagai ⁽⁵⁾bagian dari karamah mereka.⁽⁵⁾

Begitu juga, dengan menukil aneka jenis hikayat, mereka berusaha menjelaskan bahwa pelaksanaan puasa yang sesungguhnya diridhai Allah adalah yang sesuai dengan perintah syekh. Dia akan menghentikan puasa wishal seorang murid (sufi pemula) dengan memberi janji pahala sebulan atau setahun kepadanya. Jika ditanya kenapa, dia tegas membalas, "Puasa tidak dapat diselesaikan", lantas

p:216

Kata-kata ini menyinggung kemalian anak Abul Hasan Kharqani yang masih 44 – 1
muda, terjadi bersamaan dengan kedalangan Abu Sa'id

.M. Munawar: Asrar Al-Tawhid fi Maqamat Al-Syaikh Abi Sa'id. hlm. 150 45 – 2

.Syamsuddin Aflaki: Manéqib Al-'Arifln. jid. 2. hlm. 578 46 – 3

Puasa wishel adaijah jenis puasa yang. kendati telah masuk waktu Maghrib. terus 47 – 4
dilaksanakan hingga masuk hari berikutnya. bahkan berhari-hari

.Hujwairi: Kasyf Al-Mahjub. hlm. 418 48 – 5

mengabarkan berita buruk tentang nasib akhirnya dan statusnya sebagai orang terusir dari sisi Tuhan. Untuk lebih meyakinkan, sang syekh menambahkan, "jadi, setelah beberapa saat tidak kembali muncul, ia pun diculik mereka sehingga kedua [\(tangannya harus rela dipotong"](#) [.1](#)

Tujuan, Pembena Sarana

Dari sekian doktrin tasawuf, akan kita temukan beberapa perkara yang, secara zahir bukan saja tidak sesuai praktik sair-suluk 'irfani, malah akan menambah jarak antara manusia dengan Tuhannya kian besar. Seperti menderap kaki, menyanyi, berkumpul dengan perempuan asing (bukan-muhrim), serta bermesraan dengan anak remaja berparas tampan, adalah perkara-perkara yang hukum haramnya — setidaknya pada batas tertentu — telah menjadi konsensus segenap kaum Muslimin. Dalam analisis optimistik mengenai asal muasal munculnya perkara tersebut dalam doktrin tarikat kaum sufi, akan dapat disimpulkan bahwa mereka telah memperlakukan :tujuan sebagai alat pembenaran terhadap Cara. Seorang peneliti mengatakan

Jangan disangka para sufi mengalami jadzba 'hanyut-terpikat' tidak hanya dengan cara konvensi mereka seperti meditasi, zikir, dan cara-cara konvensional lain dalam rangka penguasaan jiwa, tetapi juga mereka menciptakan kondisi itu melalui musik, tarian dan nyanyian. Sedangkan istilah sima' [yang arti leksikalnya tak lebih dari [\(sekadar mendengar\]](#) sebuah paket yang mencakup cara-cara ini [.2](#)

p:217

F. Aththar Naisaburi: Tadzkirat Al-Awliya'. hlm. 180; Abdulkarim Qusyairi: Risélat 49 - 1
Al-Qusyairiyyah. hlm. 151

.RJ Necolsonz Erfan va orefon—e Mosalmon. hlm. 136 50 - 2

Tarian dan sima' sufistik merupakan model konkret yang memperkuat adanya kecenderungan bebas-syariat dalam aliran tasawuf. Selalunya perkara ini menjadi aksis diskursus dan materi perbincangan yang sangat produktif menghasilkan perbedaan antar pemikir. Bertolak dari ayat-ayat Alquran (1) yang memuat pelbagai bentuk derivatif kata sam', sebagian pemikir mencela kalangan yang 'tak peka' mendengar kalimat Al-Haq, sembari mengupayakan argumentasi syariat untuk memproses kehalalan sima' sufistik. (2) Upaya itu terus dikembangkan sampai-sampai (mereka gegabah membuat hadis yang menerangkan tarian dan sima' Nabi Saw! (3)

Namun, banyak juga dari jajaran tokoh aliran ini yang menolak ajaran di atas. Dengan tegas mereka tidak sekadar memberikan klarifikasi bahwa doktrin sima' tidak pernah ada dalam syariat Nabi, bahkan menghukuminya sebagai perbuatan tercela dan cara haram. Uniknya, mereka mengibaratkan doktrin itu dengan daging bangkai yang :hanya boleh dikonsumsi dalam kondisi terpaksa

Dalam syariat, ada satu persoalan rutin, dan Anda pernah menyimaknya, bahwa dalam kondisi terpaksa dan terdesak maut, seseorang dibolehkan memakan bangkai dan hal-hal haram lainnya. Kini, para kekasih Allah mengalami kondisi dan keterpaksaan demikian, ibarat di ambang jurang maut. Penanganannya hanya dengan melakukan sima', tarian, ekstasi, dan suara nyanyian. Jika itu tidak dilakukan, wujud suci para kekasih Allah akan terbakar dan menjadi sia-sia saking agungnya (kewibawaan manifestasi dan cahaya kebesaran Al-Haq. (4)

p:218

Dalam menjelaskan kepedihan dan kesengsaraan kaum penghuni neraka, 51 - 1 Alquran juga menukil ungkapan mereka, 'Andai saja dulu mendengarkan atau memikirkan, tentu kita tidak berada dalam golongan neraka Sa'ir!' (QS Al-Mulk [67]: 10) Kata nasma' (dalam ayat: mendengarkan) ini dipakai oleh sebagian orang sebagai alasan untuk menghalalkan sima'. padahal makna asli dan konvensional kata itu .hanyalah mendengarkan

Sebagai contoh. ruj., Izzuddin M. Kasyani: Mishbéh Al-Hidéyah wa Miftéh Al- 52 - 2 .Kifayah. hlm. 189

.Ibid. hlm. ۲۰۱. Abdul Qahir Suhrawardi: 'Awa'if Al-Ma'arif. hlm. ۲۰۵ ۵۳-۳
.Syamsuddin Aflaki: Manéqib Al-'Arifin, hlm. ۵۵۹ ۵۴-۴

Selain pada fenomena *sima'*, pola eksploitasi terhadap masalah fikih ini juga dikembangkan dalam menangani perbuatan haram yang lain. Abdullah Yafi'i (696-768 H), misalnya, pernah membenarkan praktik mencuri yang dilakukan Ibrahim Khawash hanya lantaran motifnya ingin membunuh hasrat popularitas dalam jiwanya. Dalam catatannya, hal itu diperbolehkan dalam kondisi terpaksa (*dharurah*), seperti halnya hukum bolehnya memakan benda najis untuk pengobatan sejumlah penyakit. Ia mengatakan, "Dengan perbuatan haram itu, Ibrahim Khawash telah mengobati [\(penyakit hatinya\).](#)"

Ada juga sebagian tokoh yang menerima ajaran, "Ketika berada di antara syariat dan tarikat, tidak ada prinsip apa pun selain menari."[\(2\)](#) Selanjutnya, mereka berusaha mengategorikan tarian sufi sebagai basis pesta derap—kaki yang benar-benar sakral. Dengan cara inilah kiranya mereka menemukan peluang hukum halal menjadi label ajaran, "Kapankah kondisi terpaksa itu akan datang? Tak ada tarian; tak ada [\(main kaki; juga tak ada pembinaan watak. Lalu, kapankah jiwa akan luluh?\)](#)"[\(3\)](#)

Perlu diketahui, tidak sedikit pemuka besar tasawuf menetapkan syarat tertentu untuk menyelenggarakan ritual tarian. Di antaranya, tidak diperkenankan usia remaja terlibat di dalamnya. Namun begitu, sebagian dari mereka percaya bahwa setiap anggota tubuh remaja masih dipenuhi hawa nafsu, dan tumpukan hawa nafsu itu harus berkurang. Ini menjadi dasar mereka untuk menetapkan bahwa keterlibatan kaum remaja dalam dosa ini (*sima'*) akan memalingkan mereka dari dosa :yang lebih besar

Jika mereka bertepuk tangan, nafsu tangannya akan hilang. Jika mereka mengangkat kaki, nafsu kakinya akan kurang. Dengan ,cara ini, hawa nafsu akan menyusut dari anggota tubuh mereka

(1) dan akan mencegah mereka dari melakukan dosa yang lebih besar. (1)

Bergaul dengan kelompok usia remaja yang berparas indah dan bermesraan dengan mereka merupakan contoh lain dari perbuatan yang dianggap penting oleh para sufi. Dalam konteks ini, mereka percaya bahwa tujuan suci dan kudus itu adalah alasan yang cukup untuk menggunakan Cara dan sarana sekalipun tercela

Tatapam suci tak terhadap tirai mimpi

(2) mana tempat sujud Tuhan; mana rumah berhala. (2)

Gejala sufistik ini tidak luput dari pelbagai reaksi. Sebagian tokoh besar tasawuf menyikapinya dengan penuh hati-hati, bahkan terkadang menganggapnya sebagai bencana yang menimpa warga tasawuf (3) Namun ada juga yang berapoligia keras, paras indah adalah tempat penampakan keindahan Tuhan. Selanjutnya, usaha mereka dikerahkan bagaimana dapat memberikan kesan baik pada perbuatan yang diharamkan syariat ini

Padamu kami lihat dengan pandangan murni

.kami lihat bukan karena syahwat dan nafsu

Paras indahmu cermin kelembutan Ilahi

(4) kami lihat kelembutan Tuhan pada dirimu. (4)

Dalam literatur sejarah, Awhaduddin Kirmani dikenal sebagai lelaki pemain bukti yang bersih." (5) Dalam pengakuannya, dia pernah

,melihat rembulan dalam bejana air. (6) Di antara pengalamannya

p: 220

Muhammad bin Munawwan Asra'ir Al- Tawhid fl' Maqemat Al-Syaikh Abi Sa'I'd. 58 - 1

.hlm. 223

.Sa'di: Kulliyat. bagian "Mawa'izd". hlm. 796 59 - 2

.Ruj.. Abdulkarim Qusyairi: Risalar Qusyairiyyah. hlm, ٢٣/١٨٤ ٦٠ -٣

.Syamsuddin Aflaki: Manéqib Al-‘Arifin. jld. ٢, hlm. ٦٣٠ ٦١ -٤

.Ibid. jld ١. hlm. ٤٣٩ ٦٢ -٥

Abdurrahman Jami menuliskan. “Syeikh Syamsuddin Tabrizi bertanya kepada Awhaduddin Kirmani. ‘Apa yang sedang engkau alami?’ Dia menjawab, “Aku sedang melihat rembulan di bejana air.’ Lalu Syeikh Syamsuddin berkala. 'Jika engkau tidak menemukannya di belakang. kenapa engkau tidak melihatnya di langit?’ (Nafahat Al-

.(Uns. hlm. ٥٩.

dia merobek pakaian beberapa anak remaja serta merekatkan dada mereka intim
.?dengan dadanya. Ini berlangsung tepatnya ketika dia terbuai pesta sima

Tentang riwayat hidup Awhaduddin Kirmani, Jami

:menerangkan

Prasangka baik bahkan percaya baik pada sekelompok tokoh besar yaitu keyakinan
bahwa mereka menyaksikan langsung keindahan absolut Tuhan Al-Haq pada wajah-
(wajah mereka (kaum remaja)).(1)

Cara pandang semacam ini terhadap agama tak pelak mencoreng buruk wajah
syariat para utusan Allah. Dan kalaupun tidak ada jalan selain berdamai dengan
syariat ini, perdamaian itu tidak akan bertahan di atas pijakan yang kokoh, karena
pembenaran semacam itu bisa dipakai untuk perbuatan haram apa saja, atau
.direkayasa untuk mengemas realitas buruknya tampak indah memikat

Tentu saja, sufi-sufi itu meyakini dirinya sebagai pengikut Islam. Mereka tidak
percaya bila dampak doktrin dan ajaran mereka sampai menafikan syariat.
Barangkali alasannya, mayoritas masyarakat tidak punya pilihan selain berada di
tingkatan syariat, karena mereka tidak bisa mencapai rangkaian tingkatan yang
dimaksud. Namun, bagi pribadi yang telah menempuh sair-suluk, telah
membersihkan jiwanya dari hawa nafsu, perbuatan apa pun bisa dilakukannya untuk
mencapai tujuan suci, sekalipun haram secara zahir. Karena itu, boleh jadi suatu
perbuatan dapat mengakibatkan orang lain terjerumus hawa nafsu, namun bagi
.pengikut tarikat itu, justru bisa mendekatkannya dengan Tuhan

p:221

.Ibid.. hlm. 591 64 -1

Ketika Ahmad (Hadrawiyah Balkhi) bermaksud berkunjung ke Abu Yazid, istrinya yang bernama Fathimah pergi bersamanya. Sesampainya di hadapan Abu Yazid, Fathimah membuka cadanya dan berbincang—bincang hangat dan sangat akrab dengannya. Melihat pemandangan itu, Ahmad terheran-heran. Rasa cemburu pun segera menguasai jiwanya. Dia menegur, "Hai Fathimah! Kurang ajar apa kamu berbicara begitu dengan Abu Yazid?" Fathimah menjawab, "Ketahuilah, engkau adalah muhrimku dalam fisik, tapi Abu Yazid muhrimku dalam tarikat. Denganmu kupapai birahi; dengan Abu Yazid kupapai Tuhan." Begitulah Abu Yazid selalu bergaul akrab dengan Fathimah. Sampai suatu hari, Abu Yazid melihat tangan Fathimah memakai pacar. "Wahai Fathimah! Untuk apa engkau memakai pacar?" tanya-nya. Fathimah menjawab, "Wahai Abu Yazid, baru sekarang ini engkau melihat tangan dan pacarku. Selama ini aku senang denganmu. Tapi sekarang matamu menatap hal-hal ini, maka [\(perbincanganku denganmu haram sudah.\)](#)⁽¹⁾

Lain dari semua di atas, kadangkala kaum pemula (murfd) yang masih belum matang termotivasi untuk sama-sama melakukan dosa yang umum "menjadi buah bibir perempuan dan laki-laki". Dengan demikian, mereka dapat melindungi bersih zuhud [\(kesufiannya dan terbebas dari kepuasan pada diri sendiri \(’ujb\).\)](#)⁽²⁾

Manfaat lain dari maksiat, menurut mereka, ialah manusia dapat mengenali hijab-hijab gelap (zhulmaniyah). Oleh karenanya, jika pelaku maksiat telah bertaubat, bukan hanya tidak kehilangan sesuatu, bahkan berkat pengenalan tadi dia bisa naik tinggi selangkah, karena "Orang yang bertaubat dari dosa seperti orang yang tak [\(berdosa\)"](#)⁽³⁾

p:222

.F. Alhthar Naisaburi: Tadzkirah Al-Awliya', hlm. 349 65 -1

.Syamsuddin Aflaki: Manéqib AI-'Arifin. jld. 1. hlm. 439-440 66 -2

.Syah Mahmud Ra'i Syirazi: Nasayim Golsyan. hlm. 337-338 67 -3

Antisyariat dalam Doktrin Malamatiyah

Banyak sufi yang mempraktikkan doktrin ini dalam kehidupan dan pergaulan umum. Dengannya, mereka melakukan berbagai tindakan yang mengusik pandangan buruk bahkan celaan orang sekitar. Mereka ingin menampilkan wajah jelek dan kesan buruk di hadapan masyarakat luas. Tujuan intinya adalah menghancurkan keinginan nafsu dan membunuh hasrat popularitas. Tujuan inilah yang melapisi tindakan itu dengan nilai sakral yang khas. Najmuddin Razi (570–654 H) menganggap bahwa praktik Malamatiyah merupakan syarat umum bagi setiap murid tasawuf

murid] harus hidup dengan pola malamatiyah dan model seorang darwish. Ini bukan] artinya dia bebas-syariat lantas merasa telah berpola malamatiyah. Sama sekali bukan begitu! Itu adalah jalan dan petunjuk setan. Dengan jalan inilah penganut bebas-syariat (ahl Ibahah) akan digiring ke neraka. Malamatiyah berarti menganggap nama, status, pujian, celaan, tolakan dan sambutan makhluk sama saja bagi (dirinya).⁽¹⁾

Selain Najmuddin Razi, masih banyak tokoh tasawuf lain yang menilai Malamatiyah sebagai praktik tercela jika berkonotasi anti-syariat.⁽²⁾ Di samping juga banyak sekali statemen para syekh sufi yang mengecam doktrin ini, walaupun masih saja terlihat sanjungan di sana-sini terhadap pola hidup malamatiyah sebagian syekh, misalnya, dengan menuturkan aneka cerita

Tentu saja, banyak kisah semacam yang masih tersisa. Untuk tidak merusak kehormatan karya ini, kiranya tidak perlu dinukil lebih dari itu.⁽³⁾ Akan tetapi untuk menjelaskan tujuan yang dimaksud, berikut

ini beberapa cerita yang muatan negatifnya relatif ringan

p:223

.Najmuddin Razi: Mirshad Al-‘Ibad, hlm. 261 68–1
Sebagai contoh. Hujwairi: Kasyf Al-Mahjub. hlm. 73; Abdurrahman Jami. Nafahat 69–2
.Al-Uns, hlm. 15

Mengenai pribadi Mirah Naisyaburi, Abdurrahman Jami mengidentifikasi tokoh ini sebagai penganut doktrin Malamatiyah. Dia melaporkan salah satu dari cara yang digunakan Mirah untuk menyiasati masyarakat agar tidak selalu mendatanginya

Dia bertanya kepada pembantunya "Mereka ini siapa?" "Mereka datang untuk menemuimu" jawabnya. Ia diam. Tak ada sepetah katapun yang terucap dari mulutnya. Akhimya, ia mengangkat kepala ke langit sementara angin bertiup kencang. Lantas ia melorotkan celananya lalu buang air kecil di tempat hingga mengotori pakaiannya sendiri dan orang lain di sekitar. Masyarakat kagum, "Bagus! Betapa baik syekh dan perlakuannya!" Kemudian mereka kembali ke tempat masing-masing dengan rasa kesal.⁽¹⁾

Siasat semacam ini banyak dipakai para penganut Malamatiyah, bahkan ada yang sampai sering tampil telanjang bugil di tengah khalayak. Ini terjadi pada saat Syekh Isyraq Syihabuddin Suhrawardi (w. ٥٨٧ H)⁽²⁾ bertanya kepada warga Damaskus tentang keadaan Syekh Ali Kurdi. Mereka memperingatkan Syekh Isyraq agar tidak menjumpainya. Alasan mereka, "Orang itu tidak melakukan shalat dan sering berjalan dalam keadaan bugil." Namun banyak juga perawi sufi yang menukil kisah ini dengan menebar berbagai pujian untuk Syekh Ali Kurdi, bahkan mengatogerikarmya sebagai pemuka tarikat dan jenius yang pura-pura gila.⁽³⁾

Alhasil, banyak dari kaum sufi yang menghalalkan berbagai cara seperti: tindakan mencuri yang telah dikemukakan sebelum ini, dalam rangka mengobati penyakit hati dan menggagalkan hasrat

nafsu amarah mereka. Lebih dari itu, mereka menggunakan berbagai

p:٢٢٤

Abdurrahman Jami: Nafahat Al-Uns, hlm. ٢٦٤ ٧١ -١

Nama syekh Isyraq, yakni Syihabuddin Suhrawardi, juga disandang seorang ٧٢ - ٢ syekh tasawuf penulis 'Awarif Al-Ma'arif (w. ٦٣٢ H). (Zainuddin Kiyainejad: Sayr Erfon .(dar Eslom. hlm. ٢٢٧

Yafi'i: Rawdh Al-Rayahin fi Hikayat Al-Shalihin, hlm. ٤٨١-٤٨٢. kisah ٤٤٣; ٧٣ - ٣

pola hidup yang bisa memancing kecemasan masyarakat umum. Yakni, jika kemudian secara kebetulan ada kesempatan dicemooh masyarakat, mereka tidak akan membalas dan mempertahankan diri, kalau bukan justru menerima dengan sepenuh jiwa dan hati. Ini sebagaimana diungkapkan Ibrahim Adham

Suatu saat, aku duduk di sebuah kapal. Tak ada seorang pun yang mengenalku di tempat itu. Ketika itu, aku mengenakan baju lusuh; rambutku panjang lagi kumal. Semua penumpang saat itu mencemooh dan menghinaku, perahu pun seolah turut mencibirku. Kukatakan bahwa sampai kapanpun kalian menjumpaiku, menyambak dan melepas rambutku, menatap wajahku dengan gaya menghina, aku tetap akan menggapai tujuanku, serta dengan kehinaan jiwaku aku merasa bahagia. Sampai suatu saat nanti, kebahagiaanku itu akan menembus puncaknya di kala masih [dicemooh dan dikencingi.](#)⁽¹⁾

Mabuk (Sakr), Pelarian Bebas Syariat

Tidak diragukan lagi, akal merupakan salah satu syarat mengemban tanggung jawab syariat (takliff). Tanggung jawab ini tidak akan dibebankan pada orang yang mabuk dan tidak sadar. Poin ini justru menguntungkan kaum sufi; bukan hanya dapat membebaskan diri dari tanggung jawab syariat, tetapi juga menjadi basis perlindungan yang sangat strategis

Dalam anggapan Syeikh Muhammad Lahiji, para pencapai hakikat adalah manusia yang hilang akalnya (Maslub Al-Aql). Lalu ia menarik sebuah kesimpulan, "Sesuai konsensus para wali dan ulama, segala jenis tanggung jawab syariat dan kewajiban ibadah telah gugur dari manusia semacam itu"⁽²⁾

p:225

.Hujwairi: Kasyf Al-Mahjub. hlm. 174-176

Muhammad Lahiji: Mafétih Al-I'jaz fi Syarh Gulsyan Roz. Mm. 199; Ilahi Ardabili: 175-176

.Syarh-e GuIsyan-e Roz, hlm. 133

Mengenai nama dan sifat Allah, Syeikh Mahmud Syustari mendistingsi dua keadaan: mabuk dan sadar. Setelah menjelaskan bahwa Allah bisa disebut dengan nama dan :sifat apa saja, dia menuturkan

Namun, waspadalah pada dirimu

[\(1\)](#) teguhlah pada kata kalimat syariat!

Hafizd Abu Nuaim Isfahani (w. ۴۳۰ H) dalam catatarmya tentang riwayat hidup Syibli (w. ۳۳۴ H) menukil sebuah kisah terkait. Pada suatu hari, Syibli berkunjung ke rumah Junaid. Istrinya yang kala itu tidak berkerudung meminta waktu untuk menutup bagian kepalanya. Namun, Junaid rnelarangnya, karena dia melihat Syibli masih dalam keadaan tak-sadar. [\(۲\)](#) Keadaan Syibli itu sampai kadangkala menyebabkan :dirinya melupakan shalat. Dalam syairnya, dia menuturkan

Karena cinta, hari ini kulupa shalatku

.bahkan entah siang atau malam 'ku tak tahu

.Zikirku pada-Mu Tuanku makam dan minumku

[\(۳\)](#) "kalah kulihat, Wajah-Mu pengobat sakitku"

Syibli hanyalah satu dari sekian sufi yang lebih dikuasai mabuk (sagr). Oleh karenanya, jika dia membuang harta sebanyak empat ribu dinar begitu saja ke sungai [\(۴\)](#) atau menanggalkan pakaian mewah serba mahal lalu membakamya, [\(۵\)](#) dia tidak layak dikritisi apalagi dicemooh dengan tolok ukur syariat, yaitu telah bertindak .israf

p:۲۲۶

Mahmud Syabestari Gulsyan-e Roz. hlm.۷۲: Syah Mahmud Ra'î Syirazi: Nasayim ۷۶ - ۱

.Gulsyan. hlm. ۳۰۸-۳-۹

.Abu Nuaim Isfahani: Hilyatul-Awliya'. jld. ۱۰, hlm. ۳۶۷ ۷۷ - ۲

.Ruj. Abdurahman Jami: Nafafahat Al-Uns. hlm. ۱۸۰ ۷۸ - ۳

Hujwairi: Kasyf Al-Mahjub. hlm. ٢٨٧-٢٨٨; Abdullah bin Sa'ad Yafi'i: Rawdh Al- ٧٩ - ٤
.Rayahin fi Hikayat Al-Shalinin. hlm. ٥٥٣
.Abu Nashr Sarraj Thusi: Al-Luma' Fi Al-Tasawwuf. hlm. ٤٠٠ ٨٠ -٥

Perlu juga dicatat, para ahli tasawuf di sini pun—seperti halnya di tempat lain—tidak merefleksikan sikap yang tegas. Berkali-kali mereka memperalat kondisi 'tak-sadar' dan 'bersatu-lebur' (fana') sebagai alasan untuk meninggalkan kewajiban syariat. Bahkan, adakalanya mereka menekankan bahwa keadaan tak-sadar para pelaku tarikat justru menjadi kendala untuk komitmen pada hukum syariat. Mereka baru sadar ketika tiba waktu ibadah

Pada suatu saat, sekelompok orang datang menemui Junaid seraya mengatakan, "Beberapa hari, sepanjang siang dan malam, Nuri mengelilingi seongkah tanah liat seraya terucap, 'Allah! Allah! Ia tidak makan, tidak minum dan tidak pula tidur, namun dia tidak mati. Shalat ia lakukan pada waktunya. Tata cara shalat pun dilaksanakannya.'" Para sahabat Junaid mengatakan, "Dia sadar; dan tidak sedang fana'." Junaid menyela, "Tidaklah seperti yang kalian katakan. Mereka yang sedang tak sadar dan tergilir cinta akan tetap terjaga. Maka, Allah akan menjaga mereka dari kehilangan waktu berkhidmat saat harus berkhidmat"

Analisis dan Kritik

Point

Di sepanjang deskripsi paham tasawuf, sesekali dikemukakan celah dan cacat aliran ini, sekaligus sikap kontradiktif sejumlah pengaku-ngaku sufi. Sejarah analisis kritis terhadap tasawuf sendiri sebenarnya sudah cukup lama, tidak jarang malah keterlaluan sebegitu ekstrim, entah diremeh-remehkan (tafrith) atau malah dibesar-besarkan (Ifraath). Sebagian orang terus berusaha sekuat tenaga mengesankan positif dan menyucikan kaum sufi dari apa saja yang dinisbahkan kepada mereka.

