

## INTEGRASI AGAMA DAN ILMU ALAM (Studi Integrasi Islam dan Sains)

Nasrullah\*

*Abstrak: Dikotomi ilmu ke dalam ilmu agama dan non-agama, sebenarnya bukan hal baru. Islam telah mempunyai tradisi dikotomi ini lebih dari seribu tahun yang lalu. Tetapi dikotomi tersebut tidak menimbulkan masalah terlalu banyak dalam sistem pendidikan Islam, hingga sistem pendidikan sekuler Barat diperkenalkan ke dunia Islam, salah satunya lewat imperialisme. Ilmu adalah bagian dari agama, maka mencarinya menjadi wajib hukumnya. Sehingga menjadi malhum jika Rasulullah SAW menekankan pentingnya belajar dan mencari ilmu itu dalam tingkat "fardhu'ain". Karena tanpa ilmu kita tidak dapat menyingkap alam semesta yang merupakan tanda kebesaran Allah SWT, kita tidak dapat melaksanakan tugas kita untuk mengabdikan kepada-Nya secara benar. Ayat-ayat dalam al-Qur'an dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian yakni ayat-ayat Naqliyah dan ayat-ayat Qaumiyah.*

**Kata Kunci:** Integrasi, Agama, Sains

### Pendahuluan

Alam semesta adalah fana. Ada penciptaan, proses dari ketiadaan menjadi ada, dan akhirnya hancur. Di antaranya ada penciptaan manusia dan makhluk hidup lainnya. Disana berlangsung pula ribuan, bahkan jutaan proses fisika, kimia, biologi dan proses-proses lain yang tak diketahui. Dalam buku Penciptaan Alam Raya karya Harun Yahya memperkokoh keyakinan akan terintegrasinya pemahaman Islam dan pemahaman manusia (ilmuwan) tentang asal muasal alam semesta. Adapun pertemuan pemahaman ayat Al-Quran dan sains astronomi adalah bahwa alam semesta ini berawal dan berakhir; dan Al-Quran lebih jauh memberi petunjuk bahwa alam semesta mempunyai Dzat Pencipta (*rabbul alamin*). Fenomena ini diharapkan menjadi pembuka jalan dan pemicu integrasi Islam dalam kehidupan manusia.

Jika alam semesta memiliki persediaan keteraturan yang terbatas, dan berubah menuju kekacauan tanpa bisa diputar kembali, pada akhirnya pada keseimbangan termodinamika dua kesimpulan yang

---

\* Penulis adalah Dosen STIS Al-Ittihad Bima, Alumnus Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Malang Program Studi Pendidikan Agama Islam. E\_mail: [nasrhul19@gmail.com](mailto:nasrhul19@gmail.com)

sangat mendalam langsung menyertainya. Yang pertama ialah bahwa alam semesta akhirnya akan mati, bergelimangan dalam entropinya sendiri. Inilah yang dikenal dengan kematian panas alam semesta. Yang kedua adalah bahwa alam semesta tidak dapat ada selamanya, sebaliknya ia akan mencapai kondisi akhir keseimbangannya pada waktu lampau yang tak berhingga.<sup>1</sup>

Sejak dahulu kala para filosof umumnya sudah menerima begitu saja anggapan bahwa alam semesta ini abadi dan tidak tercipta. Plato dan Aristoteles menganut pendapat ini, sebagaimana halnya para filosof Yunani lainnya. Demokritos, jauh sebelum Aristoteles, mengajarkan bahwa alam semesta terdiri atas “atom-atom dan kehampaan” yang sudah berada sejak dari keabadian. Harus diingat bahwa lama sekali Albert Einstein bahkan yakin bahwa alam semesta harus berada selamanya; dan inilah salah satu alasan mengapa dia menolak ide Tuhan personal. Menurut dia, Tuhan seperti itu tidaklah diperlukan sejauh alam semesta yang ditata secara abadi merupakan acuan matriks dan sumber segala sesuatu. Maka, tidak terlalu mengherankan bahwa kendati telah berkembang segala wacana dewasa ini tentang *teori dentuman besar*,<sup>2</sup> beberapa ilmuwan masih saja mencoba menyelamatkan gagasan tentang alam semesta tanpa awal mula.<sup>3</sup>

Para ilmuwan dan filsuf yang mencari jawaban dengan kecerdasan dan akal sehat mereka sampai pada kesimpulan bahwa rancangan dan keteraturan alam semesta merupakan bukti keberadaan Pencipta Maha Tinggi yang menguasai seluruh jagat raya. Ini adalah kebenaran tak terbantahkan yang dapat kita capai dengan menggunakan kecerdasan kita. Allah mengungkapkan kenyataan ini dalam kitab suci-Nya, Al-Qur’an, yang telah diwahyukan empat belas abad yang lalu sebagai penerang jalan bagi kemanusiaan.

Allah menyatakan bahwa Dia telah menciptakan alam semesta dari ketiadaan, untuk suatu tujuan khusus, serta dilengkapi dengan

---

<sup>1</sup> Paul Davies, *Mencari Tuhan dengan Fisika Baru*, (Bandung: Nuansa, 2006), hlm: 26.

<sup>2</sup> Kira-kira lima belas miliaran tahun yang silam tumpukan kecil materi yang sangat padat “meledak”, seraya dalam proses itu serentak menciptakan ruang dan waktu. Dari sana, muncullah bola api, biasanya bola api itu disebut *dentuman besar*. Dan hal ini umumnya dikaitkan dengan awal mula alam semesta. Maka, dalam memikirkan teori dentuman besar, kita jelas-jelas sampai pada ujung “tepiian” temporal dari kosmos.

<sup>3</sup> John F. Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama*, (Jakarta: Mizan, 2004), hlm: 169-170.

semua sistem dan keseimbangannya yang dirancang khusus untuk kehidupan manusia. Allah mengajak manusia untuk mempertimbangkan kebenaran ini dalam ayat berikut:

*“Apakah kamu yang lebih sulit penciptaannya atautkah langit? Allah telah membangunnya. Dia meninggikan bangunannya lalu me-nyempurnakannya. Dan Dia menjadikan malamnya gelap gulita dan menjadikan siangya terang benderang. Dan bumi sesudah itu dihamparkan-Nya.”* (QS. An-Naazi’aat, 79: 27-30)

Pada ayat lain dalam Al Quran dinyatakan pula bahwa manusia harus melihat dan mempertimbangkan semua sistem dan keseimbangan di alam semesta yang telah diciptakan Allah untuknya, serta memetik pelajaran dari pengamatannya:

*“Dan Dia menundukkan malam dan siang, matahari dan bulan untukmu. Dan bintang-bintang itu ditundukkan (untukmu) dengan perintah-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar ada tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang memahami (nya).”* (QS. An-Nahl, 16: 12)

Dalam ayat Al Quran lainnya , ditunjukkan juga:

*“Dia memasukkan malam ke dalam siang dan memasukkan siang ke dalam malam dan menundukkan matahari dan bulan, dan masing-masing berjalan menurut waktu yang ditentukan. Yang (berbuat) demikian itulah Allah Tuhanmu, kepunyaan-Nya-lah kerajaan. Dan orang-orang yang kamu seru (sembah) selain Allah tiada mempunyai apa-apa walaupun setipis kulit ari.”* (QS. Faathir, 35: 13)

Keberanan nyata yang dipaparkan Al-Quran juga ditegaskan oleh sejumlah penemu penting ilmu astronomi modern, Galileo, Kepler, dan Newton. Semua menyadari bahwa struktur alam semesta, rancangan tata surya, hukum-hukum fisika, dan keadaan seimbang, semuanya diciptakan Tuhan, dan para ilmuwan itu sampai pada kesimpulan dari penelitian dan pengamatan mereka sendiri.

Dengan memahami bahwa ilmu adalah bagian dari agama, maka mencarinya menjadi wajib hukumnya. Sehingga menjadi *mafhum* jika Rasulullah SAW menekankan pentingnya belajar dan mencari ilmu itu dalam tingkat *”fardhu’ain”*. Karena tanpa ilmu kita tidak dapat menyingkap alam semesta yang merupakan tanda kebesaran Allah SWT, kita tidak dapat melaksanakan tugas kita untuk mengabdikan kepada-Nya secara benar. Ayat-ayat dalam al-Qur’an dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian yakni ayat-ayat *Naqliyah* dan ayat-

ayat *Qauniyah*. Dari pembagian ini melahirkan sub-sub bagian yakni ayat-ayat Naqliyah melahirkan ilmu yang berhubungan dengan cara beriman, beribadah, bermuamalah, teologi, syari'ah, dan lainnya. Sedangkan ayat-ayat *Qauniyah* melahirkan ilmu-ilmu yang terkait dengan alam semesta, manusia, binatang, dan kelompok makhluk hidup lainnya, seperti matematika, biologi, sosiologi, teknik, politik, ekonomi, dan sebagainya.

Makna yang tersirat dalam pembagian ayat al-Qur'an tersebut adalah sebagaimana konsep ilmu yang dikemukakan al-Ghazali yakni konsep ilmu yang berimbang dan menekankan harmonisasi kehidupan dalam rangka terwujudnya kelanggengan lahir dan batin.<sup>4</sup> Dalam memahami ilmu, al-Ghazali mendasarkan pemikirannya pada ajaran-ajaran agama (Islam). Al-Ghazali meletakkan satu pemahamannya tentang hakekat ilmu dalam bentuk kesatuan teoritik yakni menjurus pada pemahaman ilmu sebagai ilmu Allah SWT yang harus dituntut dan dikaji oleh setiap individu dalam upaya membawa dunia dan seisinya menuju gerbang kemaslahatan. Bahkan lebih jauh juga hakekat ilmu menurut pandangan al-Ghazali mengandung makna menghilangkan pengertian ilmu secara terpisah. Karena sentralisasi ilmu ada pada Allah SWT sebagai pemilikinya, dan manusia sebagai pengembangannya. Sehingga jelas tercipta hubungan dua arah yakni ilmu untuk Allah SWT dan ilmu untuk manusia oleh manusia yang berporos pada Allah SWT.

Dikotomi ilmu ke dalam ilmu agama dan non-agama, sebenarnya bukan hal baru. Islam telah mempunyai tradisi dikotomi ini lebih dari seribu tahun yang lalu. Tetapi dikotomi tersebut tidak menimbulkan masalah terlalu banyak dalam sistem pendidikan Islam, hingga sistem pendidikan sekuler Barat diperkenalkan ke dunia Islam, salah satunya lewat imperialisme.

Berbeda dengan dikotomi ilmu dalam khazanah peradaban Islam, sains Barat modern sering menganggap rendah status keilmuan ilmu-ilmu keagamaan. Sementara dalam dunia Islam, meskipun

---

<sup>4</sup> Teori keseimbangan disebutkan dalam QS. Al-Qashash: 77: "Dan carilah apa yang dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat dan jangan kamu melupakan kebahagiaanmu dari (kenikmatan) duniawi ...". Ayat ini menjelaskan bahwa keseimbangan antara dunia dan akhirat harus selalu padu dalam konteks Islami. Untuk mencapai keseimbangan kemampuan rasio dan indrawi harus dikendalikan dengan nilai-nilai agama. Ilmu harus selalu dikembangkan dengan rasa iman, dan iman pun harus selalu bertambah seiring dengan berkembangnya ilmu.

dikotomi antara ilmu-ilmu agama dan non-agama dalam sejumlah warisan karya-karya klasik, seperti yang ditulis al-Ghazali dan Ibn Khaldun, mereka mengakui validitas dan status ilmiah masing-masing kelompok keilmuan keduanya.

Menjadikan peradaban Islam kembali hidup dan memiliki pengaruh yang mewarnai peradaban global umat manusia adalah salah satu gagasan dan proyek setiap cendekiawan Muslim dewasa ini. Upaya-upaya revitalisasi peradaban Islam dilakukan, agar nilai-nilai yang di masa lalu dapat membumi dan menjadi icon kebanggaan umat Islam, yang akan menjelma dalam setiap lini kehidupan kaum Muslim sekarang ini.

### **Latar Belakang Integrasi Ilmu Alam**

Bukan suatu keanehan bila sebagian besar ilmuwan berpendapat bahwa Tuhan menciptakan alam semesta dengan kode-kode tertentu struktur bilangan tertentu.<sup>5</sup> Alam sendiri mengajarkan kepada manusia tentang adanya periode-periode tertentu yang selalu berulang, terstruktur dan sistematis, misalnya, orbit Bulan, Bumi dan planet-planet, lintasan meteorit dan bintang-bintang, DNA, kromosom, sifat atom, lapisan bumi dan atmosfer, dan elemen kimia dengan segala karakteristiknya.

*"Katakanlah: 'Adakah sama orang-orang yang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?' Sesungguhnya orang yang berakallah yang dapat menerima pelajaran". (az-Zumar 39: 9).*

Kitab Mulia al-Qur'an mengajarkan pembacanya bahwa "Tuhan menciptakan sesuatu dengan hitungan teliti" (al-Jinn 72: 28). Bahkan jumlah manusia yang akan datang menghadap Tuhan Yang Maha Pemurah, selaku seorang hamba pada hari yang telah dijanjikan (telah) ditetapkan dengan hitungan yang teliti (Maryam 9 : 93-94).

---

<sup>5</sup> Salah seorang ilmuwan yang berpendapat demikian adalah Dr. Peter Plichta dari Jerman, ahli kimia dan matematika, termasuk kelompok "submitters" atau "berserah diri" di Amerika Serikat, yang secara berkala mengadakan seminar matematika-membahas al-Qur'an. Pandangan umum tentunya dari para pemikir terkenal "terdahulu" seperti Galileo, Phytagoras Plato, Kepler, Newton, dan Einstein Lebih spesifik pandangan ilmuwan Duesseldorf (Dr. Plichta), yaitu hubungan penciptaan alam dengan distribusi misterius bilangan prima dalam bukunya *God's Secret Furnudn*.

Dalam pandangan al-Qur'an, tidak ada peristiwa yang terjadi secara kebetulan. Semua terjadi dengan "hitungan", baik dengan hukum-hukum alam yang telah dikenal manusia maupun yang belum. Bagi Muslim yang beriman, tidak ada bedanya apakah al-Qur'an diciptakan dengan "hitungan" atau tidak, mereka tetap percaya bahwa kitab yang mulia ini berasal dari Tuhan Yang Esa. Pencipta (banyak) alam semesta, yang mendidik dan memelihara manusia. Namun bagi sebagian ilmuwan, terutama yang Muslim, yang percaya bahwa adanya kodifikasi alam semesta, baik kitab suci, manusia maupun objek di langit, adalah suatu "kepuasan tersendiri" jika dapat menemukan hubungan-hubungan tersebut. Al-Qur'an adalah salah satu mahakarya yang diturunkan dari langit, untuk pedoman umat manusia, berlaku hingga alam semesta runtuh. Ia menggambarkan masa lalu, sekarang dan masa depan dengan cara yang menakjubkan. Prof. Palmer seorang ahli kelautan di Amerika Serikat mengatakan "Ilmuwan sebenarnya hanya menegaskan apa yang telah tertulis didalam al-Qur'an beberapa tahun yang lalu".<sup>6</sup>

Walaupun begitu, tidak semua orang dapat memperoleh hikmah. Bagaimana pembaca bisa memahami keindahan al-Qur'an tanpa mengetahui ilmunya? Contoh yang paling sederhana adalah ayat 68-69 Surat Lebah atau an-Nahl, yang menceritakan aktivitas lebah "mendirikan sarang dan mencari makan".

Ayat tersebut menggunakan bentuk kata kerja femina, karena memang yang mencari makan dan membuat sarang adalah lebah betina. Lebah jantan diberi makan oleh lebah betina, bukan sebaliknya.<sup>7</sup> Jangankan masyarakat di abad ke-7, masyarakat di abad ke-21 pun tidak tahu bagaimana cara membedakan lebah jantan dan lebah betina. Terlebih, memahami bahwa lebah betinalah yang mencari makan, bukan sebaliknya. Jika Surat an-Nahl merefleksikan lebah betina dengan bentuk kata kerja femina. Lebah jantan digambarkan oleh al-

---

<sup>6</sup> Abdullah M. Al-Rehaili, *Bukti Kebenaran Quran*, Padma, April 2003, sampul belakang.

<sup>7</sup> "Dan Tuhanmu mengilhamkan kepada lebah: 'Buatlah sarang-sarang di bukit, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibikin manusia'. (an-Nahl 17 : 61-68). Konon, seorang ilmuwan non-Muslim yang ahli bahasa Arab, ketika mencari-cari kesalahan gramatika al-Qur'an, menemukan "kesalahan" ayat ini. Menurut dia, seharusnya ayat 68 dan 69 berbentuk maskulin, bukan femina. Karena sepengetahuannya, lebah jantanalh yang keluar rumah mencari makan dan bekerja. Dia sama sekali tidak paham karakteristik lebah, yang baru diketahui oleh pengetahuan manusia di abad belakangan ini.

Qur'an pada nomor suratnya, yaitu bilangan 16. Bilangan 16 ini adalah banyaknya kromosom lebah jantan, sedangkan jumlah kromosom lebah betina diketahui berjumlah 32.

Teknik-teknik seperti inilah yang disebut ilmuwan dengan coding isyarat-isyarat di alam semesta, atau meminjam istilah Malik Ben Nabi, "tanda-tanda" atau ayat bagaikan "anak panah yang berkilauan".

*"Hanya orang-orang yang berakal sajalah yang dapat menerima pelajaran".* (ar-Ra'd 73: 19).

### **Keterpeliharaan Al-Qur'an**

*"Supaya Dia mengetahui bahwa sesungguhnya rasul-rasul itu telah menyampaikan risalah Tuhannya, sedang sebenarnya ilmu-Nya meliputi apa-apa yang ada pada mereka, dan Dia menghitung segala sesuatu satu persatu."* (al-Jinn 72: 28).

Tuhan menciptakan segala sesuatu dengan hitungan al-adad: peredaran bintang, keseimbangan alam semesta, pembentukan manusia, atom, kuantum mekanik, dan bahkan ayat-ayat dalam al-Qur'an sendiri. Mereka terstruktur dengan hitungan yang sistematis dan teliti.

Al-Qur'an selalu merujuk kepada alam semesta atau 'alamin, di mana sains saat ini baru menghasilkan satu hipotesis dan model tentang multiple universes. Seruan al-Qur'an tentang kebenaran sangat universal timeless and spaceless dialamatkan kepada seluruh manusia dan golongan jin. Kadang-kadang al-Qur'an menyebutkan makhluk yang ada di (banyak) bumi dan di (banyak) langit-yang bermakna segenap makhluk yang telah diketahui maupun yang belum diketahui. Barangkali ia adalah satu-satunya kitab suci yang seruannya ditujukan kepada manusia dan makhluk alam gaib (jin). Kritikus al-Qur'an mengatakan, "Mengapa tidak sekalian saja dialamatkan kepada iblis, atau evil?" Kritikus itu lupa atau tidak mengetahui bahwa iblis dan setan adalah salah satu ras dari golongan jin

Setiap ayat, bahkan jumlah ayat atau kata, dan nama surat merupakan kebijakan abadi. Ia mempunyai beberapa lapisan pengertian, sesuai dengan tingkat ilmu pengetahuan manusia yang membacanya.

Kita lihat, misalnya, salah satu ayat dari Surat ar-Rahman, yang membahas tentang air;

*"Dia membiarkan kedua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu. Antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui oleh masing-masing". (ar-Rahman [55]: 19-20).*

Sedikit penafsir yang mengartikan ini adalah tanah genting yang tidak terlihat. Penafsir lainnya menyebutkan bahwa air tawar di sungai dan air asin di lautan bertemu namun tidak saling melampaui karena perbedaan kepekatannya. Sampai di sini terjemahan belum bermasalah. Keterangan lebih lanjut:

Fenomena menarik adalah apa yang diungkapkan oleh seorang ilmuwan Prancis Jacques Yves Cousteau yang meneliti berbagai lautan di dekat Selat Jibraltar,<sup>8</sup> ditemukan bahwa pertemuan antara air dari Laut Mediteranian (Laut Tengah) dengan air dari Lautan Atlantik tidak bercampur, walaupun keduanya air asin. Salinitas yang berbeda menghasilkan "dam" yang tidak terlihat. Air Laut Tengah dengan salinitas di atas 36,5% dan temperatur sekitar 11,5 derajat Celsius, terisolasi di kedalaman 900 sampai 1100 meter. Sedangkan air yang berasal dari Lautan Atlantik mempunyai salinitas di bawah 35%, membungkus air Laut Tengah dengan temperatur di bawah 10 derajat Celsius.

Ketika berbicara tentang tanda-tanda kebesaran Allah di alam yang fana ini tidak bisa kita uraikan satu persatu saking Maha Besar-Nya Allah. Dengan demikian, pernyataan al-Qur'an dalam surat ini sesuai dengan arti harfiahnya, tanpa memerlukan penafsiran yang dipaksakan. Kita beralih ke ayat al-Qur'an yang pembahasannya memerlukan pengetahuan astrofisika, gabungan astronomi, fisika dan matematika, yaitu Surat an-Nur atau yang berarti cahaya.

*"Allah (pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumyinaan cahaya Allah adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus (misykat), yang didalamnya ada pelita besar. Pelita itu didalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan pohon yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat (nya), yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walayun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-*

---

<sup>8</sup> Baca buku M. Asadi Koran atau ringkasan bukunya, bisa ditemukan pada web site <http://members.aol.com/masadi/sci.htm>. Fenomena ini adalah fenomena khusus yang baru-baru saja ditemukan oleh pengetahuan manusia. diakses 15 Juli 2015.



*Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu."* (an-Nur 24 : 35)

Esensi ayat ini adalah bahwa Tuhan adalah (satu-satunya) pemberi cahaya di alam semesta tanpa sentuhan api. Namun menyangkut perumpamaan, mufasir klasik menghadapi kesulitan untuk menjelaskan lebih rinci.

Dengan beberapa pengecualian mereka akan menjelaskan bahwa *misykat*, atau suatu lubang yang tidak dapat ditembus, adalah lubang di rumah-rumah untuk tempat lampu obor, yang ada di dinding rumah. Sedangkan pohon (zaitun) yang dimaksud adalah pohon (zaitun) yang tumbuh di bukit-bukit, sehingga sinar matahari dapat menyinari, baik pada saat matahari terbit maupun matahari terbenam.

Mufasir modern, seperti Malik Ben Nabi, menjelaskan bahwa *misykat* adalah lampu bohlam: Pohon yang dimaksud adalah kawat wolfram yang berpijar karena efek listrik tanpa disentuh api, dibungkus gelas kaca, untuk memantulkan seluruh sinarnya ke segala arah sehingga dapat menerangi seluruh ruangan. Lampu bohlam adalah sekati yang tak dapat ditembus, karena hampa udara, tidak ada oksigen di sana.

Tetapi, dalam studi yang lebih mendalam tentang cahaya di langit oleh para astrofisikawan, misalnya Mohamed Asadi<sup>9</sup> dalam bukunya *The Grand Unifying Theory of Everything*, perumpamaan ayat tersebut lebih mendekati kepada fenomena quasar dan gravitasi efek lensa yang menghasilkan cahaya di atas cahaya. Quasar atau Quasi Stellar adalah objek di langit yang ditemukan pertama kalinya pada tahun 1963. Mereka mewakili objek yang paling terang di alam semesta, jauh lebih terang dari cahaya matahari atau bintang. Para astronom menemukan bahwa objek "seperti bintang" ini terletak miliaran tahun cahaya dari bumi. Objek ini tentunya mempunyai energi yang besarnya sangat luar biasa supaya tetap terlihat dari sini. Energi mereka berasal dari "pusat lubang hitam yang sangat masif". Karakter pertama dari ayat ini yaitu *misykat* adalah "lubang hitam", sedangkan karakter kedua yaitu "*pelita dalam kaca*" adalah galaksi yang menghasilkan efek gravitasi lensa

---

<sup>9</sup> Ringkasan bukunya bisa dibaca di web site:<http://216.239.41.104/senrch?q=cache:6uZu80S1xRIJ:members.aol.com/silence004/koran.html+M.+Asad,+the+theory+of+everything.&hl=en&ie=UTF-8>, diakses 15 Juli 2015.

seperti quasar (pelita) yang terbungkus oleh kaca (gelas). Coba simak keterangan quasar oleh astronom NASA.<sup>10</sup>

"Efek gravitasi pada galaksi, quasar yang jauh, serupa dengan efek lensa sebuah gelas minum yang memantulkan sinar lampu jalan yang menciptakan berbagai image (lapisan cahaya atas cahaya)" Energi quasar yang berasal (dicatu) dari lubang hitam, terjadi ketika "bintang-bintang dan gas" dari galaksi terhisap di dalamnya. Karakter lainnya yang disebut "pohon" oleh al-Qur'an adalah sebutan yang tidak lazim oleh para astronom yang menggambarkan galaksi sebagai "pohon-pohon" yang terdiri dari bintang-bintang.<sup>11</sup>

Dengan demikian, terjemahan bebas ayat 35 Surat an-Nur dari sisi sains adalah: "Allah (pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti *sebuah lubang (hitam)* yang tak tembus (misykat), yang di dalamnya ada pelita besar (quasar). Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca (*efek gravitasi lensa dari galaksi*) itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan pohon (*galaksi yang dicatu oleh lubang hitam*) yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon (*galaksi*) yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat (nya), yang minyaknya (*fusi nuklir*) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (*efek gravitasi lensa*), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu."

Al-Qur'an dalam pengajarannya bukan saja dengan kalimat (teks) tetapi juga dengan hitungan, hitungan yang membahas berbagai hal. Perbandingan luas lautan dengan daratan, dampak pemanasan global (global warming), kecepatan cahaya, dan umur alam semesta: berdasarkan informasi-informasi yang disajikan oleh ayat-ayat al-Qur'an. Bila al-Qur'an seolah-olah mengantisipasi ke masa depan, itu adalah semata-mata perspektif manusia. Sebab dalam pandangan al-Qur'an, semua kejadian di bumi, sesungguhnya telah tercatat dengan baik di dalam Kitab Utama, Pusat Arsip, atau Lauh Mahfuzh, sebelum kejadian tersebut berlangsung.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> <http://antwrp.gsfc.nasa.gov/apod/ap950711.html>. diakses 15 Juli 2015.

<sup>11</sup> Lihat saja istilah diagram Hertzprung Russel, dalam buku Timothy Ferris, *The Whole Shebang*, 1997.

<sup>12</sup> Salah seorang ilmuwan yang berpandangan bahwa Lauh Mahfuzh merupakan Pusat Arsip Kosmos adalah Jaques Jomier, ahli sejarah dan agama Islam dari

Salah satu kebesaran yang dapat kita jadikan contoh betapa Maha besar-Nya Allah seperti yang dipaparkan oleh Dr. Carl Sagan dalam bukunya *Contact*, maupun para pemikir sains, seperti Galileo, Euclid, mengambil contoh pada pada bilangan prima yang mana memaparkan bahwa bilangan prima adalah bilangan universal yang diyakini merupakan bahasa alam semesta, bilangan yang ada hubungannya dengan desain kosmos, dan dalam operasionalnya banyak dipakai manusia untuk security system kodetifikasi enkripsi.<sup>13</sup>

Mufasir modern sepakat bahwa al-Qur'an dalam penggambarannya sangat istimewa, karena struktur sistematikanya matematis. Al-Qur'an menggunakan kodetifikasi bilangan prima secara bertingkat: surat, ayat, kata, dan huruf. Paling tidak, terdapat dua ayat yang memberikan informasi bagi kita bahwa al-Qur'an diturunkan dengan "hitungan". *Pertama*, dalam Surat al-Jinn, Tuhan menciptakan segala sesuatu (kejadian dan semua objek di alam semesta) dengan "hitungan yang teliti satu persatu", yaitu dari kata Arab, 'adad.

*"Supaya Dia mengetahui bahwa sesungguhnya rasut-rasul itu telah menyampaikan risalah-risalah Tuhannya, sedang sebenarnya ilmu-Nya meliputi apa yang ada pada mereka, dan Dia menghitung segala sesuatu satu persatu. (QS al-Jinn 72 : 28).*

Esensi ayat ini adalah bahwa ilmu Tuhan meliputi segala sesuatu, tidak ada yang tertinggal. Semua kejadian, objek alam, penciptaan di bumi dan langit, dan struktur al-Qur'an, tidak ada yang kebetulan. Semuanya ditetapkan dengan hitungan yang sangat teliti. Sebenarnya bila diketahui, (sebagian) ilmu tersebut meliputi risalah-risalah yang disampaikan dan ilmu yang ada pada para Rasul. Dalam kehidupan modern sekarang pun, kita akan menjumpai "hitungan tersebut", mulai dari yang sederhana sampai yang paling rumit.

---

Perancis. Pandangan serupa dalam bentuk waktu (abadi, tidak dikenal masa lalu, kini, dan akan datang) dikemukakan oleh Harun Yahya dari Turki-Inggris. Dalam al-Qur'an berbagai ayat menjelaskan Inuh Mahfuzh, intinya merupakan "catatan atau rekaman seluruh peristiwa di bumi dan langit" meliputi daun yang gugur, musim, sarang binatang yang terkecil dan berbagai bencana alam, buku amal manusia, kehidupan di akhirat-satu pun fidak ada yang tertinggal. Catatan tersebut telah ada sebelum kejadiannya berlangsung.

<sup>13</sup><http://www.angelfire.com/on2/daviddarling/Drakecrypto.htm>, diterima 20 Desember 2011. Dari 1000 bintang terdekat, telah disisir dengan program komputer belum ada tanda-tanda keberadaan ETI. Namun para ilmuwan tidak putus asa, karena jumlah bintang di luar angkasa jauh lebih banyak daripada jumlah butiran pasir di planet Bumi. diakses 15 Juli 2015.

*Kedua*, al-Qur'an menjelaskan bahwa untuk menambah keimanan para pembaca kitab (Yahudi, Kristen, Islam, dan lainnya), maka ia memberikan kita "enkripsi" atau "kode" bilangan 19. Dalam bahasa al-Qur'an disebut "suatu perumpamaan yang sangat aneh", atau *matsal*. Berguna untuk menambah keimanan dan keyakinan bagi para pembaca yang serius, berpikir terbuka, dan beriman, tetapi menambah kebingungan bagi orang-orang yang berprasangka, tertutup dan "menentang" kitab.

Keterangan tersebut dimulai ketika kita membaca Surat al-Muddatstsir:

*"Neraka (saqar) adalah pembakar kulit manusia. Di atasnya ada sembilan belas (19) penjaga Dan tiada Kami jadikan penjaga neraka itu melainkan dari malaikat; dan tidaklah Kami jadikan bilangan mereka itu untuk jadi cobaan bagi orang-orang kafir, supaya orang-orang yang diberi al-Kitab menjadi yakin, dan supaya orang-orang yang beriman bertambah imannya, dan supaya orang-orang Mukmin itu tidak ragu-ragu dan supaya orang-orang yang di dalam hatinya ada penyakit dan orang-orang kafir (mengatakan): 'Apakah yang dikehendaki Allah dengan bilangan ini sebagai suatu perumpamaan?'"* (al-Muddatstsir 74: 29-31)

### **Kedudukan Ilmu Alam dalam Agama**

Salah satu ciri yang membedakan Islam dengan agama lainnya adalah penekanannya terhadap masalah ilmu pengetahuan. Islam sangat memperhatikan aspek ini karena berkaitan langsung dengan kebutuhan dan peningkatan taraf hidup manusia, pembentukan peradaban dan lain sebagainya. Al-Qur'an mengajak kaum muslimin untuk mencari, mendapatkan dan mengkaji ilmu dan kearifan serta menempatkan orang-orang yang memiliki pengetahuan tinggi pada derajat yang sangat tinggi. Islam menempatkan ilmu pada posisi yang sangat penting, sehingga mencari ilmu itu hukumnya wajib. Islam juga mengajarkan bahwa dalam menuntut ilmu berlaku prinsip tak mengenal batas - dimensi - ruang dan waktu. Artinya di manapun dan kapanpun (tidak mengenal batas tempat dan waktu) kita bisa belajar.<sup>14</sup>

Saking pentingnya, Ilmu pengetahuan sering dianggap sebagai cabang kebenaran, tetapi aspek terpenting dari kebenaran ilmiah ini

---

<sup>14</sup> Heri Jauhari Muchtar, *Fiqh Pendidikan* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2005), hlm: 13.

tidaklah bersifat tertinggi dan final, namun demikian berubah secara berkesinambungan. Kesenambungan penelitian ilmiah dan penemuan-penemuan, berarti bahwa apa yang hari ini disebut ilmiah bisa saja akan menjadi lain di kemudian hari, disebabkan oleh adanya unsur baru dalam ilmu pengetahuan manusia. Akhirnya, walaupun upaya manusia dilaksanakan melalui anggota tubuh manusia termasuk juga keterbatasan-keterbatasan yang dimilikinya, tetapi fakta ilmiah tetap terbatas oleh berbagai keterbatasan, terutama dalam memandang kesejati alam semesta.

Dalam al-Qur'an, kata 'ilm dan kata-kata jadinya digunakan lebih dari 780 kali. Beberapa ayat pertama, yang diwahyukan kepada Rasulullah SAW, menyebutkan pentingnya membaca, pena dan ajaran untuk manusia dalam kehidupannya. Sebagaimana dalam Surat Al-'Alaq :1-5:

*“Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang Menciptakan. Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Dan Tuhanmulah yang Paling Pemurah. Yang Mengajar manusia dengan perantaraan kalam. Dia Mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya”.*

Dari ayat tersebut, Allah SWT menghendaki manusia agar mengenal-Nya melalui perwujudan dan keghaiban-Nya dalam alam semesta ini. Pengamatan tentang rahasia ciptaan Allah SWT yang terdapat di alam akan menghilangkan pandangan yang membedakan ilmu pengetahuan dan agama, serta membuka semua pintu kemajuan sampai tak terbatas luasnya. Melalui studi dan pengenalan alam semesta ini, manusia dapat naik derajatnya ke tingkat yang lebih tinggi dari kebendaan sehingga mencapai ketinggian moral dan rahmat Allah SWT yang kekal. Namun, jika manusia menolak untuk mengikuti jalan ini dengan menempuh jalan materi, maka ia akan jatuh dalam kebodohan yang paling dalam sehingga mereka membuat penafsiran secara ilmiah tentang kehidupan dan alam semesta yang lepas dari petunjuk Al-Qur'an.<sup>15</sup>

Perdebatan tentang ilmu apa yang dianjurkan oleh Islam, telah menjadi pokok penting yang mendasar sejak hari-hari pertama Islam, apakah ada ilmu khusus yang harus dicari atau tidak. Sebagian ulama'

---

<sup>15</sup> Dwi Suheriyanto, *"Keilmuan Islam (Upaya Pengembangan Biologi Islami)," dalam Zainuddin (Ed.), Memadu Sains dan Agama: Menuju Universitas Islam Masa Depan* (Malang: Bayumedia dan UIN Malang, 2004), hlm: 357.

besar Islam hanya memasukkan cabang-cabang ilmu yang secara langsung berhubungan dengan agama yang perlu untuk dipelajari dan dikaji, sedangkan tipe ilmu-ilmu yang lain mereka menyerahkan kepada masyarakat untuk menentukan ilmu mana yang paling penting dan dibutuhkan untuk memelihara dan dapat menyejahterakan diri mereka masing-masing. Rasulullah bersabda: “Barang siapa menginginkan dunia ia harus berilmu, barang siapa menginginkan akhirat ia harus berilmu, dan barang siapa menginginkan keduanya maka ia harus berilmu”.

Ilmu menurut kamus kosakata Al-Qur'an berarti mengetahui sesuatu sesuai dengan hakikatnya. Ilmu dibagi dua, pertama, mengetahui inti sesuatu itu (oleh ahli ilmu logika dinamakan *tashawwur*), kedua, menghukumi adanya sesuatu pada sesuatu yang ada atau menafikan sesuatu yang tidak ada (oleh ahli ilmu logika dinamakan *tashdiq*, maksudnya mengetahui hubungan sesuatu dengan yang lain).

Ilmu dapat dibedakan pula atas ilmu teoritis dan ilmu aplikatif. Ilmu teoritis berarti ilmu yang hanya membutuhkan pengetahuan tentang hal tersebut. Jika telah diketahui berarti telah sempurna, seperti ilmu tentang keberadaan dunia. Sedangkan ilmu aplikatif adalah ilmu yang tidak sempurna tanpa dipraktekkan, seperti ilmu tentang ibadah dan akhlaq. Kalau kita mengacu pada ilmu yang disebut terakhir, maka penerapan dari ilmu itu merupakan hal yang esensial. Nilai suatu ilmu terletak pada penerapannya yang sesuai dan tepat guna.<sup>16</sup>

Lebih lanjut al-Ashfahani membedakan ilmu atas ilmu *aqli* (rasional) dan *sam'i* (berdasarkan wahyu). Ilmu *aqli* adalah ilmu yang diperoleh melalui akal dan penelitian, sedangkan ilmu *sam'i* merupakan ilmu yang didapat melalui pemberitaan wahyu. Ilmu yang disebut pertama diperoleh manusia dengan jalan mempelajari fenomena alam. Ilmu ini berpangkal pada pengetahuan dan pengalaman. Pangkalnya adalah penalaran dikatakan bahwa tindakan berdasarkan penalaran itulah yang selanjutnya melahirkan berbagai konsep, teori, dalil, hukum, dan ketentuan-ketentuan lain secara universal serta berkelanjutan. Ilmu kategori ini bukan sekedar perenungan dan pengutaraan, melainkan juga menimbulkan kecenderungan bagi diberlakukannya percobaan serta dihasilkannya peralatan dan penggunaan peralatan itu. Ilmu ini mendorong lahirnya penguasaan teknologi.

---

<sup>16</sup> Said Aqil Husin al-Munawar, *Al-Qur'an: Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Jakarta: Ciputat Press, 2004), hlm: 359.

Sebagaimana diketahui bahwa salah satu gagasan yang paling canggih, amat komprehensif dan mendalam yang ditemukan di dalam al-Qur'an ialah konsep ilm. Pentingnya konsep ini terungkap dalam kenyataan turunnya sekitar 780 kali. Dalam sejarah peradaban muslim, konsep ilmu secara mendalam meresap ke dalam seluruh lapisan masyarakat dan mengungkapkan dirinya dalam semua upaya intelektual. Tidak ada peradaban lain yang memiliki konsep pengetahuan dengan semangat yang sedemikian tinggi dan mengajarkannya dengan amat tekun seperti itu.

