

WARISAN INTELEKTUAL ISLAM

Oleh Nurcholish Madjid

Diriwayatkan dalam sebuah hadis yang terkenal bahwa Nabi Muhammad *saw*, menjelang wafatnya pada tahun 11 H atau 632 M, telah wanti-wanti kepada kaum Muslimin, jika mereka tidak hendak tersesat, untuk berpegang hanya kepada *al-Kitāb* dan *al-Sunnah* saja. Yang dimaksud dengan *al-Kitāb* ialah Kitab Suci al-Qur'an, sedangkan *al-Sunnah* (tradisi) ialah keseluruhan perilaku Nabi semasa hidupnya sebagai utusan Tuhan yang dipandang sebagai contoh pelaksanaan *al-Kitāb* tersebut.

Di antara para sahabat Nabi tampaknya tidak ada yang lebih bergairah kepada al-Qur'an dan lebih teguh berpegang kepadanya seperti Umar ibn al-Khaththab, yang oleh Nabi semasa hidupnya pernah disebut sebagai seorang yang paling mungkin menjadi utusan Tuhan seandainya Nabi sendiri bukanlah Rasul Allah pungkasan. Bagi Umar, kebesaran Muhammad bukanlah semata-mata karena kepribadiannya, tetapi lebih-lebih karena kenyataan bahwa Muhammad telah ditunjuk oleh Tuhan untuk menerima wahyu-Nya. Karena caranya memandang Nabi demikian itu, sejarah merekam bahwa Umar adalah seorang sahabat Nabi, yang sekalipun sangat hormat kepadanya, namun tidak segan-segan mengajukan keberatan kepada gagasan atau tindakan Nabi jika dirasa olehnya bahwa Nabi berpikir atau bertindak atas kemauan sendiri, bukan atas petunjuk langsung Tuhan. Dalam ilmu tafsir diketahui tentang adanya beberapa ayat suci yang turun tidak untuk mendukung gagasan tertentu Nabi, melainkan gagasan Umar. Umar sendiri adalah bekas salah seorang

musuh Nabi yang paling keras, dan menjadi Muslim hanya gara-gara suatu kali mendengar ayat-ayat suci dibaca oleh adik perempuannya yang telah lebih dahulu menjadi Muslimah. Dan dalam hidup selanjutnya, Umar dikenal sebagai sahabat Nabi dan pemimpin kaum Muslimin yang sangat dekat dengan kalangan *al-Qurrā'* dan *al-Huffāzh* (para ahli baca dan penghafal al-Qur'an). Karena perhatiannya yang mendalam kepada al-Qur'an dan kemurniannya, Umar tercatat paling keras mencegah kaum Muslimin menulis sesuatu, termasuk hadis, selain daripada Kitab Suci itu.

Tetapi juga tampaknya di antara para sahabat itu tidak ada yang berpikiran begitu kreatif seperti Umar. Kreativitas itu memberi kesan kuat sekali bahwa Umar, sekalipun beriman teguh, namun tidak dogmatis. Umar adalah seorang beriman yang intelektual, yang dengan intelektualitasnya itu berani mengemukakan ide-ide dan melaksanakan tindakan-tindakan inovatif yang sebelumnya tidak dicontohkan oleh Nabi, bahkan yang kadang-kadang sepintas lalu tampak seperti tidak sejalan, kalau tidak malah bertentangan, dengan pengertian harfiah *al-Kitāb* dan *al-Sunnah*. Contoh ide inovatif Umar yang tanpa preseden di zaman Nabi ialah yang bersangkutan dengan Kitab Suci sendiri. Umar mengusulkan kepada Abu Bakar, pada waktu yang akhir ini menjabat sebagai khalifah pertama, untuk membukukan al-Qur'an yang pada waktu itu masih berupa catatan-catatan dan hafalan pribadi yang banyak tersebar pada banyak para sahabat Nabi, menjadi sebuah mushaf atau buku terjilid. Mula-mula Abu Bakar menolak ide semacam itu, persis karena tidak pernah dicontohkan oleh Nabi sendiri semasa hidupnya. Tetapi atas desakan Umar yang sangat kuat, disertai alasan-alasan yang tepat, dan setelah dimusyawarahkan dengan sahabat-sahabat yang lain, usul Umar itu diterima dan dilaksanakan. Zaid ibn Tsabit, seorang sahabat yang terkenal keahliannya dalam tulis-baca, dan disebabkan oleh kedekatannya kepada Nabi dalam hal pencatatan wahyu setiap kali turun, ditunjuk untuk memimpin panitia pembukuan al-Qur'an itu, dan berhasillah olehnya dibuat satu naskah pertama Kitab Suci Islam.

Zaid itu pula yang kelak oleh Utsman ibn Affan, sebagai Khalifah ketiga, ditunjuk kembali memimpin pembuatan beberapa naskah *al-Kitāb* dengan berpegang kepada naskah peninggalan masa Abu Bakar tersebut, untuk disebar di kota-kota terpenting dunia Islam saat itu. Karena kebijaksanaan Utsman yang dengan tegas memerintahkan kaum Muslimin untuk memusnahkan naskah-naskah pribadi Kitab Suci yang ada, dan selanjutnya agar hanya mencontoh naskah-naskah resmi tersebut, umat Islam beruntung memiliki kesatuan dan keutuhan Kitab Suci, yang kemurniannya dipelihara dengan tingkat kesungguhan yang luar biasa sampai saat ini.

Tidak diragukan lagi bahwa keutuhan al-Qur'an merupakan warisan intelektual Islam yang terpenting dan paling berharga. Sekalipun mushaf yang ada sekarang secara istilah disebut sebagai "Mushaf menurut penulisan Utsman" (*al-Mushḥāf 'alā al-rasm al-Uṣmānī*), tetapi gagasan pembukuannya timbul mula-mula dari pikiran inovatif Umar ibn al-Khaththab.

Sedangkan contoh tindakan Umar yang sepiantas lalu tampak bertentangan atau tidak sejalan dengan arti harfiah Kitab Suci dan percontohan Nabi ialah kebijaksanaannya ketika menjabat sebagai Khalifah kedua untuk tidak membagi-bagikan tanah-tanah pertanian di Syiria dan Irak yang baru dibebaskan kepada tentara Muslim bersangkutan, tetapi justru kepada para petani kecil setempat, sekalipun mereka ini bukan (belum) Muslim. Kebijakan Umar itu menimbulkan protes keras dari kalangan para sahabat. Dipelopori oleh Bilal, seorang muazzin Rasul yang sangat disayanginya, banyak para sahabat menuduh Umar telah menyimpang dari *al-Kitāb* dan *al-Sunnah*. Menurut para pengkritik Umar ini, *al-Kitāb*, seperti misalnya tersebutkan dalam surat *al-Anfāl* 8, mengajarkan bahwa harta rampasan perang, termasuk tanah, harus dibagi-bagi menurut cara tertentu, sebagiannya untuk para tentara yang berperang. Lagi pula Nabi sendiri telah pernah membagi-bagi tanah pertanian rampasan serupa itu kepada tentara, yaitu tanah-tanah pertanian Khaibar setelah dibebaskan dari kekuasaan orang-orang Yahudi yang memusuhi Nabi dan kaum

Muslimin. Sejarah mencatat bahwa kemelut perbedaan pandangan itu membuat suasana Madinah selama tiga hari menjadi sangat tegang. Umar terutama gusar sekali oleh kritik-kritik yang dipelopori Bilal, sehingga ia pernah mengucapkan doa: “Ya Tuhan, bebaskan aku dari Bilal dan kawan-kawannya”. Memang akhirnya Umar memperoleh kemantapan diri berkenaan dengan kebijaksanaannya itu, yaitu setelah ia dalam musyawarah mendapat dukungan sementara para pembesar sahabat, dan setelah ia mengemukakan interpretasinya sendiri yang meyakinkan tentang keseluruhan semangat ajaran Kitab Suci dan kebijaksanaan Nabi.

Karena ide-ide kreatifnya, Umar diakui, baik oleh para sarjana Muslim sendiri maupun kalangan bukan Muslim, bahwa ia adalah orang kedua sesudah Nabi Muhammad *saw* sendiri, yang paling menentukan jalannya sejarah Islam. Tetapi juga karena semangat inovatifnya itu, Umar tidak terhindar dari penilaian negatif dan tuduhan sebagai telah menyimpang dari agama yang benar. Sekurang-kurangnya Ibn Taimiyah, seorang pembaru pemikiran Islam dari Syiria pada abad ke-8 H/14 M yang bersemangat dan sangat kritis, telah mencatat berbagai kesalahan Umar. Sedangkan kaum Syi’ah, yang diketahui mempunyai kecenderungan anti-Umar secara berlebihan, menuduh khalifah kedua itu tidak saja telah melakukan berbagai bidah, tetapi bahkan ia telah berbangga dengan penyelewengan-penyelewengan yang diperbuatnya itu.¹

Namun patutlah diingatkan bahwa penilaian-penilaian negatif kepada gagasan dan tindakan Umar serupa itu terjadi hanyalah sesudah Umar sendiri lama telah tiada. Hal ini terutama benar berkenaan dengan tuduhan-tuduhan kaum Syi’ah (ada yang berteori bahwa perasaan anti-Umar yang berlebihan dari golongan para pengikut Ali ibn Abi Thalib itu, yakni kaum Syi’ah, telah tercampur dengan unsur luar Islam semacam Persianisme atau Iranisme yang

¹ Mengenai pandangan Syi’ah tentang Umar ibn al-Khatthab lihat al-Kulini, *al-Kāfi* (Teheran: t.th.). Juga al-Baghdadi, *al-Farq bayn al-Firaq* (Cairo: 1924), khususnya halaman 106 di mana al-Baghdadi mengutip Nazzam tentang berbagai kesalahan Umar.

muncul ke permukaan oleh dorongan gerakan *Syū'ūbiyah* — semacam nasionalisme — pujangga Persia, Firdausi. Ini mengingatkan bahwa di bawah kekhalifahan Umar itulah Persia dibebaskan oleh tentara Islam Arab, dan mengingat bahwa mayoritas golongan Syi'ah adalah orang-orang Persia atau Iran — *wa 'l-Lāh-u a'lam*).

Sedangkan lepas dari penilaian kurang baik kelompok tertentu terhadap Umar itu, khalifah kedua ini oleh umat Islam Ahli Sunnah (*ahl al-Sunnah*, golongan Sunni) disepakati sebagai pemimpin kaum beriman yang paling berhasil. Boleh dikata bahwa, dari sudut peninjauan yang menyeluruh, masa Umar adalah masa keemasan sejarah Islam. Maka tidak mengherankanlah kiranya bahwa pada zaman mutakhir ini, bilamana aspiran reformasi keagamaan, sosial dan politik Islam harus mencari model klasik bagi wawasannya, ia akan dengan bersemangat dan penuh simpati menyebut masa Umar. Golongan pemikir Islam modernis misalnya, sangat mengagumi Umar tidak saja karena ia meneladani bagaimana menangkap semangat Islam secara menyeluruh, tetapi juga karena ia berhasil menciptakan masyarakat yang menurut jargon-jargon modern tentunya akan dinamakan demokratis dan sosialis.

Masyarakat kaum beriman di zaman Umar itu, sebagaimana sebelumnya di zaman Nabi dan Abu Bakar, adalah suatu masyarakat yang dengan kuat sekali disemangati oleh cita-cita religius dan etis al-Qur'an, berdasarkan penjiwaan oleh masing-masing individu anggotanya akan pesan menyeluruh Kitab Suci itu, dan yang dibingkai oleh percontohan moral pribadi-pribadi para pemimpinnya. Esensi masyarakat itu terletak pada keberhasilan sejumlah cukup besar pribadi-pribadi dalam menangkap makna total Kitab Suci sebagai dokumen keagamaan dan etis, yang bertujuan praktis mewujudkan suatu masyarakat di mana hasil interaksi pribadi-pribadi beriman dengan kesadaran mendalam dan tajam akan Tuhan itu ialah pelembagaan kewajiban mendorong manusia kepada kebaikan bersama dan mencegah kejahatan (*al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*). Mereka sepenuhnya menyadari bahwa al-Qur'an bukanlah sebuah buku hukum positif apalagi sebuah risalah

teologia. Mereka memahaminya terutama sebagai sumber pokok ajaran-ajaran etis pribadi dan sosial berdasarkan Ketuhanan Yang Mahaesa. Karena itu, seperti juga kelak setelah enam abad disadari kembali oleh pemikir pembaru besar, Ibn Taimiyah, al-Qur'an bisa berfungsi sepenuhnya hanya bila orang berhasil menangkap pesan totalnya, menghayatinya sebagai bacaan keagamaan yang menggetarkan jiwa, dan disertai apresiasi mendalam keagungan bahasanya yang bermukjizat itu.

Membaca al-Qur'an sebagai sebuah risalah, apakah keilmuan, teologis, hukum, ataupun lainnya, seperti dialami oleh Thomas Carlyle, akan menimbulkan kekecewaan besar.² Membaca al-Qur'an harus dengan sikap menyertainya sebagai kalam Ilahi dalam semangat pengabdian kepada-Nya. Dan dalam usaha menangkap pesannya itu, orang harus memperhatikan bahwa pada setiap nuktahnya, al-Qur'an senantiasa mengajukan tantangan kepada manusia untuk percaya kepada Tuhan dan menerima tuntunan moral-Nya. Orang tidak bisa disebut membaca Kitab Suci itu tanpa dengan tulus menerima dan mengukuhkan tantangan tersebut. Dengan cara itu orang akan dapat menghayati keindahannya baris demi baris, dan penjabaran tema-tema pokok yang didapati dalam setiap bagian kesatuannya akan menimbulkan kekaguman yang mendalam. Kalimat atau cerita berulang-ulang dalam al-Qur'an adalah untuk mengingatkan pembacanya akan konteks total pesan yang harus ditangkapnya. Karena itu, membaca al-Qur'an, sampai dengan bagian kesatuan utuhnya yang terkecil pun, bisa merupakan ilham dan pengalaman Ketuhanan (*Rabbānī*) yang sempurna.