.Bagi mereka, cerita-cerita sejenis yang dinukil di sini tidak ada artinya

p:227

Dalam konteks ini pula sebagian ulama Syiah menggunakan bukti-bukti pendukung yang lemah. Dalam konklusi mereka, dari sekian kelompok tasawuf, tidak ada seorang sufi pun yang berasal dari mazhab Ahli Sunah kecuali kelompok Naqsyabandiyah.⁽¹⁾ Padahal, Khajeh Abdullah Anshari pernah menyatakan, dari dua (ribu syeikh tawasuf, hanya dua orang yang bermazhab Syiah.⁽²⁾

Alhasil, segala usaha menetapkan kesyiahan kaum sufi yang anti-syariat ibarat ongkos mahal untuk barang remeh. Sebab, sekadar memasang label Syiah pada mereka tidak memecahkan persoalan apa pun, kalau bukan malah memperkeruh

Di pihak yang berseberangan, sebagian orang justru berlebihan dalam membesar-besarkan skandal aliran tasawuf. Mereka berusaha keras mempertajam daya kritik terhadap paham kaum sufi hingga mempertanyakan nilai apa pun praktik sair-suluk. Sebagai gantinya, di hadapan halayak mereka menampilkan wajah agama dan syariat ini begitu kering dan redup

Sekarang, dengan menilik dari semua poin tersebut, serta dengan melihat apa yang telah disinggung dalam permulaan pasal ini, maka kita akan memperhatikan beberapa poin yang dapat dijadikan sebagai kritisi anti syariat para kaum sufi

Keseutuhan Hakikat dan Syariat

Telah disinggung di awal bab, ada trilogi istilah krusial dalam tasawuf dan 'irfan, yakni syariat, tarikat dan hakikat, yang ditafsirkan secara plural. Kebanyakan tafsir kerap diaksensi nada sinis terhadap syariat, bahkan cenderung antisariat

Sebagian dari mereka mengartikan hakikat sebagai derajat minus tarikat, sementara keduanya (hakikat dan tarikat) derajat minus syariat. Padahal, para arif sejati tidak pernah melepas komitmen kepada segala hukum dan amalan lahiriah syariat. Mereka ,percaya

p:228

.Qadhi Nurullah Syustari: Majélis Al-Mu'mini'n, jld. 2. hlm. 5 82 -1

.Ruj: Necolson: Erfon va ·refon—e Mosalmon. hlm. 170 83 -2

keadaan ruhani dan karakter kuat batin tidak akan tercapai kecuali dengan tetap konsisten pada hukum, ibadah lahiriah, dan pelatihan spiritual (riyadhah) secara .(benar-benar legal dalam agama (syar'i

Di sini, tentu kita tidak perlu menganalisis gugus sejarah kemunculan trilogi istilah di atas. Karena itu, kita pun tidak terdesak untuk membela tiga level itu, ataupun menggabungkan salah satunya ke yang lain hingga menyederhanakannya dalam dua .derajat saja

Yang jelas, melakukan gerakan-gerakan lahiriah—tanpa pembinaan dimensi batin yang menambah kedekatan Ilahi—bukanlah falsafah dan tujuan hakiki dari [penurunan] syariat itu sendiri. Pada titik ini, tidak ada perbedaan pendapat antara kalangan fuqaha dengan kaum arif, walaupun sebagian menyebut tiga level tadi sebagai syariat, sebagian lain membedakannya menjadi dua atau tiga level, serta .meletakkan istilah khusus pada masing-masing

Pertanyaan yang mengemuka di sini: jika kondisi batin meng- ungguli hukum dan ibadah lahiriah, kenapa lantas dalam sumber- sumber agama ada penekanan begitu kuat terhadap nilai penting hukum dan ibadah tersebut? Jawaban atas pertanyaan ini :dapat ditelusuri sepanjang ungkapan Mulla Shadra

Karakter jiwa (Malakat Nafsainiyah) dan keadaan hati (batin) merupakan realitas alamiah dan teremanasi dari Sumber Tertinggi (Tuhan). Dalam konteks ini, daya pilih hamba tidak terlibat secara langsung. Atas dasar ini, untuk memperolehnya atau menafikan lawannya, motivasi dan persuasi dari pihak lain tidak diperlukan. Perilaku baiklah yang aktif sebagai sebab pencapaian karakter (Khulq) yang baik; juga perilaku buruklah yang akan membentuk karakter tercela. Demikianlah berlangsung, .entah ada motifasi atau kendala dari luar atau tidak

Masalah dapat didekatkan dengan fungsi seorang dokter. Alasannya membicarakan ciri-ciri khasiat obat atau menerangkan manfaat kesehatan dan kebugaran (kepada pasien), ialah karena

konsumsi obat itu sendiri membawa kesembuhan Amal ibadah dan segala perintah syariat adalah penyembuh segala penyakit hati Kelompok itu telah terkecoh oleh
(maksud ini sehingga terjebak dalam garis bebas—syariat.‘(1

Alhasil, ada orang-orang menilai kaum pesalik pencapai hakikat tak perlu lagi amal ibadah. Lewat analogi keliru, mereka menyamakan perjalanan ruhani (sair-suluk) dengan perjalanan fisik. Kesimpulannya, pencapaian tujuan hakikat dapat terlaksana sekalipun tanpa melintas di jalur syariat dan tarikat. Mereka lengah bila dalam perjalanan ruhani, seorang pesalik hanya bisa menjejakkan kaki di level
(hakikat selama tidak meninggalkan level syariat:(2

Setiap langkah yang sesuai dengan hukum syariat Ilahi, dan sekecil apa pun debu yang kita bersihkan dari cermin hati, sekadar itu pula akan berpengaruh dalam meraih Hakikat Mutlak Menyamakan akhir perjalanan ruhani dengan akhir pergerakan di alam materi adalah bukti ketidaktahuan sama sekali. Sebab, pengandaian akhir, awal dan tengah pada realitas mutlak yang tak terbatas sedemikian tak berdasar hingga jatuh dalam kontradiksi. Oleh karena itu, klaim Jalaluddin, "Andai saja hakikat itu tampak, syariat pasti gugur (3) lebih merupakan
(asumsi dan permainan mental saja ketimbang pencapaian realitas kita. (4

Sekalipun mampu memecahkan persoalan rasional, pemakaian analogi-analogi empirik justru kontraproduktif sehingga menjadi kendala pemikiran. Manakala akal dan teks [Wahyu] menekankan

p:23.

Shadrul Mula‘allihin: Erfon wa Arif Namayan. hlm. 86–87: Kasr Ashnam Al-Jahiliyah. 84 – 1
.hlm. 54

.M. Mulhahari: Maqalot-e Falsafi, jld. 2. hlm. 148–149 85 – 2

Klaim ini dibubuhkan dalam prolog Daftar V dari koleksium pultikus Malsnavi-e 86 – 3
.Ma'nawi sebagaimana telah dinukil sebelum ini

M.T. Ja'fari: Tafsir va Naqd Va Taflil-e Matsnavi-e Jaloluddin Muhammad 87 – 4
.Maulawi. jld. 11. hlm. 118–119

kebutuhan permanen manusia terhadap ibadah, maka syariat semestinya dipandang layaknya kulit yang tidak boleh tidak dalam menjaga isi agar tetap utuh. Dengan .memecah kulit, bukan hanya kulit yang dirusak, tetapi juga isi

Demikian pula, mengingat adanya perbedaan antara perjalanan ruhani dengan perjalanan fisik, alih-alih mengacu analogi atap dan tangga, akan tepat kiranya mendekati pesalik dengan "orang yang naik dari titian tangga sebuah dinding gedung, sehingga jika anak tangga paling bawah dihancurkan, bagian atas dinding (gedung justru akan jatuh hancur secara lebih mengerikan)

Sementara itu, klasifikasi tiga kelompok kaum sufi dalam Shar-he Gulsyan-e Roz, diajukan Syekh Muhammad Lahiji untuk, dari satu sisi, memfasilitasi pembenaran terhadap sikap antisyariat para syekh tasawuf, dan di sisi lain, menangani ketidaksesuaiannya dengan komitmen pola hidup para nabi pada syariat. Klasifikasi ini dirumuskan secara tak berdasar, kalau bukan justru semata-mata imajinasi liar. Bukankah para nabi telah bersusah payah melakukan ibadah hingga lebih layak mendapat derajat tinggi di sisi Allah? Bukankah "Kami belum menyembahMu selayaknya Engkau disembah" adalah syiar hidup mereka? (۲) Lalu, apakah ibadah mereka itu bisa dianggap sebagai "tujuan semu (bi al-'aradh), yakni dalam rangka mengarahkan dan menyempurnakan orang lain" (۳) Apakah benar tangisan, rintihan dan munajat di tengah malam itu berlangsung dengan motif pengajaran kepada orang lain? Nabi Saw sebegitu melakukan shalat hingga kaki beliau bengkak, muka beliau pun memucat, tangisan beliau tercurah hingga seringkali jatuh pingsan. Manakala ditanya tentang alasan semua itu, beliau menerangkan, "Tidakkah aku (layak menjadi hamba yang banyak bersyukur?)' (۴)

p:۲۳۱

.M. Muthahari:Maqolot-e Falsafi. jld. ۲. hlm. ۱۴۹ ۸۸ –۱

.M. Bagir Majlisi Bihar Al-Anwar. jld. ۶۷. hlm. ۲۳۵ ۸۹ –۲

.Muhammad Lahiji: Mafatih Al-Ijaz fi Syarh Gulsyan-e Roz. hlm. ۳۰۳ ۹۰ –۳

.M. Bagir Majlisi: Bihar Al-Anwar. ۱۰. hlm. ۴۰ ۹۱ –۴

Uniknya, penyarah Golshan-e Raz itu juga menggunakan hadis Nabi ini justru untuk menguatkan klaim dan klasifikasinya

Ayat "Dan sembahlah Tuhanmu hingga datang kepadamu yakin" (QS Al-Hijr [15]: 99) juga bukan hanya tidak relevan dengan perilaku sufi antisyariat, melainkan juga bukti bahwa ibadah harus tetap dilakukan sampai ajal menjelang. Kebanyakan mufasir, entah dari Ahli Sunah atau Syiah, sepakat mengartikan kata 'yakin' di akhir ayat sebagai 'kematian'.⁽¹⁾ Yakni, dengan datangnya kematian, akan tersingkap tabir ketidaktahuan, dan semua individu akan mendapat keyakinan sempurna

Selain dikuatkan oleh riwayat, tafsiran ini dipertegas oleh sekian banyak ayat di lain tempat.⁽²⁾ Misalnya, ayat dalam surah Al-Muddatsir begitu dekat dengan makna ayat di atas hingga memberi hanya tafsiran itu, yakni 'datangnya kematian', karena konteks ayat ini berkisar tentang penghuni neraka

Mereka menjawab, "Dahulu kami tidak termasuk orang-orang yang mengerjakan shalat, dan kami tidak memberi makan orang-orang miskin dan kami mendustakan Hari Pembalasan hingga datang kepada kami kematian" (QS Al-Muddatstsir [74]: 43-47).

Karena itu, pertama, 'datangnya keyakinan' adalah kiasan dari 'kematian'. Pemahaman ini tidak menyimpang dari bahasa Alquran. Kedua, audiensi utama seruan (mukhatab) dari ayat ini ialah pribadi suci Nabi sendiri. Bahwa beliau telah meraih keyakinan dan tak sedikit pun melalaikan ibadah adalah dua fakta yang tak terbantahkan

Perlu digaris bawahi bahwa walaupun kata 'yakin' dalam ayat ini diartikan dengan makna literalnya, tetap saja klaim jajaran sufi itu tidak terdukung. Sebab, sejauh kesaksian para pakar sastra

p:232

Sebagai contoh. ruj.. Mahmud Alusi: R.δ AI-Ma'anf, jld. 14, hlm. 79-80; Fakhr Razi: 92-1 Al-Tafsir Al- Kabir. jld' 19. hlm. 171-172; Zamakhsyari: Al-Kasysyéf. jld. 2. hlm. 592;

.Thabarsi: Majma'Al-Bayan, jld. 5-6, hlm. 534; Syeikh Thusi: Al-Tibyén. jld. 6, hlm. 356
.M.H. Thabathaba'i: Al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'én, jld. 12. hlm. 195-196 93-2

Arab, ketika kata hatta (hingga) digunakan serelasi dengan kata kerja mudhari” (dalam ayat: ya’ti, yaitu datang), maka salah satu artinya adalah menerangkan sebab pekerjaan, bukan waktu akhir kejadiannya. Sebagai contoh, manakala dikatakan, Atqin amalak Hatta Tasythair (laksanakan pekerjaanmu dengan sempurna hingga kamu terkenal), kalimat ini tidak berarti bahwa setelah terkenal, subjek lalu tidak punya hubungan lagi dengan kesempurnaan kerja, tetapi ia sekadar menerangkan (relasi kausalitas di antara kesempurnaan kerja dan keterkenalan pekerja. (1)

Demikianlah ayat di atas juga bisa dijadikan sebagai bukti bahwa keyakinan—sebagai salah satu tingkatan tertinggi dari kesempurnaan manusia —hanya dapat diraih dengan ibadah, bukan setelah mendapat keyakinan lantas ibadah tidak diperlukan lagi.

Konsistensi Khidhir pada Syariat

Para sufi sering menyebut nama Khidhir. Mereka mengangkat kedudukan sebagian syekh sebegitu tinggi hingga terkadang Khidhir sendiri meminta agar bisa bersanding di sisi mereka, namun permintaannya ditolak. Dalam perspektif mereka, Khidhir adalah pribadi yang telah melampaui tahap syariat dan masuk tahap tarikat. Karena itu, segala perilakunya tidak dimengerti seorang nabi yang masih sibuk dalam tahap syariat, sehingga wajar bila ia direaksi kritik dan protesnya. (2) Dalam konteks ini, kisah Khidhir dan Musa as telah memberikan pelajaran akan larangan berprasangka buruk terhadap para syekh sufi, serta tidak diperkenankan memperlakukan syariat sebagai tolok ukur benar-salahnya perilaku mereka. Karena, sekalipun bukan rasul, Khidhir diperkenankan melakukan perbuatan yang secara lahiriah bertentangan dengan syariat. Layaknya Khidhir, para sufi ahli tarikat juga telah mengakses ,langsung sumber ilmu hakiki yang, ternyata

p:233

.Abbas Hasan: Al-Nahw Al-Wafi. jld. 2, hlm. 446-447 94 -1
Ruj.. F. Alhthar Naisyaburi: Tadzkiat Al-Awliyai hlm. 599; Hujwairi: Kasyf Al- 95 - 2
Mahjub, hlm. 446; Badkhasyi: Tsamarat Al-Quds min Syajarat Al-Uns. hlm. 98/188 dan

(hasil-hasilnya kadang bertentangan dengan syariat masyarakat umum.)⁽¹⁾

:Berikut ini sejumlah kritik yang dapat dijadikan perbandingan

Pertama, kendati Alquran tidak secara tegas menyatakan kenabian Khidhir, akan tetapi banyak riwayat telah menerangkan kenabian dan risalah yang diembannya. Makna zahir ayat pun lebih relevan dengan keterangan tersebut.⁽²⁾ Jelas sekali, semua perilaku nabi tidak bertumpu kecuali hanya pada wahyu, dan tidak boleh .keluar dari batas syariat, sekalipun dalam pelaksanaan hukum-hukum khusus

Kedua, walaupun dapat dipastikan Khidhir bukanlah seorang nabi, ini tidak cukup diacu untuk menyediakan pelayanan apologia kepada kaum sufi sepanjang perilaku bebas-syariat mereka." Sebab, hubungan dengan alam gaib bukanlah peristiwa biasa, dan ini dapat diakui valid hanya dengan argumentasi yang pasti dan meyakinkan. Lalu, jika tindakan Khidhir itu tidak direstui Alquran, kita pun sebagaimana Musa as akan melancarkan protes terhadapnya, "Sungguh engkau .(telah melakuktm perbuatrm munkar" (QS Al-Kahfi [18]: 74

Lebih dari itu, yang membuat prasangka orang berlipat buruk terhadap kaum sufi adalah bahwa tindakan Khidhir tidak sesuai dengan kecenderungan jiwa dan naluri manusia hingga tidak menyisakan selain beban berat dan kesan pahit. Melobangi kapal milik orang lain, membunuh remaja yang, secara zahir, tak berdosa, serta menegakkan dinding yang nyaris ambruk; bukanlah tindakan yang menentramkan jiwa, kalau tidak malah berresiko besar. Namun, ini tidak sama dengan perilaku kaum sufi; pelecehan syariat berlangsung saat mereka memandangi wajah-wajah tampan dengan harapan melihat Keindahan Ilahi, dan menempuh perjalanan ruhani dalam pesta tari, simfi', dendang musik dan lagu

p:234

.Abdullah bin As'ad Yafi'i: Raudh Al-Rayahin fi Hikayat As-Shalihin n. hlm. 554-555 96 -1

.MH. Thabathaba'i: AI-Mizén fi Tafsir Al-Quran. jld. 13, hlm. 352 97 -2

Untuk memikul beban meraih kedekatan ilahi, diperlukan jalan khusus; tidak semua sarana mampu mengantarkan seseorang sampai Tujuan. Sepanjang sejarah, tidak jarang dijumpai pribadi yang mengabaikan ajaran agama dan etika, dan .menggunakan pelbagai alat dan sarana untuk meraih tujuan kotornya

Akan hanya keridhaan Allah sebagai tujuan, tentu tidak mungkin diraih melalui perbuatan haram. Sekecil apa pun perhatian pada selain Mahbub Hakiki, dan peduli terhadap kesenangan halal, oleh auliya Allah dikategorikan sebagai kendala perjalanan ruhani menuju kesempurnaan. 'Dosa' ini harus ditebus dengan tobat dan istighfar yang banyak. Apalagi dosa produk hawa nafsu dan syahwat atau perbuatan .tercela lain; tidak akan menambah selain terhempas jauh dari Tuhan

Sekelompok orang yang tertipu dunia senang melihat paras indah dan mengklaim "Kami sedang menatap Keindahan Tuhan dalam manifestasi ini." Klaim itu semata-mata kebohongan dan kesalahan mutlak. Kalau benar melihat yang halal akan menghasilkan kedunguan jiwa dan pelanggaran terhadap tugas-tugas Cinta Ilahi, lihatlah virus apa yang muncul akibat penglihatan yang haram! Kesalahan kelompok ini lantaran mereka telah membiarkan jiwanya melihat demikian dengan gejolak syahwat. Mereka menduga itu pengaruh dari hasrat kerinduan, bukan syahwat. Sungguh dugaan yang salah Masalahnya tidak lebih dari karena syahwat itu mengalir [lembut dalam jiwa; mereka tidak menjumpai Hakikat-Nya di balik kelembutannya.](#)

Selain sarana-sarana yang sama sekali tidak patut sebagai tujuan suci, ada sebagian Sarana yang hanya benar digunakan jika dituntut

kondisi lingkungan dan motif masyarakat, agar nantinya tidak menjadi senjata makan tuan dan menghambat perjalanan Tujuan Hakiki. Dari sini, syair-syair cinta yang mengungkapkan getirnya perpisahan dan nikmatnya perjumpaan, dalam situasi tertentu, bukan malah menyembuhkan penyakit hati, tetapi justru membuatnya jadi parah. Ini dideskripsikan Mulla Shadra berkaitan dengan para pengaku sufi di zamannya

Dari majelis—majelis kelompok tadi dinukil untaian syair yang membayangkan keindahan para kekasih tercinta, pencuri hati, nikmatnya perjumpaan dan pedihnya perpisahan. Padahal, mayoritas hadirin majelis hanyalah orang-orang lemah dari kaum awam, pemilik hati yang penuh nafsu, jiwa-jiwa yang cenderung hedonis, dan silau dengan kecantikan rupa. Karena itulah melantunkan syair dengan irama tertentu hanya akan membangkitkan syahwat terpendam dan memperparah (penyakit akut yang telah mengakar kuat di dalam batin mereka.)

Karamah dan tolok ukur kebenaran

Karamah dan Tolok Ukur Kebenaran

Kekuatan hebat ruh manusia sanggup menciptakan efek yang sangat menakjubkan dan mendesak orang terpukau karenanya. Itu tepatnya di saat ruh telah terlepas dari kekangan badan materil. Kekuatan semacam ini tidak terbatas hanya melalui praktik ibadah dan pengamalan syariat, namun bisa diperoleh dari keberhasilan menekan (hasrat hewani, atau dari hubungan dengan kekuatan misterius setan.)

p:236

Shadrul Muta'allihin: Erfon wa Orefnamoyon. hlm. 57; Shadrul Muta'allihin: Kasr 100 - 1
Ashném Al-Jahiliyyah, hlm. 27

Dalam kajian ini. kata karamah diartikan dengan makna yang luas hingga 101 - 2 mencakup setiap perbuatan (kekuatan) yang luar biasa (khariqah li al-'adah). Padahal. pemakaian sebenarnya kata tersebut tidak membuka kemungkinan perbuatan itu terpisah dari syariat. Untuk lebih lanjut. perbedaan antara mukjizat, karamah dan .sihir. silahkan rujuk M. Baqir Majlisi: Bihar Al-Anwar. jld. 60. hlm. 28-42

AA. Mushallai Ḥ. SJ. Mudarrisi: Naqdi bar Matsnavi. hlm. ۱۴۲-۱۴۳; Agha Ali ۱۰۲-۳
Kermansyahi: Khairotiyyah, Jld. ۱. hlm. ۴۶۵-۴۷۳; Jawad Tehrani: Oref va Shufi Che
.Miguyand?, hlm. ۸۰-۸۲

Oleh karena itu, Alquran menjelaskan pengaruh riil sihir dalam memisahkan antara suami-istri,⁽¹⁾ walaupun ajaran agama melarang keras mempelajari dan mempraktikkannya dalam kondisi normal.⁽²⁾ Dengan motif apa pun, usaha memerangi keinginan nafsu akan menghasilkan kekuatan ruh yang dahsyat. Namun, hasil akhirat .hanya akan diperoleh dengan komitmen kepada syariat

Barangsiapa menghendaki keuntungan di akhirat akan Kami tambah keuntungan itu baginya. Dan barangsiapa menghendaki keuntungan di dunin akan Kami berikan kepadanya sebagian dari keuntungan dunia, dan tidak ada baginya suatu bahagian .(pun di akhirat (QS Al-Syura [42]: 20

Para sufi memiliki koleksi karamah yang dinisbatkan kepada syeikh mereka dengan jumlah yang tak terbatas. Mungkin juga sebagiannya hasil rekayasa dan produk pembuat dongeng. Namun, toh 'akan cerita panjang itu sia-sia', jadi tidak semua .lantas dianggap omong kosong

Patut diakui bahwa karamah menjadi salah satu daya tarik utama bagi banyak pihak terhadap tasawuf. Kekuatan luar biasa (khariqah li Al-Adah) sebagian kaum sufi kerap dijadikan bukti kebenaran aliran dan doktrin mereka.⁽³⁾ Hanya telah dikemukakan .sebelumnya, banyak ayat dan riwayat yang menilai pembuktian ini keliru

Untungnya, penilaian ini juga dinyatakan tegas oleh para tokoh besar tasawuf. Darinya, sekian banyak hikayat karamah dan pola hidup bebas-syariat telah memperlihatkan pertemuan yang kasar bergesekan. Misalnya, Jami menukil sikap Syihabuddin Umar Suhrawardi memvonis para sufi bebas-syariat yang memiliki

p:237

Ruj: M.H. Thabathaba'i: Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an, jld. 1, hlm. 233-245. tafsir Al- 103-1
.Baqarah [2]: 102

Ruj.. Muhaqqiq Karaki: Jami'Al-Maqashid, jld. 4. hlm. 28-31: syeikh Muhammad 104-2
.Hasan Najafi: Jawahir Al-Kalam. jld. 22, hlm. 75-89

.Sebagai contoh. ruj.,Abdul Qahir Baghdadi: 'Awarif Al-Ma'an'i. hlm. 184 105-3

karamah sebagai manusia kafir dan zindiq.[\(1\)](#) Hal serupa juga dinukil Qusyairi (٣٧٤٤٤٥ :H) dari Abu Yazid

Jika engkau bertemu dengan orang yang memiliki karamah hingga dapat terbang ke angkasa, hendaknya engkau tidak tergila-gila kepadanya, dan perhatikanlah hidupnya dalam menjaga perintah dan larangan Allah serta komitmennya kepada [\(hukum syariat.\)](#)[\(2\)](#)

p:٢٣٨

.Abdurrahman Jami: Nafahat Al-Uns, hlm. ٢٤ ١٠٤ -١

.Abdulkarim Ousyairi: Al-Risalat Qusyairiyyah. hlm. ١٤ ١٠٧ -٢

BAB 1 AKAL: PERSPEKTIF ISLAM

Point

p: 239

Sumber-sumber primer keislaman, terlepas dari segala bentuk Seksesi (ifrath) dan defisiensi (tafrith), memosisikan akal dan wahyu secara adil dan proposional. Di satu sisi, Alquran dan Sunah sangat mengapresiasi akal hingga menyebutnya sebagai hujjah dan nabi Tuhan. Di sisi lain, adanya sejumlah fakta penyimpangan pemikiran .mengindikasikan ketidaksempurnaan instrumen pemahaman ini