Ilmu pengetahuan mengalami kemajuan yang pesat di dunia Islam pada zaman klasik (670-1300 M), yakni sejak zaman Nabi Muhammad SAW sampai dengan akhir masa Daulah Abbasiyah di Baghdad. Pada masa ini, dunia Islam telah memainkan peran penting, baik dalam bidang ilmu pengetahuan agama maupun pengetahuan umum. Dalam hubungan ini Harun Nasution mengatakan bahwa cendekiawan-cendekiawan muslim bukan hanya ilmu pengetahuan dan filsafat yang mereka pelajari dari buku-buku Yunani, tetapi menambahkan ke dalam hasil-hasil penyelidikan yang mereka lakukan sendiri dalam lapangan ilmu pengetahuan dan hasil pikiran mereka dalam ilmu filsafat.<sup>17</sup> Para ilmuwan tersebut memiliki pengetahuan yang bersifat integrated, yakni bahwa ilmu pengetahuan umum yang mereka kembangkan tidak terlepas dari ilmu agama atau tidak terlepas dari nilai-nilai Islam.

Konsep ajaran Islam tentang pengembangan ilmu pengetahuan yang demikian itu, didasarkan pada beberapa prinsip sebagai berikut;<sup>18</sup> Pertama, ilmu pengetahuan dalam Islam dikembangkan dalam kerangka tauhid atau teologi. Yakni teologi yang bukan semata-mata meyakini adanya Tuhan dalam hati, mengucapkannya dengan lisan dan mengamalkannya dengan tingkah laku, melainkan teologi yang menyangkut aktivitas mental berupa kesadaran manusia yang paling dalam menyangkut hubungan manusia dengan Tuhan, lingkungan dan sesamanya. Lebih tegasnya adalah teologi yang memunculkan kesadaran, yakni suatu matra yang paling dalam, pada diri manusia yang menformat pandangan dunianya, yang kemudian menurunkan pola sikap dan tindakan yang selaras dengan pandangan dunia itu. Karena itu

---

<sup>17</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek* (Jakarta: UI Press, 1979), hlm: 71.

<sup>18</sup> Syamsul Arifin dkk, *Spiritualitas Islam dan Peradaban Masa depan* (Jakarta: Sippres, 1996), hlm: 21.

teologi pada ujungnya akan mempunyai implikasi yang sangat sosiologis, sekaligus antropologis.<sup>19</sup>

Kedua, ilmu pengetahuan dalam Islam hendaknya dikembangkan dalam rangka bertakwa dan beribadah kepada Allah SWT. Hal ini penting ditegaskan, karena dorongan al-Qur'an untuk mempelajari fenomena alam dan sosial tampak kurang diperhatikan, sebagai akibat dan dakwah Islam yang semula lebih tertuju untuk memperoleh keselamatan di akhirat. Hal ini mesti diimbangi dengan perintah mengabdikan kepada Allah SWT dalam arti yang luas, termasuk mengembangkan iptek.

Ketiga, ilmu pengetahuan harus dikembangkan oleh orang-orang Islam yang memiliki keseimbangan antara kecerdasan akal, kecerdasan emosional dan spiritual yang dibarengi dengan kesungguhan untuk beribadah kepada Allah SWT dalam arti yang seluas-luasnya. Hal ini sesuai dengan apa yang terjadi dalam sejarah di abad klasik, di mana para ilmuwan yang mengembangkan ilmu pengetahuan adalah pribadi-pribadi yang senantiasa taat beribadah kepada Allah SWT.

Keempat, ilmu pengetahuan harus dikembangkan dalam kerangka yang integral, yakni bahwa antara ilmu agama dan ilmu umum walaupun bentuk formalnya berbeda-beda, namun hakekatnya sama, yakni sama-sama sebagai tanda kekuasaan Allah SWT. Dengan pandangan yang demikian itu, maka tidak ada lagi perasaan yang lebih unggul antara satu dan lainnya. Dengan menerapkan keempat macam strategi pengembangan ilmu pengetahuan tersebut, maka akan dapat diperoleh keuntungan yang berguna untuk mengatasi problem kehidupan masyarakat modern sebagaimana tersebut di atas.

Peran Islam dalam perkembangan iptek pada dasarnya ada dua. Pertama, menjadikan aqidah Islam sebagai paradigma ilmu pengetahuan. Paradigma inilah yang seharusnya dimiliki umat Islam, bukan paradigma sekuler seperti yang ada sekarang. Paradigma Islam ini menyatakan bahwa aqidah Islam wajib dijadikan landasan pemikiran (qa'idah fikriyah) bagi seluruh bangunan ilmu pengetahuan. Ini bukan berarti menjadi aqidah Islam sebagai sumber segala macam ilmu pengetahuan, melainkan menjadi standar bagi segala ilmu pengetahuan. Maka ilmu pengetahuan yang sesuai dengan aqidah Islam dapat diterima dan diamalkan, sedang yang bertentangan dengannya, wajib ditolak dan tidak boleh diamalkan.

---

<sup>19</sup> *Ibid*



Kedua, menjadikan syariah Islam (yang lahir dari aqidah Islam) sebagai standar bagi pemanfaatan iptek dalam kehidupan sehari-hari. Standar atau kriteria inilah yang seharusnya yang digunakan umat Islam, bukan standar manfaat (pragmatisme/utilitarianisme) seperti yang ada sekarang. Standar syariah ini mengatur, bahwa boleh tidaknya pemanfaatan iptek, didasarkan pada ketentuan halal-haram (hukum-hukum syariah Islam). Umat Islam boleh memanfaatkan iptek, jika telah dihalalkan oleh syariah Islam. Sebaliknya jika suatu aspek iptek telah diharamkan oleh syariah, maka tidak boleh umat Islam memanfaatkannya, walaupun ia menghasilkan manfaat sesaat untuk memenuhi kebutuhan manusia.

### **Epistemologis Keilmuan Islam**

Pembicaraan-pembicaraan tentang integrasi antara agama dan sains khususnya dalam perspektif epistemologi keilmuan Islam kontemporer, tampaknya merupakan sebuah kerumitan tersendiri. Agama Islam yang di masa awalnya sangat concern dengan visi sains, belakangan justru dikesankan menjadi sebuah agama yang ‘menjauh’ dari hiruk-pikuk dunia sains. Kalau kita perhatikan, berbagai prestasi temuan di bidang iptek tingkat dunia, khususnya sejak abad renaissans, hampir semuanya didominasi oleh para ilmuwan Barat. Temuan sains di dunia Muslim hampir-hampir dikatakan tidak ada penemu sains abad 20 ini yang muncul dari kalangan dunia Muslim.

Maka sesuatu yang sifatnya wajib bagi umat Islam mengejar perolehan ilmu pengetahuan yang telah dicapai Barat. Hal yang paling mendesak untuk dikuasai oleh ilmuwan Muslim kontemporer adalah penguasaan pengetahuan. Penguasaan pengetahuan berdasarkan tahapannya, memiliki tiga langkah yang harus dipahami, yaitu; ontologi (apa), epistemologi (bagaimana), dan aksiologi (untuk apa). Keterkaitan itu akan saling memberikan makna. Ontologi akan menentukan epistemologi; epistemologi juga menentukan aksiologi. Dalam proses penguasaan pengetahuan, epistemologi adalah proses utamanya.

Epistemologi kemudian terbagi menjadi tiga; empiris, rasional, dan intuitif. Pendekatan empiris menekankan pada pencapaian ilmu melalui data dan fakta yang ada dalam wilayah empirik. Sedangkan pendekatan rasional mengambil ilmu melalui akal budi dan rasio manusia bahwa sesuatu itu bisa dinalar dan dipahami. Sedangkan, yang intuitif lebih melihat pada kemampuan “rasa” diri manusia atau melalui wahyu dan intuisi di luar dirinya.

Dalam Islam, epistemologi seperti ini dirangkum oleh para cendekiawan muslim, yang kemudian dikembangkan oleh M. Abed al-Jabiri, menjadi: Bayani (tekstual-deskriptif), ‘Irfani (gnostisisme, spiritual-intuitif), dan Burhani (rasional-demonstratif).

Nalar Bayani lebih terpaku pada teks atau pada dasar-dasar (dikenal dengan sebutan al-ushul al-arba’ah: Al-Qur’an, sunnah, ijma’ dan qiyas) yang dipatok sebagai sesuatu yang baku dan tak berubah. Meski pada awalnya pandangan dunianya adalah pandangan dunia rasional Al-Qur’an, tetapi bentuk bernalar semacam ini secara gradual beralih menjadi pandangan dunia tersendiri yang khas bayani karena banyak didasarkan pada alam pikiran bahasa Arab, dan bukan pada Al-Qur’an itu sendiri. Seperti ajaran tentang al-jauhar al-fard (atomisme), pengingkaran hukum kausalitas (al-sababiyah), dan juga prinsip al-tajwiz (keserba-bolehan dalam hubungan antara sebab dan akibat).

Kedua, nalar Irfani (spiritual-intuitif), secara epistemologis cenderung tidak rasional dan menganggap kandungan lahiriah Al-Qur’an sebagai kebenaran metafisis. Bagi Al-Jabiri, model pemikiran yang bercorak bayani dan irfani sangat sulit untuk dijadikan landasan pengembangan sains. Maka untuk upaya pengembangan wacana sains ke depan, umat Islam perlu mengembangkan epistemologi keilmuan yang ketiga, bercorak Burhani (rasional-demonstratif). Al-Jabiri menuangkan perhatiannya pada tradisi pemikiran Islam di belahan barat dunia Islam (Maghribi dan Andalusia), di mana lahir para tokoh burhani semacam Ibn Hazm, Ibn Bajjah, Ibn Thufail, Ibn Rusyd, al-Syathibi, dan Ibn Khaldun. Berdasarkan rujukan para pemikir di atas, Al-Jabiri menyatakan, bahwa yang berlaku dalam pemikiran orang-orang Andalusia ini bukan lagi metode qiyas yang menjadikan teks dan masa lalu (salaf) sebagai otoritas, bukan lagi atomisme atau prinsip “keserba-bolehan” yang mengingkari hukum kausalitas yang dinyatakan bertentangan dengan semangat rasionalisme dan kepastian ilmiah. Di atas landasan epistemologi burhani, yang dimunculkan kemudian adalah metode deduksi (*is‘intaj, qiyas jami’*), induksi (*isti‘qra’*), konsep universalisme (*al-kulli*), universalitas-universalitas induktif, prinsip kausalitas dan historisitas, dan juga al-maqashid (tujuan syariah).<sup>20</sup>

Peradaban Islam memang pernah memimpin dunia selama lebih kurang 600-800 tahun, di mana kaum Muslim dengan sungguh-sungguh

---

<sup>20</sup> Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2000), xlv-xlvii.

mengemban amanah ilmu pengetahuan. Ini artinya bahwa prestasi yang pernah diraih oleh dunia Muslim jauh lebih lama dari apa yang sudah diraih oleh dunia Barat modern sekarang ini sejak masa renaissance. Ilmu pengetahuan yang dikembangkan oleh dunia Islam tidak hanya berkisar pada ranah kedokteran, tetapi juga termasuk matematika, astronomi dan ilmu bumi sebagaimana terbukti dari banyaknya istilah-istilah modern (Barat) di bidang-bidang itu yang berasal dari para ilmuwan Muslim. Secara historis, dunia Islamlah yang pertama kali melakukan *internationalization of knowledge*. Sebelum munculnya peradaban Islam, peradaban di dunia masa itu masih bersifat lokalistik-nasionalistik. Misalnya, ilmu logika hanya berkembang di sekitar peradaban Yunani, ilmu yang terkait pengadaan bahan mesiu hanya di seputar peradaban Cina, dan lain-lain.

Fakta kemajuan sains dunia Islam di masa lalu, pada abad pertengahan Islam, penemuan perhitungan differensial dan integral, geometri analitik, yaitu transformasi dari geometri menjadi aljabar di dalam matematika (Khawarizmi, Tusi), atau bahkan Arabesque di dalam seni, semua ini berhubungan dengan konsep ketakterbatasan yang berada pada jantung kebudayaan, yang merupakan konsekuensi dari Tauhid sebagai sistem keyakinan. Namun sesuai dengan hukum rotasi sejarah, jatuh bangun sebuah peradaban menjadi sebuah keniscayaan historis. Dan fakta historis saat ini adalah peradaban Islam tengah terperosok ke jurang sejarah yang sangat dalam. Inilah yang kadang tidak mau kita akui, bahwa kita tengah masuk ke zaman kegelapan yang tidak hanya kehilangan obor ilmu pengetahuan, tetapi juga obor sejarah, hingga terkadang memicu munculnya sekian rangkaian komentar-komentar bernada apologetik dan legitimasi al-Qur'an sebagai upaya advokatif untuk menilai berbagai temuan spektakuler Barat. Secara historis, sikap memusuhi sains dari sementara umat Islam, baru terjadi lima atau enam abad kemudian, mengharuskan kita menilainya sebagai bukan "asli" Islam, dan tidak bersumber dari ilhamnya yang murni, dan ini merupakan suatu anomali.

Secara perlahan dimensi keilmuan Islam menjadi normal science yang tentunya akan berujung pada situasi krisis keilmuan itu sendiri. Apalagi dengan munculnya slogan "telah tertutupnya pintu ijtihad", padahal Nabi Muhammad SAW. sendiri tidak pernah menutupnya. Bahkan Nabi sangat menghargai orang yang salah dalam berijtihad dengan satu pahala, dan bila benar mendapatkan dua pahala.

Fenomena kemandekan berpikir ini membuat para ilmuwan Muslim menjadi gamang untuk melakukan inovasi dan kreasi keilmuan. Padahal dunia Islam pernah memelopori wacana sains secara empiris, yakni melangkah maju ketimbang warisan peradaban Yunani yang umumnya bersifat idealistik-rasionalistik semata. Sebagaimana yang pernah diungkapkan oleh Sir Mohammad Iqbal bahwa Al-Qur'an lebih mengutamakan dimensi tindakan -secara empiris- ketimbang semata-mata gagasan.<sup>21</sup>

Wacana epistemologi keilmuan Islam klasik yang berpola Ghazalian (mazhab Al-Ghazali) belakangan lebih dominan. Sementara pola Rusydian (mazhab Ibn Rusyd) yang pernah berjaya di dunia Muslim justru semakin bermetamorfosa di dunia Barat. Epistemologi keilmuan model Ghazalian berpandangan bahwa segala sebab sesuatu di alam ini tergantung dalam kehendak-Nya. Melalui perspektif ini pandangan Al-Ghazali lebih bercorak teologis, bukan antropologis maupun kosmologis. Akibat dari pandangan ini menyebabkan pandangan dunia umat menjadi lebih pasif bila dibenturkan dengan wacana pengembangan sains yang lebih antroposentrik-kosmologik. Inovasi dan kreativitas keilmuan menjadi macet.

Pandangan epistemologi keilmuan model Ghazalian ini cenderung menjadi anti "keteraturan" (sunnatullah), di mana hukum-hukum alam yang melahirkan sains menjadi terabaikan. Pengembangan potensi rasio manusia menjadi sangat tereduksi, atau dengan kata lain potensi akal manusia menjadi kurang fungsional. Model weltanschauung Ghazalian ini lebih bersifat dialektis-hipotetis. Segala fenomena alam, moral dan sosial semuanya "terserah" pada Tuhan (jabariyyah-determinism). Pandangan ini menjadi sangat teologik-atomistik bahkan cenderung mengarah pada mysticism, yang sudah barang tentu berimplikasi pada pengabaian wilayah temuan social sciences maupun natural sciences.

Berbeda dengan Ghazalian, maka epistemologi keilmuan seperti yang digagas oleh Ibnu Rusyd (Rusydian) cenderung menyatakan bahwa sebab segala sesuatu bukan di dalam kehendaknya, tetapi berada di luar. Pandangan Rusydian ini mengandaikan adanya sistem 'keteraturan alam' (sunnatulllah) yang sudah didelegasikan oleh Tuhan kepada alam

---

<sup>21</sup> Mohammad Iqbal, *The Quran is a book which emphasizes 'deed' rather than 'idea'. The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), v.

yang sering disebut sebagai hukum alam. Berbeda dengan model Ghazalian, maka pola Rusydian mengindikasikan adanya pola rasionalitas yang gradual, sistemik di alam ini yang secara teratur bisa dipelajari oleh manusia, karena Allah sudah menciptakan “kepastian-kepastian” di dalamnya. Atau dengan kata lain, ada konsep taqdir (keharusan universal), yang di dalam bingkai taqdir itu manusia didorong untuk melakukan ikhtiar (mengoptimalkan segala potensi manusia) dalam memahami hukum-hukum alam. Maka pola Rusydian ini cenderung mengaktifkan upaya manusia dalam melakukan eksplorasi hukum-hukum alam yang berujung pada munculnya berbagai produk sains itu sendiri. Bila Ghazalian bertumpu pada logika yang hipotetis, maka Rusydian bertumpu pada metode analisis-demonstratif yang mengakui adanya regularitas dan kausalitas di balik setiap fenomena sosial dan alam.<sup>22</sup>

Ada dua hal yang harus dilakukan oleh umat Islam dalam usahanya menyejajarkan penguasaan keilmuan. Pertama, integralisasi, yaitu pengintegrasian atau penyatuan kekayaan keilmuan (rasionalisme) manusia dengan kekayaan keilmuan Tuhan (wahyu). Jika ilmu modern (Barat)-yang menyebabkan krisis peradaban modern -yang melandaskan bangunan keilmuannya pada rasionalisme an sich-, maka pengilmuan Islam memadukan antara rasio dan wahyu sebagai basis pengetahuannya, itulah integralisasi. Kedua, obyektivikasi, yakni penerjemahan nilai-nilai Islam yang telah menginternalisasi, ke dalam kategori-kategori obyektif. Obyektivikasi juga berarti membuat sesuatu menjadi obyektif, tidak subyektif. Sederhananya, Islam harus dijadikan sebagai bagian dari publik dengan segala tuntutan etis dan formal mereka. Obyektivikasi dimaksudkan untuk membebaskan umat dari prasangka-prasangka subyektif, umat Islam dan juga umat manusia keseluruhan.

Di samping itu, pengilmuan Islam juga secara etis-aksiologis harus dilandasi dengan tujuan untuk terlibat dalam sejarah kemanusiaan dengan misi humanisasi (memanusiakan orang), liberasi (membebaskan manusia dari penindasan), transendensi (membawa manusia beriman pada Tuhan), tidak berpretensi merobohkan bangunan keilmuan Barat yang notabene adalah hasil kerja keras kemanusiaan selama berabad-

---

<sup>22</sup> M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant, Filsafat Etika Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 209-220.

abad, dan selalu kritis terhadap semua ilmu, sekuler atau tidak, bahkan kritis terhadap diri sendiri.

### **Catatan Akhir**

Ilmu alam sering dianggap sebagai cabang kebenaran, tetapi aspek terpenting dari kebenaran ilmiah ini tidaklah bersifat tertinggi dan final, namun demikian berubah secara berkesinambungan. Kesinambungan penelitian ilmiah dan penemuan-penemuan, berarti bahwa apa yang hari ini disebut ilmiah bisa saja akan menjadi lain di kemudian hari, disebabkan oleh adanya unsur baru dalam ilmu pengetahuan manusia. Akhirnya, walaupun upaya manusia dilaksanakan melalui anggota tubuh manusia termasuk juga keterbatasan-keterbatasan yang dimilikinya, tetapi fakta ilmiah tetap terbatas oleh berbagai keterbatasan, terutama dalam memandang kesejatan alam semesta.

Berbagai problematika epistemologis yang dirasakan oleh para ilmuan muslim belakangan adalah belum diakuinya secara teoretis gagasan-gagasan mereka dalam atmosfir keilmuan. Penafsiran-penafsiran dari teks suci yang dilakukan maksimal masih dianggap sebagai dakwah keagamaan, belum pada tingkat pengakuan teoretik. Pandangan-pandangan yang diinspirasi oleh teks suci keagamaan, baik wahyu al-Qur'an maupun sunnah sebatas diakui sebagai dogma yang identik dengan dunia nalar keagamaan. Logika dan penalaran ini, sama sekali tidak bercita-cita menggeser nilai absolutisme teks suci menjadi perdebatan ilmu yang relatif (nisbi), melainkan bagaimana teks suci keagamaan tersebut hadir dalam kondisinya yang multi fungsi, baik sebagai fungsi kerangka dogmatis maupun sebagai kerangka teoretis. Dengan demikian pada saat yang bersamaan Islam mampu berasimilasi, berkolaborasi dan berakulturasi dengan situasi dan kondisi zamannya

Upaya mengintegrasikan ilmu alam dan agama selama ini tampaknya dirasakan sebagai suatu hal yang sulit dilakukan. Ilmu yang sesungguhnya tidak lain adalah hasil dari kegiatan observasi, eksperimen, dan kerja rasio pada satu sisi dipisahkan dari agama (Islam) yang bersumber kitab suci al-Qur'an dan al-Hadis. Oleh karena ilmu pengetahuan sesungguhnya hanyalah merupakan hasil temuan manusia dari pergulatan penelitiannya-dan karenanya, tingkat kebenarannya bersifat relative-dipisahkan dari al-Qur'an dan al-Sunnah yang memiliki kebenaran mutlak. Keduanya pengetahuan ilmiah maupun pengetahuan wahyu-pada hakekatnya memiliki fungsi yang

sama, yaitu untuk memahami alam dan kehidupan ini. Keduanya berfungsi untuk menyingkap tabir rahasia alam atau sosial yang dibutuhkan oleh umat manusia untuk memenuhi kebutuhan dan meraih kebahagiaan hidupnya.

### Daftar Pustaka

- Al-Jabiri, Muhammad Abed. 2000. *Post Tradisionalisme Islam*. Yogyakarta: LKiS.
- Abdullah, M. Amin. 2002. *Antara Al-Ghazali dan Kant, Filsafat Etika Islam*. Bandung: Mizan.
- Davies, Paul. 2006. *Mencari Tuhan dengan Fisika Baru*, Bandung: Nuansa.
- Dwi Suheriyanto, 2004. "Keilmuan Islam (Upaya Pengembangan Biologi Islami)," dalam Zainuddin (Ed.), *Memadu Sains dan Agama: Menuju Universitas Islam Masa Depan*. Malang: Bayumedia.
- Haight, John F. 2004. *Perjumpaan Sains dan Agama*. Jakarta: Mizan.
- Iqbal, Mohammad. 1981. *The Quran is a book which emphasizes 'deed' rather than 'idea'. The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan.
- Munawar, Said Aqil Husin al. 2004. *Al-Qur'an: Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta: Ciputat Press.
- Muchtar, Heri Jauhari. 2005. *Fiqh Pendidikan*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Nasution, Harun. 1979. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*. Jakarta: UI Press.
- Russel, Hertzprung. 1997. *Timothy Ferris, The Whole Shebang*.
- Rahim, Husni. 2004. "UIN dan Tantangan Meretas Dikotomi Keilmuan," dalam Zainuddin (ed), *Horizon Baru Pengembangan Pendidikan Islam*. Malang: UIN Malang Press.
- Rehaili, Abdullah M. 2003. *Bukti Kebenaran Quran*, Padma.
- Said Aqil Husin al-Munawar, 2004. *Al-Qur'an: Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press.
- Syamsul Arifin dkk, 1996. *Spiritualitas Islam dan Peradaban Masa depan*. Jakarta: Sippres.
- Suheriyanto, Dwi. 2004. "Keilmuan Islam (Upaya Pengembangan Biologi Islami).

## ***AL-SIYASAH AL-SYAR'IIYAH 'INDA IBN TAIMIYAH*** **(Politik Islam Ibnu Taimiyah)**

Suharti, M.HI\*

*Abstrak: Dalam sejarah Islam telah mewariskan khazanah tradisi politik yang sangat kaya, dimulai dari masa Rasulullah, khulafaurrasyyidun, periode klasik, periode pertengahan hingga masa modern. Jika khazanah itu dikonsepsikan sangat mungkin melahirkan keanekaragaman teori pemikiran politik. Namun yang menarik perhatian setidaknya di masa periode awal Islam khazanah itu lebih dominan melahirkan teori-teori firka dalam Islam yang sekarang sering disebut sebagai aliran teologi/kalam, bukan melahirkan teori politik, meskipun sesungguhnya akar persoalannya berawal dari pertikaian politik. Pada periode pertengahan itu lahirlah pemikiran politik yang berbeda dengan sunni periode klasik, yang salah satunya dipresentasikan oleh Ibnu Taimiyah. Mengkaji pemikiran Ibnu Taimiyah sangat menarik, karena itulah di dalam tulisan ini akan mendeskripsikan pemikiran politik Ibnu Taimiyah. Kemudian mendeskripsikan secara analitik bagaimana pandangan Ibnu Taimiyah tentang politik, pemerintahan, kepemimpinan dan hakikat negara, di tengah suasana sejarah yang mengitari pemikirannya, serta relevansi gagasan politik Ibnu Taimiyah dalam konsep negara modern dengan cara menempatkan pemikiran Ibnu Taimiyah sebagai cermun dari pemikiran yang lahir di abad modern.*

***Kata Kunci:*** Politik, Islam

### **Pendahuluan**

Berbicara tentang politik Islam (*siyasa syar'iiyah*) tidak pernah sampai pada titik final. Bahkan hingga saat ini masih menjadi diskusi panjang mengenai intervensi agama masuk ke ranah publik termasuk politik, ada yang mengatakan bahwa agama dan politik adalah dua hal yang terpisah, Karena agama adalah masalah batin yang tidak berubah dengan kondisi dan waktu, sedangkan politik adalah berkaitan dengan kekuasaan peradaban yang senantiasa berdialektika. Politik digerakkan oleh kepentingan individu dan kelompok sedangkan agama harus dipisahkan dalam hal ini, jika tidak agama akan kehilangan substansi

---

\* Penulis adalah Dosen Sekolah Tinggi Ilmu Syariah (STIS) Al-Ittihad Bima,  
E\_mail: [suhartinukman@yahoo.com](mailto:suhartinukman@yahoo.com)



dan ruhnya.<sup>23</sup> Hal serupa juga dikatakan bahwa Sesungguhnya syari'at Islam adalah syari'at ruhiyah saja, tidak ada kaitannya dengan masalah pemerintahan.<sup>24</sup> Model pemikiran seperti ini tentu tidak lepas dari *worldview* pemikiran Barat (Eropa) yang kebangkitannya diantaranya ditandai dengan desakralisasi politik, (desacralization of politics) yang merupakan satu komponen dari sekularisasi.<sup>25</sup>

Sejarah Islam mewariskan khazanah tradisi politik yang sangat kaya, dimulai dari masa Rasulullah, *khulafaurrasyidin*, periode klasik, periode pertengahan hingga masa modern. Jika khazanah itu dikonsepsikan sangat mungkin melahirkan keanekaragaman teori pemikiran politik. Namun yang menarik perhatian setidaknya di masa periode awal Islam khazanah itu lebih dominan melahirkan teori-teori *firkah* dalam Islam yang sekarang sering disebut sebagai aliran teologi/kalam, bukan melahirkan teori politik, meskipun sesungguhnya akar persoalannya berawal dari pertikaian politik.

Memasuki periode klasik yang ditandai dengan kemapanan yang terjadi di dunia Islam, di masa ini terdapat dua dinasti, yaitu Bani Umayyah (661-750 M) dan Bani Abbas (750-1258 M). Secara politis, masa itu Islam memegang kekuasaan dan pengaruhnya di pentas internasional. Pada periode Bani Umayyah, kajian fiqih politik (*siyasah*) masih belum juga muncul. Bani Umayyah lebih mengarahkan kebijakan pada pengembangan wilayah kekuasaan. Pada masa Bani Abbasiyah barulah kajian *fiqih Siyasah* ini mulai dikembangkan.<sup>26</sup> Namun demikian, kuatnya pengaruh negara membuat kajian yang

---

<sup>23</sup> Ibn Taimiyah, *Tugas Negara Menurut Ibn Taimiyah*, (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2004). Hlm: 13.

<sup>24</sup> Muhammad Abed Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001) hlm: 112

<sup>25</sup> Secara awam *worldview* atau pandangan hidup sering diartikan filsafat hidup. Setiap kepercayaan, bangsa, kebudayaan atau peradaban dan bahkan setiap orang memiliki *worldview* masing-masing. Maka dari itu jika *worldview* diasosiasikan kepada suatu kebudayaan maka spektrum maknanya dan juga termannya akan mengikuti kebudayaan tersebut. Lihat: Hamid Fahmy Zarkasyi, "Worldview Sebagai Asas Epistemologi Islam", *ISLAMIA*, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, THN II No.5 April-Juni 2005, hlm. 10-20

<sup>26</sup> Penulis dapat menyatakan seperti ini karena di masa Bani Umayyah belum ada karya yang dapat dijadikan referensi pemikiran politik Islam. Memasuki pertengahan abad ke-9 barulah lahir karya Ibnu Abi Rabi berjudul "*Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik*" dan abad 10 M karya monumental ilmuwan legendaris muslim yang hidup di masa Dinasti Abbasiyah, yakni Al-Mawardi dengan karyanya yang berjudul *Al-Ahkam al-Sulthania wa al-Wilayat al-Diniyyah*.

dikembangkan oleh para ulama sunni waktu itu cenderung akomodatif dan mendukung kekuasaan.<sup>27</sup> Sementara itu di sisi yang lain *syi'ah*, *khawarij* dan *mu'tazilah* berkembang menjadi kelompok oposisi, walaupun belum memiliki pengaruh kuat.

Berdasarkan kenyataan ini, Harun Nasution menyimpulkan bahwa teori politik sunni abad klasik ini cenderung memberi legitimasi terhadap kekuasaan<sup>28</sup> ditengah kepentingan-kepentingan golongan. Karena sifat akomodatif itu sunni mendominasi peraturan politik saat itu dan para pemikir politiknya mampu mengembangkan doktrin-doktrin mereka di bawah patronase kekuasaan.

Memasuki periode pertengahan, kekuatan politik Islam mengalami kemunduran. Berbagai doktrin yang dikembangkan pada masa sebelumnya tidak efektif lagi dihadapkan kepada situasi obyektif. Maka pada periode pertengahan itu lahirlah pemikiran politik yang berbeda dengan sunni periode klasik, yang salah satunya dipresentasikan oleh Ibnu Taimiyah.

Mengkaji pemikiran Ibnu Taimiyah sangat menarik, karena itulah di dalam tulisan ini akan mendeskripsikan pemikiran politik Ibnu Taimiyah. Kemudian mendeskripsikan secara analitik bagaimana pandangan Ibnu Taimiyah tentang politik, pemerintahan, kepemimpinan dan hakikat negara, di tengah suasana sejarah yang mengitari pemikirannya, serta relevansi gagasan politik Ibnu Taimiyah dalam konsep negara modern dengan cara menempatkan pemikiran Ibnu Taimiyah sebagai cermin dari pemikiran yang lahir di abad modern.

---

<sup>27</sup> Ibn Abi Rabi' adalah dianggap ulama sunni pertama yang menulis kitab siyasah mempersembahkan karyanya berjudul "*Suluk al-Malik fi Ta'dbir al-Mamalik*" kepada Khalifah Mu'tashim (833-842 M). Sebagai buku persembahan tentu tidak memberikan koreksi terhadap penguasa. Dalam buku itu Ibn Abi Rabi memuji-muji Al-Mu'tashim sebagai Khalifah yang adil, bijaksana dan mampu memberikan kesejahteraan bagi rakyatnya. (Munawir Sjadzali, 43). Sementara Al-Ghazali (1058-1111 M) dalam *Iqtishad fi al-'Uqud* menyebutkan bahwa kekuasaan kepala negara adalah kudus (suci). Karenanya umat tidak boleh memberontak pada kekuasaan. Al-Ghazali dan Al-Mawardi secara tegas menyatakan seperti pemuka sunni lainnya menetapkan syarat quraisy untuk menjadi kepala negara. Pandangan mereka dapat dianggap sebagai pembelaan terhadap kekuasaan. Ini wajar, karena ketika itu puncak pimpinan ada di tangan orang quraisy di samping hadis yang secara teks menyebutkan ketentuan tersebut.

<sup>28</sup> Muhammad Iqbal, *Fiqih Siyasah : Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, (Jakarta : Gaya Media Pratama, 2007) hlm: 22.

### Politik Islam (*as-siyasah as-syar'iyah*)

Diskursus *as-siyasah as-syar'iyah* merupakan pembahasan yang masih terus berkembang. Karena ia senantiasa terlibat dalam pergulatan sosial dan pergumulan budaya. Maka kajian ini lebih bersifat kontekstual, bergantung perbedaan tempat dan waktu. Meskipun demikian syari'ah tidak serta merta menjadi relatif karena memiliki kemutlakan yang tidak akan pernah berubah dalam mewujudkan keadilan, rahmat, kemaslahatan dan hikmah.<sup>29</sup>

Maka sebelum masuk pada pokok pembahasan, terlebih dahulu akan dikemukakan beberapa definisi politik Islam. Secara bahasa politik Islam diambil dari kalimat *sya-sya, yasyu-su syiya-syatan*, yang berarti mengatur, mengendalikan, mengurus atau membuat keputusan.<sup>30</sup> Berkaitan dengan ini *as-siyasah* diambil dari sebuah hadits yang artinya: "*Bani Isra'il dikendalikan oleh nabi-nabi mereka*".<sup>31</sup> *As-siyasah* bisa berarti memimpin sesuatu dengan cara membawa kemaslahatan. Jadi politik adalah pengendalian dan pengaturan dalam mencapai tujuan.

Adapun secara istilah politik menurut Ibnu Taimiyah adalah berkaitan dengan pemegang kekuasaan yang berkewajiban menyampaikan amanat kepada yang berhak serta terkait dengan hubungan pemerintah dengan rakyat.<sup>32</sup> Ibnu Aqil sebagaimana dikutip Ibn al-Qayyim menyatakan: "politik adalah segala perbuatan yang membawa manusia kepada lebih dekat kepada kemaslahatan dari kemafsadatan, sekalipun rasul tidak menetapkannya dan (bahkan) Allah SWT tidak menentukannya".<sup>33</sup> Sementara dalam Ensiklopedi "*Al-Ulum As-Siyasah*" dikatakan bahwa politik Islam adalah segala aktifitas manusia yang berkaitan dengan penyelesaian berbagai konflik dan menciptakan keamanan bagi masyarakat.<sup>34</sup> Jadi politik Islam adalah keharusan menjalankan amanah bagi pemegang kekuasaan/pemerintah, dalam mengatur/ mengeluarkan kebijakan umum (*public policies*), mengendalikan dan mengambil keputusan (*decision making*) untuk mencapai keadilan dan kesejahteraan.

---

<sup>29</sup> H.A. Djazuli. *Fiqh Siyasah*, (Bandung: Kencana, 2003), hlm: 1.

<sup>30</sup> Ibid. Hlm: 25.

<sup>31</sup> H.R. Muslim.

<sup>32</sup> Ibn Taimiyah, *asy-Sisasah asy-Syar'iyah li Ashlah ar-Ra'y Wa Ra'iy*, (Mesir: Dar al-Kitab al-Arabi), hlm: 4.

<sup>33</sup> H.A. Djazuli. Op.Cit. hlm: 27.

<sup>34</sup> Yusuf Qardhawi, *Meluruskan dikotomi Agama dan Politik*, (Jakarta: Pustaka al-kautsar, 2008), hlm: 19.

Mengenai istilah kekuasaan politik dalam terminologi al-Qur'an diketahui dalam tiga istilah. *Pertama*, "*sulthan*<sup>35</sup>" secara *harfiyyah* berarti "kekuatan dan paksaan" adapun secara istilah adalah kemampuan fisik untuk melaksanakan pengaruh dan atau memaksa terhadap orang lain. *Kedua*, *mulk* secara *harfiyyah* berarti "keabsahan dan kemampuan" kemudian secara istilah adalah kekuasaan sebagai obyek hak (pemilikan).<sup>36</sup> *Ketiga*, "*hukm*" yang berarti memberi kekang, dan mencegah seseorang dari yang diinginkannya. Juga Ibn Manzhur memberikan arti ilmu dan pengetahuan dan memutuskan dengan adil.<sup>37</sup> Dikatakan demikian, karena pengetahuan dan keputusan yang adil mempunyai kemampuan mencegah seseorang berbuat kerusakan. Jadi pemerintah selaku pemangku kekuasaan politik memiliki wewenang dan otoritas secara *de jure* dan *de facto* untuk mengatur dan menjalankan fungsi *amar ma'ruf nahi munkar*.

Diakui memang Islam sebagai agama universal secara *mantuq* tidak disebutkan "*as-siyasah as-syar'iyyah*" tetapi secara *mafhum* dapat diketahui bahwa teks Al-Qur'an membicarakan banyak mengenai bidang kehidupan sosial, ekonomi juga politik.<sup>38</sup> Artinya agama tidak hanya sekedar ritual keagamaan saja, tetapi juga mengatur seluruh dimensi kehidupan.

Ibnu Aqil berkata" bahwa politik adalah perbuatan manusia yang lebih dekat pada kebaikan dan jauh dari kerusakan, meskipun perbuatan tersebut belum dilakukan oleh rasul dan tidak ada pula wahyu yang menjelaskannya.<sup>39</sup> Lebih tegas lagi komentar Ibn al-Qayyim: "Politik syar'i adalah kebenaran yang sesuai dengan realitas, sementara mereka menyangka bahwa politik itu tidak mengandung kaidah-kaidah syari'at. Demi Allah SWT. Sesungguhnya politik itu tidak bertentangan dengan risalah yang dibawa rasulullah SAW".<sup>40</sup>

---

<sup>35</sup> Q.S. An-Nisa', 4: 90, Q.S. Al-Hasyr, 59: 6, Q.S. Al-Isra' 17:33

<sup>36</sup> Abdul Muin Salim. *Fiqh Siyasah Konsepsi Kekuasaan Dalam al-Qur'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hlm: 92.

<sup>37</sup> Begitu juga Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa tidak ada cara lain untuk mengetahui keadilan dan kezaliman kecuali dengan ilmu. Lihat, Ibnu Taimiyah, *Tugas Negara Menurut Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm: 181.

<sup>38</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi, *Identitas dan Problem Politik Islam*, "Islamia: Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam"Vo. 2, No. 2 (Jakarta: INSIST, 2009), hlm: 5.

<sup>39</sup> Yusuf Qardhawi, *Legalitas Politik Dinamika Perspektif Nash dan Asy-Syari'ah*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), hlm: 61.

<sup>40</sup> Ibid hlm: 63.

Jadi politik dan agama/syari'ah merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Memang politik dan agama adalah sesuatu yang berbeda tetapi tidak berarti harus berpisah atau dipisahkan. Demikian halnya jasad dan ruh adalah sesuatu yang berbeda, tetapi harus menyatu dalam jasad seseorang maka itu dinamakan manusia. Begitu pula agama dan politik merupakan satu kesatuan yang utuh dimana Politik Islam (*as-siyasah as-syar'iyah*) merupakan bagian dari syari'ah.