² Sudah tentu bagi kaum Muslimin, al-Qur'an adalah *kalām* (sabda) Tuhan yang nilainya transendental. Karena itu sesungguhnya al-Qur'an lebih berfungsi sebagai bacaan suci dalam bahasa aslinya, yaitu Arab, tidak dalam terjemahannya, betapapun bagusya terjemahan itu. Ini adalah pendapat para ulama klasik, tapi dibenarkan oleh banyak sarjana modern, termasuk mereka yang bukan Muslim. Lihat, misalnya, Muhammed Marmaduke Pickthall dalam pembuka kata terjemah al-Qur'annya *The Meaning of the Glorious Koran* (New York: New America Library, t.th.). Juga James Kritzeck, *Anthology of Islamic Literature* (New York: New American Library, 1975), h. 22-25.

Itulah hakikat terpenting klaim bahwa al-Qur'an adalah mukjizat Nabi yang terbesar. Umar adalah orang yang mempunyai pengalaman paling mendalam tentang al-Qur'an sebagai mukjizat itu. Penghayatannya yang total akan pesan Tuhan itu membuatnya menolak argumen-argumen Bilal, seperti telah diceritakan di atas, yang mengutip ayat-ayat tertentu untuk menopang pendiriannya. Umar adalah contoh orang yang karena dengan sepenuh hati percaya kepada Tuhan dan menerima tuntunan moral-Nya, berhasil secara hampir sempurna melepaskan diri dari keinginan sesaat pribadi dan dorongan nafsu keberhasilan sementara. Ia menghayati sedalam-dalamnya betapa hebat pertanggungjawaban pribadi itu kelak dalam Pengadilan Tuhan di hari kiamat. Ia menyadari sepenuh-penuhnya betapa dalam Pengadilan itu manusia akan berhadapan dengan Tuhan mutlak sebagai individu, tanpa kemungkinan sedikit pun menerima pertolongan dari individu yang lain. Dalam tindakan-tindakannya, jelas sekali Umar menginsafi secara sempurna bahwa ia sebagai individu akan mempertanggungjawabkan setiap keping perbuatannya, sekalipun hanya seberat bobot atom. Dengan amat kreatif dan inovatif, Umar berusaha menerjemahkan pandangan etika dan moralnya itu dalam kehidupan perorangan dan masyarakat. Dan ia adalah yang paling berhasil dari sekian banyak orang yang mencoba hal serupa.

Namun amat disayangkan, bahwa karena hal-hal yang harus dikaji lebih mendalam, keadaan gemilang masa Umar itu tak lama berlangsung, bagaikan pergi dengan kepergian Umar. Utsman ibn Affan, penggantinya selaku khalifah, sekalipun banyak mempunyai kelebihan dan jasa di bidang lain, namun dalam kepemimpinan dicatat sebagai orang yang lemah. Karena kelemahannya itu Utsman agaknya tidak berdaya menghadapi desakan-desakan kelompok tertentu dari kalangan Bani Umayyah, puaknya sendiri dalam lingkungan suku Quraisy dari Makkah, yang ingin meningkatkan pengaruh dan memperbesar peranan mereka sendiri dalam masyarakat Islam yang baru tumbuh dan berkembang itu. Mulailah bermunculan berbagai tuduhan yang dialamatkan kepada Utsman sebagai bertindak kurang

adil dan menderita nepotisme. Keadaan menjadi semakin parah karena kenyataan bahwa Bani Umayyah, dulu di Makkah, merupakan saingan utama Bani Hasyim, puak Nabi Muhammad *saw*, dalam berebut pengaruh dan kepemimpinan Quraisy. Menarik pula diingat bahwa ketika Makkah akhirnya dibebaskan oleh kaum Muslimin di bawah pimpinan Nabi, kota suci itu resminya berada dalam kekuasaan Abu Sufyan, tokoh utama Bani Umayyah saat itu. Meskipun kepada pemimpin Bani Umayyah itu Nabi bertindak sangat bijaksana dengan memberi kedudukan istimewa dan kehormatan tertentu kepadanya, namun ketika Nabi wafat luka lama yang memisahkan kedua puak utama Quraisy itu belum seluruhnya disembuhkan. Dan sekarang, oleh adanya kepemimpinan yang lemah dari Utsman luka itu terkuak kembali dengan gampang.

Karena berbagai tindakan dan kebijaksanaanya yang dipandang banyak kaum Muslimin sebagai kurang adil, Utsman dihadapkan kepada berbagai gerakan protes yang datang dari hampir seluruh penjuru dunia Islam. Kebanyakan kelompok pemrotes itu menghendaki turunnya Utsman dari kekhalifahan. Tetapi ada pula yang menghendaki tidak kurang dari penyingkiran Utsman dengan paksa. Para pembesar sahabat, seperti Ali ibn Abi Thalib, tampaknya berusaha untuk menghalangi kelompok ekstremis itu dan menawarkan penyelesaian yang berkompromi. Tetapi rupanya mereka tidak berhasil. Sekelompok orang-orang ekstrem dari Mesir datang ke Madinah, dan setelah tidak berhasil memaksa Utsman turun dari jabatannya, mereka membunuh khalifah ketiga itu. Memang ada beberapa sarjana, seperti Muhammad Abduh, yang dalam hal ini menimpakan kesalahan kepada intrik dan persekongkolan Yahudi. Tetapi hal itu tidak menyalakan kenyataan bahwa sebuah Bencana Besar (*al-fitnah al-kubrā*) telah terjadi, dengan akibat yang amat jauh dan meluas tidak saja dalam politik, tetapi juga dalam hal yang menyangkut ajaran dan pemahaman agama Islam itu sendiri, yang pengaruhnya menentukan jalan sejarah Islam dan masih sangat kuat terasa oleh kaum Muslimin seluruh dunia sampai detik ini.

Pembunuhan Utsman, yang bermotifkan politik itu segera menimbulkan malapetaka politik yang lebih besar. Ali ibn Abi Thalib terpilih sebagai pengganti Utsman, menjadi khalifah Rasulullah *saw* yang keempat. Boleh dikatakan seluruh umat Islam mendukungnya — dengan pernyataan baiat oleh wakil-wakil mereka dari berbagai daerah — kecuali beberapa kelompok, khususnya kelompok Bani Umayyah yang dipimpin Mu'awiyah ibn Abi Sufyan, Gubernur Damaskus di Syiria. Kelompok terakhir ini menuntut kepada Ali untuk menemukan dan menghukum para pembunuh Utsman, dan menunda baiat kepada khalifah itu sebelum tuntutan mereka terpenuhi. Tetapi ternyata Ali tidak berhasil memenuhi tuntutan mereka itu, dan segera pula kelompok Bani Umayyah mulai menuduh Ali terlibat dalam pembunuhan pendahulunya itu. Tuduhan itu sulit dibuktikan, tetapi mereka melihat bahwa Ali, dengan segala kecakapan dan wibawanya, tidak cukup sungguh-sungguh menghalangi kaum ekstremis membunuh Utsman, dan sekarang ia tidak cukup sungguh-sungguh pula menemukan dan menghukum para pembunuh itu. Apalagi mereka perhatikan pula bahwa Ali dari semula tampak menunjukkan gelagat sebagai aspiran kekhalifahan. Keadan semakin gawat bagi Ali karena, dalam kalangan kelompok pendukungnya, terdapat orang-orang yang meskipun tidak jelas terlibat dalam pembunuhan Utsman, tetapi berpendapat bahwa pembunuhan itu dapat dibenarkan menurut agama. Alasan mereka ialah karena dengan kebijaksanaannya yang kurang adil itu, Utsman telah melanggar ajaran dasar Islam dan melakukan dosa besar, dan membahayakan umat. Mereka ini terdiri dari para ekstremis di atas.

Karena pertentangan yang semakin memuncak antara kelompok Ali di Madinah dan kelompok Mu'awiyah di Damaskus itu, perang pun tak terhindarkan lagi, dan terjadilah *al-fitnah al-kubrā* yang kedua dalam Islam. Kelompok Ali tampaknya semula berhasil mengungguli lawannya di bidang militer, tetapi ia rupanya lebih mengutamakan kesatuan umat, dan karenanya menerima usul kompromi dari Mu'awiyah. Tetapi ketika prosedur kompromi

itu dilaksanakan, ia mengandung titik kelemahan yang segera dimanfaatkan oleh golongan Mu'awiyah. Akibatnya ialah kekalahan diplomatik bagi Ali, dengan akibat secara *de jure* Ali kehilangan legitimasi politiknya, dan legitimasi itu beralih ke Mu'awiyah. Kejadian yang kemudian dikenal sebagai Peristiwa Shiffin (nama sebuah tempat) itu menyebabkan para pendukung Ali pengikut garis keras (kelompok ekstremis di atas) melancarkan protes, kemudian bertindak sendiri dengan membentuk kelompok ketiga, yang kemudian terkenal dengan sebutan Khawarij (*khawārij*, pembelot).

Sesuai dengan kecenderungan ekstrem mereka, kaum Khawarij kemudian meletakkan program-program sosial-politik yang radikal dan puritanis. Untuk tujuan menegakkan otoritas mereka sendiri, kaum Khawarij merencanakan hendak melenyapkan baik Ali maupun Mu'awiyah sekaligus. Tetapi ternyata mereka hanya berhasil membunuh Ali, sedangkan Mu'awiyah yang telah belajar dari raja-raja Romawi dalam cara melindungi diri itu tak terjangkau oleh tangan-tangan kaum ekstremis itu.

Sebagai gerakan sosial-politik, kaum Khawarij tidak dapat dikatakan mengalami sukses. Mereka selalu dikejar-kejar dan ditindas oleh setiap kekuasaan Islam yang mapan, yang membuat mereka mengalami disintegrasi dan menyebar ke suluruh penjuru dunia Islam. Tetapi dalam bidang lain, khususnya bidang pemikiran sosial-politik dan keagamaan, berbagai pandangan kaum Khawarij itu membekas dengan kuat dalam sejarah intelektual Islam. Dari merekalah muncul untuk pertama kalinya suatu persoalan teologis dalam Islam. Persoalan itu ialah berkenaan dengan seorang Muslim yang melakukan dosa besar: Masihkah ia seorang Muslim, atautkah ia sebenarnya telah menjadi kafir? Masalah ini menjadi amat serius jika seorang Muslim yang berdosa itu adalah seorang penguasa seperti khalifah, dan bentuk dosanya ialah tindakan-tindakan kezalimannya. Jelas sekali masalah ini muncul sebagai kelanjutan peristiwa pembunuhan Utsman ibn Affan. Tetapi juga secara sangat logis dan historis dikemukakan berkenaan dengan praktik-praktik

pemerintahan Bani Umayyah di Damaskus yang semakin bersifat sewenang-wenang.

Seperti telah diisyaratkan di atas, kaum Khawarij memelopori pandangan keagamaan bahwa seorang Muslim yang berdosa besar itu tidak lagi Muslim, dan harus dilenyapkan. Inilah pangkal anarkisme mereka. Sebab rentetan logis dari pandangan serupa itu ialah bahwa seorang Muslim yang tidak mau melenyapkan seorang “kafir” (Muslim yang berdosa besar) adalah kafir sendiri, dan karena itu harus pula dilenyapkan. Akibatnya, kaum Khawarij memusuhi siapa saja yang bukan golongannya. Mereka kemudian mengembangkan konsep “hijrah”, yaitu konsep bahwa setiap orang Muslim harus “berhijrah”, yakni berpindah dan bergabung, dengan golongan mereka. Jika ia menolak, maka ia wajib diperangi sesuai dengan hukum yang berlaku terhadap mereka yang hidup dalam “*dār al-harb*”, sebab hanya golongan merekalah yang berada dalam “*dār al-Islām*”. Tetapi dalam kalangan orang-orang Khawarij itu sendiri perpecahan amat sulit dicegah. Mereka itu berusaha membentuk masyarakat yang semurni-murninya dan sesuci-sucinya dipandang dari ajaran Islam menurut tafsiran mereka. Maka dapat dibayangkan bahwa mereka rawan sekali terhadap perbedaan tafsiran kepada ajaran agama, yang kemudian membawa mereka kepada perpecahan demi perpecahan intern dan amat melemahkan gerakan mereka sendiri. Hal ini ditambah lagi dengan adanya penindasan-penindasan atas mereka oleh setiap kekuasaan Islam yang mapan, seperti telah disinggung di muka.

Tetapi kaum Khawarij hanyalah mewakili satu dari dua ujung ekstremitas keagamaan dalam Islam saat itu. Mereka ini berpendapat bahwa manusia mampu sepenuh-penuhnya memilih dan menentukan tindakannya sendiri, baik maupun buruk. Justru karena adanya kemampuan itu maka manusia dituntut pertanggungjawabannya di hadapan umat dan Tuhan. Tidak ada pada kalangan kaum Muslimin konsep kesucian umat yang sedemikian kuat seperti pada golongan Khawarij, sebagaimana mereka itu pula yang dengan gigih membela Keadilan Tuhan berdasarkan kebebasan

manusia. Paham kemampuan manusia ini secara teknis disebut “Qadariah”, yang berarti “Paham Kemampuan (Manusia)”.