Kalangan pemikir Muslim, terutama pengikut Ahlul Bait, juga menekankan kompatibilitas akal dan wahyu. Ini tampak menonjol dari kepercayaan mereka pada prinsip baik-buruk rasional (husn wa qubh 'aqli) dan prinsip konsekuensi antara hukum akal dan hukum syariat (al-mulazamah bayn al-hukm al-'aqli wa al-hukm al-syar'i). Dengannya mereka menampilkan karakter rasionalistik peradaban otentik .Islam

Paradigma di atas inilah yang mungkin disebut sebagai rasionalisme moderat. Di dalamnya, penghargaan terhadap akal tidak semestinya berdampak pada degradasi martabat agama. Atau sebaliknya, dalam rangka melindungi sakralitas agama, nilai dan kredibilitas akal dianggap tak berarti apa-apa. Akal dan wahyu merupakan Hujjah Allah Swt. Itulah sebabnya antara ajaran "nabi internal" (akal) dengan ajaran "nabi eksternal"; bukan sekadar tidak ada pertentangan, melainkan keduanya saling :berpadu utuh dan bekerjasama kompak. Atau dalam ungkapan indah Ibnu Rusyd

Kebenaran tidak bertentangan dengan kebenaran, melainkan bersepakat dan saling [\(memberi kesaksian atas kebenaran masing-masing.\)](#)

(Tinjauan Teks (Ayat dan Riwayat

Selain mengimbau manusia untuk berpikir dan merenung, Alquran juga mencemooh dan mengecam orang-orang yang mengabaikan karunia Allah ini. Ia mencap orang yang tidak mengoperasikan

p:240

rasionya sebagai makhluk terhina. Di dalamnya, bertaklid buta kepada para terdahulu
juga sangat dikecam

Rangkaian ungkapan begitu bijak yang maktub dalam Alquran merupakan sumber pelajaran yang kaya manfaat. Kitab suci ini mengarahkan manusia yang semata-mata beribadah dan meyakini agama begitu saja dengan menyuguhkan serangkaian argumentasi rasional. Alquran juga mengimbau manusia untuk mempraktikkan metode ini dalam berinteraksi. Akhirnya, dosa utama yang menjerumuskan manusia ke neraka adalah keengganan mengikuti tuntunan akal. Alquran menerangkan
:penyebab penghuni neraka menyesal

Dan mereka berkata, "Kalau kiranya kami mendengarkan dan menggunakan akal
.(kami, tidaklah kami akan menjadi penghuni api yang menyala" (QS Al-Mulk [67]: 10

Ahlul Bait Nabi juga memberi apresiasi yang sangat tinggi terhadap akal; seolah-olah mengungguli segenap sanjungan para pengagum akal. Hisyam bin Hakam meriwayatkan dari Imam Kazhim yang menjelaskan secara khusus perihal kecemerlangan akal. Selain menyebutkan sejumlah kekhasan akal dan orang
:berakal, Imam Kazhim berkata

Allah menganugerahi manusia dua bukti (Hujjah): eksternal dan serta internal. Bukti
(eksternal adalah para nabi dan imam, sedangkan bukti internal, akal manusia)

Berkata akulah akal, utusan Dzul Jalal

(Akulah bukti Allah, utuh dari segala sesat)

p:241

Kulaini: Al-Kafi, 'Kitab Al-"Aql wa Al—Jahl'. hadis ke-12. jld. 1. hlm. 60 2-1

,Jalaluddin M. Balkhi: Matsnavi—e Ma'nawi 3-2

Berikut ini sekelumit tentang esensi dan kedudukan istimewa akal dalam perspektif riwayat, yang sekiranya sangat bermanfaat .untuk di-renungkan lebih jauh

Pilar penyangga bangunan agama adalah akal. Hanya dengan sarana ini manusia dapat mengenal Allah. Dari segenap orang yang menuntut perjumpaan dengan Allah, [\(orang yang memanfaatkan akal lebih dekat dengan-Nya. \(1\)](#)

Berkat akal, manusia hidup kokoh; dan tanpanya, agama tak tercapai dengan [\(benar. \(2\)](#)

Mengikuti tuntunan akal adalah jalan keberuntungan, dan melanggar-nya adalah [\(sebab penyesalan. \(3\)](#)

Derajat penghuni surga akan ditimbang dengan neraca akal; semakin menggunakan [\(akalnya, semakin dekat di sisi Allah. \(4\)](#)

Tidur orang berakal lebih baik dari tidur orang yang kurang [memanfaatkan] akalnya; dan makannya membuahakan kedekatan dan keutamaan diri lebih daripada buka [\(buasa mereka. \(5\)](#)

Lenyapnya akal ibarat terpisahnya ruh dari tubuh manusia, padahal tak ada tubuh [\(tanpa ruh. \(6\)](#)

[\(Akal adalah rasul dan nabi Allah. \(7\)](#)

[\(Tiada kemiskinan yang melebihi lenyapnya akal. \(8\)](#)

[\(Keyakinan agama dan rasa malu tak akan terpisah dari berfikir. \(9\)](#)

Akal adalah teman rahasia manusia yang terus bersemayam di dada-nya; sementara [\(kebodohan musuh abadi. \(10\)](#)

- .M. Baqir Majlisi Bihar Al—Anwar. jld. ۱. hlm. ۹۴. hadis ke—۲۸ ۴—۱
.Ibid.. hadis ke—۲۹ ۵—۲
.Ibid., hlm. ۹۶, hadis ke—۴۱ ۶—۳
.Kulaini Al-Kafi, jld. ۱. hlm. ۵۴—۵۵ j|d. ۷. hlm. ۸ ۷—۴
.Muhammad Ridha Muhammad Ali Hakimi: Al-Hayah. jld. ۱ hlm. ۴۵ ۸—۵
.Ibid., hlm. ۴۶ ۹—۶
Ibid ۱۰—۷
.Nahjul Balaghah. hikmah ۵۴ ۱۱—۸
.Kulaini: Al-Kafi. “Kitab Al-'Aql wa Al-Jahl", hadis ke- ۲, jld. ۱, hlm. ۵۳ ۱۲—۹
.Ibid.. hlm. ۵۴ ۱۳—۱۰

Sebagai risalah terakhir nabi eksternal, Alquran bukan saja tidak menentang risalah internal (akal), melainkan justru mendukungnya dalam berbagai bentuk. Berikut akan diketengahkan sejumlah contoh seputar harmoni dan kompatibilitas akal-wahyu.

Mengajak Berpikir

Seruan Alquran untuk berpikir diungkapkan dalam bentuk yang bervariasi seperti: memandang secara seksama (nazdar), berfikir (tafakkur), merenungkan (tadabbur), mengambil pelajaran (i'tibar), menyadari (tadzakkur), dan mendalami pemahaman (tafaqquh). Variasi ini semakin mengukuhkan bahwa menolak akal sama dengan .menentang logika Alquran

Searah dengan itu, ayat—ayat tata-tinta (kalam/ tasryri'i) dan tata— cipta (alam/takwini) merupakan bukti-bukti atas eksistensi Tuhan dan, dalam pelbagai kondisi, menjadi karunia besar bagi orang berakal dan pemikir. Tidak berlebihan bila kita berharap, dengan merujuk sebagian di antaranya, mata hati menjadi lebih terang :dan bersinar

Mengapa mereka tiada memperhatikan unta, bagaimana diciptakan Dan langit, bagaimana ditinggikan? Dan gunung-gunung, bagaimana ditegakkan? Dan bumi, .(bagaimana dihamparkan? (QS Al-Ghasyiyah [٨٨]: ١٧-٢٠

Inilah) kitab yang Kami turunkan kepadamu, penuh keberkahan supaya mereka) memperhatikan ayat-ayatnya dan supaya orang-orang berakal dapat mengerti (QS .(Shad [٣٨]: ٢٨

Sesungguhnya tentang kejadian langit dan bumi dan pertengahan malam dan siang, terdapat keterangan bagi orang-orang yang mengerti. Orang-orang yang mengingat Allah ketika berdiri dan duduk, ketika

.Lih.. M. Mulhahari: Oshno-i ba Qur'on, jld. ۱-۲. hlm. ۴۹-۵۰ ۱۴-۱

berbaring dan mereka memikirkan tentang kejadian langit dan bumi mengatakan, tidaklah Engkau menjadikan ini dengan sia—sia, Maha suci Engkau, jagalah kami dari .(siksa api neraka (QS Al Imran [3]: 190–191

Dan sesungguhnya tentang kehidupan binatang ternak itu menjadi pelajaran bagi kamu. Kami beri minum dengan apa yang ada dari dalam perutnya; di antara kotoran dan darah terdapat susu yang bersih mudah untuk ditelan oleh orang-orang yang .(meminum (QS Al-Nahl [16]: 66

Dan sesungguhnya Kami jadikan isi neraka jahannam kebanyakan dari jin dan manusia yang mempunyai hati (tetapi) tidak memahamkan dengan hatinya, mempunyai mata tetapi tidak melihat dengan mata-nya dan mempunyai telinga tetapi tidak mendengar dengan telinganya. Orang-orang itu seperti binatang ternak .(bahkan lebih sesat, itulah orang-orang yang lalai (QS Al-A'raf [7]: 179

Merumuskan Argumentasi Rasional

Alquran mempercayakan upaya mencapai argumentasi rasional tidak hanya kepada para audiensinya. Di sejumlah tempat, khususnya yang berkenaan dengan tema-tema ketuhanan, kenabian, dan Hari Pembalasan, Alquran menyuguhkan pembuktian [\(rasional](#). Tentang tauhid, misalnya, Allah berfirman [\(1](#)

Dan kiranya di langit dan di bumi ada tuhan-tuhan selain Allah, Sudah tentu keduanya .(akan hancur binasa (QS Al-Anbiya' [21]: 22

:Alquran juga menantang para penentanginya agar berargumentasi secara rasional

p:244

Argumentasi rasional dalam ayat ini dimmuskan para filosof dan kalangan 15 – 1 mufasir dengan pelbagai pola dan penalaahan seputamya. Rujuk: M.H. Thabathaba'i: Ushul-e Falsafeh va Ravesy-e Reblism. jld. 5, hlm, 153–156; M.T. Mishbah Yazdi: .Ma'aref-e Qur'on, jld. 1–3. hlm, 68–76

Dan mereka mengatakan, "Tidak akan masuk ke dalam surga selain orang-orang Yahudi dan Nasrani." Itu hanya angan-angan kosong belaka. Katakanlah, .("Kemukakanlah buktimu, jika kamu memang benar" (QS Al-Baqarah [2]: 111)

Sangat disayangkan, kalangan pemikir konservatif kerap menajamkan perbedaan antara logika Alquran dan logika Yunani; dan memperkenalkan argumentasi rasional versi Alquran sui generis, sangat istimewa dan benar-benar berbeda. Sikap ini lebih dipicu oleh kekhawatiran mereka akan status terhormat Alquran dan kedudukannya yang, dengan pola-pola argumentasi rasional, akan terdegradasi hingga sebatas .pengetahuan lazim manusia

Kalangan ini yakin bahwa argumentasi Alquran, dalam berbagai aspeknya, sangat berbeda dengan logika Yunani. Umpama, logika Yunani terdiri dari dua premis, minor dan mayor, sementara Alquran hanya dengan satu premis sudah menghasilkan [\(konklusi.\)](#)

Entah mengapa, seakan mereka lengah akan satu hal; bahwa akal merupakan karunia Tuhan yang diakses baik Muslim maupun non-Muslim secara adil dan sama-rata. Hal lainnya, argumentasi rasional versi Alquran senyatanya diajukan kepada manusia sesuai dengan substansi akal lazimnya. Namun, perumusan argumentasi rasional yang diprakarsai bangsa Yunani bukanlah alasan kita hingga harus mencari basis acuan selain akal lazim manusia untuk argumentasi rasional versi Alquran, lalu dengan cara ini kita berusaha memosisikan aktifitas akali sebagai titah agama yang .harus dipatuhi

Mengacu Prinsip Kausalitas

Prinsip kausalitas merupakan basis pemikiran rasional. Tanpa mengakuinya, .seseorang mustahil membangun argumentasi rasional

p:245

Alquran senantiasa menghormati prinsip ini. Lebih dari sekadar menerima positif sebab-sebab yang lazim kita kenal, Alquran menegaskan peran sebab-sebab metafisis seperti: malaikat dan setan, juga menerangkan lingkup dan jangkauan .prinsip tersebut

Dalam perspektif Alquran, terdapat relasi yang niscaya antara perbuatan buruk :dengan kerusakan yang terjadi di dataran dan lautan

Telnh tmnpak kerusakan di darat dan di laut disebabkan perbuattm manusia (QS Al- (Rum [۳۰]: ۴۱)

Sebaliknya, keimanan dan ketakwaan menyebabkan pintu keberkahan di langit :terbuka bagi umat manusia

Dan semdainya pemiuduk negeri itu berimrm dan menjaga dirinya dari kejalmtrm rziscaya Kami akan bukaktm kepadn mereka keberkahan dari lzmgit dan bumi (QS Al- (A'raf [۷]: ۹۶)

Lebih dari itu adalah motivasi Alquran kepada kaum Muslimin untuk merenungkan dan mengambil pelajaran dari pelbagai peristiwa yang pernah dialami umat terdahulu. Dan ini jelas, termasuk satu dari sekian bentuk berlakunya prinsip kausalitas dalam Alquran. Karena, kalau apa yang terjadi itu hanya sebuah kebetulan, maka rangkaian peristiwa di masa lalu niscaya tidak mengandung hikmah dan .pelajaran yang dapat dipetik

Berkenaan dengannya, ada beberapa sekte Islam yang, dalam rangka mengutuhkan Tauhid dalam tindakan Tuhan (tawhid Af'ali), ([1](#)) menolak prinsip kausalitas. Pandangan ini bahkan, menurut mereka, dikuatkan Alquran. Namun, dengan merenungkan ayatnya, kelemahan pemikiran semacam ini sangat jelas terlihat. Dari ayatnya pula orang yang berakal akan menyadari bahwa kapasitas makhluk

p:۲۴۶

wujud Illallah: tidak ada kekuatan: tidak ada pengaruh di alam eksistensi kecuali Allah
..(penj

Sebagai sebab berada dalam rangkaian kausalitas yang dipuncaki Allah. Jadi, prinsip (ini sama sekali tidak bertentangan dengan Tauhid tersebut.⁽¹⁾

Menjelaskan Filsafat Hukum

Falsafah di balik sekian banyaknya hukum (fikih) bukan rahasia lagi bagi manusia. Kendati cukup banyak juga aturan fikih yang seolah—olah melampaui jangkauan pemahaman aklani, namun metode Alquran yang berkaitan dengan hukum Allah menunjukkan justru semua itu dapat dijangkau akal manusia. Alquran sendiri mengemukakan sejumlah falsafah sebagian hukum sebagai metodenya mengajak manusia memikirkannya. Ini tampak, misalnya, dalam hukum qisas yang menjadi landasan kehidupan sosial.⁽²⁾ Atau, tentang falsafah shalat, Alquran mengungkapkan

Dan dirikanlah shalat; sesungguhnya shalat mencegah perbuatan keji dan munkar .((QS Al-Ankabut [29]: 45

Kekeliruan Berpikir

Akibat premis yang keliru, atau kurang cermat memilih materi yang meyakinkan untuk perumusan argumentasi, seseorang akan mengalami kekeliruan berpikir dan menarik suatu kesimpulan yang juga keliru. Lantaran sangat menaruh perhatian dan mendukung pemikiran aklani, Alquran senantiasa mewanti-wanti agar tidak sampai keliru membangun argumentasi rasional. Berikut adalah sejumlah faktor penyebab kekeliruan berpikir yang dikemukakan Alquran

p:247

.Lih.. M.T. Mishbah Yazdi: Ma'aref-e Qur'an. jld. 1-3, hlm1 116-133 18 -1

QS Al—Baqarah [2]: 179 19 -2

Menuruti Prasangka dan Praduga

Memperoleh keyakinan dalam seluruh persoalan hidup tak jarang terasa begitu sukar, kalau bukan mustahil. Karena itu, manusia pada umumnya, untuk tetap bisa bertahan hidupnya, melandaskan kesehariannya hanya di atas prasangka dan praduga. Watak ini akan menjadi salah satu penyebab kekeliruan berpikir tatkala merembas hingga ke dataran pemikiran rasional dan ilmiah, Akibatnya, alih-alih mengikuti keyakinan, justru hanya puas dengan praduga dan prasangka. Apalagi bila itu berkenaan dengan masalah-masalah fundamental yang sangat krusial, seperti kepercayaan agama; niscaya akan berakibat fatal

Alquran sangat keras menentang kebiasaan umum itu serta memperingatkan orang untuk tidak begitu saja mengikuti prasangka dan praduga.^(۲) Ini sebagaimana teguran Alquran kepada kaum musyrik yang mendasarkan pandangannya pada anggapan yang bukan-bukan; bahwa berbuat syirik dan politeisme merupakan

:keinginan dan kehendak Allah. Alquran mengatakan

Katakan, "Adakah kamu mempunyai suatu pengetahuan yang dapat kamu kemukakan kepada Kami?" Kamu tidak mengikuti kecuali persangkaan belaka, dan .(kamu tidak lain hanya berdusta (QS Al-An'am: ۱۴۸

Dalam perspektif Alquran, semua tindakan dan kepercayaan harus dilandasi dengan pengetahuan dan keimanan. Jika tidak mampu memperoleh pengetahuan, seseorang harus mengikuti orang yang layak menjadi pemimpin yang laik sehingga dapat memegang tali keimanan. Dengan begitu, dia terhindar dari pengaruh buruk praduga dan, pada gilirannya, mengaktifkan perangkat pengetahuannya

p:۲۴۸

Topik ini rangkuman dari beberapa referensi: Muhammad Taqi Misbah Yazdi: ۲۰ – ۱ Akhlaq dar Quran. hlm. ۲۶۱–۲۷۳; M. Muthahari: Oshno'i bo Qur'an. jld ۱ ۸. ۲. hlm. ۵۵–۵۷; jld. ۳. hlm. ۱۶–۱۷; Dah Guftor. hlm. ۴۷–۵۲; Moqaddemeh-i bar Jahonbini Eslorni (Enson va

.Irron). hlm. ۵۴-۵۷: Eslom va Muqtadhayol-e Zamon.jld. ۱. hlm. ۱۰۶-۱۰۹
.M.H. Thabathaba'i: Al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an. jld. ۷. hlm. ۳۳۰-۳۳۱ ۲۱ -۲

”dengan baik

Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak ketahui. Sesungguhnya pendengaran, pengelihatannya, dan hati semua ada pertanggung-jawabannya (QS Al-Isra‘[17]: 36)

Taklid Buta

Salah satu faktor penghalang berpikir benar adalah menyerahkan kecakapan berpikir kepada orang lain atau mempercayai begitu saja—tanpa disertai penalaran-anggapan-anggapan umum dan sosial

Dengan praduga, taklid dan bukti mereka tegak semua itu nyatanya bulu dan sayap (mereka.)

Alquran mengecam tindakan orang-orang yang mengikuti begitu saja [kepercayaan] :nenek moyangnya

Dan apabila dikatakan kepada mereka, "Ikutilah apa yang diturunkan Allah", mereka menjawab, "Tidak! Kami hanya menurut apa yang kami dapati dari bapak-bapak kami biarpun bapak-bapak mereka sedikit pun tidak mengerti dan tidak pula (menuruti pemimpin yang benar" (QS Al-Baqarah [2]: 170)

Karena tidak mengaktifkan akal, mereka tidak memperoleh hidayah dan jalan yang ?benar: apakah kalian ingin meniru tindakan orang-orang yang tidak berakal

Taklid bukan hanya bermakna ikut secara buta para pendahulu, melainkan juga segala bentuk ikut-ikutan yang tak berdasar. Misalnya, bertaklid kepada tokoh ,masyarakat yang populer. Islam percaya

p:249

setiap individu punya tanggung jawab dan kepribadian yang mandiri. Karena itu, bertaklid kepada tokoh masyarakat dapat dikategorikan sebagai faktor pemicu kesesatan

Wahai Tuhan kami! Kami telah mematuhi pemimpin-pemimpin kami dan orang-orang beserta kami tetapi mereka menyesatkan kami dari jalan [yang benar] (QS Al-Ahzab [33]: 67)

Taklid pada mereka aku binasa atas

[taklid ini laknat-seribu laknat.](#)

Ketergesaan

Adakalanya manusia terburu-buru dalam mengambil keputusan dan kesimpulan rasional. Umpamanya, informasi yang tersedia sekaitan dengan suatu persoalan masih sangat minim, lantas begitu saja dia langsung menarik kesimpulan. Dalam kondisi itu, dia merasa seakan telah menguasai segenap aspek persoalan. Jelas, memberi penilaian atau menarik kesimpulan secara terburu-buru merupakan salah satu penyebab kekeliruan berpikir

Menurut Alquran, modal pengetahuan yang dimiliki manusia sangatlah minim dan terbatas, dan karena itulah tidak memadai untuk menarik kesimpulan

(Dan kalian tidak diberi pengetahuan melainkan sedikit (QS Al-Isra' [17]: 85)

Hasrat dan Desakan Jiwa

Tujuan membangun argumentasi rasional adalah mencapai realitas. Namun, tentu hal itu hanya mungkin dilakukan bilamana cernin akal tidak dihinggapinya hawa nafsu

p:250

Hakikat bagai sebuah rumah yang terias

Hawa nafsu ibarat debu beterbangan

Tidakkah kau lihat setiap tempat bertabur debu

(kau pasti tak 'kan melihat setajam apapun matamu (1

Cinta, benci, dan fanatisme berpotensi besar menjadi kendala proses berpikir dan .aktivitas aklani

.Kala tercapai Tujuan, seni tak lagi tampak seribu hijab terurai dari hati menatap-Nya

:Sungguh memikat ucapan Imam Ali bin Abi Thalib

(Betapa banyak akal tersungkur di bawah kilatan pedang tamak(2

Jika kau ingin mata, akal dan pendengaran bersih

kelupaslah serat—serat tamakmu

Siapun gagap karena tamak

(kapan mata dan hati 'kan bersinar dengan tamak.(3

Sebaliknya, Islam mengenalkan takwa sebagai penyebab mekarnya pemikiran dan kecerdasan, sekaligus wahana untuk memahami mana perbuatan terpuji, mana yang :bukan

jika kalian bertakwa kepada Allah, maka Dia akan memberikan kepada kalian furqan .((kemampuan memilah baik dan buruk) (QS Al- Anfal [٨]: ٢٩

p:٢٥١

.Sa'di: Buston. hlm. ٢٨٩ ٢٥ -١

.Nahj Al-Balaghah, hikmah ke-٢١٩ ٢٤ -٢

.Jalaluddin M. Balkhi Matsnavi—e Ma 'navi. Daflar II. bait ke—٥٧٠ ke—٥٨٠ ٢٧ -٣

Akal dan Wahyu Ketakwaan kepada Allah menyelamatkan seseorang dari tirani nafsu dan memupus debu yang melekat di benak manusia. Di samping perangkat pemikiran yang lain, Alquran juga menyinggung keterpurukan pikiran dikarenakan :mengikuti hawa nafsu. Demikian ia mengecam kaum penyembah berhala

Mereka tidak mengikuti kecuali prasangka dan apa yang diinginkan Hawa nafsu (QS .(Al-Najm [٥٣]: ٢٣

Peran Wahyu

Point

Kalangan rasionalis radikal meyakini bahwa keberadaan akal tak lagi menyisakan pada manusia kebutuhan apa pun kepada wahyu. Anggapan semacam ini jelas tidak berdasar dan sangat primitif. Telah dicatat cukup tebal, betapa mentah dan dangkal kalau saja dipercayai pemetaan jalan kebahagiaan itu bisa hanya dengan akal; tanpa merujuk ajaran para nabi. Sepanjang sejarah, orang-orang yang telah sekian lama merenungkan sangkan paran dirinya dan keberadaan alam semesta, nyatanya tak mampu memahami apapun selain merujuk ke wahyu Ilahi. Pada kesempatan ini, akan dikemukakan sejumlah peran dan kontribusi agama terhadap akal sebagai .berikut

Menjelaskan Keterbatasan Akal

Satu dari peran terpenting agama atau wahyu adalah menjelaskan kekurangan dan keterbatasan akal. Agama meliputi seluruh dimensi dan potensi berpikir manusia. Karenanya, agama juga kerap mengingatkan soal keterbatasan akal agar manusia tidak sampai gegabah dan menerawang ranah yang pada hakikatnya mustahil dijamah akal. Para kekasih Allah, misalnya, melarang manusia berpikir tentang Dzat Allah yang, dalam ilustrasi mereka, bagai samudera dalam yang tak terselami. Sebagai gantinya, mereka

[\(mengimbau manusia untuk menjajagi permukaan dan merenungkan ciptaan-Nya. \(1](#)

Tentang Rahasia Al-Haq dan Hakikat-Nya dalam wujud

[\(Manakah yang lebih jauh dari paham dan saksi. \(2](#)