Mengenai landasan normatif politik Islam bisa berkaca kepada pelaku Sejarah politik/politikus masa lampau yang tertuang dalam kisah-kisah Al-Qur'an. Misalnya: Pemberian kerajaan yang besar kepada keluarga Ibrahim,<sup>41</sup> pengangkatan Thalut sebagai raja,<sup>42</sup> pemberian hikmah dan kerajaan kepada Daud,<sup>43</sup> anugerah kerajaan kepada Dzulqarnain dan memperoleh jalan untuk mencapai segala sesuatu,<sup>44</sup> ratu Balqis sebagai raja yang adil dan egaliter,<sup>45</sup> anugerah berupa kepemimpinan orang-orang Mesir yang tertindas.<sup>46</sup> Juga ada contoh perilaku politik yang tercela. Misalnya Ceraan kepada raja yang *dzalim*, Fir'aun seorang pemimpin yang tiran dan memecah belah umat.<sup>47</sup> Dengan demikian teks (al-Qur'an dan hadith) dalam memberikan petunjuk dan landasan berpolitik tidak hanya sebatas pada sederetan teori-teori, tetapi juga memberikan gambaran masa lalu sebagai *ibrah* berupa sejarah yang otentisitas dan kevaliditasannya *lارايبافئئ* (tidak diragukan sama sekali).

Dengan demikian politik Islam merupakan salah satu bentuk pengaturan, pengendalian dan pengarahan kehidupan umat, yang terkait dengan keharusan moral dan politis untuk senantiasa mewujudkan keadilan, rahmat dan kemaslahatan yang berasaskan rambu-rambu syari'ah.

### **Biografi Ibnu Taimiyah**

Ibnu Taimiyah memiliki nama lengkap *Taqi al-Din Abul Abbas ibn Abd al Halim ibn Abd al-Salam ibn Taimiyah*. Goldziher melukiskannya sebagai "pemilik pribadi paling terkemuka abad ke-7

---

<sup>41</sup> QS.An-Nisa, 4: 54.

<sup>42</sup> QS.Al-Baqarah, 2: 247.

<sup>43</sup> QS.Al-Baqarah, 2: 251.

<sup>44</sup> QS.Al-Kahfi, 84.

<sup>45</sup> QS.An-Naml, 27: 251.

<sup>46</sup> QS.Al-Qashas, 28: 4.

<sup>47</sup> QS.Al-Qashas, 4: 4.

H”, juga digambarkan sebagai seorang teolog muslim abad ke-13 dan 14 paling kenamaan.<sup>48</sup>

Ia lahir pada 22 Januari 1262/661 H di Harran, dekat Damaskus, lima tahun setelah jatuhnya Bagdad ke tangan bangsa Tartar, yang berarti masa kekuasaan dinasti Abbasiyah telah berakhir, dan tutup usia pada tahun 728 H/1329 M.<sup>49</sup> Ini berarti ia hidup pada masa dinasti Mamalik berkuasa atas Mesir dan Syria. Yaitu, pada masa pemerintahan al-Zhahir Rukhnuddin Baybars (658-676H./1260-1277 M) sampai di tengah masa pemerintahan al-Nashir Nashiruddin Muhammad (709-741 H/1309-1340 M).<sup>50</sup>

Dunia Islam pada masa Ibn Taimiyah hidup, sedang mengalami kemunduran. Kemunduran tersebut ditandai dengan puncak disintegrasi politik, dislokasi sosial, dan dekadensi akhlak serta moral.<sup>51</sup> Pada saat itu hanya dinasti Mamaliklah satu-satunya kekuatan di dunia Islam.<sup>52</sup> Di bagian Timur dinasti ini semua negeri telah ditaklukkan dan

---

<sup>48</sup> Goldziher, “*Ibn Taimiyah*”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*: 72

<sup>49</sup> Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara : ajaran, sejarah dan pemikiran* (Jakarta : UI Press, 1990), hlm: 79 dan 82; Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam*, keduanya menyebutkan kelahiran Ibnu Taimiyah tanggal 22 Januari 1262 M. Jika tanggal tersebut di hijriahkan menjadi 29 Shafar 660 H. Sebenarnya tanggal kelahiran ini masih diperselisihkan. Dalam buku *Siyasah Syar’iyah : Etika Politik Islam*, Editor Ali Syami an-Nasysyar menyebutkan tanggal kelahiran Ibnu Taimiyah 10 Rabiul Awal 611 H yang bila disesuaikan dengan kalender Masehi berarti tanggal 20 Juli 1214 M. Sementara Ahmadi Thaha menyebut tanggal kelahirannya 10 Rabiul Awal 661 H bila di hijriahkan menjadi 12 Januari 1263 M. Jika mengacu pada tahun penyerbuan bangsa Tartar yang menaklukkan kota Bagdad pada tahun 667 Hijriah, saat itu Ibnu Taimiyah (masih berusia sekitar 6 tahun) dilarikan oleh ayahnya ke Damaskus. Dari peristiwa tersebut dapat ditarik kesimpulan yang paling mendekati kebenaran tahun kelahirannya adalah 661 H.

<sup>50</sup> Sultan-sultan Mamalik antara al-Zhahir dan al-Nashir adalah al-Sa’id Nashiruddin Barakah (676-678H./1277-1280 M), al-Adil Badruddin Salamisy (678-678 H./1280-1280 M), al-Manshur Saifuddin Qala’un al-Alfi (678-689 H./1280-1290 M.), al-Asyraf Shalah al Din Khalil (689-693 H./1290-1294 M.) Pemerintahan al-Nashir Nashiruddin Muhammad yang pertama (693-694 H./1294-1295 M.), al-Adil Zainuddin Kitbugha (694-696 H./1295-1297 M.), al-Manshur Hasanuddin Lajin (696-698 H./1297-1299 M.), Pemerintahan al-Nashir Nashiruddin Muhammad yang kedua (698-708 H./1299-1303 M.), dan al-Muzaffar Ruknuddin Baybars II (708-709 H./1309-1309 M.). C. E. Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, hlm: 88-89.

<sup>51</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm: 80.

<sup>52</sup> Dikatakan demikian karena di saat segenap wilayah Islam dikuasai oleh pasukan Mongol, Dinasti Mamalik bahkan dapat mengalahkan mereka dalam pertempuran *Ain Jalut*, Syria.

diduduki oleh orang-orang mongol. Sementara itu, pada masa Ibn Taimiyah orang-orang Mongol ini telah memeluk agama Islam, tetapi keislaman mereka hanya sekedar formalitas,<sup>53</sup> karena mereka masih terus menghancurkan negeri-negeri Islam beserta penduduknya.<sup>53</sup> Sedang di negeri-negeri lain di luar dunia Islam ini, dimana terdapat penduduk yang beragama Islam, kaum muslimin terpecah-pecah menjadi kerajaan-kerajaan kecil yang terus-menerus saling berperang.<sup>54</sup> Pada masa itu Islam sedang dihadapkan kepada tiga ancaman besar, yaitu pejuang-pejuang Kristen dari Eropa, pasukan Mongol, dan perpecahan dalam tubuh Islam itu sendiri.<sup>55</sup>

Jatuhnya Bagdad ke tangan Tartar adalah akhir dari dinasti Abbasiyah, dan merupakan proses klimaks disintegrasikan kekuasaan Islam. Hancurnya dinasti ini menyebabkan para sultan, amir, dan raja yang berkuasa di wilayah-wilayah bekas imperium Abbasiyah yang dulunya menjadi satelit Bagdad bebas menggunakan gelar khalifah.<sup>56</sup>

Dari para raja, sultan, dan amir yang ada pada waktu itu, hanya penguasa dari dinasti Mamalik di Mesir yang masih merasa perlu untuk mengangkat pangeran Abu al-Qasim Ahmad bin Amir al-Mu'minin, paman Khalifah Mu'tashim yang dibunuh oleh bangsa Tartar di Bagdad yang bergelar al-Mustanshir bi-Allah untuk menjadi khalifah di Kairo pada tahun 659 H.<sup>57</sup>

Namun kekhalfahan ini hanya bersifat formalitas, karena otoritas yang sesungguhnya berada di tangan sultan-sultan Mamalik. Walaupun demikian, dengan pengangkatan al-Mustanshir bi-Allah tersebut fiksi historis dunia Islam tetap dapat dipertahankan, yaitu bahwa secara politis dan spiritual dunia Islam masih tetap eksis, sebab eksistensi

---

<sup>53</sup> Timur lenk atau Timur si pincang adalah keturunan bangsa Mongol yang sudah memeluk Islam tetapi serangannya ke beberapa wilayah Islam menimbulkan malapetaka yang tidak kalah hebat dari serangan Hulagu Khan. Lihat dalam Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam : Dirasah Islamiyah II* (Jakarta : Rajawali Press, 2006), hlm: 117-123.

<sup>54</sup> Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyyah.*, terj. Anas Wahyuddin, *Pemikiran Politik Ibnu Taymiyyah* (Bandung : Pustaka, 1983), hlm: 34.

<sup>55</sup> Lihat penjelasan Philip K. Hitti dalam *History of The Arab*, terj. R. Cecep Lukman Yasin et.al. (Jakarta : Serambi Ilmu Semesta, 2006) cet. 2. Hlm: 616-623 dia mengemukakan faktor internal lebih banyak berperan sebagai sebab kehancuran kekhalfahan daripada faktor eksternal.

<sup>56</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm: 80.

<sup>57</sup> Lihat uraian Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, (Bandung : Mizan, 2004)., hlm: 41-42.

khalifah sangat diperlukan sebagai pengganti Nabi. Untuk selanjutnya khalifah memberikan otoritas yang sesungguhnya kepada sultan Mamalik sehingga secara yuridis sultan berhak menuntut kepatuhan dari pangeran-pangeran dan amir-amir di dunia Islam. Itulah sebabnya, meski akhirnya imperium ini bersifat monarkhis, namun secara *de facto* inilah satu-satunya kekuatan Islam yang dapat diandalkan saat itu. Yang menarik kemudian adalah membentuk pandangan Ibnu Taimiyah bahwa penguasanya adalah pembela-pembela agama dan ia pun memaafkan kesalahan-kesalahan mereka.<sup>58</sup>

### Implikasi Faktor Obyektif dalam Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah

Lahirnya suatu pemikiran sangat erat kaitannya dengan konteks sosial sebagai faktor yang melatarinya.<sup>59</sup> Sebuah pemikiran lahir

---

<sup>58</sup> Dinasti Mamalik atau Mamluk merupakan fenomena unik di dalam sejarah politik Islam. Kelahirannya berasal dari para budak yang berasal dari berbagai suku dan bangsa yang menciptakan suatu tatanan kekuatan militer di wilayah asing. Merekalah yang berhasil membebaskan Suriah dan Mesir yang sebelumnya dikuasai Tentara Salib. Selama beberapa waktu mereka pula yang berhasil menahan laju serangan bangsa mongol yang dipimpin oleh Hulagu dan Timur Lenk. Seandainya mereka gagal bertahan, tentu tatanan sejarah dan kebudayaan Asia Barat dan Mesir yang memiliki akar Islam berubah drastis. Dinasti Mamluk menguasai satu kawasan paling “panas” di dunia dan memelihara keutuhan wilayah tersebut meskipun mereka terdiri dari ras yang berbeda-beda.

<sup>59</sup> Lihat : H. M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad - Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm: 105. Pendekatan seperti ini adalah dasar pemikiran yang dikembangkan oleh para pemikir Islam kontemporer dalam menggagas metode studi Ilmu-ilmu keislaman. Mereka menghendaki agar studi ilmu-ilmu keislaman dilakukan seharusnya tidak terasing dari konteks sosial historisnya. Muhammad Arkoun, misalnya, mempertanyakan hilangnya dimensi historisitas (*tarikhiyat* dari keilmuan fiqh dan kalam. Ia dengan tegas mempertanyakan keabsahan pengekaln teori-teori kalam, fikih (termasuk di dalamnya fikih siyasah) dan sudah barang tentu tasawuf yang disusun beberapa puluh abad yang lalu untuk diajarkan terus-menerus pada era sekarang setelah permasalahan dan tantangan zaman terus menerus berubah tidak lagi seperti sediakalan. Lihat, M. Amin Abdullah, *Ta'wil al-Ilmi : Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci, al-Jamiah*, Vol. 39. No. 2, (Yogyakarta:IAIN Sunan Kalijaga, 2001), hlm: 363-364.

Karl Mannheim lewat teori relasionalnya juga sangat menekankan pentingnya hubungan antara pemikiran dengan konteks sosialnya. Teori itu mengatakan bahwa setiap pemikiran selalu berkaitan dengan keseluruhan struktur sosial yang melingkupinya. Lihat : Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia, menyingkap kaitan pikiran dan politik*, terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1991), hlm: 222. Dengan teori ini, kebenaran pemikiran sesungguhnya hanyalah kebenaran kontekstual, bukan kebenaran universal. Untuk itu memahami butir pikiran seseorang



umumnya setelah mengalami proses dialektika sosial yang panjang, karena itu tidak dapat memisahkan diri dari faktor situasional yang mengitarinya.

Untuk memahami pemikiran seorang pemikir secara objektif, paling tidak ada dua hal yang perlu diperhatikan, yakni perkembangan intelektualitasnya dan realitas objektif yang mengitari hidupnya. Pengetahuan atas perkembangan intelektual seorang pemikir, akan dapat terhindarkan dari jebakan subjektifitas dan simplikasi. Sedang pengetahuan atas realitas objektif akan dapat menangkap faktor-faktor yang mendorongnya untuk mengartikulasikan ide, pandangan dan sikapnya, bahkan metode yang ditempuh untuk merealisasikan gagasan-gagasan yang diagendakan.<sup>60</sup> Demikian juga dengan Ibnu Taimiyah, sebagai pemikir yang realistik, di atas realitas politiklah ia merumuskan pemikirannya sebagai jawaban terhadap tantangan keadaan yang berkembang di masanya.

Beberapa pemikiran tersebut antara lain :

#### 1. Kosmopolitanisme<sup>61</sup>

Dalam setiap pemikirannya, Taimiyah selalu menjadikan Al-Qur'an sebagai landasan utama berpikir, pun dalam kosmopolitanisme. Untuk gagasan kosmopolitanisme, Taimiyah kembali berpatokan pada ajaran bahwa Islam sebagai kebenaran haruslah menjadi kebaikan bagi seluruh alam (*rahmatan lil alamin*) seperti disebutkan dalam Q.S. Al-Anbiya: 107.

Dalam pemerintahan syariat yang dicita-citakan oleh Taimiyah, nilai terpenting yang harus dijaga adalah keadilan dan mempromosikan kebaikan mencegah keburukan (*amar ma'ruf nahi munkar*). Dalam aspek politik dan kenegaraan, secara radikal, Taimiyah lebih memenangkan gagasan keadilan yang universal dibandingkan segala-galanya, termasuk keimanan agama seseorang. Pendapat Taimiyah yang

---

tidak bisa lepas dari konteks dan struktur kemasuk-akalan yang dimiliki orang itu, termasuk memahami pemikiran Ibnu Taimiyah.

<sup>60</sup> Masyaruddin, *Pemberontakan Tasawuf : Kritik Ibnu Taimiyah atas Rancang Bangun Tasawuf*, (Surabaya: JP Box dan STAIN Kudus Press, 2007) hlm: 27.

<sup>61</sup> Berasal dari kata *cosmopolitan*, diantara artinya : *having a broad view or experience of the world and free from national prejudice*. Lihat AS Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, New York: Oxford University, 1995, hlm: 262. *Cosmopolite* adalah sebutan bagi orang yang berpandangan internasional, warga dunia. Lihat John M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1996. hlm: 149.

terkenal adalah “lebih baik dipimpin oleh pemimpin yang kafir yang adil, daripada dipimpin oleh pemimpin muslim yang dzalim.”<sup>62</sup>

Jelas sekali pendapat Taimiyah ini dalam konteks kepemimpinan dan kewarganegaraan sangat kosmopolit dengan memandang manusia sebagai individu yang merdeka terlepas dari agama, ideologi, asal negara, dan ikatan-ikatan tradisional lainnya.

Bermula dari pendapat mengutamakan pemimpin yang adil dibandingkan keimanan ini, Taimiyah melanjutkan lebih jauh tentang peranan Negara dalam proyek kosmopolitanisme. Taimiyah mengemukakan tugas utama Negara adalah tegaknya syariat yang tidak lain demi tegaknya keadilan universal. Dengan demikian syari’ah dan keadilan universal adalah suatu yang paralel dan harus berjalan seiring.

Lahirnya gagasan kosmopolit dapat ditelusuri oleh berbagai faktor. Ibnu Taimiyah hidup dalam lingkungan masyarakat yang heterogen. Heterogenitasnya menyangkut hal yang sangat kompleks, baik dalam hal kebangsaan, status sosial, agama, aliran, budaya dan hukum. Sebagai akibat sering terjadinya perang, mobilitas penduduk dari berbagai bangsa sangat tinggi. Dalam satu wilayah terdapat berbagai bangsa: Arab asal Irak, Arab asal Suria, Mesir, Turki, Tatar yang jatuh tertawan dan kemudian menetap, Armenia dan sebagainya. Mereka masing-masing berbeda dalam adat istiadat, tradisi, perilaku dan alam pikiran.<sup>63</sup>

Hal tersebut jelas menimbulkan kerawanan-kerawanan bagi kehidupan bernegara. Dalam situasi demikian sukar diciptakan stabilitas politik, keserasian sosial, dan pemupukan moral serta akhlak. Selain itu dipertajam lagi oleh faktor banyaknya mazhab, seperti mazhab Hanafi, Maliki, Syafi’i dan Hanbali. Jika semasa hidupnya sering keluar masuk penjara, hal itu tidak selalu disebabkan karena ia memusuhi penguasa. Dia adalah tokoh mazhab Hanbali yang tegas dan berani, karena kritiknya yang tegas dan tajam terhadap kebiasaan memuja para Nabi dan Wali, maka ia mendapat tantangan dari para ulama dan mazhab lain.

2. Doktrin Kekhalifahan di tangan orang Quraisy tidak relevan dan tidak urgen

Isu sentral yang dikumandangkan Ibn Taimiyyah adalah kembali kepada Al-Qur’an dan Hadits, dengan membuang jauh-jauh perbuatan

---

<sup>62</sup> Surwandono, *“Pemikiran Politik Islam”*, Yogyakarta: LPPU UMY, 2001.

<sup>63</sup> H. A. R. Gibb, *The Encyclopedia of Islam* (Leiden : E. J. Brill, 1960), h. 59

syirik, khurafat, bid'ah, pengkultusan seseorang dan lain-lain. Dalam kerangka inilah kita dapat melihat relevansi kondisi sosial masyarakat yang mendorong Ibnu Taimiyah untuk tidak mengakui ke hadits bahwa pemimpin harus dari bangsa Quraisy, karena dalam hadits tersebut ada unsur yang menyeru kepada pengkultusan suatu bangsa atau golongan. Padahal Al-Quran menurut Ibnu Taimiyah memuliakan manusia bukan karena keturunan dan kebangsaan, namun atas dasar ketaqwaan. Sehingga wajar kalau pada akhirnya ia tidak mengakui kequraisyannya sebagai salah satu syarat kekhalifahan, tetapi berusaha menggali syarat-syarat kepemimpinan berdasarkan syari'at melalui pesan dan nilai-nilai Al-Qur'an.

Kepemimpinan berdasarkan syari'ah inilah yang merupakan konsep politik yang ia tawarkan sebagai usaha memberikan solusi atas kondisi politik yang dihadapinya.

### 3. Pemikiran Ibnu Taimiyah tentang Institusi Negara

Ibnu Taimiyah menganggap berkelompok dalam mengelola kapasitas alam, merupakan keniscayaan. Dari konsep ini kemudian akan melahirkan institusi negara. Taimiyah terkenal dengan gagasan organis dalam memandang institusi. Ia menekankan dengan sangat keras pentingnya institusi dalam pengelolaan masyarakat untuk mencapai keadilan.

"Manusia pada dasarnya berwatak *madaniy* (suka membangun). Itulah sebabnya jika mereka berkumpul, pastilah mereka mengembangkan kegiatan-kegiatan yang diperlukan untuk mewujudkan kemaslahatan dan mengatasi persoalan. Untuk kepentingan itu, diperlukan kerja sama yang padu antara pemerintah (*ruler*) dan anggota masyarakat (*ruled*). Tentu saja diperlukan ketentuan-ketentuan yang defenitif yang mengatur tugas dan ruang gerak masing-masing."<sup>64</sup>

Hakikat pemerintahan menurut Ibnu Taimiyah, adalah kekuasaan memaksa, yang diperlukan jika manusia ingin hidup di masyarakat dan solidaritas mereka tidak ingin hancur karena keegoisan manusia yang alamiah. Karena pemerintahan merupakan kebutuhan alamiah pada masyarakat, ia muncul melalui suatu proses perebutan yang alamiah, memperoleh legitimasi melalui perjanjian untuk hidup bersama. Penguasa dengan demikian, dapat menuntut kepatuhan dari rakyatnya, karena sekalipun penguasa tersebut tidak adil, itu masih

---

<sup>64</sup> Ibnu Taimiyah, *Tugas Negara menurut Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm: 35.

lebih baik daripada perselisihan dan bubarnya masyarakat; “berikan apa yang menjadi hak penguasa dari kita dan mintalah kepada Tuhan apa yang menjadi hak untuk kita”.<sup>65</sup>

Hanya saja, Taimiyah meneruskan pendapatnya itu dengan mewajibkan lembaga di bawah kontrol negara untuk menegakkan keadilan. Lembaga yang dimaksud oleh Taimiyah adalah lembaga Hisbah yang menjadi salah satu ciri khas pemerintahan Islam dalam mengelola distribusi perekonomian dan pasar. Lembaga Hisbah adalah lembaga negara yang memiliki wewenang yang sangat luas dalam bidang perekonomian dan pasar dan bertugas mempromosikan apa yang baik dan mencegah apa yang buruk (*amar ma'ruf nahi munkar*). Taimiyah menekankan prinsip keadilan sebagai penopang lembaga Hisbah dalam pemerintahan Islam. Keadilan adalah penopang pemerintahan dan syarat datangnya pertolongan Tuhan.<sup>66</sup>

Untuk mencegah antagonisme yang berujung pada ketidakadilan, Taimiyah berpendapat, hukum harus ditegakkan dengan keras oleh Negara. “Menegakkan hukum adalah tugas pemerintah dan hal ini berlaku baik untuk delik meninggalkan kewajiban maupun delik mengerjakan larangan.”<sup>67</sup>

Selanjutnya, Taimiyah juga berbicara tentang hukum keadilan yang terintegrasi dalam pemerintahan. Menurutnya pemerintahan sebagai syarat mutlak dan fundamental dalam kehidupan bermasyarakat untuk menegakkan keadilan. Tujuan Taimiyah adalah membangun pemerintahan berdasarkan syariat (*siyasah syari'iyah*). Syariat dalam pemerintahan ditopang oleh dua pilar yang juga sering disebut sebagai inti pemikiran politik Islam, yaitu keadilan dan mempromosikan kebaikan dan mencegah keburukan (*amar ma'ruf nahi munkar*).

### **Pemimpin Menurut Taimiyah**

Dalam Islam apa yang kita sebut sebagai jabatan dan aktivitas politik termasuk dalam kategori “amanat” dan “tugas publik (*waliyat*)” seperti yang dipahami dalam syariat. Karena itu, seorang penguasa

---

<sup>65</sup> Lihat Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, (Bandung : Mizan, 2004), hlm: 31, pandangan tersebut diambil dari karya Ibnu Taimiyah *Al-Siyasah* yang diterjemahkan dalam bahasa Prancis.

<sup>66</sup> Ibnu Taimiyah, *Public Duties in Islam, The Institution of the Hisba*, (London, 1985)

<sup>67</sup> Ibnu Taimiyah, *Tugas Negara Menurut Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)

politik wajib “menyampaikan amanat kepada pemberi amanat itu” dan untuk “menghukumi secara adil”.<sup>68</sup> Tujuan semua tugas publik (*waliyat*) adalah mewujudkan kesejahteraan material dan spiritual manusia.

Dengan demikian, kita dapat mengatakan bahwa posisi kepemimpinan politik (sultan, mulk, amir) dan syariat saling melengkapi satu sama lain untuk membentuk sebuah pemerintahan yang berdasarkan syariat. Ibnu Taimiyah bersikukuh bahwa agama tidak dapat diamalkan tanpa kekuasaan politik. Tugas agama untuk memerintahkan kebaikan dan mencegah kemungkaran benar-benar tidak dapat dicapai “kecuali kekuasaan dan otoritas pemimpin (imam).” Pendapatnya yang terkenal adalah “agama tanpa kekuasaan, jihad, dan harta, sama buruknya dengan kekuasaan, harta, dan perang tanpa agama.”<sup>69</sup>

Dalam pandangan Ibnu Taimiyah, tegaknya keadilan tidak mungkin dapat dicapai tanpa adanya kerjasama. Manusia berkumpul dan membentuk sebuah komunitas politik, kemudian menunjuk salah seorang sebagai pemimpin untuk mengorganisir untuk mewujudkan keadilan dan kebermanfaatannya bersama.

Seorang pemimpin tidak menetapkan tujuan mereka sendiri, melainkan memiliki otoritas untuk bertindak dan dipatuhi, karena mereka tengah (atau semestinya) berusaha mewujudkan tujuan-tujuan Islam.

Doktrin pemimpin dalam Islam adalah tidak lain merupakan wali, wakil, dan agen otoritas, sama sekali bukan pemilik. Inilah maksud bahwa pemimpin adalah penggembala, yang tidak memiliki hewan gembalaannya; kedudukannya seperti wali bagi anak yatim. Di sini, citra raja absolut Timur Tengah dan Iran kuno benar-benar diislamkan. Otoritas pemimpin, sesungguhnya berasal dari Tuhan; namun hal ini berarti bahwa kepentingan-kepentingan yang wajib ia upayakan sesungguhnya merupakan kepentingan-kepentingan rakyatnya.

Ibnu Taimiyah dengan tegas menyatakan bahwa kekuasaan kepala negara atau raja hanya merupakan mandat dari Tuhan yang diberikan kepada hamba-hamba pilihanNya. Dalam hal ini Ibnu Taimiyah menganggap bahwa penguasa-penguasa yang korup adalah yang paling tidak bermoral dan karena itu tidak ada kewajiban untuk

---

<sup>68</sup> Lihat Q. S. 4 (An-Nisa): 61-62.

<sup>69</sup> Antony Black, *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini* (Jakarta: Serambi, 2001)

patuh pada mereka, dan ia juga menyalahkan para ulama dan cendikia yang mendukung penguasa-penguasa yang tidak mengindahkan agama dan melakukan penyelewengan dan membuat syari'at tidak mampu menjawab tuntutan kemanusiaan. Mereka telah dianggap mengingkari prinsip-prinsip syari'ah. Tapi di lain sisi Ibnu Taimiyah menemukan dilema ketika dihadapkan tentang ada dan tidak adanya pemimpin dalam sebuah negara. Menurut Ibn Taimiyah, sebagai faktor instrumental dalam mewujudkan kesejahteraan bersama, adanya seorang kepala negara merupakan sesuatu yang niscaya dan tidak terelakkan. Di sini prinsip gagasannya adalah bahwa kaum muslimin dalam hidup sosial perlu ada pemimpin dan diorientasikan pada stabilitas. Dasar pandangan ini dikatakan berasal dari Rasulullah Muhammad yang bersabda bahwa 70 tahun kehidupan sosial di bawah kekuasaan refresif masih lebih baik dari hidup sosial tanpa ada kepemimpinan atau (lebih baik) dari anarkhi.<sup>70</sup>

Dari sumber lain pernyataan “Lebih baik 60 tahun diperintah oleh pemimpin yang dzalim dibandingkan hidup satu hari tanpa pemerintahan.”<sup>71</sup> adalah berasal dari pendapat Ibnu Taimiyah sendiri dalam buku *As-Siyasah Asy-Syariah*

### **Bentuk Negara Menurut Taimiyah**

Cukup menarik, sekalipun Ibnu Taimiyah selalu menekankan kekuasaan politik, negara, dan pemerintahan dalam kehidupan masyarakat, tetapi Taimiyah meragukan validitas pendapat bahwa kekhalifahan berasal dari sumber agama (Al-Quran dan As-Sunnah). Suatu pemikiran ekstrem yang menentang arus pemikiran teori kekhalifahan yang sangat sakral pada masa itu.

Ibnu Taimiyah juga mengkritik Sunni dan Syiah. Menurut pandangannya, tidak ada dasar dalam Al-Quran dan As-Sunnah tentang teori kekhalifahan tradisional ala Sunni dan tidak ada teori imamah Syiah yang mutlak. Ia melihat Islam sebagai suatu tata sosial yang mempunyai hukum tertinggi: hukum Allah. Oleh sebab itu, ia sama sekali tidak tertarik pada negara dan formasinya. Meskipun menerima negara itu sebagai suatu kebutuhan agama (*a religious necessity*).

---

<sup>70</sup> Ibnu Taimiyah, *Pedoman Islam Bernegara*, terjemahan Firdaus AN, (Jakarta : Bulan Bintang, 1960) hlm: 229-241.

<sup>71</sup> Lihat Masrohin dalam “Pengantar Penerjemah” untuk buku Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam, Telaah Kritis Ibnu Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995). Hlm: vii.

Artinya, negara Islam yang dianggap memenuhi syarat adalah suatu pemerintahan yang berdasarkan pada syariat sebagai penguasa tertinggi dan tidak memandang apakah negara itu berbentuk khalifahan, monarki, ataupun republik. Ia lebih memilih meletakkan keadilan pada setiap pemerintahan sebagai esensi kekuasaan, ketimbang meributkan bentuk negara.

Teori politik Ibnu Taimiyah memiliki kemiripan yang lebih dekat kepada konsep pemerintahan modern. Dalam asal-usul negara, ia bermaksud menawarkan interpretasi sosiologis berdasarkan pada hakikat manusia yang bebas dari penjelasan agama. Sikap tersebut tidak ditemukan pada teori klasik yang menegaskan bahwa asal-usul kekuasaan hanya berasal dari sumber agama. Dari sini kita bisa melihat pemikiran Ibnu Taimiyah “melampaui” tradisi berpikir para filsuf Islam tentang teori kekuasaan.<sup>72</sup>

### **Pembaharuan Pemikiran oleh Taimiyah**

Taimiyah melakukan pembaharuan dengan membuka kembali pintu akal, daripada hanya mengikuti pola yang sudah baku. Kepercayaan terhadap kemungkinan dan nilai pengetahuan syariah yang independen mempunyai pengaruh yang kuat pada doktrin Ibnu Taimiyah dan merupakan pendukung semua langkah pembaruannya yang kontroversial.

Perubahan paling penting yang menyangkut dengan metode itu adalah adanya rehabilitasi peranan ijtihad yang sering diartikan dengan ungkapan seseorang terhadap kecakapan dan kemampuan pribadinya untuk mencapai pengetahuan. Ijtihad dimaksudkan untuk menggantikan metode taklid yang amat membelok dan kaku. Taklid sendiri berarti mengadopsi segala keputusan yang ditetapkan oleh para penguasa.

Ia tidak mendukung tafsir teks suci yang benar-benar harfiah, tetapi menggunakan analogi dan silogisme sebagai alat untuk menghubungkan contoh-contoh tertentu dengan norma-norma legal melalui argument rasional. Dia mendukung penalaran individual (*ijtihad*) yang dilakukan oleh seorang mujtahid yang memenuhi syarat sebagai bantuan untuk memahami konsensus (*ijmak*) umat Islam. Satu hal yang paling mengejutkan, ia mendukung “jalan tengah” (*wasath*)

---

<sup>72</sup> Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam, Telaah Kritis Ibnu Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995)

atau rekonsiliasi antara nalar (metode teologi), riwayat (metode ahli hadits), dan kehendak bebas (metode sufi).

Selain itu, prinsip-prinsip dan nilai-nilai fundamental syariah harus mempertimbangkan keadaan-keadaan baru. Menurutny, syariat saat ini mungkin membutuhkan banyak adaptasi. Syariat dapat memberikan bimbingan yang benar untuk setiap masalah hanya jika manusia menggunakan seluruh upayanya (*berijtihad*). Ibnu Taimiyah membolehkan penguasa untuk menerapkan hukuman terhadap sesuatu urusan yang belum ditetapkan oleh syariat, misalnya hukuman untuk kesalahan administrasi, malpraktik, dan penyuapan.

Cakrawala Ibnu Taimiyah semakin terbuka ketika Kekhalifahan Abbasiyah tumbang, karena peristiwa itu membuka jalan bagi solusi yang lebih radikal terhadap problem-problem yang sekian lama menghantui masyarakat.

Ibnu Taimiyah menghargai peranan akal dan membuka pintu ijtihad seluas-luasnya, tetapi kedudukannya harus berada di bawah wahyu. Akal yang benar adalah akal yang beroperasi di bawah bimbingan Al-Quran dan petunjuk Nabi (As-Sunnah).

### **Relevansi Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah di Era Modern**

Sebagaimana dikemukakan di atas, Ibnu Taimiyah mengedepankan peranan negara dalam pengelolaan sumber daya alam dan menegakkan keadilan; memandang dengan kacamata kosmopolit dengan mementingkan asas keadilan di atas keimanan; dan penyegaran pemikiran dengan mengemukakan usaha filosofis dalam mencari kebenaran.

Bagi Ibnu Taimiyah keadilan adalah *sunnatullah* yang pasti, objektif dan tidak berubah, siapa saja yang menegakkan keadilan akan jaya, dan siapa yang melanggarnya akan binasa. Karena itu dalam risalahnya ia mengutip ungkapan yang sangat kosmopolit: *“Sesungguhnya Allah akan menegakkan negeri yang adil meskipun kafir, dan tidak akan menegakkan negeri yang zalim meskipun Islam”*.<sup>73</sup>

Ibnu Taimiyah percaya bahwa untuk membangun tatanan negara yang rasional, diperlukan suatu hukum dan menejerial pemerintahan yang memastikan tiap orang menghormati kebebasan orang lain.

---

<sup>73</sup> Lihat Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994) hlm: 43, ungkapan di atas berasal dari Ali bin Abi Thalib yang banyak dikutip oleh ulama klasik.



Kebijakan moralistik, hanya akan memecah-belah masyarakat modern yang plural dalam kategori-kategori agama, moral, maupun kebudayaan.

Ibnu Taimiyah memandang agama (baca: Islam) dapat menjadi prinsip semesta (universal). Ia berangkat dari keyakinan bahwa Islam adalah ajaran universal (*rahmatan lil 'alamin*) yang dapat menjadi *platform* kebersamaan karena mengajarkan nilai-nilai keadilan dan hak-hak dasar individu.

Dalam pemikiran Ibnu Taimiyah tentang diperlukannya ketentuan-ketentuan yang definitif yang mengatur tugas dan ruang gerak masing-masing dalam wujud hukum yang berlaku secara obyektif. Inilah yang disebut Ibnu Taimiyah, adalah kekuasaan memaksa dari *the rule* (pemerintah) terhadap *the ruled* (rakyat) yang diperlukan untuk menjaga masyarakat terhindar dari keegoisan alamiah manusia yang dapat menghancurkan kehidupan sosial. Oleh karena itulah Ibnu Taimiyah berpendapat hukum harus ditegakkan dengan keras oleh negara dan negara harus berjalan di atas keadilan hukum. Di sini tampak gagasan organik Ibnu Taimiyah yang memandang hukum dan keadilan yang terintegrasi dalam pemerintahan.

Setiap pemikir Islam, termasuk Taimiyah, mempercayai bahwa pencapaian sejarah manusia yang paling puncak adalah pada masa dimana Rasulullah hidup. Sehingga setiap pemikir Islam selalu merefleksikan tujuan ideal ke belakang dalam proses filosofisnya. Pendapat ini ia dasarkan pada sabda Rasulullah SAW: “*Zaman terbaik adalah zamanku, kemudian sesudahnya, dan sesudahnya lagi.*”

Yang perlu digaris bawahi di sini adalah gagasan kosmopolitanisme Ibnu Taimiyah yang ia letakkan dengan menjadikan nilai keadilan pondasi melebihi agama dan keimanan formal; membuka keran pemikiran Islam seluas-luasnya; distribusi sumber daya secara global; dan pencapaian keadilan melalui institusi negara masih relevan dengan alam pemikiran politik modern.

### Catatan Akhir

Politik dan agama/syari'ah merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Memang politik dan agama adalah sesuatu yang berbeda tetapi tidak berarti harus berpisah atau dipisahkan. Demikian halnya jasad dan ruh adalah sesuatu yang berbeda, tetapi harus menyatu dalam jasad seseorang maka itu dinamakan manusia. Begitu pula agama

dan politik merupakan satu kesatuan yang utuh dimana Politik Islam (*as-siyasah as-syar'iyah*) merupakan bagian dari syari'ah.

Ibnu Taimiyah, sebagai pemikir yang realistis, merumuskan pemikirannya sebagai jawaban terhadap tantangan keadaan yang berkembang di masanya. Beberapa pemikiran tersebut antara lain: Kosmopolitanisme, doktrin kekhalifahan di tangan orang Quraisy tidak relevan dan tidak urgen, serta pemikiran Ibnu Taimiyah tentang Institusi Negara.