Di ujung lain dari garis ekstremitas pandangan teologis itu ialah mereka yang menganut paham keterpaksaan manusia di hadapan kehendak Tuhan Yang Mahakuasa. Mereka menganggap bahwa manusia tidak berdaya menghadapi ketentuan Tuhan dan kehendak-Nya. Karena itu bagi mereka manusia tidak dapat dituntut untuk bertanggung jawab atas tingkah lakunya, baik maupun buruk, sebab semuanya berasal dari Tuhan menurut kehendak-Nya yang mutlak. Manusia memperoleh kebahagiaan atau kesengsaraan hanyalah atas kehendak Tuhan semata. Paham ini secara teknis disebut “Jabariah”, artinya “Paham Keterpaksaan (Manusia)”.

Seperti bisa diduga, paham Jabariah itu mendapatkan pasarannya yang kuat di kalangan penguasa dengan kecenderungan zalim, karena keperluan mereka kepada kerangka intelektual dan teologis yang membenarkan tindakan-tindakan mereka. Dan inilah memang yang terjadi pada perkembangan Islam saat itu. Para penguasa Umayyah di Damaskus, seolah-olah karena didorong oleh keinginan membela dan melindungi nama Utsman ibn Affan, tapi jelas juga untuk kepentingan mereka sendiri mempertahankan kekuasaan, menunjukkan gejala paham Jabariah. Jika *toh* tidak dalam bentuk rumusan-rumusan intelektual dan teologis, gejala Jabariah para penguasa Umayyah itu menampakkan diri secara jelas dalam praktik. Bila diperingatkan bahwa tindakan-tindakan mereka yang menindas rakyat dan mengekang perkembangan pemikiran di kalangan umat itu menyalahi semangat Islam dan bahwa mereka harus mempertanggungjawabkan kezaliman itu di hadapan umat, selain di hadapan Tuhan kelak di akhirat, rezim Umayyah itu akan menolak dengan mengatakan: Kami tidak bisa dimintai tanggung jawab atas tindakan-tindakan kami. Sebab Tuhanlah yang menghendaki semuanya itu. Hanya pada-Nyalah kekuasaan untuk menentukan kebaikan atau keburukan!³

³ M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy* (London: The Octagon Press, 1982), h. 2

Seorang pemikir Islam yang pertama kali dengan lantang menyatakan paham Qadariah ialah Ma'bad al-Juhani. Karena pikiran-pikirannya itu, al-Juhani berhadapan langsung dengan rezim Damaskus, dan akhirnya harus mati di tangan Hajjaj pada tahun 80 H/699 M atas perintah Khalifah Abdul Malik ibn Marwan. Pemikir kedua sesudah al-Juhani ialah Ghaylan al-Dimasyqi. Seperti rekannya yang terdahulu itu, al-Dimasyqi juga harus menjalani hukuman mati oleh Khalifah Umayyah, Hisyam ibn Malik, yang melaksanakan hukuman itu segera setelah ia memangku jabatannya pada tahun 105 H/723 M.

Kesenjangan antara para penguasa Umayyah dengan para sarjana dan ulama itu sebenarnya telah mulai terasa segera setelah konsolidasi rezim itu di masa Mu'awiyah, khalifah Damaskus yang pertama. Telah dituturkan bahwa Islam mulai merasakan ketidakberesan di bidang politik sejak masa kekhalifahan Utsman ibn Affan, seorang anggota Bani Umayyah. Kini, dalam rezim Damaskus, ketidakberesan itu semakin kentara, setidaknya demikian dirasakan oleh sementara kelompok orang-orang Islam tertentu. Di beberapa kota pusat kegiatan pemikiran Islam, khususnya Madinah dan Hijaz, Basrah dan Kufah di Irak, serta Ibukota sendiri, Damaskus di Syiria, tumbuh angkatan Muslim baru yang lebih mencurahkan pikiran kepada bidang intelektual keagamaan dan memilih sikap lebih netral dalam politik. Mereka ini menyadari bahwa setelah kemenangan politik atas umat-umat bukan Muslim telah menjadi kenyataan dan mantap, sesuatu harus dilakukan untuk mendalami makna agama Islam itu sendiri bagi kehidupan orang-seorang. Dan karena merasa traumatis oleh fitnah demi fitnah di kalangan umat, generasi baru ini kemudian mengembangkan konsep Jamaah (*Jamā'ah*), yaitu konsep tentang kesatuan ideal seluruh kaum Muslimin tanpa memandang aliran politik mereka. Bagi mereka ini, keseluruhan umat itu membentuk kesatuan ruhani yang harus diutamakan, di bawah bimbingan agama Tuhan.

Memang dalam perkembangannya golongan Jamaah ini menerima *fait accompli* kekuasaan Umayyah di Damaskus, dan karena

itu sedikit banyak ditolerir oleh pemerintah. Tetapi karena pertumbuhan peranan mereka yang boleh dikata selaku hati nurani umat, golongan Jamaah ini memberi dukungan politik kepada rezim Damaskus hanya dengan sikap cadangan (*reserve*) yang cukup besar. Apalagi mereka perhatikan pula bahwa kekuasaan Umayyah itu, sekalipun berangkat dari konsep kekhalifahan Rasulullah, namun berkembang mengarah kepada sejenis monarki mutlak. Kaum Umayyah membela diri bahwa absolutisme mereka hanyalah demi kebaikan umat, lebih-lebih demi mengakhiri berbagai fitnah yang ada, dan karenanya mereka juga mendukung konsep Jamaah. Tetapi absolutisme dirasakan sebagai sesuatu yang terlalu banyak untuk pola kehidupan orang-orang Arab yang cenderung amat demokratis itu dan, lebih penting lagi, berlawanan dengan cita-cita egalitarianisme Islam. Para sarjana dan ulama pendukung konsep Jamaah itu kemudian tumbuh menjadi kelompok oposisi moral yang saleh terhadap rezim Damaskus.

Di antara kota-kota pusat pemikiran dan intelektualisme Islam itu, Madinah dan Basrah memainkan peranan yang amat menonjol. Di Madinah itu Abdullah ibn Umar, putra Khalifah Umar ibn Khaththab, tampil sebagai seorang sarjana yang serius, yang mempelajari dan mendalami segi-segi ajaran Islam. Sebagai seorang yang hidup di kota Nabi, dalam mengkaji ajaran agama itu Ibn Umar memiliki kecenderungan alami untuk memperhatikan dan mempertimbangkan secara serius tingkah laku dan pendapat penduduk Madinah yang dilihatnya sebagai kelangsungan hidup tradisi masa Rasulullah. Karena itu ia terdorong untuk memperhatikan berbagai cerita dan anekdot tentang Nabi yang banyak dituturkan oleh penduduk Madinah. Dengan begitu Abdullah ibn Umar, bersama seorang tokoh Madinah yang lain, Abdullah ibn Abbas, menjadi perintis yang mula-mula sekali untuk bidang kajian baru dalam sejarah intelektualisme Islam, yaitu bidang *al-Sunnah* (tradisi) Nabi.

Karena pandangan mereka yang tetap menganggap penting solidaritas dan kesatuan umat dalam Jamaah, lalu rintisan mereka

untuk kajian tentang Sunnah itu dan penggunaannya dalam usaha memahami agama secara lebih luas, kedua Abdullah itu banyak dipandang sebagai pendahulu terbentuknya kelompok umat Islam yang kelak dikenal sebagai golongan Sunnah dan Jamaah (*Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*) atau, secara singkat Ahli Sunnah, golongan Sunni. Seperti telah dikatakan di atas, disebabkan pengalaman traumatis mereka oleh berbagai fitnah yang terjadi, golongan ini mempunyai ciri kuat kenetralan dasar dalam politik, moderasi, dan toleransi. Karena ciri-ciri itu, golongan ini memiliki kemampuan besar untuk menyerap berbagai pendapat yang berbeda-beda dalam umat dan menumbuhkan semacam relativisme internal Islam.

Pluralisme mereka itu melapangkan jalan bagi diterimanya pandangan-pandangan keagamaan mereka, yang kemudian dengan mudah berkembang menjadi anutan populer kelompok mayoritas umat. Tetapi tekanan mereka kepada segi solidaritas umat sesuai dengan konsep Jamaah yang ada, dan dengan begitu juga sikap mereka yang kurang senang kepada anarkisme (berhadapan dengan kaum Khawarij dan Syi'ah), golongan itu mendapati dirinya tumbuh hampir menyatu dengan kepentingan rezim Umayyah di Damaskus. Sekalipun pada tingkat moral keagamaan dan intelektual mereka tetap melakukan oposisi terhadap Damaskus, tetapi kenetralan mereka dalam politik lebih banyak menguasai sikap-sikap nyata mereka, dan dengan begitu mereka hampir tidak pernah melahirkan bahaya yang berarti bagi kepentingan politik kaum Umayyah. Bahkan pemerintahan Umayyah itu, khususnya pada tahap pertumbuhan cikal-bakal golongan Sunni tadi, sebagaimana ditunjukkan oleh sikap khalifah Abdul Malik ibn Marwan, menghargai kegiatan kajian keagamaan di Madinah itu, dan menunjukkan respek secukupnya kepada para tokohnya, khususnya kepada Abdullah ibn Umar yang sangat disegani. Lebih-lebih lagi karena mereka yang amat berpegang kepada Sunnah itu juga menganggap serius sebuah kenyataan bahwa Mu'awiyah, pendiri rezim Umayyah, adalah seorang sahabat Nabi. Sebagai seorang sahabat Nabi, Mu'awiyah tetap harus dihormati, jika tidak

bahkan harus dipandang sebagai hampir tidak bisa salah. Jadi boleh dikatakan bahwa, dalam batas-batas tertentu, konsep Jamaah berhasil dilaksanakan, tetapi dengan implikasi yang sangat banyak memberi keuntungan politik bagi Bani Umayyah di Damaskus.

Karena pada asal-mulanya golongan Jamaah itu tumbuh sebagai kaum netral politik, khususnya dalam artian sikap yang lunak dalam menengahi pertentangan antara Ali ibn Abi Thalib dengan lawannya, terutama dengan Mu'awiyah, Aisyah, dan Abdullah ibn al-Zubair, maka cukup menarik bahwa mereka itulah yang sesungguhnya mula-mula dinamakan golongan Mu'tazilah dalam arti golongan netralis (politik), tanpa stigma teologis seperti yang ada pada kaum Mu'tazilah yang tumbuh kelak kemudian. Tetapi karena di kalangan mereka tumbuh konsep *Irjā'*, yaitu paham yang mengatakan bahwa penilaian kepada seorang Muslim pendosa besar: apakah ia masih Muslim atau telah menjadi kafir, harus ditunda sampai hari kemudian dan diserahkan urusannya kepada Allah semata, golongan ini akhirnya menjadi tempat persemaian yang subur bagi berkecamuknya paham Jabariah. Hal ini terjadi karena dalil mereka: "Hukum hanyalah ada pada Allah" dari al-Qur'an (antara lain Q 6:57), dalam perkembangannya selanjutnya diartikan bahwa segala sesuatu telah ditentukan Tuhan, tanpa ada kemampuan manusia untuk mencampurinya. (Cukup menarik untuk dicatat bahwa paham *Irjā'* ini mempunyai pendahulunya di kalangan sementara kaum Khawarij. Dalam golongan yang secara keseluruhannya dikenal ekstrem dan puritan itu terdapat pecahan kecil yang mengembangkan moderasi dan menghendaki dihentikannya pertumpahan darah yang telah berlarut-larut itu. Mereka ini dinamakan kelompok *al-Wāqifāt*, secara harfiah berarti "Para Penggantung", yakni mereka yang berkenaan dengan seorang Muslim pendosa besar menggantungkan penilaian kepada keputusan Tuhan semata kelak di hari kemudian).⁴

⁴ M. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburg: The University Press, 1979), h. 16-18.

Para penganut paham *Irjā'* dikenal dengan sebutan kaum Murji'ah, dan mereka inilah yang sesungguhnya kemudian dimanfaatkan dengan baik oleh Bani Umayyah. Paham *Irjā'* dengan implikasi Jabariahnya itu menjadi populer di kalangan rakyat, dan membantu meletakkan dasar sosial-keagamaan dan budaya bagi rezim Umayyah. (Dan paham Jabariah itu kelak mendapatkan penalaran teologisnya lebih lanjut oleh Jahm ibn Shafwan dari Samarkand, yang dengan metode filsafat Yunani mengembangkannya menjadi determinisme mutlak. Hanya saja cukup ironis bahwa Jahm, pada tahun 128 H/746 M, dihukum mati atas perintah Damaskus, karena ia terlibat dalam suatu pemberontakan di Khurasan).

Konflik antara para penganut ilmu di satu pihak dan para penganut kekuasaan politik di pihak lain memang tidak selamanya bisa dihindari. Telah disebutkan di atas nasib yang menimpa pemikir-pemikir lantang seperti al-Juhani dan al-Dimasyqi. Meskipun malapetaka itu terjadi agaknya karena keekstreman, kedua sarjana itu dalam mengemukakan pendirian mereka tentang kemampuan dan tanggung jawab individu manusia, namun kenyataan itu banyak mewakili sikap otoriter kekhalifahan Umayyah yang sangat mengekang dan merugikan perkembangan intelektualisme Islam.