Mengarahkan pada Objek

Sekadar punya karunia 'akal' untuk menghimpun pemikiran yang berguna dan produktif tidaklah memadai. Betapa banyak aktivis akal yang menyalahgunakannya alih-alih meniti jenjang lintas malaikat, malah terhempas lebih hina di bawah .binatang

Salah satu bentuk kontribusi wahyu untuk akal ialah memfasilitasi akal dengan materi dan objek aktivitas aklani yang terarah dan bermanfaat. Para nabi datang guna [\(menghidupkan dan memberdayakan akal manusia. \(3](#)

Para nabi diutus] untuk menggali janji fitrah-Nya, mengingatkan mereka perihal] seluruh nikmat-Nya dan membongkar hazanah-hazanah terpendam akal untuk .mereka

Kalau saja tak ada gugus pergerakan dan risalah para nabi, niscaya sistem-sistem filsafat insani sekalipun tak akan mampu mengatasi persoalan hidup dan nasib umat .manusia

Akal tak lain dari sekedar akal penalar

[\(hanyalah penadah disiplin ilmu dan pengemis. \(4](#)

Akal ini bisa diajarkan dan dipahamkan

.namun dialah yang justru diajari pemilik wahyu

p:253

.Jalaluddin M. Balkhi: Matsnavi-e Ma 'navi. daftar III. bait ke-۳۶۵۱ ۲۹ -۲

.Nahj Al-Balaghah. khotbah ke-۱, hlm. ۳۳۰ -۳

.Jalaluddin M. Balkhiz Matsnavi—e Ma 'navi. daftar IV. bait ke-۱۲۹۵-۱۲۹۶ ۳۱ -۴

Dengan mengemukakan tema-tema seperti eksistensi Allah, tauhid, kenabian, keabadian ruh, ikhtiar, dan lainnya, agama wahyuni mengarahkan pikiran manusia. Darinya dapat dipahami bila salah memilih agama atau terjadi tahrif dan penyimpangan di dalamnya, maka korban pertama yang jatuh karenanya adalah akal manusia. Contoh, kalau saja seorang pendeta Nasrani tidak meyakini doktrin trinitas, reinkarnasi, atau lainnya, sebagai ajaran wahyu, dia tidak akan tahan—dalam upaya menuntaskan solusi sekian doktrin itu—menanggung beban penderitaan intelektual dua ribu tahunan, tidak pula akan siap barang sesaat menghabiskan umumnya untuk [itu.](#)⁽¹⁾

Menunjukkan Rincian Jalan

Akal meyakinkan manusia sebuah nuktah, bahwa penciptaan dan keberadaannya tidak sia-sia; dia didatangkan ke dunia dalam rangka menempuh jenjang kesempumaan mutlak dan meraih keselamatan abadi. Akal juga mampu memahamkan bahwa untuk tujuan itu, manusia harus mengerjakan apa pun yang diridhai Tuhan dan menghindari yang dibenci-Nya. Namun, akal akan berhenti lemah sampai batas menyingkap rincian dan seluk-beluk parsial jalan keselamatan itu; batas yang tak sanggup dilampauinya. I-Ianya dengan arahan wahyu, manusia bisa mengetahui rincian seluk beluk perjalanannya dan Cara menempuhnya. Tanpa petunjuk wahyu, akal bukan lagi mitra manusia yang sepatutnya menerangkan aneka hubungan tutur dan perilakunya di dunia ini dengan pengaruh dan dampaknya di .akhirat sana

Kalau saja orang usil tahu keutamaannya

.entah kapan Tuhan ‘kan utus sekian rasul

Akal hadapkan pemiliknya pada tabib

[tanpa tabib, akalnya racun ketimbang obat.](#)⁽²⁾

p:254

Jalaluddin M. Balkhi: Matsnavi-e Ma'navi. Daftar IV, bait ۳۳۱۸-۳۳۲۳ ۳۳ -۲

Menunjukkan Kekeliruan Berpikir

Kontribusi berharga lain dari wahyu untuk akal ialah menunjukkan kekeliruan .berpikir, seperti halnya telah diulas sebelum ini

Yang patut dicatat, kategorisasi peran dan kontribusi agama di atas tidak berarti bahwa agama memaksakan satu pola berpikir ke atas penganutnya, sehingga dengan demikian, ia berusaha memperlakukan aktivitas aklani dalam kerangka penghambaan dan bagian dari produk sistem hukumnya yang wajib ditaati (ta'abbudi). jika asumsi ini dipertahankan, bukan hanya kehilangan substansinya, .berpikir' dan aktivitas aklani apa pun tidak lebih dari sekadar nama saja

Pada dasarnya, di balik kategorisasi itu, agama hendak memberikan fasilitas pengarahan dan bimbingan kepada akal, dan menyingkap realitas yang terselubung .di hadapan mata akal

Peran Akal

Point

Tak diragukan lagi, akal merupakan pelita pemahaman dan penyimpulan. Tanpa bantuan cahayanya, memahami Alquran dan Sunah menjadi sukar, kalau bukan .malah mustahil

Penjelasannya, baik kalangan rasionalis maupun para penentangannya, sama-sama mengafirmasi status akal sebagai PELITA. Hanya saja, kaum rasionalis radikal kerap menekankan akal sebagai 'tolok UKUR. Radikalisme mereka tampak kuat dalam memutuskan segenap proposisi agama, bahkan hukum-hukum praktis syariat, agar diverifikasi dengan akal. Lebih dari itu, mereka keberatan menerima ada hukum .ajaran agama yang nonrasional, apalagi yang antirasional

Berbeda sebagai oposisi, kelompok lain malah terlalu berlebihan mengangkat status akal sebagai KUNCI, sampai-sampai mengilustrasikannya seolah membukakan pintu rumah syariat di hadapan umat agama, lalu ia sendiri layaknya reptil di sebuah gudang

harta: enggan mengiringi mereka masuk. Sebagian mendekati status akal itu melalui sosok penguasa yang mendudukan nabi di singgasananya, lalu dia sendiri [\(memilih singkir dari lingkaran kekuasaannya\)](#)

Berdasarkan penafsiran terhadap tiga terma di atas, dengan jelas akal bisa diidentifikasi sebagai 'tolok ukur' verifikasi sebagian pengetahuan agama; sebagai 'Kunci' pembuka sebagian lainnya; dan pada saat yang sama sebagai 'cahaya' dan instrumen pengetahuan dalam semua keadaan, bahkan adakalanya aktif sebagai [\(sumber pengetahuan\)](#)

Akal sebagai Tolok Ukur

Sebagai tolok ukur, akal berfungsi mengidentifikasi mana yang benar dan mana yang keliru. Akal bahkan menjadi satu-satunya tolok ukur penilaian bagi sebagian proposisi agama. Pada status ini, proposisi rasional sajalah yang dapat diakui valid, adapun .proposisi nonrasional, apalagi antirasional, tidak punya nilai validitas apa-apa

Tentu saja, sejauh pengakuan itu sendiri, akal berstatus demikian hanya dalam proposisi tertentu, dan ia akan menampakkan aktivitasnya dalam agenda—agenda :berikut

Mengafirmasi Kebenaran Agama

Salah satu tugas akal adalah membuktikan kebenaran agama berikut prinsip-prinsipnya. Akal mengakui keniscayaan diutusnya para nabi oleh Tuhan, dan mampu membedakan mana nabi yang sebenarnya dan mana nabi palsu. Jadi, pembuktian keniscayaan, kebenaran dan kesucian agama merupakan tugas dan agenda akal.

Dalam skala ini, agama sama sekali tidak bisa dan tidak akan bertentangan dengan

p:256

.Ibnu Taimiyah: Dar Ta'rudh Aql wa Al-Naql.jld. 1. hlm. 138 34 -1
.Lih.. A. Jawadi Amuli Syari'at dar Oyineh-e Ma'refat. hlm. 204-208 35 -2

akal, karena prinsip menerima agama berada di bawah supremasi hukum dasar akal, Itulah sebabnya agama tidak bisa menentang akal sebagai basis .kebergantungannya

Membuktikan Prinsip–prinsip Keimanan

Agenda ini juga bagian dari tanggung jawab akal. Kalangan pemikir agama yang tercerahkan menolak sikap taklid dalam membangun 'pilar–pilar' keimanan, dan mengimbau semua pihak untuk memikirkannya secara rasional. Mengajarkan keimanan yang tak terdukung aktivitas aklani, atau enggan membangun argumentasi rasional seputar prinsip–prinsip agama, adalah gejala yang tak bisa ditolerir akal .insani

Dengan demikian, dalam prinsip–prinsip keimanan, agama tidak akan bertentangan dengan akal. Berdasarkan alasan ini pula tema–tema keimanan seperti: trinitas, reinkarnasi, dan wafatnya Isa Al–Masih sebagai bentuk penebusan dosa, menjadi rangkaian distorsi produk manusia yang melapisi agama Isa Al–Masih yang mulia. Sementara sebagai rencana Tuhan, agama langit benar–benar bebas dari ajaran– .ajaran antirasional

Melindungi Agama dari Penyimpangan

(Melindungi Agama dari Penyimpangan)

Setiap agama langit pada awalnya suci dan murni. Namun, dalam proses sejarahnya, ia sangat mungkin mengalami penyimpangan dan penyalahgunaan akibat ulah manusia. Di sinilah status akal tampak begitu jelas sebagai kriteria yang memisahkan wahyu Allah Swt dari produk tahrif dan penyimpangan manusia. Sebagai contoh, sejauh pengakuan kawan dan lawan, agama Islam terjaga dari intervensi tahrif; lebih .utuh dari agama yang lain, kendati sejak awal sudah terancam pemalsuan riwayat

,Menilik metode penulisan riwayat di kalangan Ahli Sunah

.Lih., M. Muthahari: Eslom va Muqtadhayot—e Zamon, jld. 1. hlm. 127–135 36 –1

fakta semacam ini akan terlihat secara gamblang. Dalam Shahih Al-Bukhari, misalnya, terdapat sekitar 2700 hadis yang bukan ulangan dari 600.000 riwayat yang berhasil dikoleksi Bukhari. Begitu juga dengan Ahmad bin Hanbal dalam Musnad—nya; mencatat sekitar 30.000 hadis pilihan yang diklaim sahih dari kira-kira 400.000 hadis yang berhasil dikupulkannya. (1)

Meski demikian, Islam menyiapkan alat-alat yang efektif untuk mengikis noda penyimpangan. Dalam rangka ini pula para pemimpin agama menjelaskan metode dan mekanisme dalam upaya memisahkan mana riwayat yang dapat dipercaya dan mana yang tidak, di antaranya: menimbang riwayat dengan Alquran dan hadis .mutawatir dan pasti sahih

Sudah barang tentu dalam konteks ini, peran akal sangatlah signifikan. Dalam bidang ushuluddin dan prinsip-prinsip keimanan, akal tampil sebagai penguasa medan. Ia tidak toleran terhadap reaksi nonrasionalistik, apalagi antirasionalistik. Begitu juga dalam lingkup furu'uddin, kendati kebanyakan hukum fikih di dalamnya berada di luar jangkauan akal, namun ia menolak hukum apa pun yang sifatnya antirasional

Akal sebagai Kunci

Akal merupakan kunci dalam memahami proposisi agama, terutama dalam lingkup hukum fikih dan syariat yang bersifat partikular. Artinya, akal hanya dapat menuntun manusia sampai ke gerbang syariat, namun tidak mampu dengan sendirinya memanfaatkan hazanah di dalam (syariat) tersebut. Contohnya, hikmah jumlah rakaat atau waktu-waktu khusus ibadah menjadi tema-tema yang tak mampu dicerna akal lazimnya manusia. Hanya satu hal yang mampu dipastikan akal dalam .konteks ini, bahwa hukum semacam itu tidak bertentangan dengan prinsip rasional

p:258

Dengan kata lain, akal tidak mengategorikan hukum syariat sebagai perkara antirasional, meskipun ia tidak sanggup membuktikannya sebagai perkara yang rasional. Sebab, sitir Mulla Rumi, "akal bukanlah jalan menempuh arah itu(1) Namun begitu, setelah dibuktikan prinsip-prinsip agama secara rasional, maka menerima hukum yang nonrasional (bukan rasional juga bukan antirasional) adalah senilai dengan rasional itu sendiri, sehingga penyimpangan apa pun terhadap hukum syariat adalah tindakan irasional

Akal sebagai Pelita

Alat memperoleh pengetahuan hanyalah akal (dalam pengertian yang luas: termasuk indrawi dan eksperimen). Tanpa menggunakan akal, siapapun tidak akan memahami hukum-hukum fisika dan syariat. Karena itu, sekalipun ada kalangan yang memperhitungkan akal sebagai sumber pengetahuan agama, mereka ini juga menyadari sepenuhnya bahwa akal merupakan syarat mutlak dalam upaya menyerap hikmah dan ajaran dari Alquran dan Sunah

Status akal ini selanjutnya menjadi acuan perbedaan krusial di antara mazhab besar Islam. Misalnya Syi'ah, terutama penganut sistem hukum Ahlul Bait, mempercayai akal sebagai satu dari empat sumber penyimpulan hukum, dan nilai-buktinya (Hujjiyat) sejajar di samping mereka (Alquran, Sunah dan Ijma'). Atas dasar ini, akal aktif bekerja sama dengan sumber lain agama secara komplementer. Ia fakultas yang sesungguhnya kognitif dan sebuah fasilitas Iain untuk menemukan hukum syariat

(Baik–Buruk Rasional (Husn wa Qubh 'Aqli

Prinsip ini telah menjadi satu dari sekian indikasi yang jelas terhadap besarnya fokus dan motivasi para pemikir Muslim dalam

menggunakan akal dalam domain pengetahuan agama. Kaidah ini pula yang, sejak awal, berperan sebagai faktor pembelahan kaum teolog Muslim: mereka menjadi dua kubu yang saling bertolak belakang

Kubu pertama (1) berpandangan bahwa terlepas dari perintah dan larangan syariat, akal dengan sendiri mampu menilai baik dan buruknya sebagian perbuatan. Mereka menyatakan bahwa setiap perbuatan, pada substansinya, memiliki kualitas tertentu yang menampilkan nilai baik atau buruknya. Perbuatan baik itu menjadi baik bukan karena diperintahkan Allah, tetapi memang pada substansinya dan dengan sendirinya ia adalah baik, dan karena itulah Allah memerintahkan agar ditunaikan

Sesungguhnya Allah memerintahkan keadilan dan kebajikan dan melarang (perbuatan keji dan mungkar (QS Al-Nahl [16]: 90). (2)

Demikian juga perbuatan buruk itu adalah buruk dengan sendirinya, dan karena itu pula Allah melarangnya; bukan perintah Allah yang menyebabkan perbuatan itu jadi buruk

Kubu kedua, (3) sekaligus menolak pandangan kubu pertama, menegaskan bahwa hanya perintah dan larangan Allah (divine common) yang membuat nilai suatu perbuatan menjadi baik atau buruk. Perbuatan apa saja yang diperintahkan Allah pasti bernilai baik, dan yang dilarangnya bernilai buruk. Sebagai contoh, jika Allah memerintahkan hamba-Nya berbohong, maka perbuatan itu bernilai baik. Atau, Allah melarang berkata jujur, maka itu menjadi buruk

p:260

M. Ridha Mudzafar: Ushul Al-Fiqh, jld. 1, hlm. 199; M, Kazdim Khurasani: Syarh Fara'id Al-Ushul. hlm. 330

Ayat-ayat semacam ini menerangkan bahwa sekalipun perintah atau keterangan dari Allah belum diturunkan. akal manusia sudah mampu menilai suatu perbuatan sebagai keadilan dan kebajikan. semampu itu pula menentukan nilai buruknya sebagian perbuatan. Untuk menyingkap nilai-nilai itu pada sebagian

.perbuatan. akal tidak harus dahulu menunggu perintah dan keterangan Allah
Sirajuddin Armawi: Al-Tahshil min Al-Mahsul, jld. 1. hlm. 180; M. Fakhruddin Razi: 41-3
Al-Mahshul fi' Ushul fi Al-Fiqh, jld. 1. hlm. 123; Ali A. Maghribi: Dirasat 'Aqliyyah wa
Ruhyyah fi Al-Falsafat Al-Islamiyyah. hlm. 257-258; Abu Hamid M. Ghazali: Al-Iqtishad
.Fi Al-Itiqad, hlm. 186-197

Maksud utama kaum teolog mengetengahkan persoalan ini adalah mengenali ciri tindakan Allah Swt. Representasi kubu pertama yang dikenal sebagai kaum Adliyah (penganut Keadilan Ilahi) adalah Muktazilah dan Syiah. Berdasarkan prinsip kebaikan dan keburukan substansial (dzati), mereka memandang tindakan Allah suci dari kejelekan dan keburukan. Ini tidak lantas membatasi kekuasaan Allah. Namun, sesuai dengan kebijaksanaan-Nya, tak ada perbuatan yang melampaui atau berada di luar kekuasaan Diri-Nya. Karena Maha-bijak, Allah tidak akan melakukan tindakan buruk

Dengan meletakkan kaidah baik-buruk rasional/substansial sebagai premis, mereka memandang duduk persoalan keadilan Tuhan tampak jelas. Karena kezaliman itu buruk, dan Allah Dzat yang Maha Bijaksana tidak akan melakukan keburukan, maka .Dia tidak akan melakukan suatu tindakan yang tidak sesuai dengan prinsip keadilan

Adapun kubu kedua, lantaran menolak prinsip baik-buruk substansial perbuatan, memandang Allah bebas melakukan apa pun yang dikehendaki-Nya. Namun demikian, mereka tidak dapat menolak prinsip Keadilan Ilahi secara total dengan alasan membela kesucian-Nya dari tindakan zalim. Itulah sebabnya mereka terpaksa menempuh penafsiran lain seputar Keadilan Ilahi. Hasilnya, apa saja yang Allah lakukan pasti adil. Ini dimaksudkan untuk menjaga kemutlakan kuasa Tuhan, :sekalipun harus dengan mengabaikan kebijaksanaan-Nya

Cukuplah seni seorang pelukis

[\(k\)ala sanggup menjelekkkan dan mengindahkkan.\(k\)](#)

Di antara kelompok yang dengan gencar meyakinkan pandangan ini adalah kaum Asy'ariyah. Mereka percaya bahwa manusia tidak dapat memproyeksikan konsep keadilan kepada Allah serta

p:261

menuntut komitmen-Nya [untuk hanya berbuat hingga sesuai konsep tersebut]. Bukankah seluruh alam berikut isinya ini milik mutlak Allah? Karena itu, lanjut mereka, apa pun yang berlaku di alam cipta ini berlangsung sesuai kehendak-Nya. Tak seorang pun yang berhak menilai adil tidaknya tindakan Allah

Bakarlah rumahmu kapan kau suka

(Hak siapa berkata, "Itu tak boleh".)

Alhasil, kaum Adliyah menerapkan prinsip baik-buruk rasional ini dalam konteks teologi untuk menemukan solusi. Sekian persoalan seperti: keharusan mengenal Tuhan, tanggung jawab (takliff) manusia terhadap Tuhan, pengutusan nabi, keadilan Tuhan, dan sejenisnya hanya mungkin dibuktikan dan dibela kebenarannya secara logis dengan mengandaikan prinsip baik-buruk rasional.

Dewasa ini, prinsip ini memiliki bahkan posisi yang istimewa dalam filsafat etika; sampai-sampai resistensi nilai-nilai moral dan akhlak hanya mungkin dipertahankan dengan mengandaikan prinsip baik-buruk substansial. Radius pengaruh prinsip ini terus menebar sampai ke bidang ushul fikih, yang salah satu dampak intelektualnya tampak dalam masalah hubungan korelatif antara hukum akal dan syariat

(Kaidah Korelasi (Mulazamah

Ini merupakan salah satu kaidah penting bagi Syiah dan Mu'tazilah, bahkan pada kurun terakhir menjadi fokus khusus kalangan pemikir. Berdasarkan kaidah ini, setiap hukum yang diterbitkan syariat, niscaya juga dihukumi akal, vice versa

Kullama hama bihi al-aql hakama bihi al-syar wa kullama hakama bihi al-syar hakama bihi al-aql

p:262

Ibid.. Daftar VI. bait ke-618 43-1

Ja'far Subhani: Al-Ilahiyyat. jld. 1. hlm. 257-309; Husn wa Qubh 'Aqli. hlm. 111-122 44-2

Ja'far Subhani Husn wa Qubh 'Aqli. hlm. 121 259 45-3

.Mustafa Ibrahim Ilzami Falsafa Al-Syari'ah. hlm. ۲۹۲-۲۹۳ ۴۶ -۴

Kaidah ini adalah satu dari sejumlah konsekuensi logis prinsip baik–buruk substansial. Bahkan menurut satu postulat, terdapat identitas di antara keduanya. Postulat itu menyatakan bahwa nilai baik sebuah perbuatan didefinisikan sebagai kelayakannya diapresiasi di dunia dan diganjar pahala di akhirat. Jika ini benar, maka adanya hubungan korelatif antara hukum akal dan hukum syariat secara otomatis terbukti.⁽¹⁾ Yakni, setelah membuktikan prinsip baik—buruk substansial, telaah terhadap kaidah ini menjadi tak lagi berarti.⁽²⁾ Karena, maksud dari baiknya keadilan ialah kelayakan para pelaku keadilan untuk menerima pahala Allah, sedangkan .kaidah korelasi itu, pada intinya, tidak lain dari maksud tersebut

Dengan kata lain, manakala akal seseorang telah memahami kebaikan substansial suatu perbuatan, maka pemahaman/hukum akal ini dengan sendirinya adalah hukum syariat, dan dia tidak butuh lagi pada hukum dan hakim lain. Oleh karena itu, berkenaan dengan proposisi 'segala yang dihukumi akal juga dihukumi syariat', Syekh Anshari mengemukakan tiga kemungkinan. Salah satunya, akal adalah pembawa pesan syariat, dan produk hukumnya merupakan hukum syariat. Sebegitu kokoh hubungan ini sehingga agen hukum dan produk hukum dalam konteks ini sebenarnya hanya ada satu; bukan setelah hukum akali diterbitkan, akal masih perlu pada agen hukum lain (misalnya, Tuhan) untuk menetapkan hukum syariat yang .sesuai dengan hukum akali tersebut

Telah banyak cara ditempuh untuk membuktikan validitas kaidah ini. ⁽³⁾Salah satunya, kaum Adliyah memandang bahwa pada dasarnya, seluruh hukum syariat mengandung masalah dan mafsadat yang riil (Waqi'i). jika Allah memerintahkan atau melarang suatu perbuatan, itu karena ada masalah atau mafsadat riil yang

p:263

.Abul Qasim Kalantari: Matarih Al—Anzdar. hlm. 230 47 –1

Sebagian ulama Ushull menempuh jalan lain dalam membuktikan identitas 48 – 2 prinsip baik–buruk rasional dan kaidah korelasi. Untuk elaborasi lebih lanjut, silakan .merujuk: Muhammad Ridha Muzafar: Ushul Fiqh, jld. 1 hlm. 217–218

.M.K. Mustafawi: Al-Qawa'id. hlm. 265–266 49 –3

terkandung di dalamnya. Atas dasar ini, jika seseorang dengan metode rasional telah menemukan maslahat riil pada sesuatu, berarti dia juga telah menemukan sebuah kriteria hukum syariat; dia pun bisa menisbatkan hukum rasional kepada syariat, kendati hal itu tidak dijumpai dalam teks ayat maupun riwayat.⁽¹⁾ Dengan demikian,

"dapat dirumuskan, "Segala yang dihukumi syariat niscaya dihukumi akal

Kebalikan dari uraian di atas juga demikian benar: dalam kasus apa saja agama menetapkan suatu hukum, dapat dipastikan adanya maslahat atau mafsadat riil yang melandasi penetapan hukum tersebut, sekalipun akal tidak mampu mengidentifikasi realitas (maslahat atau mafsadat) itu. Begitulah inti dari penggalan lain kaidah,

"."Segala yang dihukumi akal juga dihukumi syariat

p:۲۶۴

DAFTAR PUSTAKA

Literatur Persia

- Abdul Salam, Abu Ahmad Muhammad: "Tafakkur 'Elmi dar Miyoneh-e Lohfit va Nosfit", dalam majalah *Kn} /lion Fnrlmnggi*, terj. Mur-tadha As'adi, tahun ۵, no. ۹, .Odzar ۱۳۶۹ HS
- Abu Ruh Luthfullah bin Abi Sa'id bin Abi Sa'd: *fiolat vn Sokhmzon—e Abu Sa'id Abu!* .Khoir, revisi Muhammad ridha Syafi'i Kudkani, Tehran, Oghoh, cet. ۲, ۱۳۶۷ HS
- Ahmadi, Muhammad Amin: "Dar Iusteju-ye Risheho" dalam jurnal *Naqd va Nazdnr*, .tahun ۲, vol. ۲, Musim Semi, ۱۳۷۵ HS
- Aflaki, Syamsuddin: *Mm \fiqib AI-‘A rifin*, diteliti Hasan Yazichi, Tehran, Dunia Kitab, cet. .۲, ۱۳۶۲ HS
- Amid Zanjani, Abbas Ali: *Pazhulzesyi dar Pedoyesy um Tal_mvvuIot-e Tasavvufvn* .‘Erfon, Tehran, Amir Kabir, ۱۳۶۶ HS
- Amin, Ahmad: *Pisygomon-c Mosnlmon-e Tnjnddudgnro’i dar ‘Ashr-e jndid*, terj. I-Iasan Yusufi Eshkevari, Tehran, Syerkat-e Entisyorot-e Ilmi va Farhanggi, ۱۳۷۶ HS
- Aql Va Val_۱y az Didgoh-e Masihiyat-e Ortodoks: dar *Guftegu bo Metalinus*" dalam " jumat *Nnqd ma Nnzdnr*, tahun ۱, vol. ۲, Musim Semi ۱۳۷۴ HS
- Aqili, Ali Ridha: "Manzilat va Korburd-e 'Aql dar Chor Tafsir-e Sadeh Akhir", dalam jurnal *Pazlmhesyho-ye Qur'oni*, no. ۷ ۸, Musim Gugur dan Dingin, ۱۳۷۵ HS
- Arberry, J.A.: *'Aql vn Val_۱y nz Nnzdnr-e Mu tnfnkkeron-e Eslomi*, terj. I-Iasan Iawadi, .Tehran, Amir Kabir, cet. ۲, ۱۳۷۲ HS