“Manusia pada dasarnya berwatak *madaniy* (suka membangun). Itulah sebabnya jika mereka berkumpul, pastilah mereka mengembangkan kegiatan-kegiatan yang diperlukan untuk mewujudkan kemaslahatan dan mengatasi persoalan. Untuk kepentingan itu, diperlukan kerja sama yang padu antara pemerintah (*ruler*) dan anggota masyarakat (*ruled*). Tentu saja diperlukan ketentuan-ketentuan yang defenitif yang mengatur tugas dan ruang gerak masing-masing

Hakikat pemerintahan menurut Ibnu Taimiyah, adalah kekuasaan memaksa, yang diperlukan jika manusia ingin hidup di masyarakat dan solidaritas mereka tidak ingin hancur karena keegoisan manusia yang alamiah. Karena pemerintahan merupakan kebutuhan alamiah pada masyarakat, ia muncul melalui suatu proses perebutan yang alamiah, memperoleh legitimasi melalui perjanjian untuk hidup bersama. Penguasa dengan demikian, dapat menuntut kepatuhan dari rakyatnya, karena sekalipun penguasa tersebut tidak adil, itu masih lebih baik daripada perselisihan dan bubarnya masyarakat; “berikan apa yang menjadi hak penguasa dari kita dan mintalah kepada Tuhan apa yang menjadi hak untuk kita”

### Daftar Pustaka

- Black, Antony. 2001. *Penikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*. Jakarta: Serambi
- Djazuli, H.A. 2003. *Fiqih Siyasah*. Bandung: Kencana
- Gibb, H. A. R. 1960. *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill
- Hitti, Philip K. 2006. *History of The Arab*, terj. R. Cecep Lukman Yasin et.al. Jakarta : Serambi Ilmu Semesta
- Hourani, Albert. 2004. *Penikiran Liberal di Dunia Arab*. Bandung: Mizan
- Iqbal, Muhammad. 2007. *Fiqih Siyasah (Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam)*. Jakarta : Gaya Media Pratama

- Jabiri, Muhammad Abed Al-. 2001. *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah*. Yogyakarta: Fajar Pustaka
- Khan, Qamaruddin. 1983. *The Political Thought of Ibn Taymiyyah.*, terj. Anas Wahyuddin, *Pemikiran Politik Ibnu Taymiyyah*. Bandung : Pustaka
- Madjid, Nurcholish. 1994. *Pintu-pintu Menuju Tuhan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina
- Masyaruddin. 2007. *Pemberontakan Tasawuf: Kritik Ibnu Taimiyah atas Rancang Bangun Tasawuf*. Surabaya: JP Box dan STAIN Kudus Press
- Mudzhar, H. M. Atho. 1998. *Membaca Gelombang Ijtihad-Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press
- Qardhawi, Yusuf. 2008. *Meluruskan dikotomi Agama dan Politik*. Jakarta: Pustaka al-kautsar
- Qardhawi, Yusuf. 2008. *Legalitas Politik Dinamika Perspektif Nash dan Asy-Syari'ah*. Bandung: Pustaka Setia
- Salim, Abdul Muin. 1994. *Fiqh Siyasa Konsep Kekuasaan Dalam al-Qur'an*. Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Surwandono. 2001. *"Pemikiran Politik Islam"*. Yogyakarta: LPPI UMY
- Sjadzali, Munawir. 1990. *Islam dan Tata Negara: ajaran, sejarah dan pemikiran*. Jakarta : UI Press
- Taimiyah, Ibnu. 1960. *Pedoman Islam Bernegara*, terjemahan Firdaus AN. Jakarta: Bulan Bintang
- Taimiyah, Ibnu. 2004. *Tugas Negara Menurut Ibn Taimiyah*. Yogyakarta: Pustaka pelajar
- Yatim, Badri. 2006. *Sejarah Peradaban Islam : Dirasah Islamiyah II*. Jakarta : Rajawali Press
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2005. *"Worldview Sebagai Asas Epistemologi Islam"*, *ISLAMIA, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, THN II No.5 April-Juni*
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2009. *Identitas dan Problem Politik Islam*, "Islamia: Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam"Vo. 2, No. 2. Jakarta: INSIST

## PENERAPAN ASAS PROPORSIONALITAS DALAM PEMBAGIAN WARISAN DALAM HUKUM ADAT

Suaidin Naim\*

*Abstrak: Asas keadilan dalam hukum kewarisan islam mengandung pengertian bahwa harus ada keseimbangan antara hak yang diperoleh dan harta warisan dengan kewajiban atau beban kehidupan yang harus ditanggungnya/ditunaikannya diantara para ahli waris, karena itu arti keadilan dalam hukum waris Islam bukan diukur dari kesamaan tingkatan antara ahli waris, tetapi ditentukan berdasarkan besar kecilnya beban yang diembankan kepada mereka, ditinjau dari keumuman keadaan/kehidupan manusia. Hukum waris dalam Islam diantaranya norma tentang hak dan kedudukan anak laki-laki dan perempuan untuk mewarisi harta warisan orang tua. Sedangkan mengenai besarnya bagian dalam perbandingan laki-laki dan perempuan dalam segala tingkatan yang sederajat merupakan aturan hudud yang dapat dilenturkan.*

**Kata Kunci:** *Asas Proporsionallitas, Waris, Hukum Adat*

### Pendahuluan

Kata keadilan berasal dari kata "*adala*", yang dalam Al-Qur'an terkadang disebutkan dalam bentuk perintah ataupun dalam bentuk kalimat berita. Kata "*adala*" disebutkan secara berulang-ulang sebanyak 28 kali dalam berbagai bentuknya, untuk menyebutkan suatu keadaan yang lurus. Disebut lurus karena secara khusus kata tersebut bermakna penetapan hukum dengan benar. Pada pokoknya, syari'ah bertujuan untuk menegakkan perdamaian di muka bumi dengan mengatur masyarakat dan memberikan keadilan kepada semua orang. Jadi, perintah dan keadaan merupakan tujuan mendasar bagi syari'ah.

Dalam bahasa Indonesia, keadilan merupakan kata sifat yang menunjukkan perbuatan, perlakuan adil, tidak berat sebelah, tidak berpihak, berpegang kepada kebenaran, proporsional, dan lain sebagainya.

Ketika hubungannya dengan hak yang menyangkut materi, khususnya yang menyangkut dengan hukum kewarisan, dapat diartikan

---

\* Penulis adalah Dosen Sekolah Tinggi Ilmu Syari'ah (STIS) Al-Ittihad Bima

bahwa keadilan merupakan keseimbangan antara hak dan kewajiban dan keseimbangan berdasarkan perolehan dan kewajiban/keperluan.

Dengan demikian keadilan dalam hukum waris Islam merupakan ketentuan hukum Islam mengenai peralihan harta warisan dari pewaris (pemilik harta yang meninggal dunia) kepada para ahli waris yang bersifat proporsional dan berimbang.

Dasar utama hukum waris Islam adalah Al-Qur'an dan Al-Hadis, khususnya menyangkut porsi atau bagian masing-masing ahli waris.<sup>74</sup> Dalam QS. An-Nisa' ayat 11 dan 12, yang artinya:

*“Allah mensyari’atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu : bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, Maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, Maka ia memperoleh separo harta. dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), Maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, Maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.”*

*“Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak. jika isteri-isterimu itu mempunyai anak, Maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. Para isteri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. jika kamu mempunyai anak, Maka Para isteri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar hutang-hutangmu. jika*

---

<sup>74</sup> Ahmad Rofik. *Fiqh Mawaris*. (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998).

*seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), Maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, Maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris). (Allah menetapkan yang demikian itu sebagai) syari'at yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Penyantun.*<sup>75</sup>

Ayat-ayat tentang kewarisan tersebut di atas merupakan ketentuan Allah secara umum (*Am*) menyangkut siapa-siapa saja yang menjadi ahli waris berdasarkan hubungan kekerabatan seperti ayah, ibu, anak, dan saudara, ataupun karena hubungan perkawinan (suami/isteri).<sup>76</sup> Selain dari pada itu juga menentukan tentang berapa besar bagian masing-masing ahli waris dan langkah apa saja yang dilakukan sebelum menentukan harta peninggalan pewaris baru dikatakan sebagai harta warisan (terlebih dahulu menyelesaikan wasiat pewaris dan membayarkan utang pewaris). Selain dari pada itu, dalam ayat di atas juga digariskan bahwa porsi seorang laki-laki sama dengan porsi dua orang perempuan dalam satu tingkatan, baik dalam tingkatan anak, saudara ataupun antara suami dengan isteri. Sebagaimana yang telah dikemukakan terdahulu bahwa keadilan merupakan salah satu asas (doktri) dalam hukum waris Islam, yang disimpulkan dari kajian mendalam tentang prinsip-prinsip dasar yang terkandung dalam hukum kewarisan.

Hal yang paling menonjol dalam pembahasan tentang keadilan menyangkut hukum kewarisan Islam adalah tentang hak sama-sama dan saling mewarisi antara laki-laki dan perempuan serta perbandingan 2:1 (baca, 2 banding 1) antara porsi laki-laki dan perempuan.

Asas keadilan dalam hukum kewarisan islam mengandung pengertian bahwa harus ada keseimbangan antara hak yang diperoleh dan harta warisan dengan kewajiban atau beban kehidupan yang harus ditanggungnya/ditunaikannya diantara para ahli waris, karena itu arti

---

<sup>75</sup> Musthafa Daib Al-Bigha. *Tadzhib Kompilasi Hukum Islam Ala Madzhab Syafi'i*. (Surabaya: Al-Hidayah, 2008), hlm: 389.

<sup>76</sup> Ali Parman. *Kewarisan Dalam Al-Qur'an; Suatu Kajian Hukum Dengan Pendekatan Tafsir Tematik*. (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1995)

keadilan dalam hukum waris Islam bukan diukur dari kesamaan tingkatan antara ahli waris, tetapi ditentukan berdasarkan besar kecilnya beban yang diembankan kepada mereka, ditinjau dari keumuman keadaan/kehidupan manusia. Jika dikaitkan dengan definisi keadilan yang dikemukakan Amir Syarifuddin sebagai “keseimbangan antara hak dan kewajiban dan keseimbangan antara yang diperoleh dengan keperluan dan kegunaan”, atau perimbangan antara beban dan tanggung jawab diantara ahli waris yang sederajat, maka kita akan melihat bahwa keadilan akan nampak pada pelaksanaan pembagian harta warisan menurut Islam.<sup>77</sup> Rasio perbandingan 2:1, tidak hanya berlaku antara anak laki-laki dan perempuan saja, melainkan juga berlaku antara suami, istri, antara bapak ibu serta antara saudara lelaki dan saudara perempuan, yang kesemuanya itu mempunyai hikmah apabila dikaji dan diteliti secara mendalam.

Dalam kehidupan masyarakat muslim, laki-laki menjadi penanggung jawab nafkah untuk keluarganya, berbeda dengan perempuan. Apabila perempuan tersebut berstatus gadis/ masih belum menikah, maka ia menjadi tanggung jawab orang tua ataupun walinya ataupun saudara laki-lakinya.

Sedangkan setelah seorang perempuan menikah, maka ia berpindah akan menjadi tanggung jawab suaminya (laki-laki).

Syari’at Islam tidak mewajibkan perempuan untuk menafkahkan hartanya bagi kepentingan dirinya ataupun kebutuhan anak-anaknya, meskipun ia tergolong mampu/kaya, jika ia telah bersuami, sebab memberi nafkah (tempat tinggal, makanan dan pakaian) keluarga merupakan kewajiban yang dibebankan syara’ kepada suami (laki-laki setelah ia menikah).

Di Indonesia pernah dikemukakan wacana yang menyatakan perbandingan 2:1 bukan ketentuan yang bersifat pasti dan tetap, sehingga dapat dikompromikan, diantaranya Zainuddin Sardar yang menyatakan bahwa setiap rumusan hukum yang terdapat pada nash Al-Qur’an dan Hadits terdiri dari unsur-unsur:

- a. Unsur Normatif yang bersifat abadi dan universal, berlaku untuk semua tempat dan waktu serta tidak berubah dan tidak dapat diubah.

---

<sup>77</sup> Amir Syarifuddin. *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*. (Jakarta: PT. Gunung Agung, 1984).

- b. Unsur Hudud yang bersifat elastis sesuai dengan keadaan waktu, tempat dan kondisi sebagaimana kaidah yang artinya:  
“*Perubahan hukum (dapat terjadi) berdasarkan perubahan masa, tempat dan keadaa*”.

Oleh karena itu yang abadi dan universal ialah dalam hukum waris islam diantaranya norma tentang hak dan kedudukan anak laki-laki dan perempuan untuk mewarisi harta warisan orang tua. Sedangkan mengenai besarnya bagian dalam perbandingan laki-laki dan perempuan dalam segala tingkatan yang sederajat merupakan aturan hudud yang dapat dilenturkan.

Meski demikian, pada kenyataannya rumusan pasal 176 KHI yang dijadikan hukum materil di lingkungan Peradilan Agama, ketentuan 2:1 tidak bergeser. Ketentuan 176 KHI yang tetap mempertahankan porsi 2:1 antara anak laki-laki dan anak perempuan dilatar belakangi para penyusun ataupun ahli hukum Islam yang terdalam penyusunan pasal 176 KHI meyakini ketentuan ayat tersebut bersifat *sarih/tafsil* dan *gath'i*, berdasarkan pada teori standar konvensional yang menyebutkan “perbedaan jumlah bagian anak perempuan dengan anak laki-laki berdasarkan hukum imbalan dan tanggung jawab”, seperti yang telah diuraikan di atas.<sup>78</sup>

Dalam hukum waris Islam juga ditentukan bagian ibu dan bapaknya berhak mewarisi bersama anak dengan keturunannya, dalam arti Ibu dan bapak sama-sama mewarisi dengan porsi yang berimbang, yakni sama-sama memperoleh 1/6 dari harta warisan, apabila pewaris meninggalkan anak laki-laki. Jika tidak ada, maka ibu mendapat 1/3 dan untuk bapak sisanya 2/3, karna bapak mempunyai kewajiban dan tanggung jawab memberi nafkah untuk ibu.

Walaupun dalam hukum waris Islam ditentukan porsi 1:1 (satu banding satu) antara bagian ayah dan bagian ibu, yakni sama-sama memperoleh 1/6 bagian, akan tetapi dalam pelaksanaannya/penerapannya masih memperhatikan keadilan atas dasar hak dan kewajiban, yakni beban dan tanggung jawab laki-laki lebih besar dibanding perempuan.

Oleh karena itu akan dinilai adil jika bagian ayah lebih besar dibandingkan bagian ibu, seperti dalam kasus apabila pewaris meninggalkan ahli waris: suami, ibu dan bapak. Dalam kasus

---

<sup>78</sup> Ahmad Zahari. *Tiga Versi Hukum Kewarisan Islam: Syafi'i, Hazairin dan KHI*. (Pontianak: Romeo Grafika. 2003).



demikian, asal masalah adalah enam, dimana suami memperoleh  $\frac{1}{2}$  (3 bagian), ibu memperoleh  $\frac{1}{3}$  dari sisa (1 bagian) dan ayah mendapat sisa (2 bagian).<sup>79</sup>

### Pengertian Asas Proporsional

Asas Proporsionalitas; Adalah asas yang mengutamakan keseimbangan antara hak dan kewajiban Penyelenggara. Keseimbangan para pihak hanya akan terwujud apabila berada pada posisi yang sama kuat. Oleh karena itu, dengan membiarkan hubungan kontraktual para pihak semata-mata pada mekanisme kebebasan berkontrak, sering kali menghasilkan ketidakadilan apabila salah satu pihak berada dalam posisi yang lemah. Dengan demikian, Negara seharusnya campur tangan untuk melindungi pihak yang lemah dengan menentukan klausul tertentu yang harus dimuat atau dilarang dalam suatu kontrak.

Sedangkan dalam upaya mencari makna asas proporsionalitas itu merupakan proses yang tidak mudah, bahkan sering kali tumpang tindih dalam pemahamannya dengan asas keseimbangan. Pada dasarnya asas keseimbangan dan asas proporsionalitas tidak dapat dipisahkan keberadaannya dalam hukum kontrak. Namun demikian, sesederhana apa pun pemahaman tersebut masih dapat ditarik benang merah melalui pemahaman yang lebih komprehensif untuk membedakan keduanya.<sup>80</sup>

Menurut Herlien Budiono, asas keseimbangan (*evenwichtsbeginse*) di dalam disertasinya diberi makna dalam dua hal, yaitu:

1. Asas keseimbangan sebagai asas etika yang bermakna suatu, *keadaan pembagian beban di kedua sisi berada dalam keadaan seimbang*.  
Makna keseimbangan disini berarti pada satu sisi dibatasi kehendak (berdasarkan pertimbangan atau keadaan yang menguntungkan) dan pada sisi lain keyakinan (akan kemampuan). Dalam batasan kedua sisi tersebut keseimbangan dapat diwujudkan.
2. Asas keseimbangan sebagai asas yuridikal artinya asas keseimbangan dapat dipahami sebagai asas yang layak atau adil,

---

<sup>79</sup> Muhammad Ali ash-Shabuni. *Pembagian Waris menurut Islam*. (Jakarta: Gema Insani Press, 1995).

<sup>80</sup> Agus Yudha Hernoko. *Hukum Perjanjian Asas Proporsionalitas Dalam Kontrak Komersial*. (Jakarta: Kencana, 2011), hlm: 74.

dan selanjutnya diterima sebagai landasan keterikatan yuridikal dalam hukum kontrak Indonesia.<sup>81</sup>

### Waris Dalam Islam

Al-miirats, dalam bahasa Arab adalah bentuk mashdar (*infinitif*) dari kata *waritsa-yaritsu-irtsan-miiraatsan*. Maksudnya menurut bahasa ialah 'berpindahnya sesuatu dari seseorang kepada orang lain', atau dari suatu kaum kepada kaum lain.

Pengertian menurut bahasa ini tidaklah terbatas hanya pada hal-hal yang berkaitan dengan harta, tetapi mencakup harta benda dan non harta benda. Ayat-ayat Al-Qur'an banyak menegaskan hal ini, demikian pula sabda Rasulullah saw.. Di antaranya Allah berfirman:

"Dan Sulaiman telah mewarisi Daud ..." (an-Naml: 16) "... Dan Kami adalah pewarisnya." (al-Qashash: 58). Selain itu kita dapat dalam hadits Nabi saw.: 'Ulama adalah ahli waris para nabi'.

Sedangkan makna *al-miirats* menurut istilah yang dikenal para ulama ialah berpindahnya hak kepemilikan dari orang yang meninggal kepada ahli warisnya yang masih hidup, baik yang ditinggalkan itu berupa harta (uang), tanah, atau apa saja yang berupa hak milik legal secara syar'i.

Menurut istilah hukum di Indonesia, hukum waris (*ilmu faraidh*)/*ERFRECHT* yaitu hukum yang mengatur tentang apa yang harus terjadi dengan harta kekayaan seseorang yang meninggal dunia.<sup>82</sup>

Dalam Kompilasi Hukum Islam dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan hukum Kewarisan adalah hukum yang mengatur pemindahan hak pemilikan harta peninggalan (*tirkah*) pewaris, menentukan siapa-siapa yang berhak menjadi ahli waris dan berapa bagiannya masing-masing.<sup>83</sup>

Tujuan yang ingin dicapai ketika mempelajari kewarisan Islam adalah untuk mengetahui hal-hal yang terkait dengan pewaris, ahli waris, harta warisan, dan untuk mengetahui hal-hal yang terkait dengan bagian masing-masing ahli waris; baik yang sudah ditentukan secara nash maupun yang masih diperselisihkan oleh para ulama'. Perlu diketahui bahwa sekalipun bagian-bagian ahli waris sudah disebutkan secara rinci

---

<sup>81</sup> Herlien Budiono, *Asas Keseimbangan Bagi Hukum Perjanjian Indonesia, Hukum Perjanjian Berlandaskan Asas-asas Wigati Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2006), hlm: viii.

<sup>82</sup> Subekti. *Kamus Hukum*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1969), hlm: 50.

<sup>83</sup> Pasal 171 ayat a KHI.

dalam al-Qur'an, namun masih ada beberapa yang belum disebut secara jelas sehingga perlu penjelasan dari hadits maupun pendapat para ulama' serta untuk mengetahui cara menghitung bagian-bagian para ahli waris yang ada, sehingga terhindar dari kesalahan penghitungan. Perlu diketahui bahwa sebelum harta pusaka dibagikan kepada ahli waris ada beberapa hal yang harus diselesaikan terkait dengan harta peninggalan, misalnya penyelesaian hutang dan wasiat.

Dan yang menjadi dasar hukum kewarisan Islam adalah ayat-ayat al-Qur'an dan Hadits. Seperti yang termaktub dalam surat an-Nisa' ayat 11, 12, dan ayat 176. Itulah antara lain ayat-ayat yang dijadikan dasar hukum waris Islam yang terkait dengan pewaris, ahli waris, harta waris, dan lebih khusus mengenai bagian dari masing-masing ahli waris.

Adapun hadits yang dijadikan dasar pelaksanaan waris Islam antara lain: Hadits dari Ibnu Abbas sebagai berikut, yang artinya:

*Dari Ibnu Abbas ra. Rasulullah SAW Bersabda: "Berikanlah bagian-bagian waris kepada yang berhak menerimanya.."(HR. Bukhori).*

Dan yang kedua adalah hadits dari Abu Hurairah yang artinya:

*"Dari Abu Hurairah ra. Rasulullah SAW. Bersabda: " Wahai Abu Hurairah belajarlh faraidh dan ajarkanlah, karena sesungguhnya faraidh itu separoh ilmu dan akan dilupakan serta dicabut dari umatku pertama kali" (HR Ibnu Majah).<sup>84</sup>*

Dua hadits di atas mengandung makna perintah agar kita sekiranya mau mempelajari faraidh guna bisa diamankan dalam kehidupan, jika tidak maka faraidh terancam lenyap. Dengan mengamalkan faraidh maka pembagian waris bisa terlaksana sesuai dengan ketentuan Allah.

Dari ayat-ayat dan hadits di atas jelaslah bahwa hukum waris Islam mempunyai pijakan yang kuat baik dari ayat-ayat al-Qur'an maupun Hadits. Oleh karena itu mempelajari hukum waris Islam merupakan keharusan bagi subyek hukum agar pemindahan hak milik harta melalui sistem waris bisa berjalan secara adil, sehingga di antara para ahli waris tidak ada yang merasa dirugikan.

Ketika berbicara tentang tujuan dan dasar hukum tidak lengkap rasanya untuk tidak membahas rukun dan syarat kewarisan Islam. Dalam syariat islam ada rukun dan syarat supaya pewarisan dinyatakan

---

<sup>84</sup> Kasuwi Saiban. *Hukum Kewarisan dalam Islam*. (Malang: Universitas Merdeka Malang, 2011), hlm: 3-7.

ada, sehingga dapat memberi hak kepada seseorang atau ahli waris untuk menerima warisan yaitu:

1. Orang yang mewariskan (*muwarris*) benar telah meninggal dunia dan dapat dibuktikan secara hukum bahwa ia telah meninggal. Ini berarti bahwa apabila tidak ada kematian, maka tidak ada pewarisan. Pemberian atau pembagian harta kepada keluarga pada masa hidupnya, tidak termasuk ke dalam kategori waris mewarisi, tetapi pemberian atau pembagian ini disebut hibah,
2. Orang yang mewarisi (ahli waris atau waris) hidup pada saat orang yang mewariskan meninggal dunia dan bisa dibuktikan secara hukum. Termasuk dalam pengertian hidup di sini adalah:
  - a. Anak (embrio) yang hidup dalam kandungan ibunya pada saat orang yang mewariskan meninggal dunia.
  - b. Orang yang menghilang dan tidak diketahui tentang kematiannya, dalam hal ini perlu adanya keputusan hakim yang mengatakan bahwa ia masih hidup. Apabila dalam waktu yang ditentukan ia tidak juga kembali, maka bagian warisannya dibagikan kembali kepada ahli waris.  
Apabila dua orang yang mempunyai hubungan nasab meninggal bersamaan waktunya, atau tidak diketahui siapa yang lebih dulu meninggal dunia, maka keduanya tidak saling mewarisi, karena ahli waris harus hidup ketika orang yang mewariskan meninggal dunia.
3. Ada hubungan pewarisan antara orang yang mewariskan dengan orang yang mewarisi, yaitu:
  - a. Hubungan nasab: (keturunan, kekerabatan), baik pertalian garis lurus ke atas (*Ushul al-Mayyit*), seperti Ayah, Kakek dan lainnya, atau pertalian lurus ke bawah (*Furu' al-Mayyit*) seperti: anak, cucu, atau pertalian mendatar/menyamping (*al-Hawasyi*) seperti saudara, paman, dan anak turunannya, sebagaimana firman Allah SWT yang artinya:  
*"Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu bapak dan kerabatnya, dan bagi wanita ada hak bagian dari harta peninggalan ibu bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan."*<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, hal. 116.  
(Bandingkan dengan Pasal 174 ayat a Kompilasi Hukum Islam).

- b. Hubungan pernikahan,<sup>86</sup> yaitu seseorang dapat mewarisi disebabkan menjadi suami atau istri dari orang yang mewariskan, sebagaimana Firman Allah SWT., yang artinya: *“Dan bagimu (suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak.... Dan para istri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak.”*<sup>87</sup>
- Yang dimaksud dengan perkawinan di sini ialah perkawinan yang sah menurut Syariat Islam, dimulai sejak akad nikah sampai putusnya ikatan perkawinan (telah habis masa idah).
- c. Hubungan perbudakan (wala), yaitu seseorang berhak mendapatkan warisan dari bekas budak (hamba) yang telah dimerdekakannya (dibebaskannya). Pembebasan seorang budak (hamba) berarti pemberian kemerdekaan, sehingga budak tersebut mempunyai kedudukan yang sama dengan manusia lainnya.
- Apabila yang dimerdekakan itu meninggal dunia dan ia tidak mempunyai ahli waris, baik karena hubungan nasab atau pernikahan, maka bekas tuan yang membebaskannya (*mu'tiq*) berhak menerima warisan padanya. Akan tetapi, apabila bekas tuannya meninggal dunia, bekas budak yang dibebaskan itu tidak berhak menerima warisan dari harta warisan bekas dari tuannya.
- d. Karena hubungan agama Islam; yaitu apabila seorang meninggal dunia tidak meninggalkan orang yang mewarisi, maka hartanya akan diserahkan kepada Baitul Mal (perbendaharaan Negara Islam) untuk dimanfaatkan bagi kemaslahatan umat Islam, sebagaimana hadits Rasulullah Saw, yang artinya: *“ Dari Abi Umamah bin Sahal ra., ia berkata: Umar menjelaskan kepada Abi 'Ubaidah bahwa Rasulullah SAW. berkata: Allah dan Rasulnya (Baitul Mal/Sulthan) menjadi penerima warisan bagi orang yang tidak mempunyai ahli waris...”*<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> Pasal 174 ayat b, *Kompilasi Hukum Islam*.

<sup>87</sup> *Op.Cit.*, hlm: 117.

<sup>88</sup> Amin Husein Nasution. *Hukum Kewarisan: Suatu Analisis Komparatif Pemikiran Mujtahid dan Kompilasi Hukum Islam*. (Jakarta: PT. Rajawali Pers, 2012), hlm: 71-75.

## **Pembagian Waris Dalam Hukum Adat**

Pembagian Waris dalam Hukum Adat yang menganut pada sistem Patrilineal yang mana yang mencari nafkah adalah istri sendiri, sementara yang berhak atas harta itu adalah suami. Maka timbul pertanyaan dalam benak kita, Dimanakah letak keadilannya? Padahal tujuan hukum adalah untuk menciptakan keadilan.

Sistem patrilineal merupakan sistem keturunan yang ditarik dari garis bapak, dimana kedudukan pria lebih menonjol pengaruhnya dari kedudukan wanita didalam pewarisan. Kita tidak dapat mengatakan bahwa tidak adil untuk pembagian harta pencaharian hasil istri sendiri, karna pada dasarnya bagi masyarakat adat yang menganut sistem patrilineal ini hal tersebut sudah dikatakan adil. Disini hukum tidak mempersulit masyarakatnya, apabila dengan hukum adat ada keluarga yang merasa tidak adil tentunya dapat dimusyawarahkan dengan anggota keluarga yang lain karna bisa digunakan juga hukum waris barat atau dengan hukum waris Islam untuk masyarakat yang beragama Islam.

Janda bukan merupakan ahli waris dalam hukum adat. Pada umumnya di Indonesia apabila pewaris wafat meninggalkan istri dan anak-anak, maka harta warisan, terutama harta bersama suami istri yang didapat sebagai harta pencaharian selama perkawinan dapat dikuasai oleh janda almarhum pewaris untuk kepentingan berkelanjutan hidup anak-anak dan janda yang ditinggalkan.

Pada intinya dimasyarakat patrilineal, matrilineal, maupun parental ini hampir sama, yaitu janda bisa menjadi penguasa harta warisan suaminya yang telah wafat. Disini janda memang bukan merupakan ahli waris, karna sudah ada pembagian yang sudah diatur dalam sistem tersebut. Janda hanya memiliki hak untuk menguasai dan menikmati harta warisan selama hidupnya. Akan tetapi, apabila janda tersebut sudah tua dan anak-anaknya sudah dewasa dan sudah berumah tangga, maka harta tersebut akan dialihkan kepada anak-anaknya.

Dalam hukum waris adat tidak mengenal asaz Legitieme Portie, lalu bagaimana pembagiannya? Pembagian hukum waris adat dengan hukum waris barat berbeda. Disini hukum waris barat mengenal adanya azas Legitieme Portie, yaitu bagian minimum dari warisan yang dijamin oleh undang-undang sebagai ahli waris tertentu.

Sedangkan untuk pembagian dalam hukum waris adat tidak mengenal azas Legitieme Portie. Pembagiannya sebagai berikut:

a. Sistem Patrilineal.

- i. Istri sebagai pewaris: tidak ada ahli waris
- ii. Suami sebagai pewaris: ahli warisnya anak laki-laki, tetapi pada daerah tertentu yang ahli warisnya adalah anak tertua (Bali, Lampung yang beradat kepadaan, Teluk Yosudarso, dan Jayapura).
- b. Sistem Matrilineal
  1. Istri sebagai pewaris: ahli warisnya anak perempuan.
  2. Suami sebagai pewaris: ahli warisnya saudara perempuan suami
- c. Sistem Parental atau Bilateral
  1. Istri sebagai pewaris: ahli warisnya anak laki-laki dan anak perempuan
  2. Suami sebagai pewaris: ahli warisnya anak laki-laki dan anak perempuan
  3. Pengkhususan:
    - a. Untuk daerah Gresik, Madura, Tuban apabila yang menjadi pewaris istri atau suami, maka ahli warisnya anak laki-laki : anak perempuan = 2 : 1.
    - b. Untuk daerah Sidoarjo dan Malang, ahli warisnya anak laki-laki : anak perempuan = 1 : 1.
    - c. Untuk daerah Jawa apabila yang menjadi pewaris suami, maka yang menjadi ahli waris adalah anak laki-laki, dan apabila yang menjadi ahli waris istri, maka yang menjadi ahli waris adalah anak perempuan.

### 3. Contoh konkrit tentang hak kebendaan.

Hak kebendaan merupakan harta warisan, apabila pewaris tidak meninggalkan harta warisan bewujud benda, tetapi kemungkinan harta warisan tidak berwujud benda. Disini biasanya berupa hak-hak kebendaan, seperti hak pakai, hak tagihan (hutang piutang) dan atau hak-hak lainnya. Sesuai dengan sistem yang ada, hak-hak kebendaan yang terbagi-bagi pewarisnya dan ada yang tidak terbagi-bagi. Hak pakai dimungkinkan terhadap harta warisan yang seharusnya dibagi-bagi kepada waris tetapi karna keadaannya tidak atau belum terbagi.

### 4. Bagaimana pewarisan dari perkawinan yang berbeda sistem keturunan?

Apabila terjadi perkawinan antara sistem keturunan yang satu dan yang lain dapat berlaku campuran atau berganti-ganti diantara sistem patrilineal dan matrilineal alternerend. Akan tetapi, sebenarnya hal tersebut dapat dilakukan secara musyawarah dalam keluarga karna pada dasarnya pembagian warisan tidak hanya dapat ditempuh dengan hukum waris adat.

5. Bagaimana proses pewarisan atau pembagian harta waris menurut hukum waris adat, hukum waris Islam, hukum waris barat? Proses pewarisan menurut hukum waris adat, dikala pewaris masih hidup dapat berjalan dengan cara penerusan atau pengalihan, penunjukan dan atau dengan cara berpesan, berwasiat, beramanat.

Ketika pewaris telah wafat berlaku penguasaan yang dilakukan oleh anak tertentu, oleh anggota keluarga atau kepala kerabat, sedangkan cara pembagian dapat berlaku pembagian ditanggguhkan. Hukum waris adat tidak mengenal cara pembagian dengan perhitungan matematika, tetapi didasarkan atas pertimbangan mengingat wujud benda dan kebutuhan waris bersangkutan.

Agama Islam menggariskan maksud dan tujuan pewarisan tidak saja untuk kepentingan kehidupan individual para ahli waris tetapi juga berfungsi sosial untuk memperhatikan kepentingan anggota kerabat, tetangga yang yatim dan miskin. Proses pewarisan dalam hukum Islam sudah ditentukan dalam Al-Quran dan juga telah dicantumkan dalam kompilasi hukum Islam. Jadi proses pewarisan dalam hukum islam dapat dilakukan berdasarkan ketentuan Al-Quran dan kompilasi hukum Islam atau dengan wasiat secara tertulis ataupun lisan.

Dalam hukum waris barat/BW cara pewarisan berdasarkan *ab intetato* dan *testament*, cara mewaris dalam ab intestato bedasarkan undang-undang, yaitu mewaris karna haknya, kedudukannya sendiri dan karna penggantian tempat.

Sedangkan pewaris yang berdasarkan testament, yaitu pewarisan berdasarkan suatu akta yang memuat pernyataan seseorang tentang apa yang dikehendaki agar terjadi setelah ia meninggal dunia, dan olehnya dapat dicabut kembali. Jadi proses pewarisan dalam hukum waris barat atau BW dapat didasarkan pada ketentuan yang telah diatur dalam BW atau dengan wasiat yang dituangkan dalam surat wasiat.

Dalam kaitannya dengan penerapan asas proporsionalitas dalam islam khususnya di sini adalah masalah waris. Maka saya berusaha untuk mengangkat permasalahan tentang perlakuan terhadap wanita dalam hukum adat terkait dengan pembagian waris. Sebelum sampai pada topik pembahasan maka perlu kiranya menurut saya untuk diketahui bagaimana diskriminasi itu terjadi pada wanita dalam pembagian waris pada masa sebelum Islam.

Jika hukum waris adat kita bandingkan dengan hukum waris Islam atau hukum waris barat seperti disebut didalam KUH Perdata,



maka Nampak perbedaan-perbedaannya dalam harta warisan dan cara-cara pembagiannya yang berlainan.

Harta warisan menurut hukum waris adat tidak merupakan kesatuan yang dapat dinilai harganya, tetapi merupakan kesatuan yang tidak terbagi atau dapat terbagi menurut jenis macamnya dan kepentingan para warisnya.<sup>89</sup>

### **Hak Waris Kaum Wanita sebelum Islam**

Sebelum Islam datang, kaum wanita sama sekali tidak mempunyai hak untuk menerima warisan dari peninggalan pewaris (orang tua ataupun kerabatnya). Dengan dalih bahwa kaum wanita tidak dapat ikut berperang membela kaum dan sukunya. Bangsa Arab jahiliyah dengan tegas menyatakan, "*Bagaimana mungkin kami memberikan warisan (harta peninggalan) kepada orang yang tidak bisa dan tidak pernah menunggang kuda, tidak mampu memanggul senjata, serta tidak pula berperang melawan musuh.*" Mereka mengharamkan kaum wanita menerima harta warisan, sebagaimana mereka mengharamkannya kepada anak-anak kecil.

Sangat jelas bagi kita bahwa sebelum Islam datang bangsa Arab memperlakukan kaum wanita secara zalim. Mereka tidak memberikan hak waris kepada kaum wanita dan anak-anak, baik dari harta peninggalan ayah, suami, maupun kerabat mereka. Barulah setelah Islam datang ada ketentuan syariat yang memberi mereka hak untuk mewarisi harta peninggalan kerabat, ayah, atau suami mereka dengan penuh kemuliaan, tanpa direndahkan. Islam memberi mereka hak waris, tanpa boleh siapa pun mengusik dan menentangnya. Inilah ketentuan yang telah Allah pastikan dalam syariat-Nya sebagai keharusan yang tidak dapat diubah.

Ketika turun wahyu kepada Rasulullah saw. berupa ayat-ayat tentang waris kalangan bangsa Arab pada saat itu merasa tidak puas dan keberatan. Mereka sangat berharap kalau saja hukum yang tercantum dalam ayat tersebut dapat dihapus (*mansukhi*). Sebab menurut anggapan mereka, memberi warisan kepada kaum wanita dan anak-anak sangat bertentangan dengan kebiasaan dan adat yang telah lama mereka amalkan sebagai ajaran dari nenek moyang.

---

<sup>89</sup> Hilman hadikusuma. *Hukum Waris Adat*. (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2003). Hlm: 9.

Ibnu Jarir ath-Thabari meriwayatkan sebuah kisah yang bersumber dari Abdullah Ibnu Abbas r.a.. Ia berkata: *"Ketika ayat-ayat yang menetapkan tentang warisan diturunkan Allah kepada RasulNya yang mewajibkan agar memberikan hak waris kepada laki-laki, wanita, anak-anak, kedua orang tua, suami, dan istri sebagian bangsa Arab merasa kurang senang terhadap ketetapan tersebut. Dengan nada keheranan sambil mencibirkan mereka mengatakan: 'Haruskah memberi seperempat bagian kepada kaum wanita (istri) atau seperdelapan.' Memberikan anak perempuan setengah bagian harta peninggalan? Juga haruskah memberikan warisan kepada anak-anak ingusan? Padahal mereka tidak ada yang dapat memanggul senjata untuk berperang melawan musuh, dan tidak pula dapat andil membela kaum kerabatnya. Sebaiknya kita tidak perlu membicarakan hukum tersebut. Semoga saja Rasulullah melalaikan dan mengabaikannya, atau kita meminta kepada beliau agar berkenan untuk mengubahnya.' Sebagian dari mereka berkata kepada Rasulullah: 'Wahai Rasulullah, haruskah kami memberikan warisan kepada anak kecil yang masih ingusan? Padahal kami tidak dapat memanfaatkan mereka sama sekali. Dan haruskah kami memberikan hak waris kepada anak-anak perempuan kami, padahal mereka tidak dapat menunggang kuda dan memanggul senjata untuk ikut berperang melawan musuh?'"*

Inilah salah satu bentuk nyata ajaran syariat Islam dalam menyantuni kaum wanita; Islam telah mampu melepaskan kaum wanita dari kungkungan kezaliman zaman. Islam memberikan hak waris kepada kaum wanita yang sebelumnya tidak memiliki hak seperti itu, bahkan telah menetapkan mereka sebagai *ashhabul furudh* (kewajiban yang telah Allah tetapkan bagian warisannya). Kendatipun demikian, dewasa ini masih saja kita jumpai pemikiran yang kotor yang sengaja disebarluaskan oleh orang-orang yang berhati buruk. Mereka beranggapan bahwa Islam telah menzalimi kaum wanita dalam hal hak waris, karena hanya memberikan separo dari hak kaum laki-laki.

Anggapan mereka semata-mata dimaksudkan untuk memperdaya kaum wanita tentang hak yang mereka terima. Mereka berpura-pura akan menghilangkan kezaliman yang menimpa kaum wanita dengan cara menyamakan hak kaum wanita dengan hak kaum laki-laki dalam hal penerimaan warisan.

Mereka yang memiliki anggapan demikian sama halnya menghasut kaum wanita agar mereka menjadi pembangkang dan pemberontak dengan menolak ajaran dan aturan hukum dalam syariat

Islam. Sehingga pada akhirnya kaum wanita akan menuntut persamaan hak penerimaan warisan yang sama dan seimbang dengan kaum laki-laki.