Pejuang hati nurani lainnya yang saat-saat itu sangat kenamaan ialah seorang yang lahir dan dibesarkan di Madinah tetapi kemudian menetap di Bashrah, Hasan al-Bashri (w. 110 H/728 M). Sebenarnya Hasan dari Bashrah ini bukanlah seorang pemikir sistematis, melainkan seorang saleh dengan kepribadian kuat dan berwibawa, yang senantiasa menyeru manusia untuk mendisiplin diri sendiri dan mengerjakan kebajikan guna menghadapi Pengadilan Tuhan di hari kiamat. Tetapi karena dalam tingkah lakunya yang saleh itu dan, lebih-lebih lagi, dalam seruannya kepada orang banyak tersebut terselip paham tentang kemampuan dan tanggung jawab individu, maka Hasan al-Bashri dipandang sekurang-kurangnya sebagai simpatisan kaum Qadariah. Ini

mengusarkannya para penguasa di Damaskus. Maka ketika khalifah Abdul Malik menanya Hasan tentang paham keagamaannya itu, ia berharap memperoleh jawaban yang menguntungkan kepentingan politiknya yaitu berupa suatu perubahan pendirian pada Hasan karena takut oleh bayangan ancaman seorang penguasa. Tetapi karena melihat perlunya rakyat diberi kebebasan untuk memilih perbuatan baiknya, sehingga dengan begitu terdapat adanya tanggung jawab moral, Hasan menjawab Abdul Malik dengan sikap yang tegas membela pendiriannya; dan khalifah membiarkannya bebas.⁵

Mungkin saja Hasan al-Bashri dengan kesalehannya yang hampir isolatif itu tidak begitu relevan terhadap perkembangan politik zamannya, sehingga rezim Damaskus membiarkannya bebas. Tetapi sesungguhnya lingkaran pengajaran (*halaqah*) yang diadakannya di masjid Bashrah itu mewariskan sesuatu yang luar biasa besar pengaruhnya dalam sejarah intelektual Islam. Sekalipun ia sendiri bukan seorang pemikir sistematis, namun pengajaran-pengajarannya itu telah berhasil menarik kalangan luas yang di kemudian hari merangsang tumbuhnya gerakan-gerakan pemikiran besar dalam Islam.

Telah dikatakan bahwa Hasan mempunyai pandangan keagamaan yang simpatik terhadap kaum Qadariyah. Dalam suatu kuliahnya Hasan ditanya tentang penilaiannya mengenai seorang Muslim pendosa besar. Tetapi sebelum al-Hasan selesai dengan uraiannya, Washil ibn Atha', seorang muridnya yang cerdas dan dinamis, menginterupsi dengan mengatakan bahwa ia tidak setuju dengan baik paham kaum Khawarij yang menganggap bahwa pendosa itu telah menjadi kafir maupun paham kaum Murji'ah yang menilainya tetap sebagai Muslim. Bagi Washil, seorang Muslim yang melakukan dosa besar berada di antara kedua kedudukan Muslim

⁵ Perbedaan atau malah pertentangan pendapat antara khalifah Umayyah Abdul Malik ibn Marwan dengan Hasan al-Bashri antara lain dibicarakan oleh Fazlur Rahman dalam bukunya, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), h. 55-56

dan kafir itu (*fi manzilah bayn al-manzilatayn*). Konon Washil kemudian memisahkan diri dari halaqah Hasan dan membentuk *halaqah* baru dalam masjid Bashrah itu. Karena peristiwa tersebut, Hasan mengatakan kepada yang hadir: “*I‘tazala ‘anna*” (Ia — Washil — telah memisahkan diri dari kita). Maka terjadilah penamaan kepada *halaqah* Washil itu sebagai golongan Mu‘tazilah (*mu‘tazilah*, mereka yang memisahkan diri), yang secara teknis berbeda makna dengan sebutan kaum Mu‘tazilah untuk golongan netralis politik sebelumnya. Namun ada yang berpendapat bahwa nama Mu‘tazilah diberikan bukan karena Washil memisahkan diri dari Hasan, tetapi karena ia menganut paham keagamaan yang menyimpang dari yang lazim dikenal saat itu. Para ahli memang berselisih tentang apa makna perkataan Mu‘tazilah itu pada asalnya dan bagaimana tumbuhnya gerakan itu serta siapa sebenarnya yang mendirikan. Tetapi tradisi kaum Sunni menganggap bahwa peristiwa di masjid Bashrah tadi adalah titik-mula gerakan pemikiran Islam yang dinamis itu, dengan Washil ibn Atha’ (80-132 H/699-749 M) sebagai pendirinya.

Banyak yang menyebut bahwa orang-orang Mu‘tazilah adalah kaum rasionalis. Memang beralasan untuk menilai mereka demikian. Tetapi sesungguhnya mereka itu pada mulanya digerakkan oleh keinginan menempuh hidup saleh. Justru ada yang berpendapat bahwa nama Mu‘tazilah diberikan kepada kecenderungan mereka untuk *‘uzlah* atau “nyepi” guna menopang kehidupan yang saleh itu.⁶ Berkaitan erat dengan pandangan kepada mereka sebagai golongan rasionalis itu, ada pula yang menganggap bahwa kaum Mu‘tazilah adalah kaum liberalis dalam Islam. Ini lebih-lebih lagi kurang tepat. Sebab dalam perkembangannya lebih lanjut, ternyata gerakan itu tidak luput dari lembaran sejarah hitam yang memalukan dunia pemikiran bebas. Ketika kaum Mu‘tazilah itu mendapat angin oleh rezim Abbasiyah di Baghdad karena ajaran mereka diangkat menjadi anutan resmi negara, yaitu di masa kekhalifahan al-

⁶ *Ibid.*, h. 86-88.

Ma'mun (memerintah 813-833 M), mereka melancarkan apa yang dikenal dengan *Mihnah* (pemeriksaan paham pribadi, *inquisition*), yang dengan itu orang-orang yang tidak sepaham dengan mereka dikejar-kejar dan disiksa.

Tapi, lepas dari itu semua, munculnya gerakan Mu'tazilah tetap merupakan tahap yang teramat penting dalam sejarah perkembangan intelektual Islam. Meskipun bukan golongan rasionalis murni, namun jelas mereka adalah pelopor yang amat bersungguh-sungguh untuk digiatkannya pemikiran tentang ajaran-ajaran pokok Islam secara lebih sistematis. Sikap mereka yang rasionalistik dimulai dengan titik-tolak bahwa akal mempunyai kedudukan yang sama dengan wahyu dalam memahami agama. Sikap itu adalah konsekuensi logis dari dambaan mereka kepada pemikiran sistematis. Kebetulan pula pada masa-masa akhir kekuasaan Umayyah itu sudah mulai terasa adanya gelombang pengaruh Hellenisme di kalangan umat. Karena pembawaan rasional mereka, kaum Mu'tazilah merupakan kelompok pemikir Muslim yang dengan cukup antusias menyambut invansi filsafat itu. Meskipun terdapat berbagai kesenjangan untuk memberi ciri sistem kepada paham Mu'tazilah tingkat awal itu, namun tesis-tesis mereka jelas merupakan sekumpulan dogma yang ditegakkan di atas prinsip-prinsip rasional tertentu. Karena berpikir rasional dan sistematis itu sesungguhnya merupakan tuntutan alami agama Islam, maka penalarannya, di bidang lain, juga menghasilkan pemikiran yang rasional dan sistematis pula, seperti di bidang Hukum (syariat) yang dirintis oleh Imam Syafi'i (w. 204 H/819 M), perumus pertama Prinsip-prinsip Yurisprudensi (*ushūl al-fiqh*). Dan kini, di tangan kaum Mu'tazilah yang lebih tertarik kepada masalah-masalah *ushūl al-dīn* (Prinsip-prinsip pokok agama) ketimbang masalah-masalah syariat itu, pemikiran rasional dan sistematis tersebut tidak saja mengakibatkan keterbukaan kepada alam pikiran Yunani, bahkan penggunaannya untuk tujuan-tujuan keagamaan. Disebabkan oleh kegiatan intelektual mereka itu, kaum Mu'tazilah merupakan perintis bagi tumbuhnya disiplin baru dalam kajian Islam, yaitu ilmu

kalam, khususnya dalam bentuk pemikiran apologetis keislaman mereka menghadapi agama-agama lain, tapi juga menghadapi lawan-lawan mereka di kalangan umat Islam sendiri.⁷

Seperti halnya dengan pertumbuhan pemikiran keislaman sebelumnya, paham Mu'tazilah ini pun erat berkaitan dengan perkembangan politik dunia Islam saat itu. Telah diutarakan bahwa rezim Umayyah sangat banyak mendapat manfaat oleh kepasifan politik sebagian besar umat akibat berkecamuknya determinisme kaum Murji'ah. Berhadapan dengan bagian besar umat itu ialah golongan Syi'ah dan Khawarij yang sekalipun minoritas namun tetap aktif di bawah tanah menentang rezim Damaskus. Meskipun paham Mu'tazilah, sebagaimana tergambar dalam peristiwa Hasan dan Washil di masjid Bashrah di atas, dapat dinilai sebagai usaha menengahi antara paham kaum Khawarij serta Syi'ah di satu pihak dan golongan mayoritas umat (yang sesungguhnya merupakan gabungan dari kaum Jama'ah, Sunnah, Murji'ah, dan Jabariah) di pihak lain, tetapi dalam perkembangannya kemu'tazilahan itu menjadi sangat lebih dekat dengan kaum Qadariyah beserta kaum Khawarij dan kaum Syi'ah. Perkembangan itu menjadi semakin mantap setelah orang-orang Mu'tazilah itu membuat sanggahan sistematis terhadap determinisme Jahm ibn Shafwan (lihat di atas) dengan menggunakan metode Jahm sendiri yang dipinjam dari filsafat Yunani. Karena paham kaum Mu'tazilah beserta kaum Khawarij dan kaum Syi'ah yang berposisi terhadap kekuasaan Damaskus itu berhadapan dengan ideologi basis sosial keagamaan dan budaya rezim Umayyah yang cenderung kepada paham Jabariah tersebut, maka adalah wajar bahwa pandangan mereka yang menekankan kebebasan pribadi itu menjadi alat ideologis yang tangguh bagi kaum revolusioner Abbasiyah untuk meruntuhkan kekuasaan Umayyah.

Setelah revolusi Abbasiyah itu berhasil, kemu'tazilahan untuk suatu jangka waktu tertentu menjadi ideologi dan paham keagamaan

⁷ M. Saeed Sheikh, *op. cit.*, h. 147.

resmi pemerintahan Islam, khususnya di zaman khalifah al-Ma'mun (memerintah 198-219 H/813-833 M). Meskipun kedudukan kaum Mu'tazilah yang menguntungkan itu tidak bertahan terlalu lama — antara lain karena kesalahan mereka sendiri yang melancarkan *mihnah*, yakni, inkuisisi, sebagaimana telah disinggung di atas — namun pikiran-pikiran mereka itu telah berhasil membuka lebar-lebar pintu dunia intelektual Islam bagi masuknya gelombang Hellenisme yang pertama, yang berlangsung dari sekitar tahun 130 hingga 340 H, atau sekitar tahun 750 hingga 950 M.

Gelombang Hellenisme itu merupakan hasil wajar dari kegiatan penerjemahan karya-karya Yunani kuna ke dalam bahasa Arab. Meskipun tampaknya telah dirintis sejak zaman Bani Umayyah di Damaskus — misalnya, disebut-sebut Khalid ibn Yazid (w. 84 H/704 M), seorang putra khalifah yang klaim kekhalifahannya ditolak, telah mencurahkan perhatiannya kepada pengkajian filsafat — tetapi gerakan penerjemahan itu mencapai puncaknya pada masa khalifah al-Ma'mun di Baghdad yang menganut paham Mu'tazilah. Kemu'tazilahan al-Ma'mun telah membuatnya “liberal” untuk ilmu pengetahuan rasional, dan kebijaksanaannya mendirikan *Bayt al-Hikmah* (Wisma Kearifan) sebagai pusat kegiatan ilmiah telah menciptakan suasana yang subur di kalangan kaum Muslimin tertentu untuk berkembangnya pemikiran spekulatif.

Di antara para filosof Yunani, Aristoteles adalah yang paling menarik bagi orang-orang Islam. Dari dia mereka mengambil terutama metode berpikir sistematis dan rasional, yaitu *al-manthiq* (logika formal), di samping biologi, ilmu bumi matematis, dan lain-lain. Mereka memandangnya sebagai “*al-Mu'allim al-Awwal*” (Guru Pertama). Aristotelianisme, dengan begitu, menjadi bagian integral dari khazanah pemikiran dalam Islam.

Tetapi, sesungguhnya, pemahaman kaum Muslimin terhadap pikiran Guru Pertama itu, secara keseluruhannya, adalah terjadi melalui teropong Neoplatonisme, karena sebagian besar lewat karya-karya para penafsir, khususnya karya-karya Plotinus dan Porphyry. Salah satu karya kefilosofatan yang amat besar pengaruhnya kepada

dunia pemikiran filsafat Islam ialah “Theologia Aristotelis”, sebuah karya yang hanya secara salah dinisbatkan kepada Aristoteles, sedangkan sebenarnya ia merupakan pengkalimatan lain dari sebagian buku *Enneads*, karya Plotinus.

Oleh suatu sebab yang masih kurang jelas, kaum Muslimin tidak menyadari kedudukan Neoplatonisme itu, meskipun nama *Plotinus* jelas disebutkan oleh Ibn al-Nadim (w. 385 H/995 M) dalam karya ensiklopedinya, *al-Fihrist*, dan digambarkan oleh Syahrastani (w. 548 H/1135 M) dalam bukunya *al-Milal wa al-Nihal* sebagai *al-Syaykh al-Yūnāni* (Kiai Yunani). Porphyry lebih-lebih lagi sangat dikenal kaum Muslimin dengan bukunya, *Isagogue*.

Buku kedua yang paling berpengaruh kepada pemikiran filsafat Islam ialah buku serupa (Neoplatonis) yang kini aslinya hanya diketahui dalam bahasa Arab, *Fī al-Khayr al-Mahdl*, dan yang kemudian diterjemahkan ke bahasa Latin menjadi *Liber de Causis*. (Ada dugaan bahwa yang mengarangnya adalah orang Islam sendiri, kalau bukan orang Yahudi atau Kristen yang berbahasa Arab).

Tapi boleh jadi bahwa kaum Muslimin terdorong untuk mempelajari dan menerima Neoplatonisme itu terutama karena paham Ketuhanannya memberi kesan Tauhid, sebagaimana mereka tertarik untuk mempelajari dan menerima ilmu logika formal karena saat itu dapat dianggap suatu bentuk pengejawantahan perintah al-Qur’an untuk berpikir, seperti menjadi pembelaan Ibn Rusyd.