Ardabili, Ilahiz S} /url_1-e Gulsynn-e Roz, Tehran, Markaz-e Nasyr-e Donesygohi, ۱۳۷۶
.HS

Attar Naisyaburi, Fariduddin Muhammad: Tadzkirot Al-Awliyzi', Tehran, Zuvvor, cet. ۵,
.۱۳۶۶ HS

j : Mtmtiq AI-Io} /r, revisi Shadiq Gauharin, Tehran, Syerkat-e Entesyorot-e Elmi va
.Farhanggi, cet. ۱۰, ۱۳۷۳ HS

Awani, Ghulam Ridha: "Aql va Vahy dar Eslom va Masil_1iyat" dalam Majmu'elz
Maqolot-e Dovvomin Simposium-e Eslom vn Masiflig/nt- e Ortodoks, Tehran, Markaz-
.e Mutole'ot va Tahqiqot-e Farhangi baina Melali, ۱۳۷۴ HS

Awe, Albert: Sag/r-e Falsafeli dar Urupo, terj. Ali Ashghar Halabi, Tehran, Zuvvor, cet.
.۲, ۱۳۶۸ HS

Ayer, Alfred J, Zaban: flaqiqnt vn Mrmteq, terj. Manuchehr Buzurgh- mehr, Entesyorot
.—e Donesygohe Amir Kabir, ۱۹۷۴ M

Badawi, Abdurrahman: Torikl_1—e Andisyeho-ye Kalomi dar Eslom, terj. Husain
Shabiri, Masyhad, Bunyod-e Pazhuhesyho-ye Eslorni Oston-e Qods-e Radhavi, ۱۳۷۳
.HS

Balkhi, Jalaluddin Muhammad (Rumi): Masmwi-e Ma'mwi, Tehran, Negoh va 'Elm, cet.
.۵, ۱۳۷۳ HS

Barbour, Ian: Elm va Din, terj. Bahauddin Khuramshahi, Tehran, Markaz-e Nasyr-e
.Donehgohi, ۱۳۶۲ HS

Birinjkar, Ridha: "Mohiyyat 'Aql va Ta'arudh 'Aql va Val_1y" dalam Nuqd va Nazdar,
.tahun ۱, vol. ۳ ۸: ۴, Musim Panas dan Gugur ۱۳۷۳ HS

Biruni, Abu Raihan Muhammad bin Ahmad: Fehris!—e Ketobho-ye Rozi va Nomho-ye
Ketobho-ye Biruni, terj. dan komentar Mahdi Muhaqqiq, Entisyorot-e Donesygohe

.Tehran, cet. ۲, ۱۳۷۱ HS

Brown, Collin: FnlSAFEH va Imon-e Masil_u', Totehwus Mikailiyan, Tehran, Syerkat-e
.Entesyrot Ilmi wa Farhanggi, ۱۳۷۵ HS

Buzurgmer, Manuchehr: FnlSAFEH-e Tajrubi-e Engleston, jil. ۱ Locke- Barkeley,
.Tehran, Anjuman Falsafeh Iran, ۱۳۵۶ HS

p:۲۶۶

Daftar Pustaka

- Cassirer, Ernst, Falsafah-e Raunsiyngari, terj. Yadullah Muqin, Tehran, Entesyorot
.Nilufar, ۱۳۷۰ HS
- Copleston, Frederick: Torik-e Falsafeh, jld. ۶, terj. Ismail Sa'adat Manuchehr
.Buzurgmehr, Tehran, Syerkat-e Entesyorot Ilmi wa Farhanggi wa Surush, ۱۳۷۳ HS
- Z : Torikh-e Falsafeh, jld. ۷, terj. Doryush Asyuri, Tehran, Syerkat-e Entesyorot Ilmi wa
.Farhanggi wa Surush, ۱۳۶۷ HS
- j ۲ Torikh-e Falsafeh, jld. ۸, terj. Bahauddin Khuramsyahi, Tehran, Syerkat-e
.Entesyorot Ilmi va Farhanggi va Surush, cet. ۲, ۱۳۷۶ HS
- Z : Fuilnsufon-e Englisiz Az Hobbes to Hume, terj. Amir Jalaluddin A'lam, Tehran,
.Surush, ۱۳۶۲ HS
- Corbin, Henry: Torikh-e Falsafeh-e Eslomi: az Oghoz to Dnrgudzasyt-e Ibn Rusyd, terj
.Asadullah Mubasysyri, Tehran, Amir Kabir, cet. ۳, ۱۳۶۱ HS
- Cotsler, Arthur: Klzobgnrdho, terj. Manuchehr Ruhani, Tehran, Syerkat- e Sahomi
.Ketob-hoye Jibi, cet. ۲, ۱۳۶۱ HS
- .Cupet, Dann: Darya-ye Imon, terj. Hasan Kamsyad, Tehran, Tarh Nou, ۱۳۷۳ HS
- Da'ie Shirazi, Syah Mahmud: Nasayirn Gulsytm, dengan prakarsa Parwiz Abbasi
.Dakani, Tehan, Ilhom, ۱۳۷۷ HS
- Damadi, Sayid Muhammad: Abu Sa'id-Nomeh, Tehran, Entesyorot-e Donesyogh-e
.Tehran, cet. ۲, ۱۳۷۴ HS
- Darraz, Muhammad Abdullahz Madklzali bar Kovesh dar Torikh-e Din, terj. Sayid
.Muhammad Baqir I-Iujjat, Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami, Tehran, ۱۳۷۶ HS
- Dasyti, Muhammad: Falsafeh-e Ejtehad vn Tnqlid, Qom, Muassasah Amirul Mukminin,
.۱۳۷۴ HS

.Dawanj, Ali: Wnhid Behbahoni, Tehran, Amir Kabir, cet. ۲, ۱۳۶۲ HS

Defo—e Aqloni nz Din" dalam jumul Naqd va Nazdar, tahun ۱, no. ۲, Musim Semi, ۱۳۷۴”
.HS

p:۲۶۷

Dekhuda, Ali Akbar: Loglmtnomeh, Tehran, Entesyrot-e Donesyogh-e Tehran, ۱۳۷۲
.HS

Dinpezhui (Kumpulan Makalah), terj. Bahauddin Khurramshahi, Tehran,
.Pazhuhesyogh—e 'Ulum—e Ensoni va Mutole'ot—e Farhangi, ۱۳۷۳ HS

Durant, Will: Toriklz-e Tamnaddun, jld. ۴, terj. Abul Qasim, Tehran, Entesyrot va
Amuzesy-e Enqelob-e Eslomi, cet. ۳, ۱۳۷۱ HS. Z : Toriklz-e Tamaddun, jld. ۶, terj.
Faridun Badreie dkk., Tehran, Entesyrot va Amuzesy-e Enqelob-e Eslomi, cet. ۳, ۱۳۷۱
HS. j : Torikh—e Falsnfeh, terj. Abbas Zaryab Khuie, Tehran, Syerkat-e
.Entesyrot-e 'Elmj va Farhangi, cet. ۱۱, ۱۳۷۴ HS

Ledzdat-e Falsnfcz, terj. Abbas Zaryab Khuie, Tehran, Syerkat-e Entesyrot-e : __
.Elmi va Farhangi, cet. ۱۱, ۱۳۷۲ HS

Fadhil, Muhammad Taqi: "Mafhum 'Aql Dini" dalam jumal Naqd wa Nuzdar, tahun ۱,
no. ۳ ۴, Musim Panas dan Gugur ۱۳۷۴ HS. Fadhil, Mahmud: Mu'tnziIah, Tehran, Markaz
Nasyr Donesyoghi, ۱۳۶۲
.HS

Fakhruddin Razi, Muhammad: Barohin dar Elm-e I(aIom, Tehran, Entesyrot
.Donesyogh Tehran, ۱۳۴۱ HS

Fakhri, Majid: Sayr-e Falsafelr dar Ialzon-e Eslom, editor Nasrullah Purjawadi,
Tehran, Markaz-e Nasyr-e Donesyoghi, ۱۳۷۲ HS. Fana'i Esykavari, Muhammad: Mn?_
Jrefats_۱/enosi-e Dim', Donesy Islami wa Donesyogh Islami, Qom, Muassasah-e
Omuzesy va
.Pazhuhesyi—e Emom Khomeini, ۱۳۷۷ HS

.j : Ma'refatsyenosi—e Dim', Tehran, Barg, ۱۳۷۴ HS

.Faqihi, Ali Asghar: Walthobiyon, Tehran, Kitobfurusyi Shabo, ۱۳۵۲ HS

.Farasatkoh, Maqsud: Din va Jonn"eh, Tehran, Syerkat-e Sahorni Entesyor, ۱۳۷۷ HS

.Farmantle, Anne: 'Ashr-e Imon, terj. Ahmad Karimi, Tehran, Amir Kabir, ۱۳۴۵ HS

Farrukh, Umar: Aqo}ed-e Fnlisafi-e Abul Ala, terj. Husain Khdyujam, Tehran, Syerkat-e Sahomi Kitobho-ye Jibi, ۱۳۴۸ HS

Daftar Pustaka

- Feibelman, James Kern: *Osnoyi bo Falsnfeh-e Glimrb*, terj. Muhammad Baqo'i, Tehran, flekmat, ۱۳۷۵ HS
- Foulquie, Paul: *Falsafelz-e Umumi yo Mn Balzldn AI—Iob\IEeIz*, terj. Yahya Mahdawi, Tehran, Entesyorot Donesyogh Tehran, cet. ۴, ۱۳۷۰ HS
- Furuzanfar, Badiuzaman: *Sar[ar]-e Il/Intsnavi Syarif*, Tehran, Zuwar, cet. ۵, ۱۳۷۱ HS
- Furughi, Muhammad Ali: *Sag/r—e fleknmt dar Urupo*, Tehran, Zuvvar, cet. ۲, ۱۳۶۷
- Gilson, Etienne: *'AqI va Valzy dar Qurfin-e Vusto*, Shahram Pajuki, Tehran, Muassaseh-e Mutole'ot va Tahqiqat-e Farhangi, ۱۳۷۱ HS
- Golpaigani, Ali Rabbani: *Firaq va Madzohib-e Kalomi*, Qom, Markaz-e jahoni—e 'Ulum-e Eslomi, ۱۳۷۷ HS
- Gulsyani, Mahdi: *Fizikdonon-e Gharbi vn Mas'nleh—e Khudobownri*, Tehran, Konun-e Andisyeh—e Javon, ۱۳۷۷ HS
- Hadawi Tehrani, Mahdi: *Binesy va Ravesy—e Ejtehod dar Mnktab—e Syeikh Anshori*, Qom, Kongreh-e Iahoni-e Buzurgdosyt-e Divistu-min Solgard-e Milod—e Syeikh A'zdam Anshori, ۱۳۷۳ HS
- Mabodi-e Kalomi-e Ejtehod dnr Bardosyt az Qur'on, *Mua-sseseh-e Farhanggi* : _ Khonehkerad, ۱۳۷۷ HS
- I-Iafez Shirazi, Muhammad: *Divon—e Ash'or*, dengan kontribusi Muhammad Qazwini dan Qasim Ghani, Tehran, Zuvvar, cet. ۲, ۱۳۷۴ HS
- Hairi Yazdi, Mahdi: *Kowesyho-ye 'Aql-e Nnzdari*, Tehran, Syerkat-e Sahomi Entesyorot, cet. ۲, ۱۳۶۰ HS
- Hamadani, Ainul Qudhat: *Lavoyeh*, Tehran, Ketobfurusyi Manuchehri, cet. ۲
- Hamilton, Malcolm: *Jomi'eIs_1/enosi-e Din*, terj. Muhsin Tsulatsi, Tehran, Tibyan,

Hana Fakhuri Khalil Iarr: Torikh-e Falsafah dar Inhon-e Eslomi, terj. Abdul
Muahmmad Oyati, Tehran, Syerkat-e Entesyort-e 'Ilmi

.wa Farhanggi, cet. ۴, ۱۳۷۳ HS

Hasan-Zadeh Amuli, Hasan: Mumidd AI—Himn dar S_۱/arl_۱ Fushfish AI- flikam,
.Tehran, Wizarat-e Farhang va Ersyad-e Islarni, ۱۳۷۸ HS

j : Qur'on va Erfon va Burhon az-ham judo'i Nndorrmd, Moassaseh-e Motoie'ot va
.Tahqiqot—e Farhangi, ۱۳۷۰ HS

Hasani Razi, Sayid Murtadha Da'i: Tabshirof AI-'Awfim ft“ Ma'nfnl\ Maqélfif AI-Anrim,
.revisi Abbas Iqbal, Tehran, Cet. Majelis [Par- lemen R۱۱], ۱۳۱۳ HS

Hick, John: Fnlsafeh-e Din, terj. Bahram Rad, Tehran, Entesyorot-e binal Melali AI-
.Huda, ۱۳۷۲ HS

Hidayat, Ridha Qalikhan: Riyfidh AI-'lrzfin, Tehran, Entesyort Ke-
tobfurusyi
.Mahmudi

Hikmat, Nashrullah: Ta'ammuli dar Fnlsafeh-e Toriklz-e 'Aql, Tehran, Intisharat-e
.Ilham, ۱۳۷۶ HS

Hakimi, Muhammad Ridha: Maktab—e Taflicik, Tehran, Daftar-e Nashr-e Farhang-e
.Islami, ۱۳۷۵ HS

.Hujwairi, Ali bin Utsman: KasyfAI-Mnfljfib, Tehran, Amir Kabir, ۱۳۳۶ HS

.Humaie, Jalaluddin Maulavinomeh, Tehran, Nasyr Humo, cet. ۷, ۱۳۶۹ HS

Hume, Robert A.: Adyon-e Zendehe Inhon, terj. Abdurrahman Gavahi, Tehran,
.Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami, ۱۳۶۹ HS

.Husain-Zadeh, Muhammad: "Ma'refat-e Dim" dalam jumal Mn'refi t, tahun ۵, no. ۳

j : Falsafelz-e Din, Qom, Daftar Tabligot Islami, ۱۳۷۶ HS

Husain, Thaha: Goff vn Shenud-e Fnlsafi dar Zendone Abullzlnla Mnmarri, terj. Husain

.Khadyujam, Tehran, Zuvvar, ۱۳۴۴ HS

Husaini, Husain: "Din dar Bastar Didgoho" dalam jumal Ma'refat, tahun ۵, no. ۴, Musim
.Semi ۱۳۷۶ HS

.Jaspers, Carl: Budlm, terj. Asadullah Mubasyiri, Nasyr Qatreh, ۱۳۶۴ HS

-j : Kzmt, terj. Mir Abdul Husain Naqib-Iadeh, perpustakaan Tha

p:۲۷۰

Daftar Pustaka

.huri, ۱۳۷۲ HS

Iaspers, John: Falsafeh-e Din, terj. Penerbit, Qom, Markaz Mutoleat va

Tahqiqot Daftar Tablighot Islami. Ibnu Turkah, Shainuddin Ali: Syarh-e Gulsyan-e Roz,
revisi Kazdim

.Dezfuliyan, Tehran, Nasyr Afarinesy, ۱۳۷۵ HS

Ibnu Thufail: Zنده-ye Bidor, terj. -Bgadiuzaman Furuzanfar, Tehran, Bungah Jam'e
.wa Nasyr Kitab, cet. ۴, ۱۳۶۰ HS

Ibnu Muhammad, Munawar: AsrérAI-TnwlıfdfiMuq̄mfit Al-Syaikh Abt' Satflfd,
.Tehran, Amir Kabir, ۱۳۳۲ HS

Ibrahlmi Dinani, Gholam Husain: Mojaro-E/e Fekr-e Falsafi dar Iahon-e Eslom,
.Tehran, Tarh Nou, ۱۳۷۶ HS

Ilrni Ardabili, Ali: Farlmng Falsafeh vn A'lom-e Vobasteh, Masyhad, Entesyorot
.Imomat, ۱۳۶۰ HS

Iqbal Lahori, Muhammad: Elzyo-e Fekr-e Dini dar Eslom, Ahmad Aram, Tehran, Kanun
.Nasyr Pazhuhesyho-ye Eslomi

.Izzati, Abul Fadhl: Robiteh-e-Din va Fnlsafeh, Donesyogh Azarobode gon, ۲۵۳۵ HS

.a'fariyan, Rasul: Din va ۵۱:۱/osnt dar Duvrelz-e SImfavi, Qom, Ansari-yan, ۱۳۷۰ HS[

.Murji'ah: Toriklz va Andisyeh, Qom, Khurram, ۱۳۷۱ HS : _:

a'fari, Muhammad Taqi: Tarjmneh vn Tafsir—e Nahj AI-Balfighoh, jld. ۶, Tehran, [
.Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami, cet. ۵, ۱۳۷۲ HS

j : Tarjumeh va Tafsir Nahj AI-Balfighoh, jld. ۷, Tehran, Daftar-e Nasyr-e Farhang-e
.Islami, cet. ۶, ۱۳۶۸ HS

TnrjumeH va Tafsir Nalxj Al—BnItighoh, jld. ۲۲, Tehran, Daftar—e Nashr—e ۲ _ _
.Farhang—e Islami, cet. ۶, ۱۳۷۱ HS

Tn’ubbud va Tn’aqquI dar Feqh—e Eslomi, Qom, Kongreh—e Jahani Bozorgdosht—e : _
.Devistomin Salga.rd—e Syeikh A’zam Ansha—ri, ۱۳۷۳ HS

Tafiir va Naqd va Tnhlil—e Matsnavi—e Ialoluddin Mulmmnmmd :
.Maulavi, Tehran, Entesyrot—e Islami

p:۲۷۱

.Tnkopu-ye Andisyeho, Tehran, Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami, ۱۳۷۳ HS : _

j : 'Aql va 'AqiI va Mn'qul, Tehran, Nehzat-e Zanan-e Mosalman, ۱۳۵۹ HS

j : Falsafelz-e Din, pengantar Muhammad Ridha Asadi, Tehran, Pajuheshgah-e
.Farhang va Andisheh-ye Islami, ۱۳۷۵ HS

Jannati, Muhammad Ibrahim: Mrmobi'e Ejtehad dar Didgoh-e Madz'-Iheb- e Eslomi,
.Tehran, Kayhan, ۱۳۷۰ HS

.Jawadi Amuli, Abdullah: Tabyin-e Barohin-e Esbot-e Klmdo, Qom, Isra', cet. ۲, ۱۳۷۵ HS

.Tal_zrfr Tamhid AI-Qowid, Tehran, Instisyorot AI-Zahra', ۱۳۷۲ HS : _

j: Tasnim: Tnféir-e Qur'·n-e Karim, Qom, Isra', ۱۳۷۸ HS

j : Synri'nt dar O_lineh—e Mt'·refat, Tehran, Raja', ۱۳۷۲ HS

M : S_1/enokhtsyenosi dar Qur'on, Markaz-e Modiriyat-e Houzeh Ilmiyah, Qom, ۱۳۷۰
.HS

.Falsnfelz—e I_-IuqL?q—e Busyar, Qom, Isra', ۱۳۷۵ HS ۲ _

Kasyani, Izzuddin Mahmud: Mishbtill_ Al-Hidfiyah wa Mifltih AI-Kifriyah, revisi
.jalauddin Humaie, Tehran, Humo, cet. ۴, ۱۳۷۷ HS

.Kadiwar, Muhsin: Dafmr-e 'AqI, Tehran, Ittiloat, ۱۳۷۷ HS

Keikhosru Isfandyar bin Adzarkeywan: Dnbiston-e Madzoheb, Tehran, Kitabkhoneh
.Thohuri, ۱۳۶۲ HS

Kierkigaard, Séren: Tars va Lrzz, terj. Abdul Karim Rasyidiyan, Tehran, Nasyr Ney,
.۱۳۷۸ HS

.Kirrnansyahi, Ogho Muhammad Ali: Klmirotiyyah, Qom, Anshoriyan, ۱۴۱۲ HQ

.Kiyai-e-Nejad, Zanuddin: Sayr-e Erfon dar Eslom, Tehran, e Isyroqi, ۱۳۶۶ HS

.Khaqani Shervani, Afdhaluddin: Divan-e Khoqoni, Tehran, Amir Kabir, ۱۳۳۶ HS

Khudo va Elm dar Guftegu bo Jean Geatton" dalam jurnal Knylmn Fnrlumgi, tahun ۱۱,"

.no. ۵, Murdod ۱۳۷۳ HS

p:۲۷۲

Daftar Pustaka

- Khunsari, Iamaluddin Muhammad: Syarl_1 Glimmr va Dumr, Tehran, Entesyorot-e Donesyogh—e Tehran, cet. 4, 1373 HS
- Khuramshahi, Bahauddin: flofezdnomeh, Tehran, Entesyorot Elmi va Farhangi, cet. 6, 1373 HS
- Khurasani, Syarafuddin: "Ibn Hazm" dalam Daimtul Ma'orif Buzurg- e Eslomi, Kazdim Musawi Bujnurdi, Tehran, Markaz Dairoh AI- Ma'arif Buzurg Islami, jld. 3, 1369 HS
- Lagenhausen, Muhammad: AqIgaro'i-e Indid dnr Urupo (diktat), Qom, Perpustakaan Muassasah Imam Khomeini, diktat no. 755
- Lahiji, Muhammad: Mafritzv\AI-I'jfizfi S}/arl_1 Gulsyrm-e Roz, Entesyorot Kitobfurusyi Mahmudi
- .Lahiji, Abdul Razzaq: Sarmoych-e Imon, Entesyorot Al-Zahra', cet. 2, 1364 HS
- La'la Bedakhsyi, Lael Beik: Tsamarét Al-Quds min Syajrzrét AI-Uns, Entesyorot Pazwuhesyogh Ulum Insani, 1376 HS
- Madadpur, Muhammad: Tnjaddud va Dinzudo'i dar Farlmng va Hu-nar- e Mumzwwirul Fikr: "Az Oghoz Peydoie to Poyon 'Ashr Qojor", Tehran, Entesyorot Solikon, 1372 HS
- j : flekmahe Dim" va Yunonzadegi dar Olam-e Eslomi, Tehran, Markaz Mutoleat Syarqi .wa Farhang wa Hunar, 1375 HS
- Mahmud 'Aqqad, Abbas: Tnfakkur nz Didgoh-e Eslom, terj. Muha-mmad Ridha Athaie, Masyhad, Oston Quds Radhawi, 1371 HS
- Malakian, Mustafa: Syarl_1 va Barresi-e Nazdnriyeh-e Qabdh va Bus;-e Te'orik-e S}/ari'at (diktat), Qom, Perpustakaan Muassasah Imam Khomeini, diktat no. 973
- Kalom-e Indid: Ertebot—e Din vn Akhloq (diktat), Qom, Per- pustakaan : ____

.Muassasah Imam Khomeini, diktat no. ۸۰۱

Kalom-e ladidr Imon va Talflaqqul (diktat), Qom, Perpustakaan Muassasah Imam : __
.Khomeini, diktat no. ۸۰۶

j : Maso'el Jadid Kalomi: Elm vn Din (diktat), Qom, Muassasah Imam Shodiq, tahun
.۱۳۷۳-۱۳۷۴, Perpustakaan Muassasah Imam Khomeini, diktat no. ۱۳۴۸

p:۲۷۳

Mardiha, Sayid Murtadha: "Tsabot-e Falsafeh dar Gudzar—e Andisyeh" dalam jurnal Kayhon Farlmnggi, tahun ۵, no. ۳, Khurdod ۱۳۶۷ HS

Z : Yeki bar Sar Syokh va Bun Miburid dalam jurnal Knyhon Far- Imnggi, tahun ۶, no. ۱۱, Bahman ۱۳۶۸ HS

Miller, Danler]: Mohiynt va Mn'muriynt Keliso, Thotehwus Mikai-liyon, Syuro Kelisa .Injil Iran

.Mirdamad, Muhammad Baqir: Divon-e As} /Eior, Isfahan, Matba'ah Sa'adat, ۱۳۳۹ HS

.Master, Hawks: Qamus-e Ketob-e Muqaddns, Tehran, Entesyorot Asa- thir, ۱۳۷۷ HS

Mishbah Yazdi, Muhammad Taqi, Aklzloq dar Qur'on, Qom, Muassa- sah Imam .Khomeini, ۱۳۷۶ HS

.Z : Islom, Siyosat va flukfimat, Tehran, Sozmon Tablighot Islami, ۱۳۷۷ HS

.Rohmmzosyenosy, Tehran, Amir Kabir, ۱۳۷۵ HS : _

Mn'orefe Qur'on, jld. ۱-۳: "Khudo Syenosy, Kaihon Syenosy, Inson Syenosy", Qom, : _ .Dar Roh Haq

j : Ma'oref—e Qur'on, jld. ۴-۵: "Roh va Rohnamosyenyi", Qom, Muassasah Imam .Khomeini, ۱۳۷۶ HS