Yang sangat mengherankan dan sulit dicerna akal sehat ialah bahwa mereka yang berpura-pura prihatin tentang hak waris kaum wanita, justru mereka sendiri sangat bakhil terhadap kaum wanita dalam hal memberi nafkah. Subhanallah! Sebagai bukti, mereka bahkan menyuruh kaum wanita untuk bekerja demi menghidupi diri mereka, di antara mereka bekerja di ladang, di kantor, di tempat hiburan, bar, kelab malam, dan sebagainya.

Corak pemikiran seperti ini dapat dipastikan merupakan hembusan dari Barat yang banyak diikuti oleh orang-orang yang teperdaya oleh kedustaan mereka. Kultur seperti itu tidak menghormati kaum wanita, bahkan tidak menempatkan mereka pada timbangan yang adil. Budaya mereka memandang kaum wanita tidak lebih sebagai pemuas syahwat. Mereka sangat bakhil dalam memberikan nafkah kepada kaum wanita, dan mengharamkan wanita untuk mengatur harta miliknya sendiri, kecuali dengan seizin kaum laki-laki (suaminya). Lebih dari itu, budaya mereka mengharuskan kaum wanita bekerja guna membiayai hidupnya. Kendatipun telah nyata demikian, mereka masih menuduh bahwa Islam telah menzalimi dan membekukan hak wanita.

### **Analisis Kasus**

Ketika berbicara tentang pembagian warisan untuk perempuan dalam hukum adat tetap diberlakukan 1:1, (dibaca satu banding satu) itu dapat kita lihat pada pembagian warisan di Suku Kaili di Sulawesi Tengah sebelum beragama Islam, bila mereka membagi harta warisan maka ia menggunakan simbol anak laki-laki dan anak perempuan sama-sama di panas. Panasnya anak laki-laki di sawah dan panasnya anak perempuan di dapur sehingga bagian warisan anak laki-laki sama dengan bagian warisan anak perempuan. Namun sesudah mereka memeluk agama Islam maka hukum adat kewarisan itu digantikan posisinya oleh hukum Islam berdasarkan ungkapan *langgai molemba mobine manggala* (anak laki-laki memikul dan anak perempuan menggendong). Hal itu berarti bagian harta warisan anak laki-laki sama dengan bagian warisan dua orang anak perempuan.

Yang bisa saya analisis dari kasus di atas adalah adanya pemahaman dari para penganut adat bahwa posisi laki-laki dan perempuan adalah sama. Ketika di kaitkan dengan asas

proporsionalitas yang mana asas ini mengedepankan keadilan/keseimbangan antara hak keduanya. Dalam pembagian waris pada masyarakat suku kaili di Sulawesi Tengah mereka sudah bisa memposisikan kesamaan antara laki-laki dan perempuan. Kasus ini sama seperti apa yang diuraikan dalam teori *receptio a contrario*. Teori *receptio a contrario* dimaksud, dipelopori oleh Hazairin (1905-1975) dan dikembangkan secara sistematis dan diperaktekkan oleh murid-muridnya (Sajuti Talib, H Mohammad Daud Ali, Bismar Siregar, H.M. Tahir Azhary, dan sebagainya). Menurut mereka hukum adat dapat menjadi hukum yang berlaku dalam masyarakat muslim kalau hukum adat itu tidak bertentangan dengan hukum Islam.

Asas proporsionalitas diterapkan dengan benar oleh masyarakat adat suku kaili khususnya dalam pembagian warisan. Mereka menggunakan teori peradilan dalam pembagian warisan, yang mana teori peradilan yang dimaksud di sini adalah cara bagaimana menyelesaikan sesuatu masalah yang timbul dikarenakan adanya perbedaan pendapat atau adanya persengketaan mengenai harta warisan, baik harta warisan dalam wujud harta benda yang berwujud maupun yang tidak berwujud benda, melainkan berupa hak dan kewajiban, kedudukan, kehormatan, jabatan adat, gelar-gelar dan lain sebagainya.

Menurut *Equity Theory* dari Adams (dalam Thornblom, 1977), keadilan distributif pada dasarnya dapat tercapai bila penerimaan dan masukan antara dua orang sebanding. Ketika seseorang melakukan perbandingan dan dia mendapati bahwa perbandingan tersebut menjadi lebih besar atau lebih kecil, dia akan menilainya tidak adil. Namun, bila seseorang mendapatkan bahwa dari perbandingan tersebut proporsi yang diterima darinya lebih besar, ada kemungkinan bahwa hal itu ditoleransi atau tidak dikatakan tidak adil dibandingkan dengan bila proporsi yang diterimanya lebih rendah daripadanya yang semestinya.

Prinsip proporsional ini sangat ideal sekaligus tidak mudah untuk diterapkan. Untuk menerapkannya banyak syarat yang harus dipenuhi.<sup>90</sup> Syariat Islam menetapkan aturan waris dengan bentuk yang sangat teratur dan adil. Di dalamnya ditetapkan hak kepemilikan harta bagi setiap manusia, baik laki-laki maupun perempuan dengan cara yang legal. Syariat Islam juga menetapkan hak pemindahan kepemilikan

---

<sup>90</sup> Faturochman. *Keadilan Perspektif Psikologi*. (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm: 35-36.

seseorang sesudah meninggal dunia kepada ahli warisnya, dari seluruh kerabat dan nasabnya, tanpa membedakan antara laki-laki dan perempuan, besar atau kecil.

Al-Qur'an menjelaskan dan merinci secara detail hukum-hukum yang berkaitan dengan hak kewarisan tanpa mengabaikan hak seorang pun. Bagian yang harus diterima semuanya dijelaskan sesuai kedudukan nasab terhadap pewaris, apakah dia sebagai anak, ayah, istri, suami, kakek, ibu, paman, cucu, atau bahkan hanya sebatas saudara seayah atau seibu.

Oleh karena itu, Al-Qur'an merupakan acuan utama hukum dan penentuan pembagian waris, sedangkan ketetapan tentang kewarisan yang diambil dari hadits Rasulullah saw. dan ijma' para ulama sangat sedikit. Dapat dikatakan bahwa dalam hukum dan syariat Islam sedikit sekali ayat Al-Qur'an yang merinci suatu hukum secara detail dan rinci, kecuali hukum waris ini. Hal demikian disebabkan kewarisan merupakan salah satu bentuk kepemilikan yang legal dan dibenarkan Allah SWT. Di samping bahwa harta merupakan tonggak penegak kehidupan baik bagi individu maupun kelompok masyarakat.

Dalam peradilan atau dalam hukum Indonesia juga terdapat hukum waris adat. Selama ini, khususnya sebelum muncul UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama memang sering terjadi kerancuan. Bagi umat muslim mau membagi warisannya secara apa. Jika ia mau membagikan menurut hukum Islam bagaimana, jika ia mau membagikan secara hukum adat atau perdata bagaimana. Artinya, sebelum keluarnya UU Pengadilan Agama masing-masing orang mempunyai pilihan atau opsi dengan cara apa ia membagi warisannya. Misalnya yang beragama islam bisa saja tidak mengambil secara waris islam tapi bisa ke waris perdata.

### **Catatan Akhir**

Berdasarkan uraian di atas, dipahami bahwa sistem hukum Islam di negara republik Indonesia berlaku, sehingga dapat dikatakan bahwa sistem hukum Indonesia menganut sistem hukum majemuk. Namun demikian, sistem-sistem hukum dimaksud merupakan suatu mata rantai yang tak dapat dipisahkan dalam proses pembentukan hukum nasional yang berasaskan pancasila. Pancasila sebagai asas yang menjadi pedoman dan bintang pemandu terhadap norma-norma hukum lainnya termasuk Undang-undang Dasar 1945, Undang-undang, dan peraturan-

peraturan lainnya di satu pihak dan pihak lainnya sebagai dasar negara republik Indonesia.

Selain itu, menunjukkan bahwa Sistem Hukum Indonesia adalah sistem hukum yang menjadikan Pancasila sebagai *recht idee* di satu pihak dan *recht staat* dipihak lainnya atau sistem hukum yang menjadikan pancasila sebagai bintang pemandu di satu pihak dan pihak lainnya menjadikan sebagai dasar hukum negara. Selain itu tampak pula bahwa Pembukaan UUD 1945 dengan peraturan perundang-undangan lainnya tidak dapat diceraikan pisahkan, melainkan merupakan suatu kesatuan yang tak terpisahkan.

Ketika kita menghadapi persoalan warisan yang menyangkut dengan hukum waris Islam (hukum faraidh), apabila hendak menyelesaikannya sebenarnya dapat kita selesaikan dengan mudah, apabila segala persoalan yang menyangkut proses pembagiannya dikerjakan secara sistematis.

Dalam mengerjakan pembagian harta warisan menurut hukum waris islam, pertama sekali yang penting diketahui adalah sistematika penyelesaiannya, dengan kata lain ada tahapan-tahapan yang harus kita lalui, dan apabila tahapan-tahapan ini kita lalui dengan benar, maka bagaimanapun rumitnya persoalan warisan yang dihadapi, dengan mudah kerumitan itu akan dapat diselesaikan.

Dalam penyelesaian masalah mengenai pembagian waris harus didasari dengan asas keadilan yang juga harus merujuk kepada Al-Qur'an dan Hadist, beserta dengan hukum peraturan yang lainnya yang juga merujuk kepada penyelesaian yang berkeadilan dalam pembagian waris tersebut sehingga tidak ada persengketaan di kemudian harinya.

### Daftar Pustaka

- Al-Bigha, Musthafa Daib. 2008. *Tadzhib Kompilasi Hukum Islam Ala Madzhab Syafi'i*. Surabaya: Al-Hidayah.
- Budiono, Herlien. 2006. *Asas Keseimbangan Bagi Hukum Perjanjian Indonesia, Hukum Perjanjian Berlandaskan Asas-asas Wigati Indonesia*. Bandung: Citra Aditya Bakti.
- Faturochman. 2002. *Keadilan Perspektif Psikologi*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar.
- Hadikusuma, Hilman. 2003. *Hukum Waris Adat*. Bandung: PT. Citra Aditya Bakti.

- Hernoko, Agus Yudha. 2011. *Hukum Perjanjian Asas Proporsionalitas Dalam Kontrak Komersial*. Jakarta: Kencana.
- Jasin, Anwar. 1985, *Kerangka Dasar Pembaharuan Pendidikan Islam : Tinjauan Filosofis*, Jakarta.
- Nasution, Amin Husein. 2012. *Hukum Kewarisan: Suatu Analisis Komparatif Pemikiran Mujtahid dan Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: PT. Rajawali Pers.
- Parman, Ali. 1995. *Kewarisan Dalam Al-Qur'an; Suatu Kajian Hukum Dengan Pendekatan Tafsir Tematik*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- Rofik, Ahmad. 1998. *Fiqh Mawaris*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada
- Saiban, Kasuwi. 2011. *Hukum Kewarisan dalam Islam*. Malang: Universitas Merdeka Malang.
- Subekti. 1967. *Kamus Hukum*. Jakarta: Pradnya Paramita.
- Shabuni, Muhammad Ali ash. 1995. *Pembagian Waris menurut Islam*. Jakarta: Gema Insani Press
- Syarifuddin, Amir. 1984. *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*. Jakarta: PT. Gunung Agung.
- Zahari, Ahmad. 2003. *Tiga Versi Hukum Kewarisan Islam: Syafi'i, Hazairin dan KHI*. Pontianak: Romeo Grafika.
- Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 116. Bandingkan dengan Pasal 174 ayat a Kompilasi Hukum Islam.

## KARAKTERISTIK PENAFSIRAN AYAT-AYAT HUKUM DALAM TAFSIR AHKAM AL-QUR'AN KARYA AL-JASHASH

Muhammad Aminullah\*

*Abstrak: Penafsiran ayat-ayat hukum dalam kitab tafsir Ahkam al-Qur'an karya al-Jashash memiliki karakteristik yang menarik untuk diteliti, karena penggunaan metode, bentuk, dan corak dalam penafsirannya tidak seperti penafsiran pada umumnya. Hal ini pada akhirnya mengantarkan penafsiran yang dilakukan oleh al-Jashash yang notabene adalah imam madzhab Hanafi jauh dari konsep ontologisnya tentang penafsiran al-Qur'an itu sendiri. Karena tujuan yang ingin dicapai melalui penafsiran yaitu menyelaraskan kepentingan madzhabnya dalam memaknai ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai aspeknya sehingga bisa menuntun terhadap pengenalan atas keesaan Tuhan tidak tercapai, mengingat sistematisa penafsiran al-Jashash cenderung mengedepankan pendapat madzhabnya saja, membuat pembahasannya hanya monoton dan larut seputar problematika fiqh antar madzhab.*

**Kata Kunci:** Penafsiran, Ayat-ayat Hukum, Kitab Tafsir

### Pendahuluan

Sebagai kitab suci dan pedoman hidup manusia, al-Qur'an memiliki karakteristik yang sangat fleksibel untuk ditafsirkan, dalam artian al-Qur'an bisa dipahami dari berbagai sudut pandang dan pendekatan, ini dapat dilihat dalam realitas sejarah penafsiran al-Qur'an yang beranekaragam sebagai respon umat Islam dalam upaya memaknai dan memahaminya. Pemahaman terhadap al-Qur'an secara sistematis tidak pernah berhenti ataupun terputus, terus dan selalu berkembang secara dinamis mengikuti pergeseran zaman dan putaran sejarah. Inilah yang menyebabkan munculnya beragam pendekatan yang digunakan untuk memaknai dan memahami al-Qur'an, yang pada akhirnya muncul dan berkembang madzhab dan corak dalam penafsiran al-Qur'an.<sup>91</sup>

---

\* Penulis adalah Dosen STIQ Kota Bima, *E-mail:*  
*amienuhammad.ma@gmail.com*

<sup>91</sup> Muhammad Aminullah, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis: Ikhtiar Pengembangan Pendidikan Islam*, dalam *Jurnal Fitrah* Vol.6, No. 1, Juni 2015, hlm. 52



Perbedaan penafsiran dalam berbagai halnya sangat ditentukan oleh karakter kepribadian, kapasitas intelektual dan lingkungan mufassirnya. Dengan munculnya berbagai cabang keilmuan yang tumbuh dan berkembang di dunia Islam, maka dengan sendirinya memungkinkan ragam penafsiran dan karakternya semakin terus berkembang.<sup>92</sup> Dengan berbagai pendekatan dan metodologi yang disuguhkan, muncul berbagai corak dan karakteristik sendiri terhadap karya-karya tafsir, sehingga sangat menarik untuk ditelusuri. Tidak hanya itu, sistematika penulisannya juga menjadi sorotan menarik untuk diteliti. Dari mulai menafsirkan kata perkata dalam setiap ayat, menjelaskan asbabun nujul ayat, memunculkan berbagai hadis dan pendapat para tabi'in, sampai menyambungkannya dengan masalah fikih, politik, ekonomi, tasauf, sastra, kalam, dan lainnya.

Dari sekian banyak kitab tafsir, *Ahkam Al-Qur'an* karya al-Jashash merupakan salah satu kitab tafsir yang memiliki corak dan karakteristik yang berbeda, karena kitab tafsir ini sebagai rujukan utama madzhab hanafi. Al-Jashash sendiri adalah seorang yang memiliki keluasan ilmu dan juga sebagai imam madzhab hanafi. Sistematika yang digunakan al-Jashash dalam menulis kitab tafsirnya memiliki keunikan tersendiri karena tidak semua ayat yang dibahas dalam kitab tafsirnya, hanya ayat-ayat yang memiliki makna hukum. Kemudian setiap ayat ditetapkan menjadi bab tertentu sesuai masalah hukum yang dikandung oleh ayat tersebut, sehingga terkesan kitab tafsir al-Jashash ini layaknya kitab fiqh. Maka secara umum kajian dalam tulisan ini terfokus pada bagaimana sebenarnya karakteristik penafsiran ayat-ayat hukum dalam tafsir *Ahkam Al-Qur'an* karya al-Jashash.

### **Biografi Al-Jashash**

Terkenal dengan sebutan al-Jashash (penjual kapur rumah) karena dalam mencari nafkah hidup beliau bekerja sebagai pembuat dan penjual kapur rumah. Nama lengkap beliau adalah Abu Bakar Ahmad bin Ali ar-Razi, lahir di kota Baghdad pada tahun 305 H. Beliau merupakan seorang imam yang ahli dalam tafsir dan ahli ushul fiqh dan terkenal pada masanya karena keluasan ilmu dan pengetahuannya. Pada masanya beliau adalah imam bermadzhab Hanafi. Memulai

---

<sup>92</sup> Muhammad Yusuf, dkk, *Studi Kitab Tafsir; Menyuarakan Teks yang Bisu*, (Yogyakarta: TH-Press, 2004), hlm. 2

perjalanan keilmuannya, al-Jashash berguru pada Abu Sahl al-Zujaj, Abu al-Hasan al-Karkhi, dan kepada ahli fiqh lainnya pada masa itu. Proses belajarnya ditempuh di Baghdad, dan mengakhiri perjalanan mencari ilmu di sana. Al-Jashash mendalami ilmu zuhud pada gurunya al-Karkhi, ketika mencapai maqam zuhud, beliau diminta beberapa kali untuk menjadi seorang hakim (*qadhi*) namun beliau menolaknya.<sup>93</sup>

Kitab *Ahkam Al-Qur'an* karya al-Jashash dipandang sebagai kitab fiqh terpenting bagi pengikut madzhab hanafi. Al-Jashash merupakan salah seorang imam fiqh hanafi, sikap fanatik terhadap madzhabnya yang begitu tinggi mendorong beliau memaksakan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dan mentakwilnya, hanya untuk mendukung madzhabnya, sehingga sangat berlebihan dalam menyanggah pendapat imam lain yang tidak sependapat dengannya.<sup>94</sup>

Selain karyanya yang dianggap penting oleh madzhab hanafi dalam bidang tafsir -*Ahkam Al-Qur'an*-, beliau juga menulis beberapa karya berupa buku dan kitab, diantaranya; *Ushul Al-Jashash*, *Syarah Mukhtashar Al-Karkhi*, *Syarah Mukhtashar Al-Tahawi*, *Syarah Jami' Al-Shaghir Wa Al-Jami' Al-Kabir* karya imam Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani, *Syarah Asma' Al-Husna*, dan *Ushul Fiqh*. Dari hasil karya-karyanya tersebut, beliau tergolong sebagai seorang ulama yang alim sehingga menjadi salah satu sandaran pembelaan terhadap madzhab hanafi. Tidak sedikit ulama lain yang mengembalikan permasalahan-permasalahannya yang terkait dengan madzhab hanafi kepadanya sesuai dengan bukti dan dalil yang ada. Pada akhirnya, al-Jashash wafat pada tanggal 7 dzulhijjah, tahun 370 H di Baghdad.<sup>95</sup>

### **Konsep Ontologis Tentang Tafsir**

Dalam proses menafsirkan al-Qur'an (penyusunan kitab tafsir), sadar ataupun tidak para mufassir pasti menggunakan paradigma tertentu dalam melakukan penafsiran tersebut. Paradigma merupakan pandangan mendasar tentang inti persoalan dari obyek yang dikaji. Terdapat tiga teori tafsir sampai zaman pra-modern, masing-masing

---

<sup>93</sup> Muhammad Husain Al-Zahabi, *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*, (Mesir: Maktabah Wahbah, tt), hlm. 323

<sup>94</sup> Manna' Khalil Al-Qattan, *Mabahits Fi Ulum Al-Qur'an*, terj. Mudzakir, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2000), hlm. 518

<sup>95</sup> Muhammad Husain Al-Zahabi, *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*, hlm. 324, Lihat juga dalam tafsir *Ahkam Al-Qur'an Al-Jashash*, hlm. 4

teori tersebut memiliki paradigmanya masing-masing, diantaranya;<sup>96</sup> *Pertama*, teori teknis. Letak penekanan dalam teori ini adalah bahwa tafsir itu harus mengkaji hal-hal teknis seperti kebahasaan, cara membacanya maupun teknis pewahyuanannya. Dalam penekanan tersebut al-Qur'an dipandang sebagai sebuah kitab yang sarat dengan kesempurnaannya (kompleksitasnya). Oleh sebab itu untuk mengapresiasi diperlukan beberapa keahlian dan pengetahuan teknis tertentu, dengan kata lain teori tersebut didasarkan pada paradigm kompleksitas al-Qur'an. Teori ini bisa dilihat dalam aplikasinya menghasilkan penafsiran al-Qur'an yang bercorak kebahasaan. *Kedua*, teori akomodasi. Teori ini berangkat dari pemahaman bahwa tafsir merupakan kajian untuk menjelaskan maksud al-Qur'an sesuai dengan tingkat kemampuan manusia. Bukan saja Nabi, sahabat, dan tabi'in saja yang memiliki otoritas dalam menjelaskan al-Qur'an, namun generasi ulama sesudah mereka memiliki otoritas, meskipun tidak menutup kemungkinan terdapat keterbatasan kemampuan mereka dalam menjelaskan al-Qur'an. Dengan demikian teori tersebut didasarkan pada paradigm eksplanasi al-Qur'an. Karya tafsir yang menerapkan teori ini menghasilkan tafsir dengan beberapa corak, seperti corak isyari dan falsafi. *Ketiga*, teori takwil. Belum ada yang merumuskan secara definitive tentang teori ini. Namun teori ini bisa didapati dari praktek dan dari ungkapan sebagian mufasir. Diantaranya adalah pernyataan al-Karkhi bahwa "Tiap-tiap ayat atau hadis yang bertentangan dengan pendapat pendukung-pendukung madzhab kami, maka ayat atau hadis itu harus ditakwil atau dinyatakan mansukh". Hal ini dimaksudkan bahwa ayat al-Qur'an dalam penafsiran digiring untuk bisa mendukung dan menguatkan madzhab yang dianut oleh penafsir. Karena itu agar madzhab tertentu bisa memiliki pengaruh di tengah-tengah umat, maka harus memiliki legitimasi dari al-Qur'an. Maka dengan kata lain bahwa teori tersebut dibangun di atas paradigm legitimasi al-Qur'an. Dalam penafsiran al-Qur'an teori ini bisa ditemukan penggunaannya dalam karya tafsir yang bercorak partisipan, baik dalam fiqh, kalam, maupun politik.

Berdasarkan tiga teori di atas, penulis mencoba menganalisis konsep ontologis al-Jashash terhadap tafsir. Secara khusus al-Jashash tidak menjelaskan pandangan beliau terhadap tafsir, namun jika melihat dari

---

<sup>96</sup> Hamim Ilyas, *Kata Pengantar* dalam Muhammad Yusuf, dkk, *Studi Kitab Tafsir*, hlm. x-xi

penafsiran beliau dalam tafsir *Ahkam Al-Qur'an*, maka bisa dikatakan pandangan al-Jashash terhadap tafsir termasuk dalam paradigma legitimasi al-Qur'an (teori takwil), yakni beliau berusaha agar setiap ayat bisa sejalan dengan pemahaman beliau terhadap madzhabnya sebagai landasan legitimasi terhadap madzhab hanafi. Dalam pandangannya juga, bahwa dalam memaknai al-Qur'an aspek pertama yang harus diperhatikan adalah tauhid, kemudian bagaimana mengembangkan makna-makna al-Qur'an dan mengambil kesimpulan atas dalil-dalil al-Qur'an dengan tetap memperhatikan sistematika kata-kata dan kaidah-kaidah bahasa Arab. Dengan demikian pemaknaan terhadap al-Qur'an tersebut bisa menuntun terhadap pengenalan atas keesaan Tuhan.<sup>97</sup> Dengan demikian terlihat bahwa konsep ontologi al-Jashash terhadap tafsir yaitu berusaha menyelaraskan kepentingan madzhabnya dalam memaknai ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai aspeknya sehingga bisa menuntun terhadap pengenalan atas keesaan Tuhan.

## **Metode, Bentuk dan Corak Tafsir Al-Jashash**

### **1. Metode**

Dapat diklasifikasikan metode yang digunakan oleh para mufassir menjadi empat, sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Farmawi, diantaranya; *Pertama*, Metode Tahlili, yang mana dengan menggunakan metode ini para mufassir berusaha menjelaskan seluruh aspek yang dimaksudkan oleh ayat-ayat al-Quran dan mengungkapkan pengertian-pengertian yang dituju. Keuntungan metode ini adalah peminat tafsir bisa mendapat kan pengertian secara luas dari ayat-ayat al-Quran. *Kedua*, Metode Ijmali, yaitu menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara global saja, Tafsir Jalalain adalah salah satunya. *Ketiga*, Metode Muqaran, yaitu menjelaskan ayat-ayat al-Quran dengan membandingkan antara pendapat mefasir-mufasir sebelumnya. *Keempat*, Metode Maudlu'I yaitu seorang mufasir mengumpulkan ayat-ayat dalam sebuah topik tertentu kemudian ditafsirkan.<sup>98</sup>

Dari penjelasan keempat metode diatas, maka metode yang digunakan oleh al-Jashash dalam penafsiran ayat-ayat hukum dalam

---

<sup>97</sup> Abi Bakar bin Ali Ar-Razi Al-Jashash, *Ahkamul Quran*, juz I, Bairut Libanon: Darul Kutub Ilmiah, .t.th., hlm. 5

<sup>98</sup> Abd. Al-Hayy al-Farmawai, *Metode Tafsir Maudhu'I; Suatu Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah, (Jakarta: Raja Grafindo Persada), hlm. 11

kitab *Ahkam al-Qur'an* bisa dikatakan menggunakan metode tahlili, yakni menguraikan makna yang dikandung oleh al-Qur'an ayat demi ayat, surah demi surah, sesuai dengan urutan yang terdapat dalam mushaf.<sup>99</sup> Jika berdasarkan pada pengertian metode tahlili, sangat memungkinkan penafsiran dalam tafsir *Ahkam al-Qur'an* dikategorikan menggunakan metode tersebut, disebabkan dalam tafsir tersebut menguraikan surat demi surat yang ada dalam al-Qur'an. Meskipun demikian, metode penafsiran dalam kitab ini pun dapat dikatakan semi maudhu'i, hal ini bisa dilihat dari pengelompokan ayat dalam tema-tema dan bab tertentu yang masih dalam satu topik pembahasan, kemudian memunculkan ayat-ayat lainnya yang terkait untuk menambah penjelasan ayat yang sedang ditafsirkan.

## 2. Bentuk

Jika dilihat dari berbagai bentuk penafsiran yang ada yaitu bentuk penafsiran bi al-Ma'tsur (bi al-Riwayah) dan bentuk penafsiran bi al-Ra'yi, maka penafsiran dalam kitab tafsir *Ahkam Al-Qur'an* karya al-Jashash ini tergolong dalam tafsir bi al-Ma'tsur (bi al-Riwayah), yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, penjelasan Nabi, perkataan sahabat, pendapat para tokoh besar tabi'in, dengan demikian ada empat faktor yang menjadi sumber penafsiran bi al-Ma'tsur.<sup>100</sup>

## 3. Corak

Berdasarkan kategori corak tafsir yang telah ditetapkan oleh para pengkaji tafsir al-Qur'an, terdapat beberapa corak yang bisa digolongkan terhadap kitab tafsir ataupun dalam penafsiran terhadap al-Qur'an, al-Farmawi membagi corak tafsir menjadi tujuh corak tafsir, yaitu al-Ma'sur, al-Ra'yu, sufi, Fiqhi, Falsafi, Ilmi dan Adabi ijtima'i.<sup>101</sup>

Penafsiran yang dilakukan al-Jashash dan kitab tafsir *Ahkam al-Qur'an* ini tergolong dalam tafsir yang bercorak fiqh, sehingga sering disebut sebagai tafsir ahkam. Karena dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran lebih banyak dikaitkan dengan persoalan-persoalan hukum.<sup>102</sup> Karakteristik dari tafsir corak fiqh ini

---

<sup>99</sup> Abd. Al-Hayy al-Farmawai, *Metode Tafsir*, hlm. 12

<sup>100</sup> Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Quran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 32-33

<sup>101</sup> Abd. Al-Hayy al-Farmawai, *Metode Tafsir*, hlm. 12

<sup>102</sup> Manna' Khalil Al-Qattan, *Mabahits Fi Ulum Al-Qur'an*, hlm. 518

adalah memfokuskan perhatian kepada aspek hukum fiqh. Karena itu para mufasir corak fiqh akan selalu menafsirkan setiap ayat al-Qur'an yang dikaitkan dengan persoalan hukum Islam. Para mufasir akan panjang lebar menafsirkan ayat-ayat *ahkam*, yaitu ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum Islam dalam Al-Qur'an.<sup>103</sup> Hal ini bisa dilihat juga dari pembagian bab dalam tafsir ini yang mirip dengan kitab-kitab fiqh. Setiap babnya diberikan judul sesuai dengan masalah yang ada di dalam ayat tersebut berdasarkan pandangan penulisnya. Penjelasannya tidak berusaha mengambil kesimpulan hukum dari ayat-ayat, tetapi lebih cenderung mengangkat problematika fiqh dan perbedaan pendapat antar ulama, sehingga agak identik dengan kitab-kitab fiqh perbandingan (*muqaran*). Dalam corak fiqhnya, tafsir ini terlihat lebih mengedepankan pendapat-pendapat fiqh madzhab hanafi, karena al-Jashash sendiri dikenal sebagai imam dalam madzhab tersebut.

### **Sistematika dan Langkah-langkah Penafsiran**

Terdapat tiga sistematika yang dikenal dalam penulisan kitab tafsir;<sup>104</sup> *Pertama*, sistematika Mushafi yaitu penyusunan kitab tafsir dengan memperhatikan pada tertib susunan ayat-ayat dan surat-surat dalam mushaf, dimulai dengan surat al-Fatihah sampai surat al-Nas. *Kedua*, Sistematika Nuzuli, dalam sistematika ini penafsiran diurutkan berdasarkan kronologis turunnya surat-surat al-Qur'an, yang termasuk memakai sistematika ini adalah Muhammad 'Izzah Darwazah dalam tafsirnya al-Tafsir al-Hadis. *Ketiga*, Sistematika Maudhu'I yaitu penafsiran al-Qur'an berdasarkan tema-tema tertentu dengan mengelompokkan ayat-ayat yang berhubungan dengan topic tertentu kemudian ditafsirkan.

Dalam menulis kitab tafsirnya al-Jashash memulai dari surat al-Fatihah dan diakhir dengan surah al-Nas. Jadi penafsiran yang dipaparkan sesuai dengan urutan surat dan ayat yang terdapat dalam mushaf, namun tidak semua ayat dari surat-surat tersebut dibahas serta tidak terdapat penyebutan nomor ayat. Kendati mengikuti alur urutan surah-surah al-Qur'an, kitab ini juga disistematisasi berdasarkan bab-bab fiqh. Setiap babnya diberikan judul sesuai dengan masalah yang ada di

---

<sup>103</sup> Shalahudin Hamid, *Studi Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Intimedia, 2002), hlm. 332

<sup>104</sup> Muhammad Yusuf, dkk, *Studi Kitab Tafsir*, hlm. 68

dalam ayat tersebut berdasarkan pandangan penulisnya. Terkadang tidak memberi judul tertentu dan hanya menyebutkan ayatnya saja.

Berdasarkan pengamatan dalam kitab tafsir al-Jashash, maka langkah-langkah yang dilakukannya dalam menafsirkan al-Qur'an dapat dijelaskan dengan rincian sebagai berikut; memberikan penjelasan dan pengertian dari segi makna dan bahasa, menyebutkan ayat-ayat lain yang berkaitan dan hadis-hadis, mengutip pendapat ulama madzhab hanafi untuk menjelaskan hukum-hukum yang berkaitan dengan pokok bahasan, membandingkan pendapat ulama dari madzhab lain dan kemudian menyanggah dengan pendapat madzhabnya (madzhab hanafi).

### Contoh Penafsiran

Pada bagian ini akan dikemukakan tentang penafsiran al-Jashash terhadap ayat tentang makanan yang diharamkan sebagaimana yang terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 173. Dalam membahas ayat ini, al-Jashash meberi pembahasan tersendiri dan dibagi dalam beberapa bab tentang pengharaman terhadap bangkai.

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ  
فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya:

*“Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah daging, babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tapi barang siapa yang dalam keadaan terpaksa (memaksa) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya sesungguhnya Allah Maha pengampun lagi Maha penyayang. (Q.S. Al-Baqarah [2]:173)*

Abu bakar berkata: Bangkai dalam istilah syara' adalah penyebutan bagi seekor hewan yang telah mati tanpa melalui proses penyembelihan dengan menyebut nama Allah. Terkadang hewan tersebut dibungkam hidungnya tanpa adanya keterlibatan manusia walaupun tanpa sengaja. Meskipun berada dalam kondisi niat kepada Allah sekalipun dan tanpa di sembelih, sedangkan pemahaman kita tentang pengharaman terhadap bangkai, bahwa haram, halala, larangan dan kebolehan itu hanya berlaku dikalangan orang muslim saja dan bukan bagi golongan lain. Karena arti perlakuan yang demikian itu merupakan suatu

peringatan menurut ulama. Dalam pandangan yang lain, para mufassir menegaskan tidak diperbolehkan memakan bangkai anjing dan binatang buas. Karena sesungguhnya itu merupakan bagian dari manfaat, dan Allah telah mengharamkan bangkai secara mutlak yang di kuatkan dengan hukum larangan. Maka tidak di perbolehkan sesuatu yang bermanfaat dari bangkai kecuali sesuatu yang khusus menunjukkan dalil tentang wajibnya.<sup>105</sup>

Diriwayatkan dari Nabi SAW, tentang pengkhususan bangkai ikan dan belalang secara umum hukumnya boleh. Hal ini berdasarkan hadis yang di riwayatkan oleh Abdur Rahman bin Zaid bin Aslam dari bapaknya dari Ibnu Umar berkata, Rasulullah bersabda :

أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَاتَانِ وَدَمَانِ فَأَمَّا الْمَيْتَاتَانِ فَالْجَرَادُ وَالسَّمَكُ وَأَمَّا الدَّمَانِ فَالطِّحَالُ وَالْكَبِدُ

Artinya:

“Telah di halalkan bagi kalian dua bangkai dan dua darah, adapun dua bangkai itu adalah ikan dan belalang sedangkan dua darah yaitu hati dan limpa”.<sup>106</sup>

Sebagian orang juga mengambil dalil mengenai masalah pengharaman bangkai ini dari firman Allah SWT.:

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَّعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ

Artinya:

“Dihalalkan bagimu binatang buruan laut dan makanan yang berasal dari laut sebagai makanan yang lezat bagimu”. (QS. Al-Maidah [5]:96)

Dan Nabi bersabda, Hisyam bin Ammar telah menceritakan kepada kami, Malik bin Amr berkata : telah menceritakan kepadaku Sofwan bin Salim dari Said bin Salamah, bahwa Mughiroh bin Abi Burdah, dan dia berasal dari Bani Abi Dar telah menceritakan kepadanya : sesungguhnya dia mendengar bahwa Abu Hurairah berkata Rasulullah SAW telah bersabda:

هُوَ الطَّهْرُ مَأْوَةُ الْحِلِّ مَيْتَتُهُ

Artinya:

Lautan itu suci airnya dan halal bangkainya”.<sup>107</sup>

<sup>105</sup> Abi Bakar bin Ali Ar-Razi Al-Jashash, *Ahkamul Quran*, hlm. 132

<sup>106</sup> Imam Ahmad, *Musnad Ahmad, Maktabah Syamilah*.

<sup>107</sup> Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, hadis ini shahih menurut al-Bani, *Maktabah Syamilah*.



Diceritakan dari Abdul Baqi' bahwa Rasulullah pernah ditanya tentang masalah laut, kemudian Rasul menjawab: bahwa "Laut itu suci airnya dan halal bangkainya".

Abu Bakar berkata, ada perbedaan pendapat pada ikan yang mati terapung di atas air (*Thofi*), yaitu ikan yang mati di dalam air dengan dibungkam hidungnya. Menurut Imam Malik dan Syafi'i hukumnya halal. Sedangkan menurut Atho' bin Saib dan Abdullah bin Ubay keduanya menghukumi makruh, menurut Abu Bakar Ash-Shidiq dan Abi Ayyub hukumnya adalah boleh. Sebagian orang pada umumnya ragu-ragu tentang kemakruhan ikan *thofi* dari segi tetapnya dalam air hingga terapungnya di dalam air. Letak perbedaan hukumnya adalah jika ikan tersebut mati kemudian terapung di atas air maka ikan itu boleh dimakan, tetapi jika matinya itu karena dibungkam hidungnya dan tidak terapung di atas air maka itu tidak boleh dimakan. Pendapat ini sebagaimana riwayat Abdul Baqi' bahwa: "makanlah sesuatu yang terapung di laut".<sup>108</sup>

Dan Firman Allah :

أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ

Artinya:

"Dihalalkan bagimu binatang buruan laut". (QS. Al-Maidah [5]:96)

Dalil tersebut masih bersifat umum dalam menjelaskan *thofi* dan lainnya, maka ada dua jawaban yaitu; *Pertama*, bahwa dalil ayat tersebut merupakan kekhususan pada hukum yang menjelaskan tentang pengharaman bangkai dan dalil-dalil yang berlaku tentang larangan memakan ikan yang mati terapung di atas laut (*thofi*). *Kedua*, dalil ayat tersebut diriwayatkan dengan cara menafsirkan firman Allah yaitu suatu yang ada pada laut kemudian mati, dan firman Allah adalah sesuatu yang diburu dan hidup. Sedangkan *thofi* itu tidak termasuk dalam jawaban yang kedua, karena *thofi* termasuk perkara yang ada pada laut dan tidak termasuk pada buruan.<sup>109</sup>

Tentang memakan belalang Abu Bakar mengatakan boleh memakanya secara mutlak, baik sesuatu yang ditemukan dalam keadaan mati maupaun mati karena di bunuh. Abu Bakar berkata: "tidak ada bedanya antara belalang yang telah menjadi bangkai atau belalang itu mati sebab di bunuh". Menurut cerita Abu 'Atab dari

<sup>108</sup> Abi Bakar bin Ali Ar-Razi Al-Jashash, *Ahkamul Quran*, hlm. 132

<sup>109</sup> Abi Bakar bin Ali Ar-Razi Al-Jashash, *Ahkamul Quran*, hlm. 135

Aisyah; bahwa Aisyah pernah memakan belalang dan dia berkata bahwa Rasulullah juga pernah memakannya.