Unsur-unsur Neoplatonisme yang menyusup ke dalam alam pikiran Islam itu, baik yang sejalan ataupun tidak sejalan dengan al-Qur’an, seperti diringkaskan oleh Madjid Fakhry, berkisar pada “penegasan akan transendensi Asal Pertama (*al-Ashl al-Awwal*) atau Tuhan; emanasi segala yang ada daripada-Nya; peranan Akal sebagai perantara penciptaan oleh-Nya dan merupakan letak bentuk benda-benda serta sebagai sumber penerangan jiwa manusia; kedudukan jiwa pada perbatasan dunia intelek dan sebagai sambungan atau cakrawala antara dunia intelek dan dunia indera; serta sikap merendahkan materi sebagai ciptaan atau emanasi paling hina dari Yang Mahaesa dan tingkat paling bawah dalam susunan

kosmis”.⁸ Karena Neoplatonisme itu maka kosmologi para filosof banyak dikuasai oleh paham pemancaran atau emanasionisme (*al-Faydlīyah*), yang selanjutnya juga membekas dalam banyak ajaran sufisme.

Gelombang Hellenisme merupakan suatu pengalaman yang tercampur antara manfaat dan madarat bagi kaum Muslimin, dan membuat mereka terbagi antara yang menyambut dan yang menolak. Responsi mereka kepadanya bisa menjadi ukuran kreativitas orang-orang Islam dalam menghadapi suatu bentuk tantangan zaman.

Sebagian besar umat, khususnya mereka yang berada di bawah naungan ideologi Jamaah dan Sunnah, semula cukup enggan, kalau tidak memusuhi, Hellenisme itu. Tapi secara umum terdapat banyak kaum Muslimin yang mempelajari pikiran-pikiran asing itu dengan tekun, disertai kemantapan beragama dan kepercayaan kepada diri sendiri secukupnya. Mereka ini, dengan kebebasan berpikir yang masih lebih besar lagi daripada kaum Mu'tazilah, mengembangkan filsafat itu dan memberi watak keislaman kepadanya. Maka lahirlah suatu disiplin ilmu dalam khazanah intelektual Islam yang secara teknis disebut filsafat (*al-falsafah*). Dari kalangan mereka ini tumbuh kelompok baru kaum terpelajar Muslim, yaitu kaum filosof (*al-falāsifah*), suatu penamaan khusus kepada kaum intelektual Muslim yang sangat terpengaruh oleh filsafat Yunani.

Di antara para filosof itu yang mula pertama secara sistematis memopulerkan filsafat Yunani di kalangan umat ialah Abu Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi (w. sekitar 257 H/870 M). Al-Kindi secara khusus dikenal sebagai filosof bangsa Arab (*faylasūf al-'Arab*), tidak saja dalam pengertian etnis (ia berasal dari daerah selatan Jazirah Arabia, suku Kindah, maka disebut al-Kindi), tapi juga dalam pengertian kultural. Ia menghadirkan filsafat Yunani kepada kaum Muslimin setelah pikiran-pikiran asing dari arah Barat itu “diislamkan”, jika tidak boleh disebut “diarabkan”.

⁸ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983), h. 31.

Al-Kindi diketahui sebagai seorang penulis yang ensiklopedis dalam filsafat dan ilmu pengetahuan. Banyak dari karyanya yang hilang, tapi dari yang tersisa sebagiannya telah diterbitkan. Sampai di mana al-Kindi berhasil menjinakkan pikiran pagan dari Yunani itu, dapat sepintas lalu kita ketahui dari dua risalah pendeknya yang dimuat dalam buku ini. Risalah pertama jelas dibuat untuk menopang ajaran pokok Islam tentang Tauhid, tapi dengan sepuh-penuhnya menggunakan sistem argumentasi filsafat. Namun dari situ juga kita ketahui bahwa al-Kindi, sejalan dengan pikiran Islam yang ada, khususnya yang dalam bentuk sistematisnya terwakili dalam ilmu kalam Mu'tazilah, dengan tegas menolak paham Aristoteles tentang keabadian alam. Sedangkan risalahnya yang kedua menurut tulisan paling dini oleh pemikir Muslim mengenai akal atau intelek. Dalam risalah ini al-Kindi mengatakan sebagai hanya menuturkan pendapat "orang-orang Yunani kuna yang terpuji", khususnya Aristoteles, mengenai akal itu.

Jangka waktu sekitar dua ratus tahun sejak pertengahan abad kedua Hijriah adalah masa banyak sekali diletakkan dasar-dasar perumusan baku ajaran Islam seperti yang kita kenal sekarang. Selain munculnya ilmu kalam oleh kaum Mu'tazilah serta filsafat oleh adanya gelombang masuk Hellenisme, masa itu juga mencatat adanya proses konsolidasi paham kebanyakan umat, yaitu paham Jamaah dan Sunnah. Bidang yurisprudensi (fiqh) telah semakin mantap pembakuannya, berkat kegiatan intelektual sarjana-sarjana besar hukum Islam, khususnya sebagaimana tercermin dalam empat aliran (mazhab) yang diakui sama-sama sah. Empat aliran yurisprudensi itu ialah mazhab Hanafi (oleh Abu Hanifah, w. 150 H/767 M), mazhab Maliki (oleh Anas ibn Malik, w. 179 H/795 M), mazhab Syafi'i (oleh Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, w. 204 H/819 M), dan mazhab Hanbali (oleh Ahmad ibn Hanbal, w. 241 H/855 M). Pengakuan mazhab-mazhab itu sebagai sama-sama benar mengukuhkan kembali paham dasar kaum Jamaah yang mengenal relativisme internal Islam, dan karena itu menyiapkan sikap-sikap yang lebih toleran dibanding dengan kelompok-kelompok Islam

lainnya, khususnya kaum Syi'ah, Khawarij, dan bahkan dengan kaum Mu'tazilah sendiri.

Selain bidang yurisprudensi, tradisi Nabi (*Sunnah*) sebagai sumber data penyimpulan hukum dan ajaran agama pun mengalami pembakuan pencatatannya. Tidak lagi dibiarkan beredar bebas tanpa pengawasan, data tentang cerita dan anekdot (hadis) mengenai Rasulullah *saw*, itu kini diletakkan di bawah pengkajian yang kritis menurut metode penelitian ilmiah saat itu. Metode dan teori tentang hadis (*'ilm musthalāh al-hadīts*) itu memungkinkan klasifikasi data tersebut menjadi sejak dari yang sedemikian otentiknya sehingga dianggap mendekati nilai al-Qur'an, sampai kepada yang palsu, hasil bikin-bikinan. Meskipun dapat mengesankan adanya semacam anakronisme dalam sejarah yurisprudensi Islam (menurut teori, fiqh dan ajaran-ajaran lain harus berdasarkan Sunnah — sesudah al-Qur'an — tapi kenyataannya mazhab-mazhab fiqh telah tumbuh terlebih dahulu), namun pembakuan kodifikasi hadis itu merupakan tonggak utama konsolidasi kaum Sunnah. Kodifikasi itu menstabilkan paham golongan terbesar umat, yang sejak itu dengan tegas terbedakan dari golongan Islam lainnya dengan sebutan mantap sebagai kaum Jamaah dan Sunnah atau, lebih konvensional, *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* atau, secara populer, kaum Sunni. Kini, selain al-Qur'an, pada mereka itu terdapat pegangan dasar tertulis baku lagi sebagai sumber sah pemahaman agama, yaitu kitab-kitab kumpulan hadis. Yang paling penting dari kitab-kitab itu ialah yang terkenal sebagai *al-Kutub al-Sittah* (Kitab yang Enam), yaitu berturut-turut oleh al-Bukhari (w. 256 H/870 M), Muslim (w. 261 H/875 M), Ibn Majah (w. 273 H/886 M), Abu Daud (w. 275 H/886 M), al-Tirmidzi (w. 279 H/892 M), dan al-Nasa'i (w. 303 H/916 M). Dari semuanya itu, kodifikasi al-Bukhari dianggap paling otentik, menyusul kemudian kodifikasi Muslim, dan keduanya secara bersama terkenal sebagai “Dua yang Otentik” (*al-Shahīhayn*).

Selain fiqh dan hadis, konsolidasi kaum Sunni juga terjadi di bidang pemikiran teologis. Meskipun sampai dengan saat itu

ilmu kalam terutama merupakan kesibukan kaum Mu'tazilah, namun lama kelamaan golongan Sunni pun menyertainya, karena keperluan mereka kepada pemikiran sistematis dan rasional tentang pokok-pokok paham keagamaan mereka. Bahkan desakan itu tidak saja mendorong mereka berpartisipasi dengan golongan lain dalam ilmu kalam, tetapi juga dalam pemikiran kontemplatif filsafat. Dalam bidang teologia ini konsolidasi kaum Sunni diwakili oleh karya-karya intelektual besar Islam, Abu Hasan al-Asy'ari (w. 300 H/915 M). Al-Asy'ari sendiri, sesungguhnya, dari segi latihan intelektual dan pemahannya adalah seorang Mu'tazilah. Tapi, karena kecewa oleh beberapa nuktah dalam pemikiran Mu'tazilah itu, pada sekitar umur 40-an al-Asy'ari meninggalkan aliran tersebut dan memeluk aliran umum umat, yaitu paham Jama'ah dan Sunnah.

Sungguhpun begitu, jalan di depan al-Asy'ari dalam kariernya sebagai pemikir tidaklah licin dan lempang. Sebagai bekas seorang Mu'tazilah, dan karena tetap menggunakan metode-metode filsafat dan ilmu kalam dalam argumentasi-argumentasinya, al-Asy'ari tetap mencurigakan bagi kebanyakan umat yang sering menuduhnya menyeleweng atau malah kafir. Salah satu risalahnya yang terkenal, yang termuat dalam bunga rampai ini, akan memberi kita gambaran betapa al-Asy'ari membela diri dari serangan berbagai kalangan, dan bagaimana dalam perjuangannya mengonsolidasi paham kaum Sunni itu ia menyerukan pentingnya mempelajari metode ilmu kalam, disiplin berpikir saingan utama mereka, kaum Mu'tazilah.

Reformasi al-Asy'ari tercatat sebagai salah satu yang amat sukses, jika bukan yang paling sukses, dalam sejarah pemikiran Islam. Pertama ia berhasil melumpuhkan gerakan kaum Mu'tazilah dengan menggunakan logika mereka sendiri. Kemudian dengan sistem teologianya itu, ia menjadi pendekar umat dalam menjawab tantangan gelombang pertama Hellenisme. Boleh dikata bahwa ia tidak saja telah mengukuhkan paham Sunni, tapi bahkan menyelamatkan Islam itu sendiri dari bahaya Hellenisasi total.

Dengan sistematika al-Asy'ari, ilmu kalam mulai memperoleh kedudukannya yang mantap dalam bangunan intelektual Islam.

Seperti tercermin dari usahanya untuk membuat semacam *modus vivendi* antara paham Jabariah dan Qadariah, Asy'arisme adalah juga merupakan penengahan antara dogmatisme kaum Sunni konseartif dan rasionalisme sistem kaum Mu'tazilah. Dalam analisa terakhir, Asy'arisme, seperti halnya dengan ilmu kalam pada umumnya, adalah suatu buah kegiatan intelektual orang-orang Islam dalam usaha mereka untuk memahami agama secara lebih sistematis, dalam bentuk "suatu teologia alami yang dibangun di atas metodologi Skolastik dan Aristotelian, dan disusun mengikuti berbagai ketentuan yang jelas merupakan problematika yang bersifat Hellenik-Patristik".⁹

Justru karena hakikatnya yang merupakan jalan tengah antara dogmatisme dan liberalisme itu maka ilmu kalam al-Asy'ari cepat menjadi sangat populer di kalangan umat, kemudian diterima sebagai rumusan ajaran pokok agama (*ushūl al-dīn*) yang sah atau ortodoks di seluruh dunia Islam secara hampir tanpa kecuali, sampai detik ini. Keadaan itu begitu rupa sehingga memberi kesan bahwa ilmu kalam, salah satu warisan intelektual Islam yang sungguh pun sangat mengagumkan dunia pemikiran manusia, adalah seolah-olah suatu *panacea* yang sempurna dan abadi.

Tetapi sebenarnya dunia pemikiran dalam Islam dan kegiatannya, khususnya filsafat, sama sekali tidak berhenti dan tuntas dengan tampilnya al-Asy'ari. Berbeda dengan ilmu kalam yang merupakan intelektualisme memasyarakat, filsafat tetap merupakan kesibukan pribadi-pribadi dalam suatu gaya yang elitis. Para filosof gemar memandang diri mereka sebagai golongan *al-khawwāsh* (orang-orang istimewa) yang berbeda dari golongan *al-'awwām*, yakni orang umum atau publik dari kalangan umat. Dan justru pada saat al-Asy'ari yang hebat itu sedang sibuk mengonsolidasi metodologinya, filsafat memperoleh momentumnya yang baru oleh tampilnya al-Farabi (Muhammad Abu Nashr al-Farabi, w. 340 H/950 M).

⁹ F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs* (New York: New York University Press, 1968), h. xxi.

Sebagai seorang filosof, al-Farabi adalah penerus tradisi intelektual al-Kindi, tapi dengan kompetensi, kreativitas, kebebasan berpikir dan tingkat sofistikasi yang lebih tinggi lagi. Jika al-Kindi dipandang sebagai seorang filosof Muslim (dan Arab) pertama dalam arti kata yang sebenarnya, al-Farabi disepakati sebagai peletak sesungguhnya dasar piramida filsafat dalam Islam yang sejak itu terus dibangun dengan tekun. Maka setelah Aristoteles sang “Guru Pertama” (*al-Mu‘allim al-Awwal*), al-Farabi dalam dunia intelektual Islam dinilai sebagai “Guru Kedua” (*al-Mu‘allim al-Tsānī*).