Mudarresi Thabathabai, Husain: Muqaddimeh-i bar Fiqh-e Syiah, Kulliyat wa Kitab- Syenyosi, terj. Muhammad Ashif Fikrat, Masyhad, Buniyod Pazwuhesy-hoye Islami, ۱۳۶۸ HS

Muhaqqiq, Mahdi: Failastif-e Rey: Muhammad bin Zaknrin Rozi, Tehran, Nasyr Ney, .cet. ۳, ۱۳۶۸ HS

Mujtahid Syabasytari, Muhammad: "Din va 'Aql, dalam jumal Knyhon Farlmnggi, tahun ۶, no. ۵, Murdod ۱۳۶۸ HS

Muhyiddin, Abdul Razzaq: S_1/nkhshi_1/at Adnbi Sayid Murtadlm, terj. Jawad
.Muhadditsi, Tehran, Amir Kabir, 1372 HS

Muqaddasi, Muhammad bin Ahmad: AI_1smz AI-Taqris 1'nzfiMa'r1fat AI- Aqelim, terj.
.Ali Naqi Munzawi, Tehran, Syerkat-e Muallifon wa Mutarjimon Iron, 1361 HS

-Musawi Khomeini [Imam], Ruhullah: Odob-e Nmnoz, Tehran, Mua

.ssasah tanzdim wa Nasyr Otsor Imam Khomeini, cet. ۳, ۱۳۷۲ HS

Z: Divan-e Emom Khomeini, Tehran, Muassasah Tanzdim wa Nasyr Otsor Imam
.Khomeini, cet. ۸, ۱۳۷۶ HS

Z ۲ Syarl_z-e fladits lzmud AI-'AqI um AI-[ah], Tehran, Muassasah Tanzdim wa Nasyr
.Otsor Imam Khomeini, ۱۳۷۷ HS

Mushallaie, Mirza Ali Akbar Mudarrisi, Sayid Jawadz Naqdi bnr Matsnavi, Qom,
.Anshoriyon, ۱۳۷۵ HS

.Muthahari, Murtadha: Os_۱/no'i bo Qur'on, Tehran, Shadra, cet. ۴, ۱۳۶۸ HS

.Z : Eslom va Muqtadlm_۱/t—e Znmon, Tehran, Shadra, cet. ۱۰, ۱۳۷۴ HS

.Enson Komil, Tehran, Shadra, cet. ۶, ۱۳۷۱ HS :

.Bist Guftor, Qom, Entesyrot Islami, cet. ۵, ۱۳۵۹ HS :

.Ta'Iim va Tnrbiya! dur Eslom, Tehran, Shadra, cet. ۱۶, ۱۳۶۸ HS :

.Takomul-e Ejtimo'i-e Enson, Tehran, Shadra, cet. ۵, ۱۳۶۸ HS :

.Klmtm-e Nubuwwat, Tehran, Shadra, cet. ۵, ۱۳۶۹ HS :

.Klmdamot-e MutaqobeI—e Eslom vn I ran, Tehran, cet. ۱۴, ۱۳۶۶ HS :

.Dal: Guftor, Tehran, Shadra, cet. ۶, ۱۳۶۹ HS :

.Sayri dar Sirelz-e Nbnvi, Tehran, Shadra, cet. ۱۰, ۱۳۷۱ HS :

.Sayri dar Nnhj AI-Balfigholt, Tehran, Shadra, cet. ۶, ۱۳۶۸ HS :

.Ad!-e Ilohi, Tehran, Shadra' :

Z : Majmu'elh Otsor, jld. ۱۴ "Khadamote Mutaqobel-e Eslom va Iron", Tehran Qom,

.Shadra, ۱۳۷۵ HS

.Z: Maqolot—e Falsafi, Tehran, Hikmat, ۱۳۶۶ HS

.Z : Muqaddimeh-i bar Inhonbini-e Eslomi, Qom, Shadra

Naas, John B: Torikh-e Iomi' Adyon, terj. Ali Ashghar Hikmat, Tehran, Syerkat-e
.Entesyrot Ilmi wa farhanggi, cet. ۹, ۱۳۷۷ HS

Nah] AI-Balrighoh, terj. Sayid]a'far Syahidi, Tehran, Entesyrot wa Omuzesy Inqilob
.Islamj, cet. ۴, ۱۳۷۲ HS

Nasafi, Syeikh Uzair: Maqslmd Aqsho, dalam kitab As}i"nIz AI-Lrmm'rit, Tehran,
.Ganjineh

-Nashri, Abdullah: Khudo va Enson dar FaIsafeh—e Iaspers, Tehran, En

p:۲۷۵

.tesyorot Odzarakhsy, ۱۳۷۵ HS

Natsharama, Raam: "Falsafeh-e Din: Haqiq va Ibhomho" dalam Knyhon Farlumggi,
.terj. Bizan Bahadurwan, tahun ۱۱, no. ۴, ۱۳۷۳ HS

Nicolson, R.A.: Erfim vn Orifon Musalmon, terj. Asadullah Ozod, Masyhad, Donesyogh
.Firdausi, ۱۳۷۱ HS

.Pascal, Blaise: Andisyelzo va Risolat, terj. Ridha Masyayikhi

.Paul, Tillich: Pu_1/a'i—ye Imon, terj. Husain Nuruzi, Tehran, Hikmat, ۱۳۷۵ HS

Peterson, Michael dkk.: 'AqI wa E'teqod-e Dini, terj. Ahmad Niraqi dan Ibrahim Sultani,
.Tehran, Tarh Nou, ۱۳۷۶ HS

Plantinga, Alvin: "Oyo E'teqod be Khudo Voqe'an Poyeh Ast?" dalam KnImn-e I-'alsafi,
.terj. Ibrahim Sultani dan Ahmad Niraqi, Tehran, Shirot, ۱۳۷۴, HS

j : Falsafeh-e Din: Khudo, Ekhtiyor va SImrr, Muhammad Sa'idi Mehr, Qom, Moassase-
.ye Farhangi-ye Taha, ۱۳۷۶ HS

Plank, Max: Elm Be Koja Mirnzvnd?, terj. Ahmad Aram, Tehran, Syerkat- e Sahami-ye
.Entesyorot

Popper, R. Karl: Hads-ha va Ibtal—Im, Ahmad Aram, Tehran, Shirkat-e Sahami-ye
.Entesyorot, cet. ۲, ۱۳۶۸ HS

Pozwuki, Shahram: "M·qaddemeh-i dar Bab-e Elahiyyat" dalam Kalam-e jndid dar
Guznr-e Andisheh-ho, Tehran, Moassase-ye Farhangi-ye Danesh va Andisheh-ye
.Moaser, ۱۳۷۵ HS

Qanbari, Akbar: "Bastar Torikhi Difae az Din" dalam jumal Nnqd wu Nazdar, tahun ۱,
.no. ۲, Musim Semi ۱۳۷۴

Qubadiyani, Nasir Khosru: jfimi' AI-fliknmtain, Tehran, Kitabfurusyi Thohuri, cet. ۲, ۱۳۶۳

j : Safnmomeh, prakarsa Nadir Wazinpur, Tehran, Syerkat-e Sahomi Kitob-hoye Jibi,
.cet. ۶, ۱۳۶۶ HS

Rahimpour Azghadi, Hassan: 'Aqloi_۱/yat: Bahts dar Maboni-e [ome- 'ehs_۱/enosi—e
.Trwse'el\, Tehran, Moassase Farhangi Danesh va Andishe-ye Moaser, ۱۳۷۸ HS

-Rahimi-Nejad, Morteza: flekmat-e Shi'i, Tehran, Moassase-ye Far

Daftar Pustaka

.hangi-ye Danesh va Andishe-ye Moaser, ۱۳۷۶ HS

Randal, Hermann: Sayr-e Takomul-e 'AqI—e Nuvin, terj. Abul Qasim Payandeh,
.Tehran, Syerkat-e Entesyorot-e Elmi Va Farhangi, cet. ۲, ۱۳۷۶ HS

Razi, Mahdi: "E'tebar-e Kherad va Nesbat-e on ba Din" dalam jumat Naqd va Nazdar,
.tahun ۱, no. ۳۴, Musim Panas dan Gugur ۱۳۷۴ HS

Razi, Najm: Mirshéd AI—Ib: id, Tehran, Syerkat-e Entesyorot-e Elmi va Farhangi, cet.
.۵, ۱۳۷۳ HS

.Sinaie Ghaznawi: fladfqoh AI-flaqfqoh, revisi Mudarris Radhawi, Tehran, Sepehr

Shaigan, Daryush, Henry Corbin: Ofoq-e Tnfnkkur—e Mn'nnavi dnr EsIom—e I ram',
.terj. Baqir Parham, Tehran, Nashr-e Agah, ۱۳۷۱ HS

.Shabestari, Mahmud: Gulsyan-e Roz, Tehran, Perpustakaan Tahuri, ۱۳۶۱ HS

Shadrul Mutaalihin Syirazi, Muhammad: 'Erfon vn 'Orcjfnmoyon (Kasr AI-Aslmfim AI
.—]ril\iIi_ \/*\ulz), terj. Muhsin Bidorfar, Tehran, Entesyorot AI-Zahra', cet. ۳, ۱۳۷۱ HS

Shafaie, Ahmad: His }/om bin AI-flakam, Tehran, Entesyorot Donesy- goh Tehran, ۱۳۴۲
.HS

Shariati, Ali: Mnjmu'eh-e Otsor, jld. ۵ "Mo va Iqbal", Tehran, Entesya- rat-e Elham, cet.
.۵, ۱۳۷۳ HS

Sharif, Miyan Muhammad: Torikli-e Fnlsafeh dnr Eslom, jld. ۱ «Sr ۲, Nasrullah
.Purjavadi, Tehran, Markaz-e Nashr-e Donesygothi, ۱۳۶۲ ۱۳۶۵ HS

.Soroush, Abdul Karim: flekma! va Ma'isyat, jil. ۲, Tehran, Shirot, ۱۳۷۶ HS

.Donesy va Arzesh, Yaran, cet. ۸, ۱۳۶۱ HS : __

j: Dnrsho'i dar Falsafeh-e Elm-e Ejtcmoiél, Tehran, Nasyr Ney, cet. ۳, ۱۳۷۹ HS

j : Elm va Din (diktat), Qom, Perpustakaan Moassaseh Imam Khomeini, diktat no. ۶۹۵

p:۲۷۷

.Farbehtnr nz Ideolozhi, Tehran, Sirat, ۱۳۷۳ HS : _

.Qabdh va Bus;-e Teorik—e Syari'at, Tehran, Sirat, ۱۳۷۰ HS ۲ _

.Z : Mudoro va Mudiriy_1/at, Tehran, Sirat, ۱۳۷۶ HS

Subhani,Ja'far: flusn va Qubl_1 'AqIi, disaduroleh Ali Rabbanicolpaigani, Tehran,
.Moassase-ye Motalaat va Tahqiqat-e Farhangi, ۱۳۶۸ HS

Subhani, Muhammad Taqi: "Aqlgaro'i va Nashgardi dar Kalom-e Eslomi" dalam jurnal
.Naqd vn Nazdar, tahun ۱, no. ۳ ۴, Musim Panas dan Gugur ۱۳۷۴ HS

Z : "Furugh-e Din dar Feraq-e 'Aql" dalam jumal Naqd va Nazar, tahun ۲, no. ۲, Musim
.Semi ۱۳۷۵ HS

Syarifi, Ahmad Hussein Yusofian: Pnzhuhesyi dar Esmnt—e Mullen- mon, Qom dan
.Tehran, Pajuheshgah-e Farhang va Andishe-ye Islami, ۱۳۷۷ HS

Syeikh Bahaie, Muhammad: Divan-e Komel-e Syeiklz Bal'o'i, intro-duksi Said Nafisi,
.Tehran, Entesyorot Gulsyoie, cet ۳, ۱۳۶۸ HS

Syeikh Bahaie, Muhammad: KuIIi_1/1/ot—e Asy'or-e Farsi vn Musy va Gurbeh,
Tehran, Entesyorot Kitobfurusyi Mahmudi, ۱۳۳۶ HS. Syirazi, Muhammad Maksum:
Ior'iq AI—flnq'iq, revisi Muhammad

.a'far Mahjub, Tehran, Entesyorot Kitabfurusyi Sinaie[

Syusytari, Qadhi Nurullah: Mnjfilis AI-Mu'mim'n, Tehran, toko buku Islamiyyah, ۱۳۷۵
.HS

Tehrani, Agha-Bozorg: Ejtehod va Madzoheb-e Eslomi, Terj. Mahmud Iftikhar-Zadeh,
.Qom, Sazman-e Nashr-e Hurr

Tehrani, Jawad: 'Oref va SImfi Cheh Migu}/m\ d?, Tehran, Bunyod-e Be'tsat, cet. ۸, ۱۳۶۹
.HS

Thabathabai, Muhammad Husain: Usul-e Falsafeh va Raves-e Re'oiism,
.momentar Murtadha Mutahari, Tehran, Shadra

Thawil, Taufiq: Din va Falsafeh, terj. Muhammad Ali Khalili, Tehran, Syerkat-e Iqbal,
.۱۳۲۸ HS

.Tyson, Henry: Elolliy-e Masil_u', Thotehwus Mikailiyon, Entesyerot-e Hayat

Urujniya, Parwoneh: "Buktosiyeh", dalam Donesynomeh-e jaIyon-e

p:۲۷۸

Daftar Pustaka

- Eslom, editor Ghulam Ali Haddad Adil, abjad B, jld. ۳, Tehran, Buniyod Dairotul Ma'arif Islami, ۱۳۷۶ HS
- Vemeaux, Roger Wahl, Jean: Padidorsyenosi va Fnlufelno—ye Hast Bfidan, terj. Yahya Mahdawi, Tehran, Entesyrot Khorazmi, ۱۳۷۳ HS
- William: Jean Paul: Ionzfelisyenosi-e Adilon, terj. Abdurrahman Gavahi, Tehran, Tibyon, ۱۳۷۷ HS
- Williams, Bernard: "Aqogaro'i", dalam jurnal Naqd wn Nnzdar, terj. Muhammad Taqi Subhani, tahun ۱, no. ۲, Musim Semi ۱۳۷۴ HS
- Yusufi Eskyevari, Hasan: Katsmtgaro'i dnr Nazdar va Vahdatgaro'i dar 'Amal, dalam jurnal Kiyon, no. ۳۹, Odzar Dey ۱۳۷۶ HS
- Zaryab Khuie, Abbas: "Ibn Taimiyah, dalam Dn'z'rntul Ma'nrf—e Bu- zurg-e Eslomi, Kazdim Musawi Bujnurdi, Tehran, Markaz Dairah Al-Ma'arif Buzurg Islami, jld. ۳, ۱۳۶۹ HS
- Zarinkub, Abdul Husein: Dar Qnlamru-e Vejdon, Tehran, Entesyrot-e Elmi, ۱۳۶۹ HS
- .Dzmboleh-e Iusteju dar Taslmvvuf—e Iron, Entesyrot-e Amir Kabir, cet. ۳, ۱۳۶۹ HS : _
- Literatur Arab
- Alquran Al-Karim
- Abdurahman bin Hasan: Qurmt 'U_۱/fm AI-Muwnl;Iy'dfn: Syarh Al- Tnwl_۱fd karya Muhammad bin Abdul Wahhab, Cairo, Dar Al- Shohabah li Al-Turots, cet. ۲, ۱۴۱۲ HQ
- Abud bin Ali bin Dar'e: Zdrilzarah AI-Gmluwfi AI-Dfn, Riyadh, Dar Al- Shumaiyie, ۱۴۱۹ HQ
- Abu Zuhrah, Muhammad: Ibn I;Inzm, flag/tituluu wa 'AslruIm—/Alrri'uhu wn Fiqlmlm, Cairo, Dar Al-Fikr Al-'Arobi

j : Ibn al-Balban, *Hnyritulm wa 'Ashrulam-Arfa'uhu um Fiqhulm*, Cairo, Dar al-Fikr al-'Arabi

.Térfa al-Madzfih al-Islamiyyah, Cairo, Dar al-Fikr al-'Arabi : _

,Abu Zaid, *Nashr al-I'arnid: Isyaziliyyit al-Qir'ān wa Aliyyit al-Ta'wā'*

p: 279

.Beirut, Al-Markaz Al-Tsaqofi Al-'Arabi, cet. 4, 1996

Al-Ittijfi Al-'Aqfi 'fi Al-Tafsir, Beirut, Al-Markaz Al-Tsaqafi Al-'Arabi, cet. 4, : _
.1996

j : Falsafih Al-Ta'wfi: Dirrisah Ta'wfi Alqur'm 'inda Muh_t;iddin bin 'Ambt', Al-
.Markaz Al-tsaqofi Al-'Arabi, cet. 4, 1996

j : Mafluim Al-Nashsh: Dirfisah fi 'UIz'm Alquran, Beirut, Al- Markaz Al-Tsaqofi
.Al-'Arabi, cet. 4, 1996

Ahmad Amin: Dlm_lui Al-Islim, Beirut, Dar Al-Kitab Al-'Arabi

j : Al-Tnktimulfi Al-Islm, Beirut, Dar Al-Ma'rifah

j r Fajr Al-Islfim, Beirut, Dar Al-Kitab Al-'Arabi

.Zuhr Al-Islfim, Beirut, Dar Al-Kitab Al-'Arabi, cet. 5 : _

Alam, Yusuf Hamid: Al-Maqrishid Al-'imnhi Ii Al-S_1/ar"at Al-Ism- miyyah, Cairo,
.Dar Al-Hadits

.Alayili, Abdullah: Al-Ma'tzrr' Dztlikn Al-Majhtil; Beirut, Dar Al-Iadid, cet. 3, 1995 M

Albani, Muhammad Nasiruddin: Al-'Aqfdat Al-Tohmviyyih, Beirut, Al- Maktab Al-
.Islami, cet. 2, 1414 HQ

Allamah Hilli: I

.Mamihij Al-Ynqfn ff Usluil Al-Din, revisi Muhammad Ridha Anshari, 1374 HS : _

.Alusi, Mahmud: RtlhAI-Mzftim', Tehran, Entesyrot Jahon

.Amin, Muhsin: A';/fin Al-S_i/\''ali, Beirut, Dar Al-Ta'aruf li Al-Matbu'at

.Amini, Abdul Husein: Al-Glmdfr, Tehran, Dar Al-Kutub Al-Islami- yyah, cet. 2, 1366 HS

Amuli, I-Iaidar bin Ali: Ifimfl Al-Asrfir wn Mnnbmfl AI-Anwfir, Tehran, Syerkat-e
.Entesyorot Ilrni wa Farhanggi, cet. ۲, ۱۳۶۸ HS

.Anshari, Murtadha: Farʿid AI-Usluil, Qom, Matbu'at Dini, cet. ۲, ۱۳۷۰ HS

.Arawi, Abdullah: Mnflzfinx Al—'AqI, Beirut, Al-Markaz Al-Tsaqofi Al- 'Arobi, ۱۹۹۶ M

,Ardabili, Muhammad bin Ali: Ifimi' AI-Ruwfit, Syerkat-e Chop Negin

- Armawi, Sirajuddin: *Al-TuI_ \slu‘I min Al-MnI_zslu?I*, revisi Abdul Hamid Ali Abu Zanaid, Beirut, Muassasah Al-Risalah, ۱۴۰۸ HS
- Ashifi, Muhammad Mahdi: *AI-Dali! wa AI-flujjah: fl Dirfisnt AI-Syeikh AI-Anshfiri*, Qom, Al-Mu’tamar Al-’Alami bi Munasabah AI- Dzikro AI-Miawiyah AI-Tsaniyah li Milad AI-Syeikh, ۱۳۷۳ HQ
- Asy'ari, Abul Hasan: *’Maq:ilrit AI-IsIirriig/_ \in wn Ikhtilrif AI-Muslmllfn*, Dar Al-Nasyr, .cet. ۳, ۱۴۰۰ HQ
- Bahiy, Muhammad: *AI-Fikr AI-Islrimf AI-Hadis wa Shilatuhu bi AI- Istifimir AI-Glmrbi*, .Cairo, Dar Al-Fikr, cet. ۷, ۱۹۹۱ M
- Bahrani, Yusuf bin Ahmad: *AI-_Iindfi’iq AI-Nndhlmh*, Najaf, Dar Al- Kutub Al-Islamiyyah, ۱۳۷۶ HQ
- .Z : *AI-Durar Al-Najafiyynh*, Qom, Muassasah Al Al-Bait li Ihya Al- Turots
- Baghdadi, Abdul Qahir: *AI—Farq bain AI-Firaq*, Beirut, Dar Al-Mur- tadho, cet. ۳, ۱۹۹۳ .M
- Baligh, Abdul Halim: *Adnb AI—Mu'tnziIali ila Niluiyat AI—Qnrn AI—R?bi’ AI-Hzjrz‘*, .Cairo, Dar Nahdhoh Misr, cet. ۳
- Baqillani, Qodhi Abu Bakar: *AI-Inslniffi mfi Yajib I ’tiqidulm am hi Yajfiz AI-jal\I bihi*, .revisi Muhammad Zahid Kautsari, Cairo, Maktabah Khoniji, cet. ۳, ۱۴۱۳ HQ
- Bayadhi Hanafi, Ahmad: *Is} /tirfit AI-Marrim min ’Ib?irrit AI-Imtim*, revisi Yusuf Abdul Razzaq, Cairo, Syirkah Maktabah wa Matba’ah Al- Babi Al-Halabi wa Auladuhu, ۱۳۶۸ .HQ
- .Bukhari, Muhammad bin Ismail: *Slml_uv_ \ AI-Bukhriri*, Beirut, Dar Al- Qolam, ۱۴۰۷ HQ

Dzahabi, Syarnsuddin Muhammad: Tudzkirot Al-fluftizd, Dar Ihya' Al- Turots Al-
.'Arabi

.j ۲ Siynr A'Irim Al-Nubalri', Beirut, Muassasah Al-Risalah, cet. ۱۰, ۱۴۱۴ HQ

.j : Miztin AI-I'tidtiI, Dar AL-Fikr Al-'Arabi

-Fakhri, Ali bin Muhammad: Tnlkhisli Al-Bnyfin fi Dzikr Firm] A۱۱! A۱

p:۲۸۱

.hmin, Dar Al-I-Iikmah, 1415 HQ

.Fakhri, Majid, Ibn Rusyd: Fnlnszif Qurtlmbah, Bairut, Dar Al-Masyriq, cet. 3, 1992 M

.Fakhruddin Razi: Al-Tnfsfr AI-Knbfr, Beirut, Dar Al-Kutub Al-'Ilmi-yyah, 1411 HQ

j : AI-Mal_zslniI ft' 'IIm Usluil AI-Fiqh, revisi Thaha Jabir, Beirut, Muassasah Al-Risalah, cet. 2, 1412 HQ

Fakultas Kalam, Majma' Al-Buhuts Al-Islamiyyah: Syarlg AI- MusI\taIal_uit AI-Falsafiyyah, Mayhad, Ostoneh Al-Radhawiyyah AI-Muqoddasah, 1414 HQ

Faydh Kasyani, Muhsin: AI-I;Inqq AI-Mubfn fl Tal_1q1'q Kmfiyynt AI- Tnfnqulz ff AI-Din, Sozmon Chop Donesygoh, 1349 HS, dicetak dengan kitab AI-Ushfil AI-Ashliyyah

j : AI-Mnl_mjjah AI-Bm'dh' fi Tnldzfb AI-"_1\1/'', Qom, Daftar Entesyorot Islami, cet. 2

.IIm AI-Ynqfn ft" Uslu?I AI-Din, Qom, Bidar, 1358 HS' : _

Gardiae, Luis G. Kanawati: Fnlnsfat AI-Fikr AI-Dim' bain AI-IsItim wn AI-Masiyi_1/_i/uh, terj. Shubhi Shaleh Farid Jabar, Bairut, Dar Al-'Ilm Ii AI-Malayin, cet. 2, 1983 M

Ghamidi, Ahmad bin Athiyah: AI-Brzylmqf' wa Mrmqzfulm min AI- Ilrilriyyfit, Bahrain, Makrabah Ibn Taimiyyah, cet. 4, 1413 HQ. Gharawi, Muhammad Abdul I-Iasan: Mnsfluidir AI-Istinbfig baina AI- Uslzfiliyyfn wa AI-Aklzbfiriyyfn, Qom, Maktab Al-'lam ,Al-Islami

.HQ 1413

Ghazali, Abu Hamid Muhammad: Iljfm AI-'Awfim 'an 'Ilm AI-Kalrim, Damascus-Beirut, Dar Al-I-Iikmah, 1417 HQ

j : AI-IqtisI\fidfiAI-I'h'qfid, Beirut, Maktabah Al-Hilal, 1993 M

Hakimi, Muhammad Ridha, Muhammad : Ali Hakimi: AI-flu} /tilt, Tehran, Daftar—e
.Nashr—e Farhang—e Islami, cet. 5, 1367 HS

Haluw, Abduh: AI—Wrififi Tfirkh AI—FaIsafat AI—’Ambiyyinh, Beirut, Dar AI—Fikr AI—
.Lubnani, 1995 M