Dalam al-Qur'an disebutkan:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ

Ayat ini menerangkan tentang haramnya bangkai, maka jawabannya adalah pengkhususan yang ada di dalam hadis-hadis Nabi yang dipakai para ulama tentang pembolehan mereka dalam memakan bangkai belalang. Sedangkan menurut penulis bahwa belalang itu tidak seharusnya disamakan dengan larangan ikan yang terapung diatas air. Menurut Imam Malik, dibolehkan memakan belalang yang bangkainya itu mati karena di bunuh, dengan berdasarkan bahwa tidak ada perbedaan antara tidak dibunuh dan dibunuh. Karena pada dasarnya hakikat membunuh belalang itu tidak digolongkan dalam penyembelihan.<sup>110</sup>

Terkait dengan janin yang mati setelah induknya disembelih Abu Bakar berkata : para ulama berbeda pendapat. Menurut Abu Hanifah : tidak boleh di makan kecuali janin tersebut keluar dalam keadaan hidup maka sembelihlah. Menurut Abu Yusuf : bahwa janin tersebut boleh dimakan baik di bunuh ataupun tidak dibunuh. Sedangkan menurut Ali dan Ibnu Umar : *"Ber cerita kepada kami Muhammad bin Yahya bin Faris bercerita kepadaku Isha bin Ibrahim bin Ruhawayah dari Athab bin Basyid dari Ubaidillah bin Abi Ziad Al- Qodah Al-Maki dari Abi Zubair, dari jabir bin Abdullah, dari Rasulullah SAW. Beliau bersabda : menyembelih janin dengan menyembelih induknya"*.

Imam Malik berkata: Apabila janin itu telah sempurna bentuknya dan sudah tumbuh rambutnya maka itu boleh dimakan. Argumen yang di kemukakan oleh Abu Bakar: Bahwa Allah mengharamkan bangkai itu secara umum dan mengecualikan hewan yang disembelih sifat dan syarat yang disebutkan pada penjelasan Nabi. Dan sifat-sifat itu tidak ada dalam janin. Maka kalau melihat dzahirnya ayat tersebut maka janin itu hukumnya haram.<sup>111</sup>

Contoh penafsiran diatas menggambarkan secara umum, sistematika, metode, bentuk dan corak yang digunakan oleh al-Jashash dalam kitab tafsirnya. Dengan demikian sekilas kita bisa mengamati dan

<sup>110</sup> Abi Bakar bin Ali Ar-Razi Al-Jashash, *Ahkamul Quran*, hlm. 136

<sup>111</sup> Abi Bakar bin Ali Ar-Razi Al-Jashash, *Ahkamul Quran*, hlm. 138

menganalisis tentang penafsiran ayat-ayat hukum dalam kitab tafsir *Ahkam Al-Qur'an* karya al-Jashash.

Konsep Integrasi-interkoneksi antara al-Qur'an dan ilmu pengetahuan umum menjadi sesuatu yang harus terus dikembangkan. Dalam hal ini penulis mencoba mengkaitkan konsep halalnya bangkai ikan yang telah dijelaskan al-Jashash dalam tafsirnya dengan konsep halalnya bangkai ikan dalam prespektif ilmu pengetahuan modern. Sehingga bisa menambah khazanah pengetahuan kita, bahwasannya ilmu pengetahuan modern yang berkembang saat ini ternyata telah terbukti ada di dalam al-Qur'an.

Haramnya bangkai sebagaimana penjelasan di atas, adalah hewan yang mati tanpa melalui proses penyembelihan atau disembelih tidak dengan cara yang sesuai dengan syari'at. Hal ini berkaitan dengan keistimewaan rahasia fenomena kehalalan makanan yang berasal dari hewan laut, yang mati karena ada penyebabnya ataupun mati sendiri (bangkai ikan). Fakta ini akan menunjukkan bahwa ilmu pengetahuan telah mampu menguraikan faktor-faktor yang menyebabkan bangkai ikan halal untuk dikonsumsi. Penjelasan ilmiah tentang kehalalan bangkai ikan serta manfaat dihalalkannya bangkai ikan yang telah dibuktikan oleh penelitian para ilmuwan, akan membuktikan dan menjelaskan tentang kebenaran ayat-ayat Al Qur'an dan hadits Nabi.

Allah telah meletakkan beberapa karakteristik keistimewaan yang terdapat pada ikan, diantaranya yaitu proses peredaran darah hewan air yang berbeda dengan proses peredaran darah hewan darat. Selain itu, ikan memiliki karakteristik fisiologi, khususnya sistem *ekskresi*<sup>112</sup> yang mendukung kehalalan bangkainya dibandingkan dengan bangkai hewan darat. Kejadian ini juga akan sangat berkaitan dengan proses-proses fisika, kimia dan biologi yang terjadi setelah fase kematian ikan. Perbedaan karakteristik inilah yang akan dikaji untuk melihat letak keistimewaan dan rahasia kehalalan bangkai ikan dibandingkan bangkai hewan darat.

Hukum haram yang ditetapkan terhadap bangkai hewan juga berhubungan langsung dengan bangkai hewan darat yang pada umumnya harus melalui penyembelihan terlebih dahulu. Daging bangkai dapat dikenali dari adanya bercak-bercak darah beku yang terkumpul di beberapa bagian. Hal ini di karenakan hewan darat pada

---

<sup>112</sup> *Ekskresi* adalah proses pembuangan sisa metabolisme dan benda tidak berguna lainnya dan ekskresi merupakan proses yang ada pada semua bentuk kehidupan.

umumnya termasuk dalam golongan hewan yang berdarah panas, yaitu hewan yang peredaran darahnya mengalir kesemua organ yang terdapat dalam tubuhnya. Sehingga ketika hewan tersebut mati dan tidak melalui proses penyembelihan, maka darahnya menjadi tidak keluar dan akan terkumpul pada beberapa bagian daging atau organ dalam tubuhnya. Kasus yang sama juga, ketika hewan yang matinya tidak melalui penyembelihan normal, tetapi melalui penusukan jantung misalnya. Dengan demikian, setiap hewan darat walaupun sudah disembelih, pasti masih ada sisa *amonía*<sup>113</sup> di dalam dagingnya yang berkumpul bersama dengan cairan tubuh atau pun pada sisa darah yang tidak mengalir lagi. Hal ini menjadi salah satu alasan tidak diperbolehkannya memakan daging bangkai hewan darat.<sup>114</sup> Sedangkan hewan laut, khususnya ikan, merupakan hewan yang berdarah dingin, yaitu proses peredaran darahnya tidak mengalir kesemua organ yang terdapat dalam tubuhnya. Dan ketika ikan mati tidak terjadi pembekuan darah pada daging atau organ dalam tubuhnya, sehingga sisa *amonía* tidak tersisa lagi dalam tubuh ikan. Rahasia kehalalan bangkai ikan ini adalah karena sisa metabolisme berupa *amonía* tidak beredar dalam darah seperti hewan darat umumnya yang diharamkan, namun diekskresikan langsung keluar tubuh oleh ikan.

Pendapat-pendapat diatas merupakan salah satu penguat konsep dan alasan Allah mengenai alasan bahwa proses penyembelihan yang harus dilakukan bagi hewan darat dan menghalalkan ikan secara khususnya dan hewan laut pada umumnya, meskipun tanpa proses penyembelihan. Hal ini menjadi bukti bahwa konsep bangkai yang dijelaskan dalam al-Qur'an memiliki relevansi dengan ilmu pengetahuan umum.

### **Analisis Terhadap Penafsiran Al-Jashash**

#### **1. Antara Metode Tahlili dan Maudhu'i**

Dalam perkembangannya bahwa secara umum metode dapat digunakan dalam berbagai obyek, baik yang ada hubungannya dengan pemikiran maupun penalaran akal, atau berkaitan dengan pekerjaan fisik. Dengan demikian dapat dikatakan, metode merupakan salah satu sarana yang amat penting dalam mencapai tujuan yang telah ditetapkan.

---

<sup>113</sup> Zat sisa metabolisme yang mengandung racun dan dapat merusak sel bagi tubuh

<sup>114</sup> Apriyantono A, Hermanianto J, Nurwahid.. *Halal Assurance System in Food Production*. (Departmen of Agriculture Republic of Indonesia, 2003)

Oleh sebab itu studi al-Quran tidak lepas dari metode, yakni suatu cara yang teratur dan terpikir secara sistematis untuk mencapai pemahaman yang benar mengenai apa yang dimaksud Allah SWT di dalam ayat-ayat al-Quran yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW.<sup>115</sup>

Sebagaimana yang telah disebutkan juga sebelumnya, bahwa dalam menafsirkan al-Qur'an terdapat empat metode yang biasa digunakan oleh para mufasir, diantaranya adalah metode Ijmali (global), Tahlili (analisis), Muqaran (perbandingan) dan yang terakhir metode Maudhu'i (tematik). Dalam kaitannya dengan penafsiran dalam kitab tafsir *Ahkam al-Qur'an* karya al-Jashash ini, secara umum bisa dikatakan menggunakan metode Tahlili. Hal ini bisa dicermati dari sistematika penafsirannya dalam membahas ayat-ayat al-Qur'an surah demi surah, ayat demi ayat sesuai dengan urutannya dalam mushaf. Uraian tersebut menyangkut berbagai aspek yang terkandung dalam ayat yang ditafsirkan tersebut, dengan menjelaskan maknanya dari segi bahasa, kaitannya dengan ayat-ayat lain yang memiliki maksud yang sama, kemudian menguatkannya dengan beberapa hadis Nabi, pendapat para sahabat, dan memaparkan masalah fiqh yang berhubungan dengan ayat tersebut baik yang hubungannya dekat maupun jauh, serta mengemukakan berbagai perbedaan pendapat antar mazhab.

Pada satu sisi, sistematika yang digunakan oleh al-Jashash dalam menafsirkan al-Qur'an ini sejalan dengan metode tahlili. Namun jika dicermati lebih mendalam, pembahasan al-Jashash dalam setiap suratnya ternyata tidak secara menyeluruh memaparkan ayat-ayat yang terdapat dalam surat tersebut. Beliau hanya mengambil beberapa ayat saja yang terkait dengan pembahasan hukum, dengan tetap mengikuti urutan ayat. Dalam menjelaskan ayat-ayat tersebut, beliau menetapkannya menjadi tema pembahasan tersendiri dalam sebuah bab. Setiap babnya diberikan judul sesuai dengan masalah yang ada di dalam ayat tersebut berdasarkan pandangan penulisnya, sehingga terkesan seperti metode maudhu'i.

Berangkat dari pengertian metode tahlili dan maudhu'i, bahwa metode tahlili adalah suatu metode tafsir yang bermaksud menjelaskan ayat al-Qur'an dari seluruh aspeknya. Dalam tafsirnya, mufasir mengikuti urutan surat dan ayat sesuai urutannya di dalam mushaf. Kemudian memulainya dengan menguraikan pengertian kosakata, konotasi kalimatnya, latar belakang turun ayat, kaitannya dengan ayat-

---

<sup>115</sup> Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Quran*, hlm. 1

ayat yang lain, baik sebelum dan sesudahnya (munasabah), dan menguatkannya dengan pendapat-pendapat yang telah diberikan berkenaan dengan tafsiran ayat-ayat tersebut, baik yang disampaikan oleh Nabi, Sahabat, para tabi'in maupun ahli tafsir lainnya.<sup>116</sup> Sedangkan metode maudhu'i menurut al-Farmawi memiliki dua bentuk, *pertama*, pembahasan mengenai satu surat secara menyeluruh dan utuh dengan menjelaskan maksudnya yang bersifat umum dan khusus, menjelaskan kolerasi antara berbagai ayat yang terdapat di dalamnya, sehingga surat tersebut tampak dalam bentuknya yang betul-betul utuh dan cermat. *Kedua*, mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai maksud yang sama dalam sebuah topik masalah serta menyusunnya berdasarkan kronologi serta sebab turunnya ayat-ayat tersebut. Kemudian mufasir memberikan penjelasan dan mengambil kesimpulan dari ayat-ayat tersebut.<sup>117</sup>

Jika merujuk pada pengertian metode tahlili dan madhu'i dan mencermati sistematika yang digunakan dalam tafsir Ahkam al-Qur'an, maka masih ada sedikit kekurangan jika ingin mengkategorikannya menggunakan metode tahlili, karena dalam menafsirkan al-Jashash tidak menyebutkan kronologi dan sebab turunnya ayat-ayat yang sedang dibahas. Berdasarkan pengertian di atas, dalam metode tahlili harus diuraikan juga kronologi dan sebab turunnya ayat, namun secara umum sistematika yang digunakan dalam tafsir Ahkam al-Qur'an ini telah mewakili sebagian besar dari pengertian metode tahlili dan layak dikategorikan dalam metode tersebut.

Namun berdasarkan penetapan ayat-ayat menjadi tema pembahasan tersendiri dalam sebuah bab, kemudian setiap babnya diberikan judul sesuai dengan masalah yang ada di dalam ayat tersebut berdasarkan pandangan penulisnya, sehingga terkesan tafsir ini menggunakan metode madhu'i. Mungkin belum terlalu tepat untuk menggolongkan tafsir ini dalam menggunakan metode tersebut, karena tidak ada pengelompokan ayat secara khusus sesuai tema tertentu, hanya saja al-Jashash menetapkan setiap ayat yang dibahas sesuai masalah yang terdapat dalam ayat tersebut, kemudian menyebutkan dan mengaitkannya dengan beberapa ayat yang sesuai dengan masalah yang sedang dibahas. Jadi sistematika yang dipakai dalam penetapan ayat menjadi satu tema berdasarkan masalah yang terdapat di dalamnya ini,

---

<sup>116</sup> Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Quran*, hlm. 31

<sup>117</sup> Abd. Al-Hayy al-Farmawai, *Metode Tafsir*, hlm. 36

bisa dikatakan sebagai semi madhu'i, karena secara umum belum memenuhi semua unsur-unsur yang terdapat dalam pengertian metode maudhu'i itu sendiri.

Sedikit problematis bagi penulis sendiri untuk mencapai pada kesimpulan dalam mengkategorikan metode yang tepat yang digunakan oleh al-Jashash dalam menafsirkan ayat-ayat hukum dalam kitab tafsirnya. Belum tepat kiranya, jika mengkategorikan metode yang dipakai oleh al-Jashash adalah menggabungkan kedua metode tersebut yaitu metode tahlili dan madhu'i. Penulis lebih sepakat, jika penafsiran al-Jashash ini dikategorikan dalam metode tahlili, berdasarkan analisis diatas. Namun tidak menutup kemungkinan jika menggunakan pendekatan yang berbeda dalam menganalisis masalah ini, yang pada akhirnya bisa menghasilkan kesimpulan bahwa metode yang digunakan oleh al-Jashash adalah menggabungkan metode tahlili dan maudhu'i.

## 2. Antara Corak Fiqh Hanfi dan Teologi Mu'tazilah

Terdapat berbagaimacam corak penafsiran yang dapat digolongkan terhadap kitab-kitab tafsir, diantaranya adalah penafsiran corak fiqh. Yang mana pada masa munculnya madzhab fiqh yang empat dan lainnya, banyak masalah-masalah baru yang muncul dan belum terdapat ketentuan dari ulama sebelumnya disebabkan hal tersebut belum terjadi pada zaman mereka. Sehingga para imam setelahnya berusaha mencari jalan keluar dengan menarik kesimpulan hukum yang dirasa kuat menurut nalar mereka berdasarkan al-Qur'an, dan meyakinkannya sebagai hukum yang benar.<sup>118</sup>

Dalam perkembangan selanjutnya, setiap imam madzhab tersebut memiliki banyak pengikut. Diantara mereka ini ada yang sangat fanatik, yang melihat ayat-ayat dengan pandangan madzhabnya saja, kemudian menafsirkan ayat-ayat tersebut sesuai dengan madzhabnya. Namun tidak semuanya seperti itu, masih ada yang bebas dari tendensi dan kepentingan madzhabnya dalam memandang aya-ayat al-Qur'an, yaitu menafsirkan ayat-ayat seperti apa adanya sesuai dengan kesan nalar mereka.<sup>119</sup>

Berdasarkan analisis yang digunakan oleh al-Jashash dalam menafsirkan al-Qur'an, maka bisa digolongkan dalam corak fiqh. Dalam kaitannya dengan hal ini, dapat dilihat dari penyusunan bab-bab dalam tafsirnya yang hampir mirip dengan kitab-kitab fiqh, sehingga

---

<sup>118</sup> Abd. Al-Hayy al-Farmawai, *Metode Tafsir*, hlm. 19

<sup>119</sup> Abd. Al-Hayy al-Farmawai, *Metode Tafsir*, hlm. 20

sebagian besar ayat yang ditafsirkan berkaitan dengan hukum. Selain pemaparannya tidak pernah menunjukkan nomor ayat yang hendak ditafsirkan, juga daftar isinya yang lebih memperkenalkan tema-tema yang akan dibahas daripada ayat al-Qurannya sendiri. Ketika menafsirkan, al-Jashash tidak hanya menyebutkan hukum-hukum yang terdapat dalam ayat-ayat al-Quran, akan tetapi beliau memaparkan secara meluas tentang permasalahan fiqh dan khilafiyah diantara beberapa ulama disertai argument-argumen mereka dengan panjang lebar, sehingga terkesan al-Jashash menjadikan kitab tafsirnya menyerupai dengan kitab fiqh muqarran.

Sikap fanatik al-Jashash terhadap madzhabnya yang begitu tinggi mendorong beliau memaksakan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dan mentakwilnya dalam konteks fiqh dan terkadang jauh dari pembahasan tafsir dan tidak ada sangkut pautnya dengan ayat., hal ini dalam upaya memaparkan argument-argumen untuk mendukung madzhabnya dan menyanggah argument-argumen yang dianggap bertentangan dengan madzhabnya. Bahkan dalam argument-argumen beliau sangat tajam dan tidak wajar terhadap imam Syafi'i dan imam-imam yang lainnya terkait perbedaannya dengan madzhab Hanafi. Hal semacam ini jarang kita dapati pada imam Syafi'i ataupun imam-imam yang lainnya. Sebagai contoh, ketika beliau menafsirkan ayat tentang perempuan yang diharamkan dalam surat an-Nisa. Beliau memaparkan perbedaan pendapat antara madzhab Syafi'i dan madzhab Hanafi tentang hukum orang yang melakukan zina dengan seorang perempuan, apakah orang itu halal menikahi putra yang lahir dari perzinahan tersebut? Pertama beliau memaparkan argument-argumen imam Syafi'i dan sahabat-sahabatnya, kemudian beliau membantah pendapat imam Syafi'i dengan argument yang tajam dan tendensius "sungguh apa yang dikatakan imam Syafi'i dan pembela-pembelanya adalah pembicaraan yang kosong tanpa arti dan tidak mengandung hukum dari apa yang ditanyakan".<sup>120</sup>

Selain kental dengan dengan corak fiqh yang bermadzhab Hanafi, penafsiran al-Jashash juga terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran Mu'tazilah. Hal ini bisa dilihat ketika beliau menafsirkan surat al-An'am ayat 103.

---

<sup>120</sup> Muhammad Husain Al-Zahabi, *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirin*, hlm. 325, Lihat juga dalam tafsir *Ahkam Al-Qur'an Al-Jashash*



لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۗ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

Artinya:

*Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui.* (QS. Al-An'am [6]:103)

Makna ayat ini ialah; "Ia tidak dilihat oleh penglihatan mata. Ini merupakan pujian dengan peniadaan penglihatan mata. Seperi firman Allah surat Al-Baqarah ayat 525: "tidak mengantuk dan tidak tidur". Apa yang ditiadakan Allah untuk memuji diri-Nya maka penetapan kebalikannya adalah celaan dan penghinaan, karena itu tidak diperkenankan menetapkan kebalikan tersebut. Karena ia memuji diri-Nya dengan peniadaan dari-Nya penglihatan dengan mata, maka penetapan kebalikannya tidak diperkenankan karena hal demikian berarti menetapkan sifat aib dan kurang (bagi-Nya).<sup>121</sup>

Penafsiran yang diberikan al-Jashash tersebut, sejalan dengan paham Mu'tazilah yang berpendapat bahwa Tuhan, karena bersifat immateri, tidak dapat dilihat dengan mata kepala karena *pertama*, Tuhan tidak mengambil tempat sehingga tidak dapat dilihat dan *kedua*, bila Tuhan dapat dilihat dengan mata, itu berarti Tuhan dapat dilihat sekarang di dunia ini, akan tetapi pada kenyataannya tidak seorang pun yang dapat melihat Tuhan di alam ini. Aliran Mu'tazilah memahami ayat di atas sebagai penjelasan bahwa Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata kapan saja, lafadz *nafy* yang terdapat dalam ayat tersebut ditujukan pada waktu dan tempat tertentu baik dunia maupun di akhirat.<sup>122</sup>

Jika dicermati, memang terdapat penafsiran al-Jashash terkait ayat-ayat yang membahas tentang sifat Tuhan, karena secara personal al-Jashash memiliki pemahaman teologi Mu'tazilah, yang dijadikan landasan dalam menafsirkan ayat-ayat tentang sifat Tuhan tersebut. Namun hal ini belum kuat untuk dijadikan landasan menggolongkan tafsir *Ahkam al-Qur'an* kedalam corak teologi. Oleh sebab itu, secara personal penafsiran al-Jashash memiliki corak fiqh Hanafi dan teologi

<sup>121</sup> Manna' Khalil Al-Qattan, *Mabahits Fi Ulum Al-Qur'an*, hlm. 518, Lihat juga *Ahkam Al-Qur'an* Al-Jashash, hlm. 166

<sup>122</sup> Kusmin Busyairi, *Konsep Aliran Mu'tazilah*, (Yogyakarta: UD. Rama, 1983), hlm. 30

Mu'tazilah, namun jika berbicara kitab tafsirnya secara umum memiliki corak fiqh bermadzhah hanafi.

Hubungan antara madzhah fiqh dan teologi pada umumnya dalam perkembangan Islam, merupakan suatu pilihan untuk mengikuti salah satu madzhah fiqh dan pada saat yang sama mengikuti satu madzhah teologi. Menurut George Maqdisi, hubungan ini tampaknya tidak terjadi secara kebetulan tetapi disengaja untuk mendapatkan perlindungan karena perselisihan yang tajam dalam teologi. Ketika terjadi saling mengecam antar madzhah teologi bahkan saling mengkafirkan, maka madzhah-madzhah itu mencari perlindungan ke dalam madzhah fiqh agar tetap aman dan keanggotaannya dalam *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* tidak dipersoalkan. Para imam madzhah fiqh yang ada pada saat itu sesungguhnya berbicara juga tentang teologi dan teologi mereka adalah *ahl al-hadis*, yang kemudian menjadi komponen penting dalam *ahl al-sunnah*. Oleh karena itu, banyak orang-orang yang beraliran teologi Asy'ariyah masuk madzhah fiqh Syafi'i dan Maliki, sedangkan orang-orang yang beraliran teologi Mu'tazilah masuk dalam madzhah fiqh Hanafi, dan orang-orang yang beraliran teologi Hanbali masuk dalam madzhah fiqh Hanbali.<sup>123</sup> Dengan demikian, berdasarkan pendapat ini, keterpengaruhannya fiqh Hanafi terhadap teologi Mu'tazilah adalah sebuah konsekuensi dari hubungan yang telah dibangun oleh dua madzhah tersebut, yang pada akhirnya ikut berpengaruh pada penafsiran yang dilakukan khususnya oleh al-Jashash.

Dari kedua aspek diatas yang menjadi fokus dalam menganalisis penafsiran al-Jashash, penulis beranggapan bahwa penafsiran al-Jashash cenderung tidak konsisten. Jika dicermati dari konsep ontologis yang beliau usung, maka tafsir ini telah jauh dari konsep tersebut, karena tujuan yang ingin dicapai dengan menyelaraskan kepentingan madzhahnya dalam memaknai ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai aspeknya sehingga bisa menuntun terhadap pengenalan atas keesaan Tuhan tidak tercapai, mengingat sistematika penafsiran al-Jashash cenderung mengedepankan pendapat madzhahnya saja, membuat pembahasannya hanya monoton dan larut seputar problematika fiqh antar madzhah, sehingga tujuan yang lain dari hakikat penafsiran tidak tersampaikan.

---

<sup>123</sup> George Maqdisi, *The Rise Of Colleges*, (Edinburgh: Edinburgh University, t.th), hlm. 187

### **Catatan Akhir**

Setelah di analisis dari berbagai sudut pandang yang digunakan oleh al-Jashash dalam menafsirkan dan menyusun kitab tafsirnya, dapat disimpulkan bahwa karakteristik penafsiran dan kitab tafsirnya adalah :

1. Tidak terdapatnya penyebutan nomor ayat dalam kitab tafsir ini, menjadikan kitab tafsir ini berbeda dengan yang lain. Sistematika penulisannya menggunakan sistematika mushafi, yaitu membahas surat demi surat, ayat demi ayat, tetapi yang menjadikannya berbeda juga adalah tidak semua ayat dalam surat tersebut disebutkan, hanya terbatas pada ayat-ayat yang mengandung makna hukum. Hal ini terlihat pada penetapan ayat-ayat tersebut menjadi tema tertentu sesuai masalah yang terkandung di dalamnya. Sehingga kitab tafsir ini terkesan seperti kitab fiqh.
2. Terlepas dari problematika yang muncul dalam metode yang digunakan al-Jashash dalam menafsirkan al-Qur'an antara metode tahlili dan maudhu'i, penulis lebih cenderung menggolongkannya ke dalam metode tahlili.
3. Terdapat berbagai corak dalam penafsiran al-Qur'an, penafsiran dalam tafsir *Ahkam al-Qur'an* karya al-Jashash ini secara umum dapat dikategorikan ke dalam corak fiqh yang bermadzhab hanafi. Namun secara personal corak penafsiran al-Jashash ini antara corak fiqh Hanafi dan teologi Mu'tazilah, hal ini cenderung terjadi karena secara pribadi al-Jashash dalam fiqh bermadzhab Hanafi dan dalam teolgiya bermadzhab Mu'tazilah. Maka wajar jika alur dan corak penafsirannya cenderung mengarah kepada kedua madzhab tersebut.
4. Sikap fanatiknya yang berlebihan terhadap madzhab Hanafi dan pembahasannya tentang fiqh yang meluas, yang terkadang jauh dari maksud ayat yang sedang dibahas, menjadikan penafsiran dan kitab tafsir al-Jashash ini memiliki karakteristik tersendiri di bandingkan dengan kitab-kitab tafsir ahkam lainnya.
5. Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, al-Jashash kurang menaruh perhatiannya pada qira'at yang sejatinya dapat mempengaruhi istinbath hukum. Khususnya pada kata "*lamastumunnisa*" yang terdapat pada surat an-Nisa' ayat 43. Dalam penafsirannya tentang ayat ini, al-Jashash lebih membahas seputar larangan menghampiri masjid bagi orang yang sedang dalam keadaan junub.

### Daftar Pustaka

- Al-Farmawai, Abd. Al-Hayy, *Metode Tafsir Maudhu'i; Suatu Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994)
- Al-Jashash, Abi Bakar bin Ali Ar-Razi, *Ahkamul Quran*, juz I, (Bairut Libanon: Darul Kutub Ilmiah, t.th.)
- Al-Qattan, Manna' Khalil, *Mabahits Fi Ulum Al-Qur'an*, terj. Mudzakir, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2000)
- Al-Zahabi, Muhammad Husain, *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*, (Mesir: Maktabah Wahbah, tt)
- Apriyantono A, Hermanianto J, Nurwahid., *Halal Assurance System in Food Production*. (Department of Agriculture Republic of Indonesia, 2003)
- Baidan, Nashruddin, *Metodologi Penafsiran Al-Quran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)
- Busyairi, Kusmin, *Konsep Aliran Mu'tazilah*, (Yogyakarta: UD. Rama, 1983)
- Faudah, Mahmud Basuni, *Tafsir-tafsir Al-Qur'a; Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, terj. M. Mochtar Zoerni dan Abd. Qodir Hamid, (Bandung: Pustaka, 1987)
- Hamid, Shalahudin, *Studi Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Intimedia, 2002)
- Maqdisi, George, *The Rise Of Colleges*, (Edinburgh: Edinburgh University, t.th)
- Yusuf, Muhammad, dkk, *Studi Kitab Tafsir; Menyuarakan Teks yang Bisu*, (Yogyakarta: TH-Press, 2004)
- Software Maktabah Syamilah

## PEMIKIRAN TEOLOGI ISLAM

Hermawansyah\*

*Abstrak: Setelah Rasulullah saw. wafat, terjadi polemik besar antara para sahabat. Pada mulanya, persoalan yang mereka perdebatkan adalah: Siapa yang layak menggantikan Rasulullah Saw? Celakanya, pasca naiknya Abu Bakar menjadi khalifah, persoalan ini tidak berhenti. Hampir setiap perpindahan kekuasaan dari satu khalifah kepada khalifah yang lainnya selalu disertai konflik, bahkan pembunuhan. Di sinilah mereka mulai berpolemik mengenai dosa membunuh dan bagaimana status seseorang yang berdosa besar karena terlibat persengketaan tersebut. Pemikiran teologi rasionalistik tersebut semakin berkembang ketika Mu'tazilah mendapatkan 'lawan' yang sangat tangguh, yaitu Madzhab Asy'ariyah. Abu Hasan al-Asy'ari yang semenjak kecil dibesarkan oleh ayah tirinya yang bernama al-Juba'i (seorang tokoh Mu'tazilah di zamannya), mulai berusaha 'melawan' teologi Mu'tazilah. Pada awalnya, ia juga adalah merupakan penganut setia Mu'tazilah, tetapi pada akhirnya ia meninggalkan keyakinan Mu'tazilah dan menyatakan kembali kepada sunnah.*

**Kata Kunci:** *Pemikiran, Teologi, Islam*

### Pendahuluan

Setelah Rasulullah saw. wafat, terjadi polemik besar antara para sahabat. Pada mulanya, persoalan yang mereka perdebatkan adalah: Siapa yang layak menggantikan Rasulullah Saw? Celakanya, pasca naiknya Abu Bakar menjadi khalifah, persoalan ini tidak berhenti. Hampir setiap perpindahan kekuasaan dari satu khalifah kepada khalifah yang lainnya selalu disertai konflik, bahkan pembunuhan. Di sinilah mereka mulai berpolemik mengenai dosa membunuh dan bagaimana status seseorang yang berdosa besar karena terlibat persengketaan tersebut. Oleh sebab itu, munculah beberapa kubu yang

---

\* Penulis adalah Dosen STIT Sunan Giri Bima, Alumnus Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Malang Program Studi Pendidikan Agama Islam

menjadi awal lahirnya aliran teologi dalam Islam. Salah satunya adalah aliran Qadariyah dan Jabariyah. Perbedaan antara kedua kubu tersebut sangat tajam. Salah satu tema yang diperdebatkan adalah: adakah kondisi chaos dan pertikaian yang selalu terjadi dalam pergantian kepemimpinan merupakan ketentuan Tuhan atau hanya merupakan kesalahan manusia (human error)?.

Bani Umayyah yang memegang kekuasaan Islam setelah habisnya Khulafa al-Rasyidiin, sangat berkepentingan untuk mencuci kekuasaannya dari berbagai sikap otoriter yang mereka lakukan. Mereka ingin agar rakyat tidak melakukan pemberontakan. Selain itu, mereka berusaha meyakinkan bahwa kekuasaan yang diperolehnya adalah merupakan pemberian Tuhan dan bukan hasil merampas serta membunuh lawan-lawan politik. Mereka menjustifikasi setiap kebijakan politiknya dengan agama. Oleh sebab itulah, pemikiran Jabariyah mendapatkan posisi dan penghargaan di kalangan penguasa Bani Umayyah pada saat itu.

Pada kondisi inilah rakyat dibawa agar dapat menerima kekuasaan Umayyah dan pasrah terhadap seluruh kebijakan politik mereka. Melihat kenyataan tersebut, maka lahirlah beberapa tokoh yang secara terang-terangan menolak sikap fatalis umat. Diriwayatkan bahwa Washil bin Atha adalah figur yang mulai mempertanyakan keyakinan jabarian tersebut yang pada perkembangan selanjutnya menjadi pendiri madzhab Mu'tazilah. Di sinilah ia mulai banyak berdebat dengan gurunya dan mulai menggunakan rasio untuk memahami persoalan ini.

Dari waktu ke waktu, persoalan yang menjadi polemik tersebut semakin bertambah. Dari persoalan perbuatan manusia, kedudukan akal sampai persoalan keadilan Tuhan. Jauh sebelum filsafat Yunani dikonsumsi umat Islam, kaum Mu'tazilah telah menggunakan sistem pemikiran teologi yang sangat filosofis. Hal ini terlihat dari beberapa persoalan yang diangkatnya, terutama mengenai al-Ushul al-Khamsah yang serba rasional.<sup>124</sup>

Pemikiran teologi rasionalistik tersebut semakin berkembang ketika Mu'tazilah mendapatkan 'lawan' yang sangat tangguh, yaitu Madzhab Asy'ariyah. Abu Hasan al-Asy'ari yang semenjak kecil dibesarkan oleh ayah tirinya yang bernama al-Juba'i (seorang tokoh

---

<sup>124</sup> Jujun S. *Suriasumantri, Filsafat Ilmu* (Jakarta : Surya Multi Grafika, 2005), 19.

Mu'tazilah di zamannya), mulai berusaha 'melawan' teologi Mu'tazilah. Pada awalnya, ia juga adalah merupakan penganut setia Mu'tazilah, tetapi pada akhirnya ia meninggalkan keyakinan Mu'tazilah dan menyatakan kembali kepada sunnah.

Pada periode inilah terjadi polemik teologis berkepanjangan, terutama antara pengikut kaum Mu'tazilah dan Asy'ariyah, dari persoalan kebebasan manusia, kemakhluukkan al-Qur'an, sifat dan perbuatan Tuhan, syafa'at, siksa, pahala serta kemungkinan melihat Dzat Allah di akhirat. Polemik panjang inilah yang menyebabkan beberapa pemikiran utama keislaman menjadi sangat filosofis. Sayang sekali polemik ini tidak berjalan mujur. Ia harus banyak mengorbankan ratusan ulama, baik ketika Mu'tazilah menjadi madzhab teologi negara ataupun ketika Madzhab Asy'ari berkuasa.

Sejarah mencatat bahwa Iskandar The Great telah berhasil menaklukkan sebagian besar negara-negara di benua India dan Afrika. Penaklukan ini adalah merupakan salah satu pintu pertama masuknya peradaban Yunani ke wilayah Timur, karena saat itu kekuasaan Alexander berdiri kokoh di Yunani dan Macedonia (Eropa), Mesir dan Libia (di Afrika), Syria, Palestina, Irak, Malih, Persia, Turkistan, Afganistan dan negara India (Asia). Pada masa kekuasaannya, yang dilakukan Alexander adalah bagaimana mendekati wilayah jajahannya ke dalam kebudayaan Yunani. Oleh sebab itu, ia sangat mendorong agar orang-orang Yunani mau bersebar dan berbaur di seluruh negeri jajahannya, sehingga setiap kali Alexander menduduki suatu wilayah, maka yang turut serta bersamanya bukan hanya para tentara, tetapi juga para pemikir dan budayawan.

Di antara beberapa tempat yang berhasil diwarnai peradaban Yunani adalah Jundisapur, Harran dan Iskandariyah (Mesir). Di kota-kota ini, diajarkan berbagai ilmu yang telah dikembangkan orang Yunani, termasuk membuka sekolah kedokteran. Pada saat Persia ditaklukkan Islam zaman khilafah Abbasiyah, sekolah ini tetap berdiri dan semakin berkembang.

## Latar Belakang Perkembangan Teologi Islam

Munculnya perkembangan teologi Islam diawali dengan munculnya Ilmu kalam, Ilmu kalam ialah ilmu yang membicarakan tentang wujudnya Tuhan (Allah), sifat-sifat yang mesti ada pada-Nya, sifat-sifat yang tidak boleh ada pada-Nya dan sifat-sifat yang mungkin ada pada-Nya, serta membicarakan tentang Rasul-rasul Tuhan, untuk menetapkan kerasulannya dan mengetahui sifat-sifat yang mesti ada padanya, sifat-sifat yang tidak boleh ada padanya dan sifat-sifat yang mungkin ada padanya.<sup>125</sup>

Selanjutnya ada pula yang berpendapat, bahwa ilmu kalam ialah ilmu yang membicarakan bagaimana menetapkan kepercayaan keagamaan (agama Islam) dengan bukti-bukti yang meyakinkan.<sup>126</sup>

Ibn Khaldun, sebagaimana dikutip A. Hanafi berpendapat, bahwa ilmu kalam ialah ilmu yang berisi alasan-alasan mempertahankan kepercayaan iman dengan menggunakan dalil-dalil pikiran dan berisi bantahan terhadap orang-orang yang menyeleweng dari kepercayaan aliran golongan Salaf dan Ahli Sunah.<sup>127</sup>

Arti semula dari perkataan *al-kalam* ialah kata-kata yang tersusun yang menunjukkan suatu maksud. Kemudian *al-kalam* dipakai untuk menunjukkan salah satu sifat Tuhan, yaitu sifat berbicara sebagaimana terdapat pada ayat-ayat sebagai berikut:

*Dan jika seorang di antara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar kalamullah (firman Allah), kemudian antarkanlah ia ke tempat yang aman baginya. Demikian itu disebabkan mereka kaum yang tidak mengetahui (QS. At-Taubah (9): 6)*

### a. Latar Belakang Lahirnya Ilmu Kalam

Terdapat sejumlah teori yang digunakan para ahli untuk menjelaskan latar belakang lahirnya ilmu kalam:

*Pertama*, teori politik. Teori ini antara lain digunakan oleh Harun Nasution. Ia misalnya mengatakan bahwa, persoalan politik yang terjadi antara Ali bin Abi Talib dan Mu'awiyah tentang perebutan kekuasaan yang diselesaikan dengan jalan arbitrase oleh kaum Khawarij dipandang dengan bertentangan dengan ajaran Islam. Menurutnya, bahwa penyelesaian sengketa dengan arbitrase

---

<sup>125</sup> Abuddin Nata, *Studi Islam Koprehensif* (Jakarta: Kencana, 2011), 259

<sup>126</sup> Ibid, 259

<sup>127</sup> Ibid, 259



bukanlah penyelesaian menurut apa yang diperintahkan Tuhan, dan oleh karena itu pihak-pihak yang menyetujui arbitrase ini telah menjadi kafir dalam pendapat kaum Khawarij. Dengan demikian, Ali, Muawiyah, Abu Musa al-Asy'ari dan 'Amr Ibn al-'Ash, menurut mereka, telah menjadi kafir. Kafir dalam arti keluar dari Islam, yaitu murtad, dan orang murtad wajib dibunuh. Mereka pun memutuskan untuk membunuh keempat pemuka ini. Penentuan seseorang kafir atau tidak kafir bukanlah lagi soal politik, tetapi soal teologi.<sup>128</sup>

*Kedua*, teori internal dan eksternal. Teori ini dikemukakan oleh A. Hanafi. Menurutnya, bahwa kita tidak akan dapat memahami persoalan-persoalan ilmu kalam sebaik-baiknya kalau kita tidak mempelajari faktor-faktor yang mempengaruhi timbulnya, kejadian politis dan historis yang menyertai pertumbuhannya. Faktor itu sebenarnya banyak, akan tetapi dapat digolongkan kepada dua bagian, yaitu faktor-faktor yang datang dari dalam Islam dan kaum muslimin sendiri, dan faktor-faktor yang datang dari luar mereka, karena adanya kebudayaan lain dan agama-agama bukan Islam.<sup>12</sup>

b. Aliran-Aliran Dan Paham Dalam Ilmu Kalam

Di dalam ilmu kalam terdapat berbagai aliran. Yaitu, Khawarij, Murjiah, Mu'tazilah, Asy'ariyah, Ma'turidiyah, Ahl al-Sunah wal al-Jama'ah, dan Syi'ah. Masing-masing aliran ini memiliki paham teologi yang berbeda antara satu dan lainnya, dengan penjelasannya secara singkat sebagai berikut:

1. Aliran Khawarij

Secara harfiah, Khawarij berasal dari kata *kharaja* yang berarti keluar. Adapun menurut istilah, Khawarij adalah para pengikut Ali Ibn Abi Thalib yang meninggalkan kelompoknya, karena tidak setuju dengan sikap Ali Ibn Abi Thalib dalam menerima arbitrase sebagai jalan untuk menyelesaikan persengketaan tentang khalifah dengan Mu'awiyah Ibn Abi Sufyan. Selain itu, mereka menyebut dirinya sebagai Syurah yang bersal dari kata *yasyri* (menjual) sebagaimana diisyaratkan dalam ayat 207 surat *al-Baqarah*, yang intinya mengemukakan tentang adanya manusia yang menjual dirinya untuk memperoleh "*ridha Allah*." Mereka juga disebut

---

<sup>128</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, jilid II (Jakarta UI Press, 1979), 31

kaum Harurat, yang diambil dari nama sebuah desa yang terletak didekat Kota Haruriah, di Irak. Ditempat inilah, mereka yang pada waktu itu berjumlah 12.000 orang berkumpul setelah memisahkan diri dari Ali.<sup>129</sup>

Pemimpin aliran Khawarij ini yang pertama adalah Abdullah Ibn Wahb al-Rasidi yang dianggap sebagai ganti dari Ali Ibn Abi Thalib. Aliran ini selanjutnya terbagi kepada berbagai macam sekte. Di antaranya *al-Muhakkimah*, *al-Ajaridah*, *al-Sufriah*, dan *al-Ibadiah*.