Al-Farabi adalah ahli logika dan metafisika pertama yang terkemuka dalam Islam. Tetapi lebih terkenal di kalangan kaum Muslimin ialah tulisan-tulisannya dalam filsafat politik. Dalam filsafat politiknya itulah tercermin dengan baik sekali suatu perwujudan Neoplatonisme Islam. Seperti halnya dengan raja-filosof dari Plato, al-Farabi menghendaki seorang kepala negara yang mempunyai kualitas-kualitas: kecerdasan, kekuatan ingatan, ketajaman hati, kecintaan kepada pengetahuan, kesederhanaan berkenaan dengan makan, minum, dan seks, kecintaan kepada kebenaran, keanggunan, kehematan, kecintaan kepada keadilan, keteguhan atau keberanian, sebagaimana juga kemantapan fisik dan kefasihan, yang tidak pernah disebut-sebut oleh Plato.¹⁰ Dalam antologi ini kita cuplikkan dari sebuah karya al-Farabi yang diharapkan dapat mewakili filsafat politik “Guru Kedua” itu secara sepintas. Karena sekalipun seorang Neoplatonis namun tetap Muslim, al-Farabi dalam filsafat politiknya sampai kepada kesimpulan bahwa penguasa yang paling baik ialah para Nabi, dan di antara mereka itu Nabi Muhammad *saw* adalah yang paling ideal, seorang raja-filosof yang benar-benar berkuasa dan telah memberi manusia tatanan hukum paling utama, yakni syariat.

Dasar piramida filsafat yang diletakkan dengan kukuh oleh al-Farabi segera dilanjutkan pembangunannya oleh para penerusnya, dan karya-karya intelektual “Guru Kedua” itu pun mempersiapkan

¹⁰ Majid Fakhry, *op. cit.*, h. 24.

kondisi dunia pemikiran Islam untuk mengalami sekali lagi serbuan Hellenisme yang kini semakin dahsyat. Segera setelah wafatnya sarjana besar itu, dan tidak lama sejak wafatnya al-Asy'ari yang hebat tadi, gelombang kedua Hellenisme melanda dunia Islam, yang terjadi sekitar tahun 340 hingga 660 H (sekitar tahun 950 hingga 1260 M).

Jika gelombang pertama Hellenisme terjadi pada saat-saat kemunduruan rezim Umawiyah di Damaskus dan permulaan kebangkitan kaum Abbasiyah, maka gelombang kedua ini berlangsung ketika kekuasaan Baghdad itu mulai merosot dan situasi politik intern dunia Islam menjadi tidak menentu. Kekhalifahan di Baghdad semakin menurun pamornya, untuk kemudian berubah fungsinya menjadi sekadar lambang kesatuan umat, namun tanpa kekuasaan politik yang efektif. Kekuasaan politik itu telah terbagi-bagi di antara para amir dan *a'yān* (semacam kelas priyayi) di berbagai tempat. Pertentangan antara bermacam-macam ideologi, khususnya antara paham Sunnah dan paham Syi'ah, semakin memperburuk situasi sosial-politik umat, dan di tangan para amir dan *a'yān* itu ideologi-ideologi tersebut menjadi alat pembenaran ambisi kekuasaan masing-masing. Sebagian dari mereka, seperti misalnya rezim Ghaznawi dan Bani Saljuk, memperjuangkan paham Sunnah, sedangkan sebagian lagi, seperti misalnya rezim Fathimiah di Mesir yang mendirikan kota Kairo dan Universitas al-Azhar itu, amat giat mempropagandakan paham Syi'ah Isma'iliyah.

Tetapi, secara mengejutkan, dunia Islam dalam keporakporandaan politiknya itu tidak pernah berhenti berpikir. Justru berbagai kegiatan intelektual dan ilmiah berkembang bagaikan cendawan di musim hujan, berkat dorongan dan perlindungan para amir dan *a'yān* yang saling bersaing dan saling mengungguli. Para penguasa lokal itu berlomba menarik hati kaum sarjana dan ilmuwan, dan mereka yang tersebut terakhir ini mendapati keadaan tidaklah terlalu buruk, jika bukan sangat menguntungkan bagi terlaksananya banyak keinginan mereka di bidang ilmu pengetahuan. Kini peradaban Islam tidak lagi memusat pada beberapa kota tertentu

seperti Baghdad, Bashrah, dan Kufah di lembah sungai-sungai Dajlah dan Furat itu, melainkan menyebar sampai ke banyak kota kecil dunia Islam. Di antaranya ialah sebuah tempat di tepi pantai selatan Laut Kaspia, di kawasan Bukhara, di mana seorang bocah tertentu, setelah selesai menghafal al-Qur'an, menguasai Nahwu Sharaf (gramatika bahasa Arab) dan mendalami fiqh — seperti biasanya anak Muslim berpendidikan yang rajin dan cerdas saat itu — kemudian belajar ilmu logika kepada seorang guru filsafat setempat, hanya untuk mengejutkan orang banyak dan gurunya sendiri karena dalam usianya yang amat muda itu ia mampu dengan sangat cepat menguasai ilmu yang pelik tersebut, malah melebihi sang guru. Dia itulah Ibn Sina (Abu Ali al-Husain ibn Abdullah ibn Sina, w. 428 H/1037 M).

Seperti yang mendapatkan ilmu *ladunni* (pengajaran gaib), dan bagaikan dalam kehausan belajar yang tak pernah terpuaskan, Ibn Sina mempelajari apa saja yang teraih oleh tangannya dan menguasainya dengan sempurna. Pada usia 17 tahun ia telah memahami seluruh teori kedokteran yang ada pada saat itu melebihi siapa pun juga, yang membuatnya diangkat sebagai konsultan dokter-dokter praktisi. Hanya saja, oleh suatu sebab yang masih harus dikaji, Ibn Sina mengalami kesulitan memahami metafisika Aristoteles, meskipun, katanya sendiri dalam otobiografinya, telah diulang membacanya sampai 40 kali. Ia akhirnya tertolong hanya oleh sebuah risalah pendek al-Farabi. Tapi anekdot itu justru melukiskan bahwa Ibn Sina adalah seorang pewaris tulen tradisi filsafat Islam rintisan al-Kindi dan peletakkan fondasi al-Farabi.

Ibn Sina adalah seorang penulis yang luar biasa produktif, dan karenanya ia adalah yang terbesar di antara sekalian pemikir yang menuliskan karya filsafatnya dalam bahasa Arab. (Perlu diingat bahwa pada masa itu, sampai dengan akhir-akhir ini, bahasa Arab adalah bahasa karya keilmuan para sarjana dalam lingkungan dunia Islam, termasuk bagi mereka yang bukan Arab, seperti orang-orang Persia dan Turki, atau bukan Muslim, seperti orang Kristen dan, lebih-lebih lagi, orang-orang Yahudi). Pada Ibn Sina filsafat

mencapai puncaknya yang tertinggi, dan karena prestasinya itu Ibn Sina memperoleh gelar kehormatan sebagai “*al-Syaykh al-Ra’īs*” (Kiai Utama).

Ibn Sina, seperti halnya dengan al-Farabi sebelumnya, menegakkan bangunan Neoplatonis di atas dasar kosmologi Aristoteles-Ptolemi, yang dalam bangunan itu digabungkan konsep pembagian alam wujud menurut paham emanasi. Dan seperti halnya dengan semua filosof Muslim, Ibn Sina berusaha membuktikan dimungkinkannya adanya Nabi. Tetapi berbeda dengan al-Farabi yang mengaitkan *nubūwah* dengan suatu bentuk imajinasi tertinggi, Ibn Sina mengaitkannya dengan bagian tertinggi daripada sukma, yaitu akal. Risalahnya yang amat masyhur, yang termuat dalam antologi ini, memberi gambaran tentang pendirian Ibn Sina itu, sekaligus menunjukkan kepada kita bagian-bagian dari pemahannya, di samping dalam banyak sekali karya-karyanya yang lain, yang menjadi sasaran kritik para sarjana sesudahnya, khususnya dari kalangan kaum agamawan ortodoks.

Kira-kira satu generasi setelah Ibn Sina, tampil al-Ghazali (Abu Hamid ibn Muhammad al-Ghazali, w. 505 H/1111 M), seorang pemikir yang dengan dahsyat dan tandas mengkritik filsafat, khususnya Neoplatonisme al-Farabi dan Ibn Sina. Diakui sebagai salah seorang pemikir paling hebat dan paling orisinal tidak saja dalam Islam tapi juga dalam sejarah intelektual manusia, al-Ghazali, di mata banyak sarjana modern Muslim maupun bukan Muslim, adalah orang terpenting sesudah Nabi Muhammad *saw*, ditinjau dari segi pengaruh dan peranannya menata dan mengukuhkan ajaran-ajaran keagamaan.

Sekalipun al-Ghazali menolak filsafat, namun ia mempelajari dan menguasai seni itu sedalam-dalamnya. Ini membuat bahwa kritik-kritiknya dilakukan dengan kompetensi yang tak bisa dipersoalkan lagi. Justru ia berhasil, karena ia menggunakan metode filsafat itu sendiri yang ia pinjam terutama dari Ibn Sina. Tujuan al-Ghazali dengan *tour de force*-nya itu ialah membela dan menggiatkan kembali kajian keagamaan, sehingga karya utamanya pun berjudul

Ihyā' 'Ulūm al-Dīn (Menghidupkan kembali Ilmu-ilmu Agama). Dan begitu pula, bahwa ia menulis karya polemisnya yang besar dan abadi, *Tahāfut al-Falāsifah* (Kekacauan Para Filosof), adalah, katanya sendiri, karena terdorong oleh gejala berkecamuknya pikiran bebas waktu itu yang banyak membuat orang meninggalkan ibadat. Meskipun ia sendiri seorang pemikir sistematis dan rasional besar yang pada intinya menggabungkan filsafat dengan ilmu kalam, namun ia dengan jelas melihat keterbatasan ilmu kalam itu, dan meyakini bahwa agama haruslah terutama berupa pendekatan diri pribadi kepada Tuhan dalam suatu kehidupan zuhud seorang sufi.

Dalam banyak hal al-Ghazali adalah penerus langsung peranan al-Asy'ari, hanya dengan kapasitas intelektual yang jauh lebih besar. Sebagaimana al-Asy'ari dengan meminjam metode Mu'tazilah berhasil merumuskan dan mengonsolidasi paham Sunni, al-Ghazali, juga dengan meminjam metode lawan-lawannya, yaitu Neoplatonisme dan Aristotelianisme, berhasil membangun lebih kukuh lagi Sunnisme itu dan membuatnya, sebegitu jauh, tak terpatahkan. Al-Ghazali telah membendung bahaya gelombang Hellenisme yang kedua, sebagaimana sebelumnya al-Asy'ari mengekang daya serang gelombang pertamanya. Maka tidaklah terlalu berlebihan bahwa ia digelar "*hujjat al-Islām*" (Argumentasi Islam), dan menjadi simbol kaum Sunni.

Sekalipun begitu, pengalaman al-Asy'ari yang mula-mula ditolak dan dicurigai umat juga berulang pada al-Ghazali. Meskipun ia dengan sepenuh-penuhnya membela agama, tapi pembelaan itu dilakukan dengan memperkenalkan berbagai cara berpikir dan metode yang saat itu dirasakan sebagai heterodoks dan bidah, karena menyalahi tradisi pemikiran keagamaan yang dikenal. Menarik sekali mengetahui bagaimana al-Ghazali membela diri dari tuduhan-tuduhan menyeleweng dan membuat bidah itu, sebagaimana terlukiskan dalam sebuah risalah pendeknya yang dimuat dalam buku ini.

Sesungguhnya berkat pikiran-pikiran al-Ghazali itulah maka Asy'arisme mendapatkan kemenangannya yang terakhir, yang kemudian menjadi ciri utama paham Sunni. Juga karena karya-karya al-Ghazali maka kesenjangan antara sufisme dan bidang-bidang agama lainnya, khususnya akidah dan syariat, menjadi semakin menciut. Bahkan al-Ghazali telah berhasil memberi tempat yang mapan kepada esoterisme Islam itu dalam keseluruhan paham keagamaan yang dianggap sah atau ortodoks.

Penyelesaian yang ditawarkan al-Ghazali begitu hebatnya, sehingga memukau dunia intelektual Islam dan membuatnya seolah-olah terbius tak sadarkan diri. Menurut lukisan seorang sarjana, al-Ghazali sedemikian komplitnya memberi penyelesaian masalah-masalah keagamaan Islam itu, sehingga yang terjadi sesungguhnya ialah bahwa dia bagaikan telah menciptakan sebuah kamar untuk umat yang walaupun sangat nyaman, tapi kemudian mempunyai efek pememjaraan kreativitas intelektual Islam, konon sampai sekarang.¹¹

Bahwa sejak itu umat Islam terkungkung dalam kamar sel nyaman Ghazaliisme, memang banyak yang mengatakan begitu. Gejala-gejala pada umat pun banyak yang bisa ditunjuk sebagai mendukung penilaian demikian. Dan menurut pandangan itu, umat Islam tidak akan mendapatkan kembali dinamika intelektualnya jika tidak berhasil memecahkan kamar sel Ghazaliisme itu.