.I—Iasan, Abbas: AI—Nzzl_ w AI—Wfifi, Tehran, Nasir Khosru

Daftar Pustaka

- I-Iimayah, Muhammad Ali: Ibn flnzm wn Manlmjulg di Dirtisat AI- Adyrin, Cairo, Dar
Al-Ma'arif, 1983 M
- Hamdi Zaqqoq, Mahmud: Al-flnqfqat AI—D'niyyaI\ wn AI—flaq'qalz AI- Falsafiyynlz
.laduy Ibn Rusyd, Cairo, 1993 M
- Z : "Mafhfm AI-Tanwir fi Fikr Ibn Rusyd", dalam Ibn Rusyd wa AI-Tanwfr, Murad
.Wahbah Muna Abu Sanah, Mesir, Dar Al- Tsaqofah AI—jadidah, 1997 M
- Hanafi, Hasan: Qadltfiyri Mu'fisln'ral\ ff Al-Fikr AI-Gharbi AI—Mu'r?sI\ir, Cairo, Dar
.AI-Fikr AI-'Arobi, cet. 1978 M
- Min AI-'Aqz'dal\ ilri AI-Tsaurah, Beirut, Dar Al-Tanwir wa AI- Markaz AI-Tsaqofi, 2 _
.1988 M
- .Hanafi, Abdul Mun'im: AI—Mu 'jam AI-Falsafi, Beirut, Dar Ibn Zaidun, 1992 M
- Hanafi, Ali bin Abu 'lzz: S_\varI_\ AI-flaI_mzvi_\/_\ah f\ ' AI-'Aqfd\it AI- Salafiyynlz,
.revisi Abdurahman Umairah, Riyadh, Maktabah AI- Ma'arif, cet. 2, 1407 HQ
- Hurr Amili, Muhammad bin Hasan: AI-Fawri'id AI-Tfisiyyah, Qom, AI- Matba'ah AI-
.Ilmiyyah, 1403 HQ
- ,Wasé'iI AI-Syi'nI\, Beirut, Dar AI-Ihya' AI-Turots AI-'Arobi : _
- Ibnu Abi Ushaibaah: [ZIU_\tin AI-Anbf' fi 'Iymbnqfit AI-Athibbf', Beirut, Dar AI-Fikr,
.1377 HQ
- Ibnu Abil Hadid: Syarh Nnl\jAI-Baltiglztzh, Qom, Mansyuroh Maktabah Ayatullah AI-
.Uzdma AI-Mar'asyi AI-Najafi, 1404 HQ
- .Ibnu Idris Hilli, Muhammad: AI~Snrfi'ir, Qom, AI-Nasyr A\—Islami, cet. 2, 1410 HQ
- .Ibnu Atsir]azari:AI-Kfi\iilfiAI- Ttirfkh, Beirut, Dar AI-Fikr, 1398 HQ

Ibnu Turkah, Shainuddin Ali: *Tamuzid Al-Qow'id*, Tehran, Anjuman Islami I-Iikmat wa
.Falsafeh Iran, cet. ۲, ۱۳۶۰ HS

.Ibnu Jauzi, Abdurrahman: *Talbfis Iblis*, Beirut, Dar Kutub Al-'Ilmiyah

Ibnu Murtadha, Ahmad bin Yahya: *Ta'lim al-Mu'taziln*, Beirut, Dar Al-Muntazdar,
.cet. ۲, ۱۴۰۹ HQ

p:۲۸۳

Ibnu Taimiyah, Ahmad: Dar' Ta'ajirudl' AI-Aql wa AI-Nnql, revisi Muhammad Rasyad Salim, Al-Riyadh, Dar Al-Kunuz Al-Adabiyah

Q' MnjmLi'al AI-Frzhiwri, revisi 'Amir Al-Iazzar : Anwar Al-Baz, Al-Riyadh, Dar Al-Wafa', 1418 HQ

Bughyal AI-Murttid, revisi Musa Sulaiman, Maktabah Al-'Ulum wa Al-Hikam, cet. 3, : 1415 HQ

.Synrfl AI-'Aqidat AI-Islifaliriniyyalz, Riyadh, Maktabah Al-Rusyd, 1415 HQ : __

.Ibnu Hajar 'Asqalani: Tnhdzib AI-Talzdhib, Beirut, Dar Shodir

Ibnu Hazm Andalusi: AI-Fadhli fi Al-Milal wa AI-Ahwri' wn AI-NiI_mI, Beirut, Dar Shodir

j : AI-Mulmlle' bi Al-Atsrir, revisi Abdul Ghaffar Sulaiman Al-Baghdadi, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1408 HQ

j :Rosfi'iI Ibn Hnzm Al-Andalusi, revisi Ihsan Abbas, Beirut, Al-Mua'ssash Al-'Arobiyyah li Al-Dirosat wa Al-Nasyr, 1987 HQ

.Ibnu Hanbal, Ahmad: Dri'irof AI-Ma'rinfAI-Islzimiyynlz, Dar Al-Fikr

j : AI-'Aqfdnh, revisi Abdul Aziz Izzuddin, Damaskus, Dar Qutai-bah, 1408 HQ

Ibnu Khuzaimah, Muhammad bin Ishaq:AI-TauhfdwaItsbtitSlMitAI-Robb 'Azza wa Ialln, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1412 HQ

Ibnu Khaldun, Abdurrahman: Trirfkh Ibn Klialdtin, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1412 HQ

j : Muqaddimat Ibn Kholdiin, Beirut, Dar Ihya' Al-Turots Al-'Arobi, 1408 HQ

Ibnu Khalkan, Ahmad: Wufayrit AI-A'yrin, revisi Ihsan Abbas, Qom, Mansyurot AI-

.Syarif Al-Rodhi, cet. 2, 1364 HS

Ibnu Rusyd, Muhammad: Fushl al-Maqbil ji rm? Brain al-Sayar ma al-fikmali min al-Ittishril, (dicetak dengan kitab al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah fi 'Aqa'id al-Millah), Beirut, Maktabah al-Qurbiyyah, 1987 M

Ibnu Sina, Husain bin Abdillaz al-Isyirtit wa al-Tanbihfit, comentar

p:284

Daftar Pustaka

.Nashiruddin Thusi, Beirut, Muassasah Al-Nu'man, cet. 2, 1413 HQ

j : Al-Rosa'il, Qom, Bidor

Ibnu Arabi, Muhyiddin: Kitfab Al-Mu'rifah, revisi Said Abdul Fatih, Paris Beirut, Dar Al-Mutanabbi, 1993 M

.Ibnu Asakir: Tab} /\$11 Kidzb Al-Muftrm', Beirut, Dar Al-Jil, 1416 HQ

.Ibnu Jauzi, Qayim: MifflI_z Dfir AI—Sa'fidalz, Cairo, Dar Al-Hadits, 1414 HQ

j : Mukhtaslmr AI-Shawz?'iq AI-Mursalalah 'alt? AI-]aInm'y_ \ah wt: AI- Mu'atI\I\iIalz, .revisi Sayid Ibrahim, Cairo, Dar Al-Hadits, 1412 HQ

Ibnu Katsir Al-Damsyiqi: AI-Bidfiyah wn AI-Nilrtiynlt, Beirut, Dar Ihya' Al-Turats Al-'Arobi

Ibnu Maimun, Musa: Dalrilat AI-Hr'ir\ 'n, revisi Husain Anay, Ankara, Maktabah Al-Tsaqofah A\—Diniyyah

.Ibrahim Hasan, Hasan: Tarikh AI—Islam, cet. 7, 1964 M

Ishbahani, Hafizd Abu Nuaim: Hilyat AI—Awliyfi', Beirut, Dar Al-Kitab Al-'Arobi, cat. 5, .1407 HQ

Jaidi, Umar: AI—Tasyrt" AI-Isfimt': Uslnilulzu wa Maqfislziduhu, Al-Dar Al- Baidho', ,Mansyurot 'Ukazd, 1408 HQ

Jami, Muhammad Aman: AI—Slnffit AI—IIzilziyyal\fiAI-Kittib wa AI—Szmm\I AI- .Nnbawi_ \/_ \ah, Beirut, Dar Al-Taqwa

Jauzu, Muhammad Ali: Mnflnim AI-'AqI wa AI-QalbfI Alqurtm wt: AI- Smmah, Beirut, .Dar A\—Qolam li A\—Malayin, 1980 M

Kadzimi Khurasani, Muhammad Ali: I-'nwzi'id AI-Usluilr min Ifridtit AI- Nfi'\ 'nf,

.komentar Agha Dhiyauddin Iraki, Qom, Muassasah Al-Nasyr Al-Islami, ۱۴۰۶ HQ

Kalantari, Abu] Qasim: Mnt_hfirih Al-Anzdfir: Tuqr۱rAI-Syaikh Al-Anshfirf, Qom,
.Muassasah Al Al-Bait, ۱۴۰۴ HQ

Karam, Yusuf: Tfirfklz Al-Falsafnt Al-Urfibiyynlz fi‘ AI-Aslzz AI-Wasfj, Beirut, Dar Al-
.Qolam, ۱۹۷۹ HQ

Khalili, Jafar: *Musawat al-'Atalvfit al-Muqaddusalz*, Beirut, Muassasah al-'alami li al-Matbu'at, cet. 2, 1407 HQ

Khasyt, Muhammad Utsman: *Falsafniz al-Dfnfi Dhow Ta'wz'li jadz'dli'Al-Naqdiy} /nl\AI-Kantiy_I/ah*, Cairo, Dar Ghuraib

Khatib Baghdadi, Ahmad bin Ali: *Tfirikh Bnghdzid*, Mesir, Matba'ah al-Sa'adah, 1349 HQ

.Khurasani, Muhammad Kadzim: *S_1/arl_1 Fzmi'id AI—LIsh'il*, Qom, Bashirati

.Kualini, Muhammad bin Ya'qub: *AI-Krifi*, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyyah

Ma'arri, Abul Ala': *Rosfi'iI Abf AI-'Ala' AI-Ma'arri*, Beirut, 'Alam al-Kutub, cet. 3, 1404 HQ

j : *Siq\ AI-Zand*, dikomentari oleh Ahmad Syamsuddin, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1410 HQ

.Luzzim mri Izi Ynlznm, komentar Nadim Adiy, Damaskus, Dar Tolas, cet. 2, 1988 M : _

.Madani, Shaleh: *IbnAI-Thufail:Qodl\syti wa Mawziqifi Baghdad*, Dar al-Rosyid, 1980 M

Maghribi, Ali Abdul Faffah: *Dirasat 'Aqli_1/yah wa Rfilziyyalz AI-Falsafat AI-Ishmiyynlz*, Cairo, Maktabah Wahbah, 1415 HQ

Mahmud, Abdul Halim: *Falsafah Ibn AI-Tlzufail wa Riszilatuhi flat/y bin Ynqzdtin*, Beirut, AI-Syirkah al-'Alamiyyah li AI-Kitab, 1987 M

.Mahmud, Abdul Karim: *AI-Isfim wa AI-'Aql*, Cairo, Dar al-Ma'arif, cet. 3

Mahmud Khudhairi, Zainab: *Atsar Ibn Rusyd _fi Fnlsafzt AI-'Uslu?r AI- Wusgé*, Beirut, Dar al-tanwir, cet. 2, 1985 M

Majlisi, Muhammad Baqir: *Bil_ztir AI-Anwfir*, Beirut, Dar Ihya' al-Turots al-'Arobi, cet.

Mas'ud, Michael: *Li-dabri' AI-Fntisifah*, Beirut, Dar A-ilm li Al-Malayin, ۱۹۹۳ M
, (MausLi'at AI-Fiqh AI-Islrimi (Mnusfl 'al Iamzil Abd AI-Nzishir AI-Fiql i_/_/_/nlz

Cairo, Al-Majlis Al-A'la li Al-Syu'un Al-Islamiyyah, 1410 HQ. Mausū'at AI—I

.Irfan, 1959 M

,Mudzaffar, Muhammad Ridha: Usluul AI-Fiqh, Nastr Donesy Islami

.HQ 1405

Mughniyah, Muhammad Jawad: 'Aqli_/_/_(it Isltimiyyalr, Beirut, Muassasah 'Izzuddin,

.1414 HQ

j : Madzrihib wn Mushthalahfit Falsafiyali, Beirut, Dar AI-Ta'aruf li Al-Matbu'at

Muhammad Ismail, Fathmah Ismail: Alqu mn wa Al-Nazdnr AI-'AqIi", Virginia-USA,

.Al-Ma'had Al-'Alami li Al-Fikr Al-Islarni, 1993 M

Muhammad Ba-Abdullah, Muhammad Bakarim: WasatI iyynl\AhI Al- Summlz baina

.AI-Fimq, Riyadh, Dar AI-Royah, 1415 HQ

Muhaqqiq Hilli, ja'far: Al-Mu'trzbnr ff Synrh AI—Mukhtnslmr, Qom, Muassasah Sayyid

.Al-Syuhada', 1364 HS

.Muhaqqiq Karaki: jtimi' AI-Maqtishid, Qom, Muassasah AI AI-Bait, 1408

Muhasibi, I-Iarits bin Asad: AI-'AqI wa Mafluim Alquran, revisi Husain Qutali, Beirut,

.Dar Al-Kindi, cet. 3, 1402 HQ

M\jam Al-Lziluit AI-Kittibi, Antonius Najib, editor terjemah, Beirut, Dar Al-Masyriq,

.cet. 3, 1991 HQ

Musawi Ishfahani, Sayid Muhammad Baqir: Hidti}at AI—LIsIuiI, Qom, Al-Matba'ah

.Al-'IImiyyah, 1384 HQ

Musawi Khumaini, Ruhullah [Imam]: Tn'Iiqtit 'nIfi SynrI_ \ Fusluish AI- fliknm um

.Mishbtih AI-Uns, Qom

.Musawi Khunsari, Muhammad Baqir: Rowdhfit AI-Immfit, Qom, Ismailiyyon, ۱۳۹۰ HQ

Musawi Tabrizi, Sayid Nikmatullah: AI-AnwtirAI-Nufinriniy} /nli, Tabriz, Al-Haj Hadi Bai
.Hasyim

Mushommmfit AI-S} /niklr AI-Mufid, Qom, Al-Mu'tamar AI-'Alami li

p:۲۸۷

.Alfiyah Al-Syaikh Al-Mufid, 1413 HQ

.Muslim bin Hajjaj: SIMfiiv_1 Muslim, Beirut, Muassasah 'Izzuddin, 1407 HQ

Mustafa Ibrahim, Ibrahim: Mnflmm AI-'AqI fi AI—Fikr AI-Fnlsafi, Beirut, Dar AI-
.Nahdhoh AI-'Arobiyyah, 1993 M

Mustafawi, Muhammad Kadzim: AI-Qowfi'id: Mi 'ah Qfi'idali Fiqlii-_i/_1/nli, Qom,
.Muassasah AI-nasyr AI-Islami, 1412 HQ

Mu'tiq, 'Awwad bin Abdullah: AI—Mu'tnziIah wa Ushfilulmm AI- Klmmsah wa
.MtmqifAhl AI-Smmalz minlui, Riyadh, Maktabah AI- Rusyd, cet. 3, 1417 HQ

.Nadim, Muhammad bin Ishaq: AI-I-"ihrist, Tehran, Chopkhoneh Ma- ravi

.Najasyi, Ahmad bin Ali: AI-Rijril, Nasyr Kitob

Najafi, Muhammad Hasan: lawfilzir AI-Kulfim, Beirut, Dar Ihyah' AL- Turots AI-'Arobi,
.cet. 7

.Nikmah, Abdullah: Falfisifnt AI-Sr/f'nh, Qom, Dar AI-Kitab AI-Islami

Qadhi Abdul Jabbar Muktazili: Synrh AI—Uslu?I AI—KhomsnI1, Cairo, Maktabah
.Wahbah, cet. 2, 1418 HQ

.Qomair, Yuhanna: Fnlfisifaml-'A mb:AI-Glmzalz', Beirut, Dar AI-Masyriq, cet. 2, 1986 M

Qaru, Nadim: AI-flaqq wn AI-Imfin fi' '11): Knlfim Ibn Tainvziyynli, Damaskus, AI-
.Hikmah, 1415 HQ

Qushairi, Dawud bin Mahmud: Mafla' Klmslnislz AI-Knlim fl Ma'rim' FusIu?sl1AI-
.Hikmn, Mansyurot Anwar AI-Huda, 1414 HQ

Qusyairi, Abdul Karim bin Hawazin: AI-RisfilntAI—Qusyairiyyal1, Beirut, Dar AI-Kitab
AI-'Arobi

.Rafiei, Mustafa: Tririkh Al-Tnsyn", Beirut, Al—Syirkah Al-'Alarniyyah Ii Al-Kitab, ١٩٩٣ M

Ramadhan Buthi, Muhammad Saed: AI-Din wn AI-Falsafalz, Damas- kus, Maktabah
Al-Farabi, cet. ٢, ١٤١٤ HQ

.Rasyid Ridha, Muhammad: Tnfsfr AI-Mnmir, Mesir, Dar AL-Manar, cet. ٢, ١٣٤٧ HQ

Daftar Pustaka

.Razi, Abu Hatim: A'lfim Al-Nubuwwah, Tehran, Anjuman Falsafeh Iron, ۱۳۹۷ HS

Razi, Muhammad bin Zakaria: Rosr'il Falsafiyah, revisi P. Crouse, Tehran, Al—
.Maktabah Al-Murtadhawiyah

.Rihlat Ibn Bagfigah, Matba'ah Mustofa Muhammad, ۱۳۵۷ HQ

Ros:f'iI Ikhwfin Al-Shaft? wa Khillfin AI-Waffi', revisi Arif Tamir, Beirut- Paris,
.Mansyurot Uwaidat, ۱۴۱۵ HQ

Rosfi'iI AI—]zi[y'zd, revisi dan komentar Abdul Salam Muhammad Harun, Beirut, Dar
Al-Jalil, ۱۴۱۱ HQ

.Sabzawari, Mulla Hadi: S'arI_ AI-Manzdtimalz

Samarqandi, Muhammad bin Ahmad: Mfzfin Al-Ushzil, revisi Abdul Malik Abdurahman
.Saedi, Matba'ah A-Khulud, ۱۴۰۷ HQ

Sarraj Thusi, Ibnu Nashr: Al-Lzmm' ff AI—Tashowwuf, revisi Nicolson, Tehran,
.Entesyorot Jahan

Shadr, Sayid Hasan: Tn'sfs AI-S_1/f'ah Ii 'Ulz?m AI—IsIr'm, Syirkah Al-Nasyr wa Al-
.Thoba'ah Al-'Iroqiyah, ۱۳۷۰ HQ

Shadr, Muhammad Baqir: Al-Majmfi 'ah AI-Krimilah Ii Mz/nllnffit AI- Szzyid Mulmmad
.Bziqir AI—Slmdr, jld. ۳ "Durus fi 'llm A-Ushul", Beirut, Dar Al-Ta'aruf li Al-Matbu'at

.Shaeb, Adib: AI-Muqaddimah ff Falsafal' AI-Din, Beirut, Dar Al-Nahar, cet. ۲, ۱۹۹۵ M

Shafadi, Shalahuddin: Nukat Al-I_~Iimyrin fl Nukat Al~'Imyzin, Qom, Mansyurot Al-
.Syarif Al-Radhi, ۱۳۷۲ HS

.Shaliba, Jamil: AI-Mu'jam AI-Falsafi, Beirut, Dar Al-Kitab Al-Lubnani, ۱۹۸۲ M

Sili, Abdul Aziz: AI-'Aqz'dn! AI-Salafiyyalz bnin Ibn flanbnl zvn Al-Imfim Ibn

.Taimiyg/ah, Cairo, Dar Al-Manar, ١٤١٣ HQ

Subhani, Jāfar: Al-Irzig/fit, Qom, Al-Markaz Al-'Alami li Al-dirosat Al-Islamiyyah,
.Beirut, cet. ٣, ١٤١٢ HQ

BuI_u?tsfi Al-Milal wa AI—NiI_mI, Qom, Lajnah Idaroh Al-Hauzah Al-'Ilmiyyah, cet. :_
.٢, ١٤١٠ HQ

,Subki, Abdul Wahhab bin Ali: Tobaqfit AI-S_ \ /tifi'i} /_i/at AI-Kubrfi, Cairo

p:٢٨٩

Sudibyo, Iman: "Fahm Al-Din", dalam Ibn Rusyd wa Al-Trimwir, Murad Wahbah Muna
.Abu Sanah, Mesir, Dar Al-Tsaqofah Al-Jadidah, 1997 M

Suhrawardi, Abdul Qohir bin Abdullah: 'Awtirif Al-Mn'ririf, Beirut, Dar Al-Kitab
.Al-'Arobi, cet. 2, 1403 HQ

Suhrawardi, Syihabuddin Yahya: Majma' al-Mushrmafif S'raikh Isyrtiq (Al-
Talzwlgrit Al-Lau'iyah wa Al-'Arsyiyah), revisi Henry Corbin, Tehran, Anjuman
.Falsafeh Iron, 1395 HQ

Sulaimani, Fahad bin Nashir: Mnjnz' Fatrizé wa Rnsri'i Mulmmad bin Shrilih
.Al-'Utsainmin, Riyadh, Dar Al-Tsuroyya, 1416 HQ

Suyuri Hilli, Miqdad bin Abdullah: Irsyzid Al-Talibfn ilti Nahj Al-Mustarsyidfn, revisi
.Sayyid Mahdi Rajaie, Qom, Maktabah Ayatullah Uzdma Mar'asyi Najafi, 1405 HQ

Suyuthi, Ialaluddin Al-Wnsri'i ilti Mn'rifn Al-Awci'i, revisi Ibrahim Adawi Ali
.Muhammad Umar, Cairo, Maktabah Khanji

Syathibi, Abu Ishaq: Al-Muwcifaqzit fi Usluil Al-Al'kzim, Dar Ihya' Al-Kutub
.Al-'Arobiyyah

Syahristani, Muhammad bin Abdul Karim: Al-Milal wa Al-Nilyzl, Qom, Mansyurot Al-
.Syarif Al-Rodhi, cet. 3, 1367 HS

Zay Niluyalz Al-lqdrim fi 'al: Al-Kalrim, revisi Alfred Gume, Cairo, Maktabah Al-
.Mutanabbi

Syahid Tsani, Zainuddin: flaqri'iq Al-Imrin, dicetak dengan "Risalah Al-Iqtishéd wa Al-
'Adalah", revisi Mahdi Rajaie, Qom, Maktabah Ayatullah Uzdma Mar'asyi Najafi, 1409
.HQ

Sya'rani, Abdul Wahhab: Al-Thnbnqfit AI-S_ʻrifliyyinz AI-Kubrri, Mesir, Matba'ah
.Abdul Hamid

Syamsuddin, Abdul Amir: AI-Fikr AI-Tarbuwz' 'indu Ibn AI-Thufail, Beirut, Dar Iqro,
.cet. 2, 1406 HQ

Syeikh Shaduq: AI-Tnwl_n'd, Qom, Muassasah AI-Nasyr AI-Islami, 1415

.HQ

p:290

Daftar Pustaka

- Syeikh Thusi, Muhammad bin Hasan: *Iklztiyfir Mn'rifat AI-Rijfil*, (Rijal AL-Kasyi), revisi
.Hasan Mustafawi, Masyhad Donesykadeh Ilahiyyat wa Ma'orif Islami, ١٣٤٨ HS
j : AI-Tibyfin, Dar Al—Andalus
- j : AI-Glznibalr, Qom, Muassasah AI-Ma'arif A١-Islamiyyah, ١٤١١ HQ
- .Z : AI-Fihrist, Qom. Mansyurot A١-Syarif AI-Rodhi
.Syrazi, Qutbudin: Syarlq flikmah AI-Is}rfiq, Qom, Bidar
- Syrazi, Muhammad Shadrul Mutaalihin: *Knsr AI-Ashmim AI-Irilul Iiy_١/ah*, revisi
.Muhammad Taqi Donesy-Pezveh, tehran, Matba'ah jami'ah Tehran ١٣٤٠ HS
- .Z_ : Tafsfr AI-Qur'r?n AI-Karim, Qom, Bidar, cet. ٢, ١٣٤٤ HS_
- j : AI-flikmat AI-Muta'fili_١/ah fi AI-Asfir AI-'Aqli_١/١/at AI-Arbn'aI١, Beirut, Dar Ihya'
.AI-Turots AI-'Arobi, ١٤١٠ HQ
- .M : AI-Ros(٣'iI (Risfiluh Snrayrin AI-Wujfid), Qom, Maktabah AI- Mushtafawi
- .Z : Syarfi UshL?IAI-Kfifi, Tehran, Muassasah Mutoleat wa Tahqiqot Farhanggi, ١٣٤٧ HS
- j ٢ Maffihv_z AI-Glmyb, revisi Muhammad Khajawi, Tehran, Muassasah Mutoleat wa
.Tahqiqot Farhanggi, ١٣٤٣ HS
- Taftazani, Saeduddin: *Synrl_z AI-'Aqr?'id AI-Nasafiyyah*, revisi Ahmad Hijazi AI-Saqo,
.Cairo, Maktabah AI-Kulliyyat AI-Azhariyyah, ١٤٠٨ HQ
- Taghlabi Andalusi, Sho'id bin Ahmad: *Tltabaqrit AI—Urmz*, Najaf, Mansyurot AI-
.Maktabah AI-I-Iaidariyyah, ١٣٨٧ HQ
- .Tauhidi, Abu I-Iayyan: *AI-AI-Imtffi' wn AI-Mu'fim\snl١*, Mansyurot AI- Syarif AI-Rodhi
- Tehrani, Agha Buzurg, *AI-Dzari"al١ {In Tasluinff AI-Syz"nh*, Najaf, Maktabah Shohib
.AI-Dzari'ah AI-'Ammah, ١٣٩٢ HQ