## 2. Aliran Murjiah

Secara harfiah, murjiah bersal dari kata *raja*, yakni mengembalikan kepada Tuhan, dan *arja'a* yang berarti menunda. Secara politik, kaum Murjiah pada mulanya merupakan golongan yang tidak mau turut campur dalam pertentangan yang terjadi ketika itu, dan mengambil sikap menyerahkan penentuan hokum kafir atau tidaknya orang yang bertentangan atau dianggap kafir itu kepada Tuhan.

## 3. Aliran Mu'tazilah

Kata Mu'tazilah berasal dari kata *i'tazalah* yang artinya menjauhkan atau memisahkan diri. Pengertian tentang Mu'tazilah ini ada hubungannya dengan peristiwa Washil bin Atha serta temannya 'Amr Ibn 'Ubaid dan Hasan al-Basri di Bashrah. Washil selalu mengikuti pelajaran yang diberikan Hasan al-Basri di masjid Basrah. Pada suatu hari datang seseorang bertanya mengenai pendapatnya tentang orang yang berdosa besar yang meninggal sebelum bertobat. Sebagaimana dikemukakan tersebut, bahwa kaum Khawarij berpendapat bahwa orang yang berdosa besar itu hukumnya kafir, sedangkan kaum Murjiah memandang mereka masih mukmin. Ketika Hasan al-Basri masih berpikir, Washil mengeluarkan pendapatnya sendiri dengan mengatakan: "Saya berpendapat, bahwa orang yang berdosa besar itu bukanlah mukmin dan bukan pula kafir, tetapi mengambil posisi di antara keduanya, tidak mukmin tidak pula kafir." Kemudian dia berdiri dan menjauhkan diri dari Hasan al-Basri pergi ke tempat lain di masjid; di sana ia mengulangi pendapatnya kembali. Atas peristiwa ini Hasan al-Basri mengatakan bahwa Washil menjauhkan dari diri

---

<sup>129</sup> Haru Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisis Perbandingan* (Jakarta: Universitas Indonesia), 11.

kita (*i'tazala 'anna*). Dengan demikian, Washil bin Atha' dan teman-temannya disebut kaum Mu'tazilah.<sup>130</sup>

#### 4. Aliran Ahl Al-Sunah Wal-Jama'ah (Asy'ariyah Dan Maturidiah)

Term ahli Sunah dan jamaah menurut Harun Nasution, kelihatannya timbul sebagai reaksi terhadap paham-paham golongan Mu'tazilah yang telah dijelaskan sebelumnya dan terhadap sikap mereka dalam menyiarkan ajarannya itu. Mulai dari Washil, usaha-usaha telah dijalankan untuk menyebarkan ajaran itu, di samping usaha-usaha yang dijalankan menentang serangan musuh Islam. Menurut Ibn al-Murthada, Washil mengirim murid-muridnya ke Khurusan, Armenia, Ya-man, Maroko, dan lain-lain. Kelihatannya murid-murid ini berhasil dalam usahanya, karena menurut Yaqut, di Tahart, suatu tempat di dekat Tilimsan di Maroko, terdapat kurang lebih 30 ribu pengikut Washil.

##### a) Asy'ariyah

Asy'ariyah adalah suatu paham teologi yang dinisbatkan kepada Abu al-Hasan Ali Ibn Ismail Al-Asy'ariah lahir di Bashar 873 M, dan wafat di Bagdat 935 M. pada mulanya ia adalah murid al-jubba'i dan salah seorang terkemuka dalam golongan Mu'tazila, sehingga menurut al-Husain Ibnu Muhammad al-Askari Al-Juba'i berani memercayakan perdebatan dengan lawan debatinya.<sup>131</sup> Namun dengan sebab-sebab yang tidak jelas. Al-Asy'ari, sungguhpun telah puluhan tahun menganut paham Mu'tazilah. Akhirnya meninggalkan paham Mu'tazilah. Sumber yang berasal dari al-absuki dan Ibn Asakir biasanya menjelaskan, bahwa pada suatu malam al-Asy'ari bermimpi bertemu Nabi Mahammad SAW yang mengatakan kepadanya bahwa mazhab Ahl al-Hadislah yang benar, dan mazhab Mu'tazilah salah. Sumber lain menyatakan, bahwa al-Asy'ari berdebat dengan gurunya al-jubba'i dan dalam perdebatan ini sang guru takmampu menjawab tantangan murid. bebera paham teologi yang dikemukakan oleh al-Asy'ari antaranya: 1. Paham Tentang Sifat. 2. Paham Tentang Al-Qur'an. 3. Paham Tentang Tuhan Yang Dapat Dilihat Di akhirat. 4. Paham Tentang Perbuatan Manusia. 5. Paham Anthromorphism. 6. Paham Tentang Keadilan Tuhan. 7. Paham Tentang Posisi menengah.

---

<sup>130</sup> Abuddin Nata, *Studi Islam Koprehensif* (Jakarta: kencana 2011), 259

<sup>131</sup> Ibid.,276

b) Maturidiyah

Maturidiyah adalah paham teologi yang di bangun oleh abu Mansyur Muhammad Ibn Muhammad Ibn Mahmud al-Maturidi. Ia lahir dari pertengahan kedua dari abad kesembilan Masehi disamarkad. Dan meninggal di tahun 944 M. Ia adalah mengikut Abu Hanifah dan paham-paham teologinya banyak persamaan dengan paham yang di ajukan Abu Hanifah. Sistin paham teologi yang ditimbulkan Abu Mansur termasuk dalam golongan teologi ahli sunnah dan di kenal dengan nama al-Maturidiah. Sebagai pengikut Abu Hanifah banyak memakao rasio dalam pandangan keagaannya, al- Maturidi banyak pula yang memakai akal dala sistin teologinya. Dengan dasar ini, maka antara paham teologi maturidiah dengan paham teologi al-Asy'ari terdapat perbedaan, sungguhpun keduanya timbul sebagai reaksi terhadap aliran Mu'tazilah.

### **Pengaruh Filsafat Yunani**

Dilihat dari aspek sejarah, kelahiran ilmu filsafat Islam dilatarbelakangi oleh adanya usaha penerjemahan naskah-naskah ilmu filsafat ke dalam bahasa Arab yang telah dilakukan sejak masa klasik Islam.<sup>132</sup>

Pusat-pusat ilmu pengetahuan purbakala yang ada di Yunani dan Alexandria, dan sebelumnya Mesir serta Babylonia maupun Persia, jatuh ke tangan kaum muslimin. Kota-kota seperti Antioch, Harran dan Jundishapur menjadi bagian dari Dar Al-Islam. Menjelang berakhirnya bani Umayyah dan permulaan periode bani Abbasiyah, penerjemahan bahasa-bahasa purbakala mulai dilakukan ke dalam bahasa Arab dengan bantuan orang-orang terpelajar dari berbagai pusat tersebut. Proses penerjemahan memakan waktu hampir 150 hingga 200 tahun yang berhasil menerjemahkan sebagian besar filsafat dan ilmu pengetahuan purbakala ke dalam bahasa Arab dan untuk waktu 700 tahun berikutnya, bahasa Arab menjadi bahasa ilmu pengetahuan yang paling penting di seluruh dunia.<sup>133</sup>

Para Cendekiawan ketika itu berusaha memasukkan filsafat Yunani sebagai bagian dari metodologi dalam menjelaskan Islam,

---

<sup>132</sup> Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam* (Bandung : Pustaka setia, 2009),35.

<sup>133</sup> Fazlur Rahman, *A Young Muslim's Guide to the Modern World, Alih Bahasa Menjelajah Dunia Modern* (Bandung : Mizan, 1994), 84.

terutama akidah untuk melihat perlunya persesuaian antara wahyu dan akal.<sup>134</sup>

Tentu saja, aktifitas para filsuf muslim di atas bersentuhan dengan penafsiran al-Qur'an. Bahkan kecenderungan menafsirkan al-Qur'an secara filosofis besar sekali. Al-Kindi misalnya yang dikenal sebagai Bapak Arab dan Muslim, berpendapat bahwa untuk memahami al-Qur'an dengan benar isinya harus ditafsirkan secara rasional bahkan filosofis. Al-Kindi berpendapat bahwa al-Qur'an mengandung ayat-ayat yang mengajak manusia untuk merenungkan peristiwa-peristiwa alam dan menyingkapkan makna yang lebih dalam dibalik terbit tenggelamnya matahari, berkembang menyusutnya bulan, pasang surutnya air laut dan seterusnya. Ajakan ini merupakan seruan untuk berfilsafat. Seperti halnya Al-Kindi, Ibn Rusyd pun berpendapat demikian. Lebih jauh, Ibnu Rusyd menyatakan bahwa tujuan dasar filsafat adalah memperoleh pengetahuan yang benar dan berbuat benar. Dalam hal ini, filsafat sesuai dengan agama sebab tujuan agama pun tidak lain adalah menjamin pengetahuan yang benar bagi umat manusia dan menunjukkan jalan yang benar bagi kehidupan yang praktis.

Itulah sebabnya, Nurkholis Madjid menyatakan bahwa sumber dan pangkal tolak filsafat dalam Islam adalah ajaran Islam sendiri sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah. Meskipun memiliki dasar yang kokoh dalam sumber-sumber ajaran Islam sendiri, filsafat banyak mengandung unsur-unsur dari luar, terutama Hellenisme atau dunia pemikiran Yunani.<sup>135</sup>

Uraian di atas terlihat jelas pengaruh filsafat Yunani bahwa di satu sisi, filsafat Islam berkembang setelah umat Islam memiliki hubungan interaksi dengan dunia Yunani, seperti yang disebutkan, baik oleh Ahmad Fuad Al-Ahwani maupun Nurkholis Madjid yang menyatakan bahwa pemakaian kata "filsafat" di dunia Islam digunakan untuk menerjemahkan kata "hikmah" yang ada dalam teks-teks keagamaan Islam, seperti dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah.

Namun, sebagaimana dijelaskan oleh Nurcholis Madjid bahwa orang-orang Islam berkenalan dengan ajaran Aristoteles dalam bentuknya yang telah ditafsirkan dan diolah oleh orang-orang Syria dan

---

<sup>134</sup> Ahmad Amin, *Dhuha Islam* (Kairo : An-Nahda Al-Misriah, 1974), Cet. VII, 62-63.

<sup>135</sup> Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban : Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1995), Cetakan III., 218-219

itu berarti bahwa masuknya unsur-unsur Neoplatonisme. Cukup menarik bahwa sebagian orang Islam begitu sadar tentang Aristoteles dan apa yang mereka anggap sebagai ajaran-ajarannya, namun mereka tidak sadar atau sedikit sekali mengetahui adanya unsur-unsur Neoplatonisme di dalamnya. Ini menyebabkan sulitnya membedakan antara kedua unsur Hellenisme yang paling berpengaruh terhadap filsafat Islam itu karena memang terkait satu sama lainnya.<sup>136</sup>

Sekalipun begitu, masih dapat dibenarkan melihat adanya pengaruh khas Neoplatonisme dalam dunia pemikiran Islam, seperti yang kelak muncul dengan jelas dalam berbagai paham tasawuf. Ibnu Sina misalnya dapat dikatakan sebagai seorang Neo-Platonis disebabkan ajarannya tentang mistik perjalanan rohani menuju Tuhan seperti dimuat dalam kitabnya, *Isharat*. Memang, Neoplatonisme yang spritualis itu banyak mendapatkan jalan masuk ke dalam ajaran-ajaran Sufi, dan yang paling menonjol adalah yang ada dalam ajaran sekelompok orang Muslim yang menamakan diri mereka *Ikhwan Ash-Shafa*.

Demikian pula, kita sepenuhnya dapat berbicara tentang pengaruh besar Aristotelianisme, yaitu dari sudut kenyataan bahwa kaum muslim banyak memanfaatkan metode berpikir logis menurut logika formal (silogisme) Aristoteles. Cukup sebagai bukti betapa jauhnya pengaruh ajaran Aristoteles ini-yang populernya ilmu mantiq-di kalangan umat Islam.

Para filsuf muslim juga membahas masalah baik dan buruk, pahala dan dosa, tanggung jawab pribadi di hadapan Allah, kebebasan dan keterpaksaan (determinisme), asal usul penciptaan dan seterusnya, yang semuanya itu merupakan bagian integral dari ajaran Islam, dan sedikit sekali terdapat hal serupa dalam Hellenisme.<sup>137</sup>

Dengan demikian, tampak jelas adanya hubungan yang bersifat akomodatif bahwa filsafat Yunani memberi modal dasar dalam pelurusan berpikir yang ditopang sejatinya oleh Al-Qur'an sejak dulu. Secara teologis dapat dikatakan bahwa sumber Al-Qur'an secara azali telah ada maka filsafat Yunani hanya sebagai pembuka, sementara bahan-bahannya sudah ada di dalam Al-Qur'an sebagai desain besar Allah SWT.

---

<sup>136</sup> Ibid, 228

<sup>137</sup> Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam* (Bandung : Pustaka setia, 2009),38

Dalam kaitan dengan penggunaan akal sebagaimana dalam teologi, tidak heran kalau kaum Mu'tazilah memberikan prioritas rasional pada cara pandang Yunani dalam melihat Al-Qur'an. Di sinilah sumbangan besar Mu'tazilah sebagai sebuah philosophy of kalam dalam kehidupan intelektual Islam. Mereka merupakan peletak dasar disiplin keilmuan teologi spekulatif atau teologi filsafati. Mereka pun memberikan penghormatan besar pada penggunaan akal, meskipun tetap dalam jalur yang sangat konsisten dengan Al-Qur'an. Pemikiran-pemikiran teologi rasional Mu'tazilah inilah yang nantinya memberikan lahan subur untuk berkembangnya filsafat Islam yang kelak akan merenungkan visinya berdasarkan paham-paham filsafat Yunani yang kemudian diselaraskan dengan Al-Qur'an.<sup>138</sup>

Ringkasnya dapat dikatakan bahwa hubungan filsafat Islam dengan filsafat Yunani secara doktrinal memiliki hubungan bahwa Islam memiliki ajaran untuk mencari pengetahuan dan alatnya adalah akal untuk menggali pemikiran yang benar. Begitu pula dalam filsafat Yunani, akal menjadi pusat pemikiran yang begitu bebas, sementara dalam filsafat Islam diberikan kelonggaran meskipun terdapat keketatan dalam penggunaan rasio.

Para filsuf Islam pada umumnya hidup dalam lingkungan dan suasana yang berbeda dari apa yang dialami oleh filsuf-filsuf lain. Sehingga pengaruh lingkungan terhadap jalan pikiran mereka tidak bisa dilupakan. Pada akhirnya, tidaklah dapat dipungkiri bahwa dunia Islam berhasil membentuk filsafat yang sesuai dengan prinsip-prinsip agama dan keadaan masyarakat Islam itu sendiri.

### **Aliran-aliran dalam teologi Islam**

Ketika Rasul Muhammad SAW. Wafat (632 M), para sahabat disibukkan dengan pembahasan mengenai pengganti Rasul sebagai kepala negara, Sehingga penguburan Nabi adalah permasalahan kedua. Dari hal ini lahir permasalahan khilafah.

Perseteruan antara Ali Bin Abi Thalib dengan Muawiyah Bin Abi Sufyan merupakan titik balik dari pergeseran permasalahan politik menjadi permasalahan Teologi.

Perseteruan tersebut, diselesaikan dalam perang Shifin yang dimenangkan oleh kelompok Muawiyah dengan jalan Tahkim atau

---

<sup>138</sup> Ibid, 46.

Arbitrase Kelompok Ali di wakili Abu Musa al-Asy'ari sedangkan kelompok Muawiyah diwakili Amr Ibn al-'As.

a. Dampak Peristiwa Tahkim

Peristiwa Tahkim tersebut, menguntungkan pihak Muawiyah, sebab penjatuhan Ali Bin Abi Thalib sebagai Khalifah yang Sah dan Muawiyah sebagai gubernur Damaskus yang memberontak, hanya penjatuhan Ali yang disepakati oleh Amr Ibn As. Dampak peristiwa Tahkim Kubu Ali Bin Abi Thalib terpecah menjadi 2 golongan yakni:

1. Golongan Pendukung Ali Bin Abi Thalib, terkenal dengan nama Syiah
2. Golongan Yang menyatakan keluar dari kelompok Ali, terkenal dengan nama Khawarij

Jadi Golongan yang menjauhkan diri dari golongan Syi'ah dan golongan Khawarij, terkenal dengan nama golongan Murjiah

Kaum Khawarij berpandangan bahwa Sikap Ali yang menerima tipu muslihat dari Amr Bin As adalah salah, sebab putusan hanya datang dari Allah SWT melalui hukum-hukumnya dalam al-Qur'an. Menurut Khawarij "la Hukma illa lillah" (tidak ada hukum selain dari Allah)

b. Persoalan dosa besar

kaum Khawarij berpandangan Ali Bin Abi Thalib, Muawiyah, Amr Bin AS, Abu Musa Al-Asy'ari dan seluruh orang yang menerima Arbitrase adalah berdosa besar dan Kafir dalam arti keluar dari Islam dan harus di bunuh.

Pandangan ini bertolak pada Q.S. al-Maidah:44 yang menyatakan "*Siapa yang tidak menentukan hukum dengan apa yang telah diturunkan*

Persoalan Dosa besar seperti pandangan kaum Khawarij di atas, selanjutnya bergeser menjadi permasalahan Teologi. Dalam perkembangan selanjutnya persolan Dosa Besar (murtakib al-kabir) mempunyai pengaruh besar dalam pertumbuhan aliran Teologi dalam Islam.

c. Lahirnya Aliran Teologi Islam

Dari persolan murtakib al-kabir lahir beberapa aliran teologi. Aliran tersebut adalah ;

- a. *Aliran Khawarij*. Aliran ini yang berpandangan bahwa orang berbuat dosa besar adalah kafir dan wajib di bunuh.



- b. *Aliran Muji'ah*. Aliran ini yang berpendapat bahwa orang berdosa besar tetap masih mukmin dan bukan kafir. Permasalahan dosa yang dilakukan dikembalikan pada Allah SWT untuk mengampuni atau tidak.
- c. *Aliran Mu'tazilah*. Aliran ini berpendapat bahwa orang yang berbuat dosa besar bukan kafir tetapi bukan pula mukmin. Namun mereka terletak di antara dua posisi kafir dan mukmin. Dalam teologi mu'tazilah orang seperti ini dikatakan "tanzilu baina manzilatain"
- d. *Aliran Qodariah*. Aliran ini terkenal dengan pemikiran *Free Will dan Free act* (kebebasan berkehendak dan berbuat)
- e. *Aliran Jabariah*. Aliran ini berkebalikan dengan pandangan aliran Qodariah yang menyatakan manusia mempunyai kebebasan berkehendak dan berbuat, sebaliknya aliran Jabariah berpandangan manusia dalam segala tingkah lakunya bertindak atas dasar paksaan dari Allah. Paham ini selanjutnya terkenal dengan predestination atau fatalism.
- f. *Aliran Asy'ariah*. Aliran Asy'ariah merupakan aliran teologi tradisional yang di susun oleh Abu Hasan al-Asy'ari (935 M). Pada awalnya Abu Hasan al-Asy'ari merupakan orang Mu'tazilah yang merasa tidak puas dengan teologi Mu'tazilah. Dalam satu riwayat keluarnya Abu Musa al-Asy'ari dari Mu'tazilah dikarenakan ia pernah bermimpi bahwa Mu'tazilah di cap Nabi Muhammad Sebagai ajaran yang sesat.
- g. *Aliran Maturidiah*. Aliran yang didirikan oleh Abu Mansur Muhammad al-Maturidi (w.944 M). Dalam perkembangan selanjutnya dua aliran terakhir yakni Asyari'ah dan Maturidiah di kenal dengan nama aliran Ahlus Sunah Wal Jamaah. Kedua aliran ini dibedakan dalam lapangan hukum Islam. Aliran Asyariah lebih cenderung dengan pendekatan Imam Syafi'I, sedangkan aliran Maturidiah cenderung pada pendekatan Imam Hanifah.<sup>139</sup>

### **Pokok-Pokok Pemikiran Mu'tazilah, Ahlussunnah dan Syi'ah**

#### a. Pokok ajaran kaum Mu'tazilah

Mu'tazilah sebagai sebuah aliran teologi memiliki akar dan produk pemikiran tersendiri. Yang dimaksud akar pemikiran di sini

---

<sup>139</sup> Abuddi Nata, *Studi Islam.....*,278

adalah dasar dan pola pemikiran yang menjadi landasan pemahaman dan pergerakan mereka. Sedangkan yang dimaksud produk pemikiran adalah konsep-konsep yang dihasilkan dari dasar dan pola pemikiran yang mereka yakini tersebut.

Mu'tazilah adalah kelompok yang mengadopsi faham qodariyah, yaitu faham yang mengingkari takdir Allah; dan menjadikan akal (rasio) sebagai satu-satunya sumber dan metodologi pemikirannya. Dari sinilah pemikiran Mu'tazilah berakar dan melahirkan berbagai kongklusi teologis yang menjadi ideologi yang mereka yakini.

Disebutkan dalam buku "al-mausu'ah al-muyassaroh fi'ladyan wa'lmadzahib wa'lazhab al-mu'ashirah" bahwa pada awal sekte Mu'tazilah ini mengusung dua pemikiran yang menyimpang (mubtadi'), yaitu:

1. Pemikiran bahwa manusia punya kekuasaan mutlak dalam memilih apa yang mereka kerjakan dan mereka sendirilah yang menciptakan pekerjaan tersebut.
2. Pemikiran bahwa pelaku dosa besar bukanlah orang mu'min tetapi bukan pula orang kafir, melainkan orang fasik yang berkedudukan diantara dua kedudukan -mu'min dan kafir- (*manzilatur baina 'Imanzilataini*)

Dari dua pemikiran yang menyimpang ini kemudian berkembang dan melahirkan pemikiran-pemikiran turunan seiring dengan perkembangan mu'tazilah sebagai sebuah sekte pemikiran.

Sejalan dengan keberagaman akal manusia dalam berfikir maka pemikiran yang dihasilkan oleh sekte Mu'tazilah ini pun sama beragamnya. Tidak hanya beragam akan tetapi melahirkan sub-sub sekte yang tidak sedikit jumlahnya. Setiap sub sekte memiliki corak pemikiran tersendiri yang ditentukan oleh corak pemikiran pimpinan sub sekte tersebut.

Dalam bukunya, "al-farqu baina 'lfiraq", Al-Baghdadi menyebutkan bahwa sekte Mu'tazilah terbagi menjadi 20 sub sekte. Keduapuluh sub sekte ini disebutnya sebagai Qodariyah Mahdhah. Selain dua puluh sub sekte tersebut masih ada lagi dua sub sekte Mu'tazilah yang oleh al-Baghdadi digolongkan sebagai sekte yang sudah melampaui batas dalam kekafiran, kedua sekte tersebut adalah: al-khabithiyah dan al-himariyyah. Namun, meskipun sudah terbagi dalam lebih dari duapuluh sub sekte mereka masih memiliki kesatuan pandangan dalam beberapa pemikiran. Hal tersebut

ditegaskan Al-Baghdadi dengan menyebutkan enam pemikiran yang mereka sepakati, pemikiran-pemikiran tersebut adalah:

1. Pemikiran bahwa Allah tidak memiliki sifat azali. Dan pemikiran bahwa Allah tidak memiliki ‘ilmu, qudrah, hayat, sama’, bashar, dan seluruh sifat azali.
2. Pemikiran tentang kemustahilan melihat Allah dengan mata kepala dan keyakinan mereka bahwa Allah sendiri tidak bisa melihat “diri”-Nya dan yang lain pun tidak bisa melihat “diri”-Nya.
3. Pemikiran tentang ke-baru-an (hadits) kalamullah dan ke-baru-an perintah, larangan, dan khabar-Nya. Yang kemudian kebanyakan mereka mengatakan bahwa kalamullah adalah makhluk-Nya.
4. Pemikiran bahwa Allah bukan pencipta perbuatan manusia bukan pula pencipta perilaku hewan. Keyakinan mereka bahwa manusia sendirilah yang memiliki kemampuan (Qudrah) atas perbuatannya sendiri dan Allah tidak memiliki peran sedikitpun dalam seluruh perbuatan manusia juga seluruh perilaku hewan. Inilah alasan Mu’tazilah disebut qodariyah oleh sebagian kaum muslimin.
5. Pemikiran bahwa orang muslim yang fasiq berada dalam satu manzilah di antara dua manzilah -mu’min dan kafir- (manzilatun baina manzilataini). Inilah alasan mereka disebut Mu’tazilah.
6. Pemikiran bahwa segala sesuatu perbuatan manusia yang tidak di perintahkan oleh Allah atau dilarang-Nya adalah sesuatu yang pada dasarnya tidak Allah kehendaki.

Inilah sebagian produk pokok pemikiran Mu’tazilah yang cukup mewakili identitas Mu’tazilah sebagai sebuah sekte pemikiran. Seluruh pemikiran Mu’tazilah adalah produk dari kekuatan mereka berpegang teguh pada akal rasional. Sehingga sekte ini adalah sekte yang paling menguasai ilmu kalam.

Ibn Taymiyyah mempunyai kutipan yang menarik dari keterangan salah seorang ‘ulama’ yang disebutnya Imam ‘Abdullah ibn Mubarak. Menurut ibn Taymiyyah, sarjana itu mengatakan demikian:

“Agama adalah kepunyaan ahli hadist, kebohongan kepunyaan kaum Rafidla, (ilmu) kalam kepunyaan kaum Mu’tazilah, tipu daya kepunyaan (pengikut) Ra’y (temuan rasional)”

Selanjutnya, dari enam pemikiran yang menjadi konsensus seluruh sub sekte Mu'tazilah di atas mereka merangkum kembali menjadi lima dasar (ushul) pemikiran yang menjadi trade mark mereka.

Kelima dasar pemikiran tersebut adalah: *al-tauhid*, *al-'adl* (keadilan Allah), *al-wa'd wa'lwa'id* (janji dan ancaman Allah), *al-manzilatu baina 'Imanzilataini*, *al-amru bilma'ruf wa al-nahyu 'ani'munkar*.

Secara ringkas lima dasar pemikiran mu'tazilah ini di jelaskan dalam mausu'ah Wamy, berikut kutipannya dengan sedikit perubahan:

(1) Al-Tauhid

Mereka meyakini bahwa Allah di sucikan dari perumpamaan dan permisalan (laisa kamislihi syai-un) dan tidak ada yang mampu menentang kekuasaan-Nya serta tidak berlaku pada-Nya apa yang berlaku pada manusia. Ini adalah faham yang benar, akan tetapi dari sini mereka menghasilkan konklusi yang bathil: kemustahilan melihat Allah sebagai konsekwensi dari penegasian sifat-sifat (yang menyerupai manusia); dan keyakinan bahwa al-Qur'an adalah makhluk sebagai konsekwensi dari penegasian Allah memiliki sifat kalam.

(2) Al 'adl (keadilan Allah)

Maksud mereka dengan keadilan Allah adalah bahwa Allah tidak menciptakan perbuatan hamba-hamba-Nya dan tidak menyukai kerusakan. Akan tetapi hamba-hamba-Nyalah yang melakukan apa-apa yang diperintahkan-Nya dan meninggalkan apa-apa yang dilarang-Nya dengan kekuatan (qudrah) yang Allah jadikan buat mereka. Dan bahwasanya Allah tidak memerintah kecuali dari yang dibenci-Nya. Dan Allah adalah penolong bagi terlaksananya kebaikan yang diperintahkan-Nya dan tidak bertanggungjawab atas terjadinya kemungkarannya yang dilarang-Nya.

(3) Al-Wa'ad wa al-Wa'id. Secara harfiah, *Al-Wa'ad wa al-Wa'id*, adalah janji kebaikan (surga) bagi orang yang berbuat baik, dan ancaman keburukan (neraka) bagi orang yang berbuat buruk. Paham ini merupakan paham lanjutan dari *al-adl* sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya. Tuhan tidak dapat disebut adil, jika ia tidak memberikan pahala kepada orang telah berbuat baik dan jika tidak dihukum orang telah berbuat

bburuk. Keadilan mengkehendaki agar orang yang bersalah diberi hukuman, dan orang yang berbuat baik diberi upah, sebagaimana dijanjikan Tuhan.<sup>140</sup>

(4) Al-manzilatu bainalmanzilataini

Maksud mereka adalah bahwa pendosa besar berada di antara dua kedudukan, ia tidak berada dalam kedudukan mukmin juga kafir.

(5) Al-amru bilma'ruf wa al-nahyu 'ani'lmuḡkar

Mereka menetapkan bahwa hal ini (al-amru bilma'ruf wa al-nahyu 'ani'lmuḡkar) adalah kewajiban seluruh mu'minin sebagai bentuk penyebaran dakwah islam; penyampaian hidayah bagi mereka yang tersesat; dan bimbingan bagi mereka yang menyimpang. Semuanya dilakukan sesuai kemampuan, bagi yang mampu dengan penjelasan maka dengan penjelasan, yang mampu dengan pedang maka dengan pedang.

b. Ahlussunnah Waljamaah

Term ahli Sunah dan jamaah menurut Harun Nasution, kelihatannya timbul sebagai reaksi terhadap paham-paham golongan Mu'tazilah yang telah dijelaskan sebelumnya dan terhadap sikap mereka dalam menyiarkan ajarannya itu. Mulai dari Washil, usaha-usaha telah dijalankan untuk menyebarkan ajaran itu, di samping usaha-usaha yang dijalankan menentang serangan musuh Islam. Menurut Ibn al-Murthada, Washil mengirim murid-muridnya ke Khurasan, Armenia, Ya-man, Maroko, dan lain-lain. Kelihatannya murid-murid ini berhasil dalam usahanya, karena menurut Yaqut, di Tahart, suatu tempat di dekat Tilimsan di Maroko, terdapat kurang lebih 30 ribu pengikut Washil.<sup>141</sup>

1. Asy'ariyah

Asy'ariyah adalah suatu paham teologi yang dinisbatkan kepada Abu al-Hasan Ali Ibn Ismail Al-Asy'ariyah lahir di Bashar 873 M, dan wafat di Bagdat 935 M. pada mulanya ia adalah murid al-jubba'i dan salah seorang terkemuka dalam golongan Mu'tazila, sehingga menurut al-Husain Ibnu Muhammad al-Askari Al-Juba'i berani memercayakan perdepatan dengan lawan debatinya.<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> Abuddin Nata, *Studi Islam.....*, 273

<sup>141</sup> Abuddin Nata, *Studi Islam Koprehensif.....*, 276

<sup>142</sup> Ibid 276

Namun dengan sebab-sebab yang tidak jelas. Al-Asy'ari, sungguhpun telah puluhan tahun menganut paham Mu'tazilah. Akhirnya meninggalkan paham Mu'tazilah. Sumber yang berasal dari al-absuki dan Ibn Asakir biasanya menjelaskan, bahwa pada suatu malam al-Asy'ari bermimpi bertemu Nabi Mahammad SAW yang mengatakan kepadanya bahwa mazhab Ahl al-Hadislah yang benar, dan mazhab Mu'tazilah salah. Sumber lain menyatakan, bahwa al-Asy'ari berdebat dengan gurunya al-jubba'i dan dalam perdebatan ini sang guru takmampu menjawab tantangan murid. bebera paham teologi yang dikemukakan oleh al-Asy'ari antaranya:

1). *Tuhan dan sifat-sifat-Nya*

Al-Asy'ari mentakan Allah mempunyai sifat-sifat seperti tangan dan kaki tapi tidak bisa diartikan secara harfiah melainkan secara simbolis, dan ia mengatakan sifat Tuhan itu tidak dapat dibandingkan dengan sifat manusia yang tampaknya mirip.

2). *Kebebasan Dalam Berkehendak*

Al-Asy'ari membedakan antara *Khaliq* dan *Kasb*, menurutnya Allah adalah pencipta perbuatan manusia dan manusia sendirilah yang mengupayakannya.

3). *Akal dan Wahyu dan Kriteria Baik dan Buruk*

Al-Asy'ari mengatakan bahwa baik dan buruk harus berdasarkan pada wahyu

4). *Qodimnya Al-Qur'an*

Al-Asy'ari mengatakan bahwa Al-Qur'an terdiri atas kata-kata, huruf dan bunyinya, semua itu tidak melekat pada esensi Allah dan karenanya tidak qodim.

5.) *Melihat Allah*

Al-Asy'ari mengatakan bahwa Allah dapat dilihat di akhirat tetapi tidak dapat digambarkan.

6). *Keadilan*

Al-Asy'ari mengatakan bahwa Allah tidak memiliki keharusan apapun karena ia adalah Penguasa Mutlak.

7). *Kedudukan Orang Berdosa*

Al-Asy'ari mengatakan bahwa Mukmin yang berbuat dosa besar adalah mukmin yang fasik, sebab iman tidak mungkin hilang karena dosa selain kufur.<sup>143</sup>

## 2. Al-Maturidi

Abu Mansur Al-Maturidi dilahirkan di Maturid, kota kecil di Samarkand, tahun kelahirannya tidak dikektahui secara pasti hanya diperkirakan tahun 333 H/944 M. dan wafat tahun 268 H. Karya beliau diantaranya adalah : Kitab Tauhid, Ta'wil Al-Qur'an, Ushul fi Ushul Ad-Din. Dll.

Doktrin-doktrin Teologi Al-Maturidi

### a. *Akal dan Wahyu*

Al-Maturidi lebih berpedoman dengan menggunakan Al-Qur'an dan akal, karena mengetahui Tuhan dan kewajibannya dapat diketahui melalui akal.

### b. *Perbuatan Manusia*

Al-Maturidi mengatakan bahwa perbuatan manusia adalah ciptaan Tuhan Karena segala sesuatu dalam wujud ini adalah ciptaan-Nya.

### c. *Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan*

Al-Maturidi mengatakan bahwa segala perbuatan yang baik maupun yang buruk adalah ciptaan Tuhan, tetapi menurut Al-Maturidi bukan berarti Tuhan berbuat berkehendak dengan sewenang-wenang serta sekehendak-Nya semata, tapi sesuai dengan hikmah dan keadilan yang sudah ditetapkan-Nya sendiri.

### d. *Melihat Tuhan*

Al-Maturidi mengatakan bahwa manusia dapat melihat Tuhan, sesuai dengan firman Allah Surah Al-Qiyamah ayat 22 dan 23.

### e. *Sifat Tuhan*

Al-Maturidi mengatakan bahwa Allah itu mempunyai sifat seperti sama, bashar, dsb.

---

<sup>143</sup> Abuddin Nata, *Studi Islam Koprehensif*.....,278

f. *Kalam Allah*

Al-Maturidi mengatakan bahwa Al-Qur'an dalam arti kalam yang tersusun dari huruf dan kata-kata adalah baharu.

g. *Pelaku Dosa Besar*

Al-Maturidi mengatakan bahwa orang yang melakukan dosa besar tidak kafir dan tidak kekal dalam neraka walaupun ia mati sebelum bertobat, karena Allah telah berjanji pada manusia akan memberikan balasan sesuai dengan perbuatannya. Kalau yang kekal di dalam neraka itu adalah untuk orang yang berbuat dosa syirik.

c. Pokok-Pokok Aliran Syiah

Adapun pokok-pokok pikiran Zaid, adalah sebagai berikut:

- a. Sanad hadits yang diutamakan adalah berasal dari ahli bait
- b. Zaid berpendapat bahwa khalifah bukan menjadi suatu jabatan yang harus turun temurun, tetapi khalifah yang paling baik adalah yang diangkat melalui musyawarah dan mengutamakan keturunan Fatimah Puteri Rasulullah kalau ada atau dari ahli bait.
- c. Zaid menentang keyakinan tentang munculnya Imam Mahdi pada saat menjelang hari kiamat
- d. Setiap kaum muslimin diwajibkan untuk beramal ma'ruf dan nahi munkar, oleh sebab itu Zaid berperang melawan pemerintahan Amawiyah, yang akhirnya ia bunuh
- e. Orang yang berdosa besar, diletakkan antara kufur dan iman yang disebut fasik
- f. Manusia berkemampuan berikhtiyar dan bertindak sesuai dengan kemampuannya
- g. Hanya para Rasul/Nabi yang mempunyai mukjizat, sedangkan para imam tidak.<sup>144</sup>

Asas pemikiran Syiah dan sumber seluruh maarif (plural pengetahuan) Syiah adalah al-Qur'an. Syiah memandang seluruh ayat-ayat dzahir Al-Qur'an, demikian juga perilaku dan perbuatan, bahkan diamnya Nabi Saw sebagai hujjah (argumen). Dan selanjutnya juga memandang ucapan, perilaku dan diamnya para Imam Maksud juga sebagai hujjah. Di samping al-Qur'an

---

<sup>144</sup>Huzaemah Tahido Yanggi, *Pengantar Perbandingan Madzhab*, (Jakarta: Logos,1997).147



menjelaskan hujjiyah (argumentatifnya) lewat penalaran akal, al-Qur'an juga menyokong jalan mukasyafah

Pemikiran Aliran ini sangat membahayakan persatuan ummat karena inti ajarannya bukan keimanan dan ketakwaan tetapi politik dan revolusi. Berikut ini dasar-dasar Keimanan dari tiga golongan Ahlu Sunnah wal Jamaah Syi'ah Imamiyah Itsnaa 'Asyariyah dan Mu'tazilah.