Tapi, betapapun, seperti telah disinggung, al-Ghazali amat berjasa dalam menstabilkan pemahaman umat kepada agamanya. Berkat al-Ghazali, berbagai kekacauan dalam pemahaman itu teratasi. Hanya saja, justru stabilitas inilah yang mengesankan keterpenjaraan dan kemandekan. Walaupun demikian, masih merupakan tanda tanya besar, benarkah umat secara keseluruhan, dan sama sekali, terkuasai oleh sistem pemahaman yang dibangun

¹¹ Tuduhan atau penilaian terhadap al-Ghazali sebagai anti-intelektual antara lain dibuat oleh orientalis terkenal, Philip K. Hitti, dalam bukunya, *History of the Arabs* (London: Macmillan Ltd., 1973), h. 432.

oleh orang dari kota Thus di Persia itu? Tampaknya tidaklah demikian. Tidak berapa lama sepeninggal pemikir agung itu, di ujung barat dunia Islam, di kota Cordoba, Spanyol, muncul seorang yang dengan kemampuan intelektual luar biasa berusaha memecahkan sel Ghazaliisme. Dialah Ibn Rusyd (Abu al-Walid ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, w. 595 H/1198 M), seorang yang diakui sebagai ahli Aristoteles yang terakhir dan terbesar dalam Islam. Karyanya yang paling terkenal, meskipun bukan yang paling besar, ialah kritiknya terhadap buku tulisan al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah* (Kekacauan para Filosof, lihat di atas). Dengan cerdas dan tendensius Ibn Rusyd memberi judul karyanya *Tahāfut al-Tahāfut* (Kekacauan buku “Kekacauan”)! Tetapi sementara buku al-Ghazali merupakan kritik kepada filsafat Ibn Sina yang Neoplatonis, balasan yang diberikan oleh Ibn Rusyd adalah bersifat Aristotelian.

Justru Ibn Rusyd juga membuat kritik-kritik tandas tersendiri kepada filsafat al-Farabi dan Ibn Sina, dan berusaha menunjukkan dalam filsafat terdahulu itu unsur-unsur Neoplatonisnya. Dan memang Ibn Rusyd, terutama dilihat dari sudut pandangan sejarah filsafat di Eropa Barat, dianggap sebagai penafsir Aristoteles yang terbesar sepanjang masa. Ibn Rusyd menjadi sumber utama Aristotelianisme Eropa abad pertengahan, dan untuk jangka waktu lama Ibn Rusyd mempengaruhi jalan pikiran Eropa, antara lain seperti tercermin dalam apa yang dikenal dengan Averroisme Latin.

Tapi dunia intelektual Islam mempunyai sudut penilaian tersendiri terhadap Ibn Rusyd. Memang disadari bahwa Ibn Rusyd adalah seorang Aristotelian yang dapat dikatakan “fanatik”. (Ibn Rusyd, misalnya, adalah pengagum ilmu manthiq Aristoteles dan menganggapnya suatu sumber besar kebahagiaan, sehingga ia menyesali mengapa Socrates dan Plato dulu tidak mengenalnya!)¹² Tapi segi lain dari Ibn Rusyd yang lebih mengesankan dunia pemikiran Islam ialah usahanya untuk menggabungkan agama

¹² M. Saeed Sheikh, *op. cit.*, h. 132.

dan filsafat secara ikhlas dan bersungguh-sungguh — lebih bersungguh-sungguh daripada al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, dan lain-lain. Dari risalahnya yang dimuat dalam buku ini kita bisa mengetahui pendirian pokok Ibn Rusyd, di mana ia mengajukan argumentasi bahwa kebenaran agama dan kebenaran filsafat adalah satu, meskipun dinyatakan dalam lambang yang berbeda-beda. Tapi sesungguhnya Ibn Rusyd juga membela pandangan bahwa kebenaran tertinggi selalu bersifat filosofis, dan bagi yang mampu, agama haruslah diinterpretasikan secara demikian. Konsekuensinya, Ibn Rusyd dengan kuat sekali berpegang kepada pendirian bahwa ada pemahaman agama menurut kaum *al-khawwāsh*, terutama pada filosof, dan ada yang menurut kaum *al-‘awwām*. Pemahaman khawas tidak boleh sama sekali diberikan kepada seseorang yang kemampuannya hanyalah menangkap pengertian awam, sebab, katanya, akan membawa kepada kekafiran. Sebaliknya, seorang yang mampu berpikir filosofis dan tidak menafsirkan kebenaran agama demikian, adalah juga kafir. Dengan begitu Ibn Rusyd menggarisbawahi elitisme para filosof.

Meskipun demikian, Ibn Rusyd tetap dinilai sebagai filosof yang paham keagamaannya paling mendekati golongan ortodoks. Dan di antara para filosof, tidak ada yang menyamai Ibn Rusyd dalam keahliannya di bidang fiqih. Sebagai seorang dari keluarga para *qādli*, Ibn Rusyd sangat mendalami fiqih. Bukunya, *Bidāyat al-Mujtahid*, diketahui sebagai karya dengan sistematika yang terbaik di bidang yurisprudensi Islam, berkat latihan intelektualnya sebagai seorang filosof. Selain berprofesi sebagai dokter, Ibn Rusyd, seperti halnya dengan ayah dan kakeknya, pernah menjabat sebagai *qādli*, yaitu di Seville dan Cordoba.

Namun Ibn Rusyd tampaknya tidak lepas dari pengalaman-pengalaman pahit yang menimpa para pemikir kreatif dan inovatif terdahulu, bahkan lebih buruk lagi. Penguasa Islam Spanyol, yaitu Abu Yusuf Ya’qub al-Manshur, yang saat itu berkedudukan di Seville, pernah memerintahkan untuk membakar semua karya Ibn Rusyd, kecuali yang murni bersifat ilmu pengetahuan

(*science*) seperti kedokteran, matematika, dan astronomi, atas tuduhan telah membuat bidah. (Bandingkan dengan semangat penyensoran serupa pada sementara penguasa/pimpinan zaman sekarang!) Sangat menyedihkan bahwa tindakan Amir itu, konon, semata-mata hanya berdasarkan perhitungan politis. Namun tak luput peristiwa tersebut mempunyai pengaruh besar dalam perkembangan intelektual Islam yang amat merugikan. Hal itu mencerminkan, untuk kesekian kalinya, ketidakmampuan sebagian umat, khususnya kaum ortodoks, untuk menerima tradisi intelektual filsafat. Dan sepanjang mengenai ujung barat dunia Islam ini, kekolotan kaum ortodoks itu tidak saja harus dibayar dengan hancurnya Aristotelianisme Islam Ibn Rusyd dan tradisi intelektual filsafat pada umumnya, bahkan juga negeri Andalusia yang Muslim itu sendiri pun akhirnya harus lepas ke tangan musuh. Tapi, secara menakutkan, pikiran-pikiran Ibn Rusyd, yang dicoba dipadamkan oleh para penguasa dengan bantuan para tokoh keagamaan kolot itu, ternyata lebih hidup di kalangan orang-orang Yahudi dan Kristen Eropa Barat, kemudian bangkit kembali dengan segarnya di Universitas Paris, lalu berkembang menjadi salah satu bahan pokok kebangkitan intelektual mereka, dan seterusnya ikut menentukan warna dan bentuk hubungan lebih lanjut antara dunia Barat dan Kristen itu dengan dunia Timur yang Islam.

Kekalahan Ibn Rusyd dan kegagalannya membangkitkan Aristotelianisme Islam, sepanjang mengenai implikasinya yang negatif pada usaha memelihara dan mengembangkan tradisi berpikir logis dan rasional umat, adalah memang patut sangat disesalkan. Tetapi dari segi pencarian dan penemuan kebenaran itu sendiri, filsafat dan kalam memang banyak mengandung problema. Pada zaman modern ini tidaklah terlalu sulit mengenali segi-segi Neoplatonisme dan Aristotelianisme yang merupakan titik-titik kelemahannya. Banyak dari Neoplatonisme itu, yang Islam maupun yang bukan Islam, yang lebih mirip dengan dongeng dan khayal seorang yang amat pandai, seperti, misalnya, emanasionismenya dalam kosmologi. Demikian pula dengan logika formal Aristoteles,

yang mengingatkan seseorang kepada seni permainan kata-kata kosong. Kosmologi Neoplatonis boleh dikata seluruhnya telah dengan tuntas terbantah oleh ilmu pengetahuan modern, sedangkan logika Aristoteles telah lama tumbang oleh sistem-sistem logika yang dikembangkan oleh, misalnya, Mill, Leibniz, dan Russel.

Karena itu adalah suatu hal yang amat menarik dalam sejarah intelektual Islam bahwa pada abad ke-14, yakni sekitar masa satu generasi sesudah padamnya gelombang kedua Hellenisme, Ibn Taimiyah (Taqi al-Din Ahmad ibn Taimiyah, w. 728 H/1328 M), seorang pemikir pembaru dari Damaskus, telah secara sangat dini menyadari kesalahan prinsipil keseluruhan bangunan filsafat dan kalam, dan dengan sangat kompeten membongkar kepalsuan logika Aristoteles (ilmu mantiq) yang banyak menguasai jalan pikiran para sarjana Islam, termasuk, misalnya, al-Ghazali yang menolak filsafat itu. Ibn Taimiyah sering digambarkan sebagai seorang pemikir fanatik dan reaksioner. Tetapi dalam tinjauan modern, Ibn Taimiyah semakin banyak mendapatkan perlakuan yang lebih simpatik, disebabkan antara lain oleh kesadaran baru para sarjana akan kompetensi Ibn Taimiyah dalam filsafat dan kalam yang dikritiknya. Dalam usahanya membongkar otoritas filsafat, misalnya, Ibn Taimiyah telah menulis berbagai karya khusus. Salah satunya yang besar ialah bukunya *al-Radd 'alā al-Manthiqiyyīn* (Bantahan kepada para Ahli Logika), yang dihargai sangat tinggi oleh para sarjana modern, dan yang membuatnya dapat dianggap sebagai peletak dasar pertama bagi sistem logika John Stuart Mill dan pendahulu filsafat David Hume. Sebuah karya lainnya ditulis Ibn Taimiyah sebagai kritik yang ditujukan khusus kepada filsafat Ibn Rusyd dalam bukunya, *al-Kasyf 'an Manāhij al-'Adillah* (Penyingkapan Berbagai Metode Pembuktian).

Sekalipun begitu, tidaklah berarti bahwa Ibn Taimiyah hendak meninggalkan keharusan berpikir logis. Dalam kritiknya kepada logika formal, Ibn Taimiyah antara lain menolak kebenaran *burhān* (demonstrasi) yang menurut anggapan para filosof merupakan bentuk bukti tertinggi. Ibn Taimiyah tidak mempersoalkan proses

silogistis yang dapat menghasilkan bukti tak terbantah (*badahī, apodeistic*), tetapi ia perhatikan bahwa demonstrasi itu sangat hampa. Justru dalam mengkritik metode *ijmā'* dalam mazhab Syafi'i, Ibn Taimiyah yang bermazhab Hanbali itu menekankan pentingnya *qiyās syar'ī* yang benar. Di sinilah ia bertemu lagi dengan ilmu logika, yang pada analisa terakhir tampak membuatnya masih erat terkait dengan tradisi Aristotelianisme Islam. Bukunya, *al-Qiyās fī al-Syar'ī al-Islāmī* (Qiyas dalam Hukum Islam), dimulai dengan penegasan bahwa *qiyās syar'ī* yang benar ialah yang didasarkan kepada silogisme yang berusaha menemukan bukannya kesamaan-kesamaan dangkal di antara syarat-syaratnya, tetapi faktor penyebab (*'illah*) yang ada. Pembelaannya terhadap *qiyās* itu dilakukan dengan sangat cerdas serta bersemangat dan, pada akhirnya, bersifat Aristotelian juga.¹³)

Namun begitu, positivisme Ibn Taimiyah adalah lebih dominan dalam pandangan-pandangannya. Ketika ia menolak demonstrasi, ia mengatakan bahwa sebagai suatu bentuk bukti tertinggi demonstrasi harus mengandung universal-universal (*al-kulliyāt*) yang terdapat hanya dalam pikiran. Tetapi, karena kenyataan yang ada ini semuanya adalah bersifat partikular (*juz'ī*), maka berarti bahwa demonstrasi tidak dapat menghasilkan suatu pengetahuan positif tentang wujud ini pada umumnya dan tentang Tuhan pada khususnya. Pengetahuan yang benar tentang wujud ini dapat diperoleh hanya jika seseorang meneliti langsung apa yang ada sebagai partikular-partikular (*al-juz'iyāt*), bukannya pada abstraksi-abstraksi filosofis. Hal yang sama juga berlaku untuk pengetahuan tentang Tuhan, yang hanya bisa diperoleh dengan sikap percaya kepada wahyu-Nya, dan dengan menghayati wahyu itu menurut bahasa apa adanya. Melalui partisipasi dalam dinamika al-Qur'an yang bahasa puitiknya merupakan suatu unsur mukjizat itu seseorang akan mampu menangkap sumber vitalitas keagamaan bukannya lewat teologi dan pemikiran spekulatif.

¹³ F.E. Peters, *op. cit.*, h. 202-203.

Dapat dilihat bahwa dalam penerapannya terhadap bidang keagamaan, positivisme Ibn Taimiyah itu telah mendorongnya kepada literalisme dalam Kitab Suci, dan membuatnya menolak dengan keras interpretasi-interpretasi rasional, khususnya interpretasi yang dilakukan dengan menggunakan bahan-bahan asing (bukan Islam) seperti Hellenisme, baik pada kalam maupun filsafat. Inilah pangkalnya Ibn Taimiyah menolak dengan keras kedua tradisi intelektual Islam itu. Dalam hal ini ia hanya bertindak sepenuhnya selaku pelanjut metode Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H/855 M) plus Dawud Kalaf “Literalis” (al-Zhahiri, w. 269 H/882 M), tetapi dengan argumentasi dan sistematika yang lebih unggul, antara lain, seperti halnya dengan al-Ghazali yang mendahuluinya, justru berkat kajian dan pendalamannya tentang filsafat dan kalam yang menjadi sasaran utama kritik-kritiknya itu.