.Thabarsi, Fadhl bin Hasan: Majmn' AI-Bayrin, Tehran, Nasir Khosru

Thabathabai, Muhammad I-Iusain: AI-Mfzfin fl Tnfsfr Alqurrm, Qom, Intosyorot
.]ami'ah Mudarrisin

p:291

Tustari, Qadhi Sayid Nuruddin: *Ihqriq AI-H_nqq wa Izhfiq AI-Bzigil*, comentar
.Syihabuddin Najafi Mar'asyi, Tehran, Matba 'ah AI-Islamiyyah

Utsaimain, Muhammad bin Shaleh: *SyarI_ \ Lum'nh AI-I'tiq'd Ii Ibn Qudzinmh*, Dar Ibn
.Huzaimah, 1417 HQ

Zamakhsyari, Mahmud bin Umar: *AI-Kasysyif*, Beirut, Dar AL-Kitab AL'Arobi, cet. 3,
.1407 HQ

Zemarli, Fawwaf Ahmad: *Ushfil AI-Sunnah Ii AL_ \ mad ibn flanbal*, Beirut, Dar AI-Kitab
.AI-'Arobi, 1415 HQ, dicetak dalam buku 'Aqo'id Aimmah AI-Salaf

.Aqri'id A'imnmh AI-Snlnf, Beirut, Dar AI-Kitab AI-'Arobi, 1415 HQ' : __

Zuhdi Jarullah: *AI-Mu'taziInh*, Beirut, Muassasah AL-'Arobiyyah li AI- Dirosat wa AI-
.Nasyr, cet. 6, 1410 HQ

.Zulma, Mustafa Ibrahim: *Falsafat AI-Tnsyri'*, Baghdad, Dar AI-Risalah, 1979 M

Yafi'ie, Abdullah bin As'ad: *Rawdh AI-Royrih \n fi' flikfiyrit AI-Shalihin*, Damaskus, Dar
.AI-Basya'ir, 1416 HQ

Literatur Latin

Alston, William: "Is Religious Belief Rastional?", in Ann Loades & Loyal D. Rue, eds.,
.Contemporary Classics in Philosophy of Religion, Illinios, Open Court, 1991, pp. 139-156

Amir Moezzi, Mohammad Ali: *The Divine Guide in Early Shi'ism*, trans. From French by
.David Streight, Albany, State University of New York Press, 1994

Aquinas, Thomas: "Reason and Revelation", in William L. Rowe William]. Waimwright,
.Philosophy of Religion, Florida, HB], 1989

Amaldez, Koger: "Ibn Hanz", in Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, New
.York, P.C., 1993, V.6

Bambrough, Renford: "Reason and Faith", in Mircea Eliade, ed., The

p:292

.Encyclopedia of Religion, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

Berman, Harold: "Law and Religion in the West", in Mircea Eliade, ed., The
.Encyclopedia of Religion, New York, P.C., 1993, V.8

Butterfeld, Herbert: "Christianity in History", in Philip P. Weiner, ed., Dictionary of the
.History of Ideas, New York, Scribners, 1973, V.1

Carus, Paul: "Science a Religious Revelation", in Richard Hughest Seager, ed., The
.Dawn of Religious Pluralism, Illinois, Open Court, 1993

Chadwick, W. Owen: "Religion and Science in the Nineteenth Century", in Philip P.
.Weiner, ed., Dictionary of the History of Ideas, New York, Scribners, 1973, VA

.Clark, Kelly james: Return to Reason, Grand Rapids, Eerdmans, 1990

Clifford, W. K.: "The Ethics of Belief", in William L. Rowe William J. Waimwright,
.Philosophy of Religion, Florida, HB], 1989

Dwen, H. P.: "Theism", in Paul Edward, ed., The Encyclopedia of Philosophy, New York,
Macmillan Publishing, Co., 1972, V. 8. Ebbesen, Sten: "Averroism", in Edward Craig, ed.,
-Routledge Ency

.clopedia of Philosophy, London New York, Routledge, 1998, V. 1

Godbey, John: "Sozzini, Fausto Pavolo", in Mircea Eliade, ed., The Encyclopedia of
.Religion, New York, Macmillan, PC. 1993, V. 13

.I-lick, John: Philosophy of Religion, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1990

Hoodbhooy, Pervez: "Science", in John L. Esposito, ed., The Oxford Encyclopedia of the
.Modern Islamic World, Oxford New York, Oxford University Press, 1995, V. 5

Hudson, W. Donald: "Ibn Tufoyl, Abu Bakr Muhammad", in Edward Craig, ed.,
.Routledge Encyclopedia of Philosophy, London New York, Routledge, 1998, VA

I. Kocklmans, Iosepsz "Reflections on the Interaction Between Science and Religion",
in Fredrick Ferre Others, eds., The Challenge of Religion, New York, The Seabury
.Press, 1982

p:293

Konyndyk, Kenneth: "Faith and Evidentialism", in Robert Audi William Wainwright, eds., *Rationality, Religious Beliefs and Moral Commitment*, New York, Cornell University Press, 1986.

Kung, Hans: *Great Christian Thinkers*, New York, Continuum P., 1995.

L. Golding, Joshua: "On the Rationality of Being Religious", in Elizabeth S. Radcliffe Carol J. White, eds., *Faith in Theory and Practice*, Illinois, Open Court, 1993.

L. Schmitz, Kenneth: "Philosophy of Religion and Redefinition of Philosophy", in Fredrick Ferre Others, eds., *The Challenge of*

Religion, New York, The Seabury Press, 1982. Lauer, Quentin: *Hegel's Concept of God*, New York, State University of

New York Press, 1982.

Leaman, Oliver: "Averroism, Jewish", in Edward Craig, ed., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London & New York, Routledge, 1998, V.1.

Levy, Leonard: "Blasphemy, Judeo — Christian Concept", in Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, P.C. 1993, V.5.

M. Parsons, Keith: *God and the Burden of Proof*, New York, Prometheus Books, 1989.

MacDonald, Scott: "Natural Theology", in Edward Craig, ed., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London New York, Routledge, 1998, V.6.

MacGregor, Geddes: *Dictionary of Religion and Philosophy*, New York, Paragon House, 1989.

Mackie, John: *The Miracle of Theism*, New York, Oxford University Press, 1982.

Malcolm, Norman: "The Groundlessness of Belief", in Stuart Brown, ed., *Reason and Religion*, London, Cornell University Press, 1977.

Marshall, John: "Socinianism", in Edward Craig, ed., Routledge Encyclopedia of
Philosophy, London New York, Routledge, 1998, V.1

p:294

- Murata, Sachiko: *The Tao of Islam*, Albany, State University of New York Press, 1992
- Leahy, Anthony: *Experience, Explanation and Faith*, London, Routledge Kegan Paul, 1984
- Peterson, Michael, et al.: *Reason and Religious Belief*, New York, Oxford University Press, 1991
- Pine, Martin: "Double Truth", in Philip P. Weiner, ed., *Dictionary of the History of Ideas*, New York, Scribners, 1973, V.2
- Plantinga, Alvin: "Reason and Belief in God", in Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff, eds., *Faith and Rationality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983
- Religious Belief without Evidence", in Louis Pojman, ed., *Philosophy Religion*, California, Wadsworth, P.C., 1987
- Pojman, Louis: "Can Religious Belief be Rational?", in Louis Pojman, ed., *Philosophy of Religion*, California, Wadsworth, P.C., 1987. Quinton, Anthony: "Knowledge and Belief", in Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan Publishing, 1972, V.4
- Ravindra, Ravi: "Galileo Galilei", in Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, P.C. 1993, V.5
- Physics and Religion", in Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, P.C. 1993, V. 11
- Robinson, Richard: "Religion and Reason", in *Critiques of God*
- Rippin, Andrew: *Muslims*, London & New York, Routledge, 1995
- Robinson, Richard: "Religion and Reason", in Peter Angeles, ed., *Philosophy*, London,

.New York, Routledge, 1998, V.2

Scriven, Michael: "The Presumption of Atheism", in Louis Pojman, ed., Philosophy of Religion, California, Wadsworth, P.C., 1987. Smith, John E.: "Philosophy and Religion", in Mircea Eliade, ed., The

.Encyclopedia of Religion, New York, Macmillan, P.C. 1993, V. 11

Smith, Jonathan Z., ed.: The HarperCollins Dictionary of Religion, New York, HarperCollins Publishers, 1995

p:295

Sullivan, Roger: Immanuel Kant Moral Theory, U.S.A., Cambridge University Press,
.1989

.Swinburne, Richard: Faith and Reason, New York, Oxford University Press, 1985

.Z : Revelation from Metaphor to Analogy, New York, Oxford University Press, 1992

Trigg, Roger: " Reason and Faith", in Martin Warner, ed., Religious and Philosophy,
.Cambridge, Cambridge University Press, 1992

Woltersorff, Nicholas: "15 Reason Enough?", in R. Douglas Geivett Brendan
Sweetman, eds., Contemporary Perspective oh Religious Epistemology, New York,
Oxford University Press, 1992. Wood, Allen W.: "The Enlightenment", in Mircea Eliade,
ed., The Encyclopedia of Religion, New York, Macmillan, P.C. 1993, V.5. j : "Kant's
Deism", in Philip Rossi Michea Wreen, eds., Kant's Philosophy of Religion
.Reconsidered, U.S.A., Indiana University Press, 1991

.Revelation 2 _

.Wiebe, Donald: Beyond Legitimation, New York, ST. Martin's Press, 1994

A

Abdul Jalil Qazwaini ١٤٤

Abdurahman bin I-Iajjaj ١٤١

Abu Ali Sina ٤١

Abu Hamid Muhammad Ghazali ١٩

Abu I-Ianifah ١٢١, ١٧٥, ١٧٨

Abu I-Iasyim]uba'i ٩٥

Abul Ala' Ma'arri ٤٧, ٧٠

Abul Hasan Karkhi ٩٥

Abul Hasan Nasyi ١٤٢

Abu Nashr Qusyairi ١٢٩

Abu Sa'id Abul Khair ٤١

Abu Yazid Bastami ٢١٠

Ad hominem ٨٧, ٢٠٥

Agnostisisme ١٢٠, ١٥١, ١٥٤

Ah] al-fiqh wa al-i'tibér ١٤٤

Ah] al-naql ١٤٣

Ahlul Bait ٧١, ٩٣, ٩٤, ١٣١, ١٥٢, ١٤٠, ١٤٥, ١٤٤, ١٤٧, ١٤٨, ١٧٢, ١٧٣, ١٧٤, ١٧٥, ١٧٤, ١٧٨, ١٨١, ١٨٢, ١٨٣,
١٨٨, ٢٤٠, ٢٤١

Ahmad bin Hanbal ۳۴, ۱۰۰, ۱۲۱, ۱۲۴, ۱۲۵, ۱۲۶, ۱۲۷, ۱۲۸, ۱۳۰, ۱۳۷, ۱۳۹, ۱۴۱, ۱۵۰, ۱۵۲, ۲۵۸

Akhbariyah ۳۴, ۱۵۸, ۱۶۱, ۱۶۲, ۱۶۴, ۱۶۶, ۱۶۷, ۱۶۸, ۱۶۹, ۱۷۰, ۱۷۱, ۱۷۳, ۱۷۴, ۱۷۵, ۱۷۶, ۱۸۰, ۱۸۲, ۱۸۵,
۱۸۶, ۱۸۹, ۱۹۷

Al-Aqsa ۱۴۶

Al-I-Iaram ۱۴۶

Al-muta'aliqin bi zdéhir al- riwéyah ۱۶۳

Al-Naqdh ۱۶۴

Al-zuhfir al-lafzdi ۱۹۱

Ali bin Ibrahim ۱۷۳

Ali bin Mehziyar ۱۶۰

Allamah Hilli ۲۵, ۱۷۲, ۲۸۰

Allamah Thabathabai ۱۷۹, ۱۸۴, ۱۹۰

Antropomorfisme ۱۰۴, ۱۲۰, ۱۲۸, ۱۴۲, ۱۵۶

,Arberty ۳۴

Aristoteles ۴, ۲۰, ۲۲, ۳۳, ۹۱, ۹۲, ۱۰۸, ۱۴۵

Ash-héb al-atsar ۱۶۳

Ashhéb al-naql ۱۶۳

p:۲۹۷

Akal dan Wahyu

Ashháb hadis 163

Asy'ari 101, 121, 125, 136, 281

Aththar Naisyaburi 210, 212, 213, 227, 233

Awhaduddin Kirmani 220, 221

Ayatullah Borujerdi 169

B

Bazanti 160

Berkeley 28

Bertrand Russell 65

,Bid'ah 21, 34, 122, 125, 126, 129, 139, 141, 149, 150, 167, 181

216

D

Damaskus 142, 224, 284, 286, 288, 292

Danesnameh Shahi 165 David Hume 169 Dawud bin Ali Isfahani 101, 121, 129

Demonstratif 24, 39, 74, 112, 24, 39, 74, 112 Denis Diderot 64 Descartes 28 Diskursif 42, 64

Doktrin Malamatiyah 223 Dzul Nun Mishri 214

,E Eksternal 2, 37, 52, 56, 77, 79

Ekstrim 57, 73, 115, 124, 125, 227 Empiris Sumainah 89 Eskatologi 151 243, 241, 240, 190, 158

Evidensialisme 7

F

Fakhru Razi ۳۸, ۴۳, ۴۸, ۱۹۳, ۲۳۲ Farushlm ۸۶, ۹۰

Fideisme ۲۸, ۳۲, ۳۳

Francis Bacon ۱۶۹

Fuqaha' al-Imémiyyah ۱۶۳ Fuqahé' al-Syi'ah ۱۶۳

H

I-Iadis muwatstsaq ۱۶۲ Hamalat al-akhbér ۱۶۳ Hamalat al-atsar ۱۶۳ Hanbalisme ۱۲۰,
۱۲۵

Hans Georg Gadamer ۷۶ Haris Muhasibi ۱۲۴ Hasywiyyah ۱۲۲, ۱۶۳

,Hay bin Yaqzdan ۱۰۲, ۱۰۳, ۱۰۴

Hikmah Muta'aliyah ۵ Hisyam bin Hakam ۱۵۹, ۱۶۰, ۱۶۱, ۱۷۴, ۲۴۱ ۱۰۷, ۱۰۶, ۱۰۵

I-Iisyam bin Salim ۱۵۹ Hujjatul Islam Fayyadhi ۸

I

Irfan ۵, ۳۹, ۴۰, ۴۱, ۴۲, ۴۳, ۴۴, ۴۶, ۲۰۰, ۲۰۱, ۲۰۲, ۲۰۷, ۲۱۵, ۲۲۸?

Ibn Abi Jumhur Ahsaie ۱۶۴

Ibn al-waqt ۲۰۸

Ibnu Atsir ۱۲۶, ۱۲۸, ۲۸۳

Ibnu I-lazm Andalusi ۱۳۰, ۲۸۴

Ibnu Idris ۱۹۱, ۲۸۳

Ibnu Katsir Dimasyqi ۱۴۸

Ibnu Qayim Jauzi ۴, ۱۴۷

Ibnu Rusyd 19, 20, 21, 22, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 240, 284

Ibnu Taimiyah 3, 34, 122, 131, 132, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148,
149, 154, 256, 284

Ibnu Thufail 11, 101, 102, 105, 106, 107, 271

Ibnu Zahra 142

Ibrahlm Al Khalil 147

Imam Ja'far Shadiq 16

Imam Kazhlm 160, 241

Imam Muhammad Jawad 160

Imam Musa Kazhlm 189

Imam Shadiq 159, 160, 161, 165, 174, 181, 190

Iqbal Lahore 95

Isa Al-Masih 88, 257

I

a'far Barmaki 91[

John Locke 82, 169 Iustificasi 34, 76, 87, 204, 209 Juwaini 123

Kaum pesalik 230 Khabariyah 126, 140 Khawarij 120 Khirqoh 201, 209 Kriterium 63, 171

L

Leibnitz 28

Literalisme 28, 34, 101, 119, 120, 122, 134, 135, 137, 149, 150, 151

Literalisme ۱۱۵, ۱۳۳, ۱۵۳, ۱۵۸, ۱۶۷

Literalisme Radikal ۱۲۲, ۱۳۷

M

Ma'syuq Thusi ۲۱۰

Majelis Nisyabur ۴۱

Malik bin Anas ۱۲۱, ۱۲۲, ۱۴۱, ۱۵۲

-Martin Luther ۲۶, ۳۳ metodo

logis ۲

Mirah Naisyaburi ۲۲۴

Mirza Muhammad Astarabadi ۱۶۴, ۱۶۵

Muhammad Amin Astarabadi ۱۶۴

Muhammad Bagir Majlisi ۱۶۷

Muhammad bin Abdul Wahhab ۱۴۳, ۱۴۸, ۱۴۹, ۲۷۹

Muhammad bin Idris Syafi'i ۱۲۱

p:۲۹۸

Akal dan Wahyu

Muhammad bin Karam Sejistani 101

Muhammad bin Muslim 159 Muhammad bin Saud 149 Muhammad Syirazi 49

Muhammad Taqi Majlisi 166 Muhaqqiq Awwal 191 Muhaqqiqfi al-nazdar min al-
Imamiy-yah 164

Muhsin Faidh Kasyani 166, 184 Mukmin Taq 159, 161 Muqarrob 188

Mutakallimi al-Syi'-ah 163

N

Nadi'Aiy 213

Najmuddin Razi 223

Naqalat al-akhbar 163 Naubakh 161

Nazdam Muktazili 87, 91 Nuqqad al-atsar 163

P

,Paradigma 63, 240, 301 Paradigma 35, 73, 76, 91, 111

Pasca-Renaissance 6 Plato 4 Prasasti 63 186, 172, 161

Q

Qadhi Abdul Jabbar Muktazili 96, 288

Qiyas 121, 132, 178 Qusyairi 129, 205, 214, 217, 220, 227, 238, 288

R

Radhi Billah 128 Rasional- isme 6, 22, 27, 28, 29, 32, 81, 83, 84, 94, 98, 132, 135 Reformasi 64

Ruwwét al-hadis wa al-atsar

Sayid Murtadha ١٤٢, ٢٧٠, ٢٧٤

Sayyid Nikmatullah Jazairi ١٤٧, ١٨٧

Shadrian ٥

Shadrul Muta'allihin Syirazi ١٠, ٣٩

Shaduqi ٩٠

Simurg ٣٢

Skeptis ٤٣, ٧٠, ٧١, ٧٧ Speku- latif ٧٥

Spinoza ٢٨

Sufyan Tsauri ١٢١

Swakon tradiksi ١٩٤ Syahid Baqir Shadr ١٤٩ Syahid Muthahari ٤٠, ١٤٩

Syahristani ٢٥, ٨٤, ٩٤, ٩٨, ١٢١, ١٢٣, ١٤٤, ٢٩٠

Syamsuddin Aflaki ٢٠١, ٢١٣, ٢١٤, ٢١٤, ٢١٨, ٢٢٠, ٢٢٢

Syamsuddin Muhammad Dzahabi ١٤٧

Syeikh Abu Sa'id ٤١

Syeikh Anshari ٢٤٣

Syeikh Hurr Amili ١٤٤, ١٨٤

Syeikh Lahiji ٢٠٨

Syeikh Mufid ١٤٢, ١٤٣, ١٤٤, ١٧٢

Syeikh Muhammad Lahiji ٢٠٧, ٢٢٥, ٢٣١

Syeikh Thusi ١٥٩, ١٦٠, ١٦١, ١٦٢, ١٧٢, ٢٣٢, ٢٩١

Syeikh Yusuf Bahrani ١٦٧, ١٨٧, ١٩٢

Syekh Isyraq Syihabuddin Suhrawardi ٢٢٤

Syi'ah ٢٥٩

Syihabudin Suhrawardi ٣٩

T

Tafri' ١٦٠ Taqaddum al-syay' 'alé nafsih

Tertullian ٢٤, ٣٢, ٣٣, ٣٤ Thabari ١٢٤ Thaha Husain ٤٧, ٧٠, ٧١ Thomas Aquinas ٢٠ ١٩٤

Trinitas ٤, ٢٤, ٨٢ Tsabit bin Qurah ٨٤ Tunanetra ٥, ١٥

U

Ulamé' al-Syi'ah ١٦٣ Ushul Fikih ١٥٨, ١٤٢, ١٤٤, ١٧١, ١٧٣, ٢٠٤²

V

Vice versa ٢٤٢

W

Wahid Behbahani ١٤٨ Washil bin 'Atha ٨٤ Wishél ٢١٤, ٢١٤ Wittgenstein ٧٤

Y Yunus bin Abdurahman ١٥٩, ١٦٠, ١٧٤ Z

Zakariya Razi ١٠٥, ١٠٤ Zhahiriyah ١٠١, ١٢٠, ١٢٩, ١٣٠, ١٣١, ١٣٢, ١٧٥

Zindiq ١٢٤

Zindiq ١٤٥, ٢١٠, ٢٣٨

Bismillahirrohmanirrohim

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

?Apakah sama antara orang yang berpengetahuan dan tidak berpengetahuan

Quran Surat Az-Zumar: ٩

Pendahuluan

Yayasan penelitian Komputer Qaimiyah Isfahan, sejak tahun ١٣٨٥ S, dibawah naungan Ayatullah H.Sayyid Hasan Faqih Imami, telah secara aktif dan sukarela memilih para pelajar terbaik dari Universitas dan Hauzah untuk bekerja keras menjalankan kegiatan pengembangan penelitian dalam bidang kebudayaan, madzhab, dan keilmuan

Yayasan Penelitian Komputer Qaimiyeh Isfahan, memberikan fasilitas serta kemudahan yang cepat kepada para peneliti untuk mengakses hasil penelitian dan aplikasi riset dalam bidang keislaman. Dengan mempertimbangkan banyaknya pengembang dalam bidang ini, referensi yang melimpah serta sulitnya akses bagi para peneliti, maka kami melihat perlunya upaya serius —dengan mengesampingkan sikap fanatisme, problem sosial, politik, perbedaan kelompok dan individu— untuk menciptakan sebuah rencana dalam kerangka “Manajemen Hasil Karya dan Publikasi dari seluruh pusat Keilmuan Syiah” sehingga seluruh karya kitab, riset para ahli, makalah penelitian, dan hasil diskusi dapat dimanfaatkan oleh seluruh lapisan masyarakat dalam beragam bahasa dunia. Lebih dari itu, kami menggunakan format file yang berbeda untuk seluruh karya dan disebarakan online agar bisa dimanfaatkan secara gratis oleh mereka yang membutuhkan

:Tujuan

Menyebarkan budaya dan pengetahuan berharga Tsaqalain (Kitabullah dan Ahlul .
(Bayt as
Memperkuat semangat masyarakat, utamanya generasi muda untuk meneliti .
.beragam masalah agama
Menggantikan aplikasi yang tidak berguna dengan aplikasi yang bermanfaat .
.diberbagai ponsel, tablet dan computer
.Dibimbing serta diasuh oleh para peneliti, mahasiswa dan para pelajar agama .
.Memperluas budaya belajar dan membaca di tengah masyarakat .
.Mendorong para penerbit dan penulis untuk digitalisasi karya mereka .

:Teknis pelaksanaan

.Aktivitas berdasarkan Peraturan yang berlaku .
Kerjasama dengan berbagai pusat penelitian .
Menghindari pekerjaan ganda .
Fokus pada pengerjaan Referensi Ilmiah .

Menyebutkan Sumber Penerbitan sehingga dapat dipastikan bahwa tanggung .
.jawab seluruh karya ada ditangan penulis

:Aktivitas Yayasan

.Mencetak dan menerbitkan buku, modul dan majalah bulanan .
.Mengadakan lomba baca buku .

Mengadakan pameran online: tiga dimensi, Panorama tempat-tempat keagamaan, .
.rekreasi dll
.Memproduksi animasi, permainan komputer dll .

Pembuatan website Qoimeyah dengan alamat www.ghaemiyeh.com .
.Produksi gambar, ceramah dll .

Melaksanakan, mendukung dan memfasilitasi program tanya jawab keilmuan Syar'i .
.meliputi fikih, akhlak serta akidah

Merancang sistem perhitungan, Pembangunan media, Pembuatan aplikasi mobile, .
.automatisasi sistem Bluetooth manual, web kios, sms dll
.Mengadakan program pelatihan internet untuk umum .
.Mengadakan program pelatihan internet untuk guru .

Memproduksi ribuan software penelitian yang dapat dijalankan di berbagai platform komputer, Tablet, smartphone dalam bentuk format

a. JAVA

b. ANDROID

c. EPUB

d. CHM

e. PDF

f. HTML

g. CHM

h. GHB

Dan 4 buah platform penjualan dengan nama Kitab Qaimiyah versi

Android. 1

IOS. 2

Windows Phone. 3

Windows. 4

Dalam 3 bahasa, yaitu Persia, Arab dan Inggris dan diletakkan di dalam website secara gratis

:Penutup

Kami mengucapkan banyak terima kasih kepada berbagai pihak meliputi seluruh kantor Marja' Taqlid, seluruh departemen, Lembaga penerbitan, yayasan, para penulis, dan semua pihak yang telah membantu kami merealisasikan pekerjaan dan program ini

:Alamat kantor pusat

Isfahan, Jl. Abdurazak, Bozorche Hj. Muhammad Ja'far Abadei, Gg. Syahid
.Muhammad Hasan Tawakuli, Plat. No. 129/34- Lantai satu

Website: www.ghbook.ir

Email: info@ghbook.ir

Nomor Telepon kantor pusat: 031-34490125

Kantor Tehran: ۰۲۱-۸۸۳۱۸۷۲۲

Penjualan: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

Pelayanan Pengguna: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

Center of Computer

Researches



Ghaemiyeh

Isfahan



For Getting Other Professional Libraries,
refer to the Center Address Please:

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

For Order, Connect us:

0913 2000 109