### **Pola Pemikiran Teologis Islam Indonesia**

Teologi, sebagaimana diketahui membahas ajaran-ajaran dasar dari sesuatu agama. Mempelajari teologi akan memberikan seseorang keyakinan-keyakinan yang berdasarkan pada landasan yang kuat, yang tidak mudah diombang-ambing oleh peredaran zaman.

Aliran-aliran teologi yang dikenal dalam Islam adalah:

1. Aliran khawarij

Aliran ini mengatakan bahwa orang berdosa besar adalah kafir, dalam arti keluar dari Islam atau tegasnya murtad dan oleh karena itu ia wajib dibunuh

2. Aliran murjiah

Aliran ini menegaskan bahwa orang yang berbuat dosa besar tetap masih orang mukmin dan bukan kafir. Adapun soal dosa yang dilakukan, terserah kepada Allah untuk mengampuni dan tidak mengampuninya

3. Aliran muk'tazilah

Aliran ini tidak menerima pendapat-pendapat di atas. Bagi mereka orang yang berdosa besar bukan kafir tapi bukan mukmin. Orang yang serupa ini mengambil posisi diantara kedua posisi mukmin dan kafir (dalam bahasa Arab terkenal dengan istilah: "*Almazillah bain al-manzilitain*").

Kemudian timbul pula dalam Islam dua aliran dalam teologi yang terkenal dengan nama al-qadariah dan al-jabariah menurut qadariah manusia mempunyai kemerdekaan dalam kehendak dan perbuatannya, dengan kata lain Tuhan tidak campur tangan lagi terhadap apa yang dilakukan manusia. Sedang jabariah berpendapat bahwa manusia tidak mempunyai kemerdekaan dalam kehendak dan perbuatannya. Manusia dalam segala tingkah lakunya (bertindak) adalah paksaan dari Tuhan. Dengan kata lain segala

gerak-gerik ditentukan oleh tuhan. Paham ini disebut dengan paham fatalism<sup>145</sup>

Yang masih ada sampai sekarang adalah aliran-aliran Asy'ariah dan Maturidiah yang keduanya disebut Ahl Sunnah wa al-jama'ah. Di Indonesia pemikiran teologi dikalangan pemikir Islam sejak masuknya Islam sampai kepada zaman pertumbuhan organisasi yang bercorak ke islamian, boleh dikatakan tidak mengalami perubahan yang berarti dan masih berakar pada ahli sunnah waljamaah.

Teologi asyari ini telah berpengaruh di Indonesia. Teologi yang didirikan oleh Abu hasan al Asy'ari ini adalah pada mulanya pengikut setia teologi Mu'tazilah, namun setelah berkecimpung dalam aliran ini selama empat puluh tahun, Islam Asy'ari meninggalkan aliran ini bahkan menentangnya dan kemudian membentuk keyakinan baru.

Pada dasarnya sebelum harun nasution, sudah ada yang melakukan pembaharuan di Indonesia, seperti K.H Ahmad Dahlan dan berhasil mendirikan organisasi besar Muhammadiyah di Jawa Tengah sebagai wadah perjuangannya. Ahmad Al-Surkati dengan al-Irsyadnya , namun walaupun mereka degan tegasnya menentang taklid namun dalam bidang teologi mereka tidak melakukan perubahan yang berarti, orientasi mereka lebih ditekankan pada bidang fiqh dan politik, Ahmad dahlan dengan Muhammadiyahnya berusaha melakukan pembaharuan dibidang pendidikan yang selama ini tampak cenderung dikotomis, yakni dengan mengeluarkan pendidikan agama dari kurikulum disekolah pemerintah (colonial belanda). Sebaliknya pesantren yang didirikan oleh ulama tradisional tidak memuat pendidikan umum.

Kebangkitan pemikiran dalam dunia Islam baru muncul abad ke 19 yang dipelopori oleh Sayyid Jamaluddin al-Afghani (1838-1898 M) dan Muhamad Abduh (1849-1905) di mesir. Bisa pemikiran kedua tokoh ini dibawa oleh pelajar Indonesia yang belajar di timur tengah seperti K.H Ahmad dahlan dari jawa, Syekh Muhammad Jamil Jambek dan H. Abdullah Ahmad dari Minangkabau, dan Syekh Abdul Karim Amrullah (ayah dari Buya Hamka).

---

<sup>145</sup> Harun Nasution, , Teologi Islam, *Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (VI Press, 1986).7

Pembahasan yang dilakukan oleh para tokoh ini pada mulanya tidaklah hanya pada bidang fiqh semata, tapi pada juga bidang teologi. Mereka selalu berpedoman kepada nash dan ijtihad. Tampaknya pemikiran mereka cukup rasional, tetapi pengikutnya dibelakang hari telah menukar teologi kepada fiqh. Akibatnya timbulnya perpecahan yang tajam ditengah-tengah umat. Timbulah istilah kaum muda dan kaum tua. Yang pertama ditujukan kepada pembaharu dan yang kedua kepada orang yang mempertahankan kemapanan. Yang tergolong kepada kaum muda melahirkan Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis, sedangkan yang tergolong kaum tua melahirkan NU (Nahdatul Ulama). Pertentangan yang paling tajam terjadi antara Muhammadiyah dan NU hamper setengah abad. Dibidang teologi, NU menyebutkan Muhammadiyah sebagai kaum yang mengikut teologi Wahabi, dan Muhammadiyah menyebut NU sebagai kaum sarungan, karena pesantrennya pada waktu itu orang NU masih sarung dan kopiah.

Sebagai puncak kesadaran teologis maka oleh lajnah kajian dan pengembangan sumberdaya manusia, nahdatul ulama (LPKSM-NUDIY) mengadakan seminar nasional teologi pembangunan pada tanggal 25-26 juni 1986 di kaliurang, yang maksudnya untuk membicarakan refleksi (pemikiran) tetang teologi pembangunan, serta sejauh mana kaitan antara keduanya. Islam memberi dorongan agar umatnya berilmu, beramal saleh, berjuang merubah nasibnya, berjihad dan berperadaban, agar benar-benar berfungsi sebagai khalifah (pembangunan) di bumi.

Suatu hal yang perlu diingat adalah, walaupun teologi Islam yang berkembang di Indonesia adalah teori Asy'ari, bukan berarti teologi pembangunan dapat menggantikan teologi Asy'ariyah itu, hanya saja kita memerlukan penyegaran terhadap pemahaman teori asy'ari. Seperti yang terjadi di amerika latin, ketika pemimpin agama katolik berusaha merubah teologi masyarakat yang otodoks menjadi teologi pembenasan (*theologi of liberation*) yang justru terjadi adalah pembantaian oleh pihak militer terhadap pemimpin agama. Untuk menghindari hal semacam itu umat Islam Indonesia tidak perlu mengadakan teori baru. Yang penting bagaimana teologi di Indonesia selama ini tidak dipahami secara monoton (sepihak saja). Yang diperlukan adalah teologi yang dinamis. M. Ridwan Lubis menyebutkan dengan "pemikiran konvergensi" yaitu teologi yang mencari titik temu antar teologi yang berkembang, yakni antara titik

temu antar teologi tradisional (Asy'ariah ) dengan teologi rasional (mu'tazilah),. Dengan demikian, dengan adanya teologi yang berkembang, umat Islam Indonesia tidak perlu bentrok atau berselisih, tetapi dapat mengambil pelajaran dari padanya. Kita pantas mengingat suatu tradisi dalam NU dengan sembojannya: "Memelihara tradisi lama yang masih baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik".

### **Catatan Akhir**

Dalam berbagai pandangan aliran mulai dari awal teologi Islam hingga sekarang mengalami berbagai macam perubahan pemahaman maka pemahaman Yang masih ada masi kokoh sampai sekarang adalah aliran-aliran Asy'ariah dan Maturidiah yang keduanya disebut Ahlu Sunnah wa al-jama'ah. Di Indonesia pemikiran teologi dikalangan pemikir Islam sejak masuknya Islam sampai kepada zaman pertumbuhan organisasi yang bercorak ke Islaman, boleh dikatakan tidak mengalami perubahan yang berarti dan masih berakar pada ahli sunnah waljamaah.

Teologi asy'ari telah berpengaruh di Indonesia. Teologi yang didirikan oleh Abu hasan al Asy'ari tersebut adalah pada mulanya pengikut setia teologi Mu'tazilah, namun setelah berkecimpung dalam aliran tersebut selama empat puluh tahun Islam Asy'ari meninggalkan aliran tersebut bahkan menentanginya dan kemudian membentuk keyakinan baru.

Dari uraian tersebut di atas, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Dalam menghadapi realitas sosial kemasyarakatan tidak mampu dihadapi dengan corak pemikiran teologi Islam klasik yang diwarnai dengan pemikiran Yunani dan spekulatif, perlu dilakukan sebuah penepongan tajam tentang kebenaran yang bersifat mutlak adanya dan yang bersumber pada titik yang jelas.
2. Dalam konteks pemikiran teologi, harus mampu menangkap mana aspek normatif absolut, dan mana aspek pemikiran historis yang relatif, sehingga mampu menghadapi tuntutan zaman yang serba dinamis serta mampu berspekulatif pada kekokohan mental kebenaran.
3. Pemikiran empiris yang berdasarkan pada pengalaman harus dikedepankan untuk menghadapi dinamika realitas sosial kemasyarakatan dalam rangka pemahaman kontekstual.

## Daftar Pustaka

- Ahmad Amin, *Dhuha Islam* (Kairo : An-Nahda Al-Misriah, 1974),  
Cet. VII
- Basyarat.wordpress.com/2011/03/13/pengaruh-filsafat-yunani
- Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam* (Bandung : Pustaka setia,  
2009)
- Nata Abuddin , 2011 *Studi Islam Koprehensif* (Jakarta: Kencana)
- Nasution Harun, 1979 *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, jilid  
II (Jakarta UI Press )
- Nasution Haru, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisis  
Perbandingan* (Jakarta: Universitas Indonesia)
- Madjid Nurcholis, 1995 *Islam Doktrin dan Peradaban : Sebuah  
Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan  
dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina,), Cetakan III
- Rahman Fazlur, 1994 *A Young Muslim's Guide to the Modern  
World, Alih Bahasa Menjelajah Dunia Modern* (Bandung :  
Mizan,)
- Suriasumantri Jujun S, , 2005 *Filsafat Ilmu* ( Jakarta : Surya Multi  
Grafika)
- Supriyadi Dedi, 2009 *Pengantar Filsafat Islam* (Bandung : Pustaka  
setia)
- Nasution Harun,1986 *Teologi Islam, Aliran-aliran Sejarah Analisa  
Perbandingan*, (VI Press,)

## ISLAM DAN NEGARA (Kedudukan dan Hubungan Agama/Syari'ah dan Negara)

Muhammad Mutawali\*

*Abstrak: Islam adalah sistem yang paripurna dan menyeluruh bagi seluruh kehidupan manusia dan diharuskan untuk memberlakukan sistem tersebut dalam suatu Negara. Islam juga telah membawa aturan paripurna, yang mampu menyelesaikan seluruh problem interaksi di dalam Negara dan masyarakat, baik dalam masalah pemerintahan, ekonomi, sosial, pendidikan maupun politik, baik yang menyangkut interaksi yang bersifat umum. Akan tetapi yang menjadi pertanyaan adalah bagaimanakah kedudukan dan hubungan antar agama/syari'at dan Negara? Pertanyaan ini menjadi isu hangat yang meski telah diperdebatkan para pemikir Islam sejak hampir seabad lalu hingga dewasa ini, tetapi belum terpecahkan secara tuntas dan bahkan belakangan ini makin hangat didiskusikan tatkala antusiasme melanda hampir seluruh dunia Islam*

**Kata Kunci:** *Islam, Negara, Kedudukan, Hubungan Agama*

### Pendahuluan

Allah SWT., sebagai sang khaliq telah menurunkan risalah Islam yang berdiri di atas landasan tauhid dan bersifat universal yang mengatur seluruh manusia dan kehidupannya. Islam telah memecahkan masalah interaksi antara manusia beserta kehidupannya dengan Allah yang disertai dengan keharusan untuk beribadah semata-mata kepada-Nya dengan meninkuti semua atauran yang disyar'atkan bagi seluruh hambanya agar beribaadah kepada-Nya dengan aturan tersebut.

Islam juga telah membawa aturan paripurna, yang mampu menyelesaikan seluruh problem interaksi di dalam Negara dan masyarakat, baik dalam masalah pemerintahan, ekonomi, sosial, pendidikan maupun politik, baik yang menyangkut interaksi yang bersifat umum, antara Negara dengan anggota masyarakatnya, atau antar Negara dengan Negara, maupun Negara dengan umat serta bangsa-bangsa lain, atau yang menyangkut interaksi secara khusus

---

\* Muhammad Mutawali adalah Dosen DPK IAIN Mataram, Ketua STIS Al-Ittihad Bima

antara anggota masyarakat satu dengan masyarakat lainnya. Dengan demikian Islam adalah sistem yang paripurna dan menyeluruh bagi seluruh kehidupan manusia dan diharuskan untuk memberlakukan sistem tersebut dalam suatu Negara.

Dalam tulisan ini, penulis mencoba untuk membahas bagaimanakah kedudukan dan hubungan antar agama/syari'at dan Negara?<sup>146</sup> Pertanyaan ini berangkali menarik dikemukakan karena merupakan salah satu isu hangat yang meski telah diperdebatkan para pemikir Islam sejak hampir seabad lalu hingga dewasa ini, tetapi belum terpecahkan secara tuntas dan bahkan belakangan ini makin hangat didiskusikan tatkala antusiasme melanda hampir seluruh dunia Islam.

### **Kedudukan Agama dan Negara**

Al-qur'an telah mengungkapkan bahwa Allah SWT., menyimpan agama pada lubuk jiwa manusia, hal ini sesuai dengan firman Allah yang artinya: *hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah, tetapkanlah atas fitrah Allah yang telah menciptakan manusia sesuai dengan fitrah itu*, (QS. 30:30).

Ayat di atas dikemukakan bukan untuk pembuktian atau argumentasi, melainkan untuk menegaskan bahwa Islam adalah yang pertama kali menemukan dan menandakan bahwa agama kebutuhan fitrah manusia.<sup>146</sup>

Agama adalah satu-satunya cara atau sarana untuk memenuhi semua kebutuhan dan dambaan manusia, tak sesuatupun dapat menggantikan posisinya. Sejak beberapa waktu lalu, sebagian orang percaya bahwa dengan kemajuan dan modernisasi yang dicapai oleh manusia, kebutuhan akan agama segera hilang, karena ilmu pengetahuan akan dapat memenuhi semua kebutuhan dan dambaan manusia. Namun kini, setelah kemajuan besar dicapai oleh ilmu pengetahuan, manusia tetap merasakan adanya kebutuhan mendesak akan agama berkenaan dengan kebahagiaan individu maupun masyarakat.<sup>147</sup>

Robert N. Bellah dalam bukunya *Beyond Belief* mengatakan bahwa agama, sebagaimana yang dinyatakan banyak kalangan, dapat

---

<sup>146</sup> Murtadha Muthahari, *Persepektif al-Qur'an tentang Manusia dan Agama*, (Bandung: Mizan, 1994), cet. Ke-VII, 45

<sup>147</sup> *Ibid*, 52-53

dipandang sebagai instrumen ilahiyah untuk memahami dunia.<sup>148</sup> Kemudian Fazlurrahman dalam bukunya *Islam*, yang dikutip oleh Bahtiar Effendi mengatakan bahwa agama Islam, dibandingkan dengan agama-agama lain, sebenarnya merupakan agama yang paling mudah untuk menerima premis semacam ini. Alasannya utamanya terletak pada ciri Islam yang paling menonjol, yaitu sifatnya yang hadir di mana-mana. Ini sebuah pandangan yang mengakui bahwa di mana-mana kehadiran Islam selalu memberikan panduan moral yang benar bagi tindakan manusia.<sup>149</sup>

Jika kita kembali melihat ke belakang akan sejarah Nabi Muhammad ketika membawa agama baru yang dapat merubah Mekkah pada waktu itu menjadi sebuah peradaban baru, yang mana pada waktu itu tugas Nabi Muhammad adalah menyampaikan risalah Islam untuk membentuk pribadi yang muslim, akan tetapi ketika Nabi hijrah ke Madinah, bentuk misi yang dibawa beralih untuk pembentukan dan pembinaan masyarakat. Di Madinah Nabi berhasil membentuk kesatuan umat yang terdiri dari kaum Anshar dan Muhajirin.

Kerasulan Muhammad menjadi semakin siap dan diterima oleh umat sehingga Islam semakin tersiar. Kedudukan bukan hanya sebagai pemimpin umat tetapi juga sebagai pemegang kekuasaan politis. Apa yang dipimpin oleh Nabi Muhammad pada waktu itu sudah pantas disebut sebagai sebuah Negara.<sup>150</sup>

Di Negara yang baru ini Nabi Muhammad baru bisa secara efektif menerapkan dimensi sosial ajaran Islam untuk menciptakan masyarakat yang berbudaya dan dari masyarakat ini pula ia menciptakan suatu kekuatan sosial-politik dalam sebuah Negara Madinah. Hal yang pertama dilakukannya di Madinah dalam rangka pembentukan sebuah Negara adalah membuat piagam Madinah pada tahun pertama Hijriah. Piagam yang berisi 47 pasal ini membuat peraturan-peraturan dan hubungan antara berbagai komunitas dalam masyarakat Madinah yang

---

<sup>148</sup> Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in A Posttraditionalist World*, (Berkeley and Los Angeles: University of Californian Press, 1991), 146

<sup>149</sup> Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara*, (Jakarta: Paramadina, 1998), 7

<sup>150</sup> Lihat, Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad*, (Jakarta: Ciputat Press, 2002), cet. Ke-I, 146



majemuk. Di Negara baru ini Nabi Muhammad bertindak sebagai kepala Negara dan piagam Madinah sebagai konstitusinya.<sup>151</sup>

Negara Madinah dapat dikatakan sebagai Negara dalam pengertian yang sesungguhnya, karena telah memenuhi syarat-syarat pokok pendirian suatu Negara, yaitu: wilayah, rakyat, pemerintah dan undang-undang dasar. Mac Iver dalam bukunya *The Modern State* mengatakan bahwa suatu Negara harus memenuhi beberapa unsur yang menjadi kriteria sebuah Negara, kriteria tersebut adalah pemerintahan, komunikasi atau rakyat dan wilayah tertentu.<sup>152</sup>

Lebih lanjut Ahmad Sukardja menjelaskan bahwa berdasarkan berbagai definisi tentang Negara dan unsur pokok berdirinya suatu Negara, maka Madinah adalah merupakan suatu Negara.<sup>153</sup>

Menurut Munawir Sadzali, piagama Madinah sebagai konstitusi Negara Madinah memberi landasan bagi kehidupan bernegara dalam masyarakat yang majemuk di Madinah. Landasan tersebut adalah: *pertama*, semua umat Islam adalah satu kesatuan, walaupun berasal dari berbagai suku dan golongan; *kedua*, hubungan intern komunitas muslim dan hubungan ekstern antara komunitas muslim dan non-muslim didasarkan pada prinsip bertetangga baik, saling menasehati dan menghormati kebebasan beragama.<sup>154</sup>

Dengan adanya piagam Madinah ini menandakan dan menunjukkan bahwa Nabi Muhammad merupakan seorang negarawan yang tidak hanya mementingkan Islam semata, tetapi mampu mengakomodasi kepentingan ummat lainnya dan mampu mempersatukan suku-suku di kalangan kaum Anshar. Sebagai pemimpin agama yang sekaligus sebagai pemimpin Negara Madinah yang saling terkait erat, yang mana hal ini diperkuat dengan pendapat beberapa kelangan yang malah menyatakan bahwa Islam juga dapat

---

<sup>151</sup> Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasa: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), cet. Ke-1, 33

<sup>152</sup> R. M. Mac Iver, *The Modern State*, (London: Oxford University Press, 1947), 22

<sup>153</sup> Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan UUD 1945*, (Jakarta: UI Press, 1995), 88. Pada umumnya para penulis berpendapat Negara yang terbentuk pada masa Nabi Muhammad adalah Negara Teokrasi dalam arti Negara yang didalamnya kedaulatan ada pada Tuhan.

<sup>154</sup> Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1990), 15-16

dipandangan sebagai masyarakat madani,<sup>155</sup> peradaban yang lengkap,<sup>156</sup> atau bahkan agama dan Negara.<sup>157</sup>

Salah satu isu sentral dalam sejarah pemikiran politik Islam yaitu mengenai pencarian konsep tentang Negara. Pemikiran politik Islam sesungguhnya merefleksikan upaya pencarian landasan intelektual bagi fungsi dan peranan Negara atau pemerintahan sebagai faktor instrumental untuk memenuhi kepentingan dan kesejahteraan masyarakat, baik lahiriah maupun batiniah. Pencarian tentang konsep Negara oleh ulama politik mengandung dua maksud: *pertama*, untuk menemukan identitas Islam tentang Negara. Pendekatan ini bertolak dari asumsi bahwa Islam memiliki konsep tertentu tentang Negara; *kedua*, untuk melakukan idealisasi dari perspektif Islam terhadap proses penyelenggaraan Negara. Pendekatan ini didasarkan pada anggapan bahwa Islam tidak membawa konsep tertentu tentang Negara, tapi hanya menawarkan prinsip-prinsip dasar berupa etika dan moral.<sup>158</sup> Memang, Negara dibutuhkan dalam Islam untuk merealisasikan wahyu-wahyu Allah, maka Islam memandang bahwa Negara hanyalah merupakan alat, bukan tujuan itu sendiri.<sup>159</sup>

### Hubungan Agama dan Negara

Hubungan agama dan Negara dalam Islam telah diberikan teladannya oleh Nabi Muhammad sendiri setelah hijrah dari Makkah ke Madinah. Dari mana yang dipilih Nabi bagi bagi kota hijrahnya itu menunjukkan rencana Nabi dalam rangka mengemban misi sucinya dari Allah, yaitu menciptakan masyarakat yang berbudaya tinggi yang kemudian menghasilkan suatu entitas politik, yaitu sebuah Negara Madinah. Negara Madinah pimpinan Nabi adalah model bagi hubungan antara agama dan Negara dalam Islam.<sup>160</sup>

---

<sup>155</sup> Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religion Thought in Islam*, (Lahore: M. Ashraf, 1962), dikutip dari Bahtiar Effebedi, *Islam dan Negara*, op.cit, 61

<sup>156</sup> H.A.R. Gibb (Ed), *Write Islam?: A Survey of Modern Movement in The Muslim World*, (London: Victor Gollancs Ltd, 1932), 12

<sup>157</sup> Thaha Abd. Baqi Surur, *Dawlah al-Qur'an*, (Cairo: Dar al-Nahdhah Mishriah, 1972), 80

<sup>158</sup> Din Syamsuddin, *Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam, Dalam Politik Demi Tuhan*, Abu Zahra (Ed), (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), cet. Ke-1, 43-44

<sup>159</sup> Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah*, 131

<sup>160</sup> Nurholis Madjid, *Agama dan Negara Dalam Islam, Dalam Muhammad Iqbal, Fiqh Siyasah*, vii

Negara dipahami sebagai lembaga politik yang merupakan manifestasi dari kebersamaan dan keberserikatan sekelompok manusia untuk mewujudkan kebaikan dan kesejahteraan bersama. Sebagai faktor instrumental dalam mewujudkan kesejahteraan bersama. Negara memerlukan pemberlakuan hukum (*law inforcement*). Oleh karena itu, doktrin dasar Negara adalah Negara berdasarkan hukum dan bertujuan untuk menciptakan perdamaian abadi.<sup>161</sup>

Permasalahan mengenai hubungan antara agama dan Negara telah menjadi perdebatan yang berkepanjangan. Akar permasalahan ini antara lain klaim yang diperjuangkan oleh agama dan Negara terhadap kehidupan dan tingkah laku manusia yang saling tumpang tindih, baik agama maupun Negara, meskipun berasal dari sumber yang beragama, namun sama-sama berupaya mengantur hidup dan perbuatan manusia. Agama menurunkan panduan tentang bagaimana seseorang harus bertindak dengan sanksi dosa/pahala, syurga/neraka, ditambah hukum dunia. Sedangkan Negara menuntut agar manusia semua warganya patuh dan taat pada peraturan dan undang-undang yang dibuat oleh Negara.<sup>162</sup>

Dalam pemikiran politik Islam, terdapat tiga paradig tentang hubungan antara agama dan Negara. Nuansa di antara ketiga paradig ini terletak pada konseptualisasi yang diberikan kepada kedua istilah tersebut.

Paradigma pertama, memecahkan masalah dikotomi tersebut dengan mengajukan konsep bersatunya agama dan Negara, agama dan Negara dalam hal ini, tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Wilayah agama juga meliputi politik dan Negara. Karenanya, menurut paradig ini, Negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintah Negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan illahi (*divine sovereignty*), karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di tengah tuhan.<sup>163</sup>

Paradigm ini dianut oleh kelompok Syi'ah. Paradigm pemikiran politik syi'ah memandang bahwa Negara adalah lembaga keagamaan

---

<sup>161</sup> Din Syamsuddin, *op.cit.*, 45. Lihat, juga dalam bukunya yang berjudul *Etika Agama Dalam Membangun Masyarakat Madani*, (Jakarta: Logos, 2000), cet. Ke-1, 57-58

<sup>162</sup> Nur A. Fadhil, *Hukum Islam Dalam Kerangka Teori Fiqh dan Tata Hukum Indonesia*, (Medan: Pustaka Widya Sarana, 1995), cet. Ke-1, 6

<sup>163</sup> Din Syamsuddin, *op.cit.*, 45-46

dan mempunyai fungsi keagamaan. Negara dalam perspektif syi'ah bersifat teokratis.<sup>164</sup>

Paradigm ini juga dianut oleh kelompok fundamental, yang cenderung berorientasi nilai-nilai Islam yang dianggapnya mendasar dan prinsipil yang menekankan totalitas Islam. Menurut al-Maududi, yang merupakan salah seorang tokoh dalam kelompok ini, mengatakan bahwa syari'ah tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik atau antara agama dan Negara.<sup>165</sup>

Paradigm kedua memandang agama dan Negara berhubungan secara simbolik, yaitu berhubungan timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini agama memerlukan Negara, karena dengan Negara agama dapat berkembang. Sebaliknya Negara memerlukan agama, karena dengan agama dan Negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral.<sup>166</sup>

Paradigm ini juga meniscayakan adanya lembaga Negara bagi umat Islam tapi dengan corak yang demokratis melalui pendirian lembaga-lembaga demokrasi parlemen dan dengan modus sukses kepemimpinan yang memberi kesempatan pada partai politik rakyat. Dalam kenyataan empiris, penisbatan Islam dengan Negara dapat bersifat formal maupun substansial, yaitu dengan memberi tempat bagi agama dalam konstitusi dan kehidupan bernegara.<sup>167</sup>

Paradigm ini dapat ditemukan dalam pemikiran al-Maududi, yang mengatakan bahwa kepemimpinan Negara merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna melihat agama dan mengatur dunia.<sup>168</sup> Dengan demikian terlihat adanya hubungan timbal balik antara

---

<sup>164</sup> Negara teokratis mengandung unsur pengertian bahwa kekuasaan mutlak berada di tangan Tuhan dan konstitusi Negara berdasarkan wahyu Tuhan (syari'ah). Sifat teokratis Negara dalam pandangan syi'ah dapat ditemukan dalam pemikiran ulama politik syi'ah seperti Khomeini yang mengatakan bahwa dalam Negara Islam wewenang menetapkan hukum berada pada tangan tuhan. Din Syamsuddin, *Etika Agama Dalam Membangun Masyarakat Madani*, *op.cit*, 58-59

<sup>165</sup> Al-Maududi, sendiri menolak istilah Teokratis dan lebih memilih istilah Te0-demokratis. Abul A'la al-Maududi, *Political Teory of Islam* dalam khursid Ahmad (Ed), *Islamic Law dan Contitution*, (Lahore: 1967), 243.

<sup>166</sup> Din Syamsuddin, *op.cit*, 60

<sup>167</sup> *Ibid*, 42

<sup>168</sup> Pemeliharaan Negara dan pengaturan Negara merupakan dua jenis aktivitas yang berbeda, namun berhubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dimensi dari misi kenabian. Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, (Beirut: t.t), 5

agama/Islam dan Negara. Agama dalam Islam menjadi sesuatu yang esensial bagi Negara dan Negara esensial bagi agama.<sup>169</sup>

Paradigm ketiga bersifat sekularistik. Paradigm ini menolak baik hubungan integralistik maupun hubungan simbiotik antara agama dan Negara. Sebagai gantinya paradigm sekularistik mengajukan pemisahan antara agama dan Negara.<sup>170</sup>

Salah seorang pemrakarsai paradigm ini adalah Ali Abd. Al-Raziq, seorang cendekiawan muslim dari Mesir. Pada tahun 1925, ia menerbitkan sebuah risalah yang berjudul *al-Islam wa Ushul al-Hukm*, yang menimbulkan kontroversi dan menyebabkan ia dipecat dari jabatannya sebagai hakim agama oleh semacam Majelis Ulama Mesir. Isu sentral dari risalahnya adalah bahwa Islam tidak mempunyai kaitan apapun dengan sistem pemerintahan kekhalifahan. Argument utamanya adalah bahwa kekhalifahan tidak mempunyai dasar baik dalam al-Qur'an maupun al-Hadits, kedua sumber ini tidak menyebut istilah khalifah dalam pengertian kekhalifahan yang pernah ada dalam sejarah. Ia menolak dengan keras pendapat bahwa Nabi Muhammad pernah mendirikan suatu Negara Islam di Madinah. Lanjutnya lagi bahwa Nabi Muhammad adalah semata-mata utusan tuhan, bukan seorang kepada Negara.<sup>171</sup>

Dalam kaitan di atas, ia bermaksud membedakan antara agama dan politik, tepatnya antara misi kenabian dan aktivitas politik. Baginya Islam adalah suatu entitas keagamaan yang bertujuan untuk mewujudkan komunitas keagamaan yang tunggal, berdasarkan kesamaan keyakinan. Ia sebenarnya tidak bermaksud mengatakan bahwa Islam tidak mengajurkan pembentukan suatu Negara. Sebaliknya, Islam, menurut pandangannya, memandang penting kekuasaan politik. Tapi hal ini tidak berarti bahwa pembentukan Negara atau pemerintahan itu merupakan salah satu ajaran dasar Islam.<sup>172</sup>

---

<sup>169</sup> Abdul Qadir Audah, *al-Mal Wa al-Hukum Fi al-Islam*, (Cairo: al-Mukhtar al-Islam, 1997), cet. Ke-5, 13

<sup>170</sup> Din Syamsuddin, *op.cit*, 62

<sup>171</sup> *Ibid*, 63-64

<sup>172</sup> *Ibid*, 65

Contoh praktis yang paling menonjol adalah Negara sekuler yang didirikan oleh Kemal Attaturk di Turki.<sup>173</sup> Meskipun Turki memutuskan untuk mengikuti jalan sekularisasi sepenuhnya, sebagian besar Negara muslim tetap mengakui syari'at sebagai sumber hukum mereka, setidaknya-tidaknya dalam hukum kekeluargaan.<sup>174</sup>

Jika kita melihat Negara kita Indonesia yang merupakan Negara kesatuan yang berbentuk Republik yang menempatkan kedaulatan berada di tengah rakyat dan dilakukan sepenuhnya oleh MPR dan berasaskan pada Pancasila sebagai landasan Idiil Negara dan UUD 1945 sebagai dasar struktural Negara. Sila pertama pancasila: ketuhanan yang maha esa, yang diperkuat lagi oleh pasal 29 UUD 45 tentang agama, yang menyatakan: Negara berdasar ketuhanan yang maha esa dan Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya. Ketentuan-ketentuan UUD 45 tersebut bertentangan dengan sekularisme dan tidak menganut sekularisme.<sup>175</sup>

Walaupun Negara Indonesia bukan Negara agama (dalam pengertian teokratis) tapi bukan pula Negara sekuler (dalam pengertian adanya pemisahan antara agama dan Negara), namun dapat dipertanggung jawabkan bahwa Negara Indonesia adalah Negara demokratis yang bersifat keagamaan. Dalam Negara Indonesia, agama mempunyai tempat yang terhormat.<sup>176</sup> Jika kita memasukan Negara Indonesia dalam tiga paradigm di atas, menurut penulis, Indonesia masuk ke dalam paradigm yang kedua, dimana paradigma yang kedua ini memandang agama dan Negara saling berhubungan secara simbiotik yang saling berhubungan timbal balik, saling membutuhkan dan Negara sangat menghormati agama dengan bukti membentuk Departemen Agama yang secara jelas adanya urusan-urusan agama yang diatur secara struktural oleh Negara, dari argument ini dapat dipahami bahwa Indonesia tidak memisahkan antara agama dan Negara dan urusan-urusan agama menjadi bagian resmi dari urusan Negara.

## Catatan Akhir

---

<sup>173</sup> Yusuf Qardhawy, *fiqh Negara*, (terj.), (Jakarta: Robbani Press, 1997), cet. Ke-1, 5. Kekuasaan hukum syari'at dihapuskan sepenuhnya dan diganti dengan hukum Swiss.

<sup>174</sup> Azyumardi Azra, *Islam dan Negara: Eksperimen Dalam Masa Modern (Tjauan Sosio-historis)* dalam Abu Zahra (Ed) *Politik Demi Tuhan*, op.cit, 64

<sup>175</sup> Ahmad Sukardja, *op.cit*, 94-95

<sup>176</sup> Din Syamsuddin, *op.cit*, 43-44

Berdasarkan pembahasan di atas, bahwa kedudukan agama dengan Negara memiliki hubungan erat dalam ajaran Islam. Sebagaimana terlihat pada sejarah Nabi Muhammad, ketika membawa agama baru yang dapat merubah Mekkah pada waktu itu menjadi sebuah peradaban baru, yang mana pada waktu itu tugas Nabi Muhammad adalah menyampaikan risalah Islam untuk membentuk pribadi yang muslim, akan tetapi ketika Nabi hijrah ke Madinah, bentuk misi yang dibawa beralih untuk pembentukan dan pembinaan masyarakat. Di Madinah Nabi berhasil membentuk kesatuan umat yang terdiri dari kaum Anshar dan Muhajirin. Hubungan antara agama dengan Negara ini mengacu pada pemetaan sebuah peraturan tentang kehidupan dan tingkah laku manusia yang saling tumpang tindih, baik agama maupun Negara, meskipun berasal dari sumber yang beragama, namun sama-sama berupaya mengantur hidup dan perbuatan manusia. Agama menurunkan panduan tentang bagaimana seseorang harus bertindak dengan sanksi dosa/pahala, syurga/neraka, ditambah hukum dunia. Sedangkan Negara menuntut agar manusia semua warganya patuh dan taat pada peraturan dan undang-undang yang dibuat oleh Negara.

### Daftar Pustaka

- A. Fadhil, Nur, 1995, *Hukum Islam Dalam Kerangka Teori Fiqh dan Tata Hukum Indonesia*, Medan: Pustaka Widya Sarana, cet. Ke-1
- Al-Maududi, Abul A'la al-Maududi, 1967, *Political Teory of Islam* dalam khursid Ahmad (Ed), *Islamic Law dan Contitution*, Lahore
- al-Mawardi, Abu al-Hasan, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, Beirut: t.t
- Audah, Abdul Qadir, 1997, *al-Mal Wa al-Hukum Fi al-Islam*, Cairo: al-Mukhtar al-Islam, cet. Ke-5
- Azra, Azyumardi, *Islam dan Negara: Eksperimen Dalam Masa Modern (Tijauan Sosio-historis)* dalam Abu Zahra (Ed) *Politik Demi Tuhan*
- Baqi, Thaha Abd. Surur, 1972, *Dawlah al-Qur'an*, Cairo: Dar al-Nahdhah Mishriah
- Bellah. Robert N., 1991, *Beyond Belief: Essays on Religion in A Posttradisionalist World*, Berkeley and Los Angeles: University of Californian Press

- Effendi, Bahtiar, 1998, *Islam dan Negara*, Jakarta: Paramadina
- Gibb, H.A.R. (Ed) , 1932, *Write Islam?: A Survey of Modern Movement in The Muslim World*, London: Victor Gollancs Ltd
- Iqbal, Muhmmad, 1962, *The Reconstruction of Religion Thought ini Islam*, Lahore: M. Ashraf
- \_\_\_\_\_, 2001, *Fiqh Siyasah: Kontektualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, cet. Ke-1
- Iver, R. M. Mac, 1947, *The Modern State*, London: Oxford University Press
- Madjid, Nurcholis, *Agama dan Negara Dalam Islam, Dalam Muhammad Iqbal, Fiqh Siyasah*, vii
- Muthahari, Murtadha, 1994, *Persepktif al-Qur'an tentang Manusia dan Agama*, Bandung: Mizan, cet. Ke-VII
- Qardhawy, Yusuf, 1997, *fiqh Negara*, (terj.), Jakarta: Robbani Press, cet. Ke-1
- Sadzali, Munawir, 1990, *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press
- Sukardja, Ahmad, 1995, *Piagam Madinah dan UUD 1945*, Jakarta: UI Press
- Syarifuddin, Amir, 2002, *Meretas Kebekuan Ijtihad*, Jakarta: Ciputat Press, cet. Ke-I
- Din Syamsuddin, 1999, *Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam, Dalam Politik Demi Tuhan*, Abu Zahra (Ed), Bandung: Pustaka Hidayah, cet. Ke-1
- \_\_\_\_\_, 2000, *Etika Agama Dalam Membangun Masyarakat Madani*, Jakarta: Logos, cet. Ke-1
- Syarifudidin, Amir, 2002, *Menetes Kebekuan Ijtihad*, Jakarta: Ciputat Press, cet. I.