Ibn Taimiyah adalah seorang egalitarianis radikal, yang metodologi pemahamannya kepada agama menolak otoritas mana saja kecuali al-Qur’an dan Sunnah. Implikasi dari metodologinya itu ialah, antara lain, bahwa ia menjadi amat kritis kepada hampir semua pemikir Islam yang mapan, terutama filsafat dan kalam tersebut di atas, tapi juga banyak segi syariat, tasawuf, dan lain-lain. Nama Ibn Taimiyah selalu dengan sangat kuat dikaitkan dengan perlawanan yang gigih, malah boleh dikatakan fanatik, terhadap metode pengikutan tidak kritis (*taqlid*). Oleh karena keharusan memenuhi tantangan zaman yang senantiasa berubah, Ibn Taimiyah berpendirian tetap di bukanya pintu ijtihad untuk selama-lamanya. Dalam usaha menjabarkan ide-idenya itu, Ibn Taimiyah menulis berbagai karya secara amat giat dan dengan kesuburan luar biasa. Risalahnya yang dicantumkan dalam buku ini merupakan keterangan dasar metodologinya itu, dan memberi gambaran tentang implikasinya dalam bentuk kritik kepada hampir semua orang tanpa kecuali.

Sesungguhnya Ibn Taimiyah secara sangat tidak lumrah juga mengkritik tokoh-tokoh yang oleh kaum Muslimin, paling tidak kalangan kaum Sunni, dipandang tanpa salah, seperti Umar ibn

al-Khaththab. Ibn Taimiyah kadang-kadang dengan cara yang cukup berimbang juga membela tokoh yang umat umumnya menganggap sangat kontroversial, seperti Mu'awiyah (pendiri rezim Bani Umayyah) dan anaknya, Yazid. Namun yang paling mengejutkan ialah konsepnya mengenai *'ishmah* (keadaan tak bisa salah, *infallibility*) para Nabi. Ibn Taimiyah dinilai sebagai sangat cenderung kepada pendapat bahwa Nabi itu *ma'shūm* (tak bisa salah, *infallible*) hanyalah berkenaan dengan tugasnya menyampaikan wahyu (*tablīgh*) dari Tuhan saja. Di luar tugas itu, para Nabi, sebagai manusia biasa, dapat, malah sebagian dari mereka benar-benar telah, melakukan kesalahan. Hanya saja, menurut Ibn Taimiyah, seorang Nabi, bila ternyata telah bertindak salah, akan segera melakukan tobat nashuha (*tawbat-an nashūh-an*, tobat yang tulus-ikhlas). Justru tobat nashuhanya itulah yang membuat kedudukan para Nabi amat mulia. Ia mengemukakan contoh-contoh untuk ini, seperti pelanggaran Nabi Daud, kelalaian Nabi Yunus, dan juga beberapa kelengahan Nabi Muhammad sendiri, yang kesemuanya itu direkam dalam al-Qur'an.¹⁴

Penting pula diingat kondisi sosial-politik dunia Islam saat Ibn Taimiyah tampil. Pada waktu itu fragmentasi politik dunia Islam sedemikian parahnya, sehingga umat kehilangan daya tahan terhadap serangan-serangan musuh dari luar, khususnya bangsa Mongol dari timur dan tentera Salib dari barat/utara. Ibn Taimiyah terjun aktif dalam berbagai pertempuran melawan musuh-musuh itu. Bahkan sesungguhnya ia telah menjadi korban serbuan dari luar itu sejak masa kanak-kanak ketika ia dan keluarganya mengalami serbuan bangsa Mongol dan harus mengungsi dari kota kelahirannya di Mesopotamia utara, Harran, ke Damaskus. Keadaan politik itu membuat Ibn Taimiyah sangat geram kepada ulama-ulama yang dilihatnya korup karena godaan kekuasaan

¹⁴ Ibn Taimiyah, *Fatāwā*, jilid 2, h. 282-296. Dikutip dan diberi komentar untuk ditolak oleh Manshur Muhammad Muhammad Uwais dalam bukunya *Ibn Taymiyah Laysa Salafiy-an* (Cairo: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyah, 1970, h. 251-264).

pemerintahan yang zalim, sama dengan keadaan yang dihadapi al-Ghazali dahulu. Tapi pada waktu yang sama Ibn Taimiyah masih meringkuk dalam perangkap doktrin politik kuna, yang lebih mengutamakan stabilitas daripada kemajuan. Seperti halnya dengan ulama ortodoks sejak zaman Umawiyah, Ibn Taimiyah juga berpegang erat kepada sebuah ungkapan (dikatakan sebagai sebuah hadis) bahwa “Enam puluh hari pemerintahan yang zalim masih lebih baik daripada sehari kekacauan” tetapi berkenaan dengan konsep tentang kepala negara (khalifah), Ibn Taimiyah memberi peluang bagi adanya pluralisme dalam dunia Islam. Ibn Taimiyah berpendapat bahwa umat Islam tidak harus mempunyai hanya seorang khalifah, tetapi dibolehkan adanya beberapa khalifah dan beberapa negara yang menjadi daerah kekuasaan masing-masing khalifah itu. Meskipun demikian Ibn Taimiyah tetap menyerukan persatuan keumatan dunia Islam. Bagian dari konsep dari politiknya ini merupakan suatu hal yang cukup simpati bagi pemikir Muslim modernis.

Tidak saja dalam bidang politik Ibn Taimiyah tercampur antara keprogresifan dan kekolotan. Berkenaan dengan sufisme pun Ibn Taimiyah menganut paham yang agak kompleks. Ibn Taimiyah sangat terkenal sebagai pemikir yang menentang habis-habisan praktik umum mengagungkan makam tokoh yang disebut wali, serta banyak praktik kesufian lainnya. Namun sesungguhnya Ibn Taimiyah tetap mengakui keabsahan tasawuf dan berbagai pengalaman kesufian seperti *kasyf* (penyingkapan intuitif akan tabir kebenaran). Tetapi Ibn Taimiyah ingin membawa pengalaman memperoleh *kasyf* itu kepada tingkat proses intelektual yang sehat, dan dengan tegas ia menolak finalitas *kasyf* sebagai bentuk penemuan Kebenaran atau Tuhan. Menurut Ibn Taimiyah, keabsahan *kasyf* “adalah sebanding dengan kesucian moral pada jiwa, yang tingkatan-tingkatan kesucian itu, sebenarnya, tidak ada batasnya”.¹⁵ Maka *kasyf* pun ada dalam tingkat-tingkat yang berkelanjutan tanpa

¹⁵ Fazlur Rahman, *op. cit.*, h. 195.

batas. Bagi Ibn Taimiyah, mencapai pengetahuan sempurna tentang Kebenaran Mutlak atau Tuhan adalah mustahil.

Dengan begitu sesungguhnya Ibn Taimiyah adalah semata-mata seorang penganut suatu paham kesufian baru (“Neo-Sufisme”) yang dipandanginya lebih sesuai dengan semangat dasar ajaran al-Qur’an, bahkan dialah pelopornya.

Ibn Taimiyah tidak berhasil menciptakan suatu gerakan besar. Tetapi dinamika ide-idenya justru berlanjut terus mempengaruhi sejarah intelektual Islam. Di zaman modern ini, perjuangan Ibn Taimiyah melepaskan diri dari otoritas tradisi, tersimpulkan pada seruannya untuk membuka kembali pintu ijtihad dan terwujudnya dalam kritik-kritik pedasnya kepada hampir semua sistem pemahaman keagamaan yang mapan, telah menjadi sumber inspirasi bagi banyak pandangan liberal berbagai gerakan Islam modernis. Tetapi, pada saat yang sama, tekanan Ibn Taimiyah kepada pemahaman harfiah sumber-sumber agama telah menjadi bahan rujukan bagi berbagai kecenderungan literalis dan fundamentalis pada banyak kalangan aktivis Muslim tertentu zaman mutakhir.

Barang kali seruannya untuk kembali mencontoh golongan *salaf* (generasi pertama umat) yang saleh masih tetap relevan. Namun salafisme itu sendiri tidak lepas dari adanya berbagai macam penafsiran. Sebuah tesis dari Universitas al-Azhar di Mesir mencoba membuktikan bahwa Ibn Taimiyah, dalam analisisnya, sama sekali bukanlah seorang penganut salafisme!¹⁶ Ini menunjukkan bahwa sejak semula, dan tampaknya akan begitu seterusnya, salafisme tidak akan pernah bisa dimonopoli oleh suatu gerakan Islam yang mana pun, termasuk gerakan pemurnian menurut contoh Ibn Taimiyah. Mereka yang dari sudut suatu pandangan tertentu Ibn Taimiyah akan disebut sebagai *ahl al-bid’ah* (para penganut bidah) juga banyak yang menggunakan jargon salafisme itu, sebagaimana tercermin pada nama beberapa pesantren terkenal di Jawa.

¹⁶ Manshur Muhammad Muhammad Uwais, *Op. cit.*

Hanya sedikit dari kalangan kaum Muslimin, termasuk mereka yang mengaku sebagai penerus ide-ide Ibn Taimiyah, benar-benar mampu menunjukkan tingkat apresiasi yang memadai kepada aspek intelektualisme pemikir besar itu. Seperti biasa, tangkapan yang kurang cerdas kepada pikiran-pikiran Ibn Taimiyah mengesankan seolah-olah pemikir itu berhenti hanya kepada aspek-aspek lahiriah kehidupan keagamaan saja, seperti dapat dilihat pada pengertian populer tentang seruannya melawan bidah. Segi-segi positif pemikiran Ibn Taimiyah, yaitu konsep alternatif yang ia yakini kebenarannya dan ditawarkan kepada umat untuk dikembangkan, membentuk suatu sistem pemikiran tersendiri yang tidak kurang rumitnya. Aspek terakhir ini masih sedikit dipelajari secara sistematis dan ilmiah.

Pukulan Ibn Taimiyah kepada pemikiran spekulatif dalam kalam dan filsafat, meskipun tidak sehebat dan setalak yang dilakukan oleh al-Ghazali sebelumnya, sempat membuat kedua disiplin Islam itu sempoyongan. Apalagi gelombang Hellenisme pun telah pula mereda. Maka abad ke-8 H (ke-14 M) merupakan masa yang relatif sunyi bagi dunia intelektual Islam dipandang secara keseluruhan, dengan kesan kuat akan adanya dominasi Neo-Hanbalisme.

Tetapi sunyi tidaklah berarti sama sekali mandek. Barangkali benar bahwa pada abad itu dunia intelektual Islam telah banyak kehilangan momentumnya. Tetapi, seperti pernah dialami sebelumnya, selalu tampak adanya perkecualian. Di Tunisia, yang dari pandangan geopolitik dunia Islam termasuk pinggiran, tampil di atas pentas sejarah pemikiran manusia Ibn Khaldun (Abdurrahman ibn Khaldun, w. 808 H/1406 M), salah seorang ilmuwan Islam yang sangat cemerlang dan termasuk yang paling dihargai oleh dunia intelektual modern. Keterampilan Ibn Khaldun terjadi setelah perjalanan sejarah intelektual Islam, seperti disinggung di atas, memberi penilaian kurang menguntungkan kepada filsafat berkenaan dengan pertikaianya dengan akidah untuk mendapatkan tempat yang permanen dalam sistem pemikiran keislaman. Maka,

sesuai dengan atmosfer umum saat itu, Ibn Khaldun juga menolak keras filsafat. Seperti Ibn Taimiyah, Ibn Khaldun dalam beberapa hal juga sangat terpengaruh al-Ghazali. Tapi, oleh sesuatu sebab yang kurang jelas, Ibn Khaldun tampaknya tidak begitu mengenal pikiran-pikiran Ibn Taimiyah.

Dalam kumpulan karangan ini kita akan baca petikan dari *magnum opus* Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, di mana ia membuat catatan untuk kita tentang persepsinya mengenai pembagian ilmu pengetahuan saat itu, dan tentang bagaimana ia secara fundamental mengkritik filsafat.

Ibn Khaldun menyanggah kebenaran kosmologi Neoplatonis karena, menurut dia, pembagian wujud yang berakhir kepada Akal Pertama itu adalah tanpa dasar dan bersifat sewenang-wenang. Sedangkan alam kenyataan ini jauh lebih bervariasi daripada yang dikira oleh para filosof yang ia gambarkan sebagai berpandangan picik itu. Tambahan lagi, Akal Pertama gagasan para filosof itu telah meredusir Tuhan menjadi suatu kenyataan, yang meskipun dikatakan absolut dan wajib, namun juga bersifat bukan-pribadi (*impersonal*). Ini tidak saja berlawanan dengan ajaran agama, tapi juga membuat paham ketuhanan menjadi kehilangan fungsinya sebagai sumber moralitas, baik individual maupun sosial. Karena itu filsafat tidak saja palsu, bahkan berbahaya untuk manusia.

Dalam penerapannya untuk gejala alam, Ibn Khaldun berpendapat bahwa filsafat lebih-lebih lagi tidak bisa diandalkan untuk menjelaskan hakikat obyek-obyek material. Seperti Ibn Taimiyah, Ibn Khaldun menampik klaim filsafat atas dasar postulat bahwa sesuatu yang benar secara filosofis seharusnya tidak saja memang benar, tapi juga dapat dibuktikan dalam alam kenyataan. Tetapi, Ibn Khaldun mengatakan, persoalannya ialah bahwa argumentasi-argumentasi filosofis itu termasuk ke dalam sistem proposisi umum (*universal, kullī*), sedangkan kenyataan serta gejala fisik atau material adalah tergolong ke dalam kategori-kategori khusus (*particular, juzʿī*), yang kenyataan kebendaannya bersifat terperinci. Karena itu, kata Ibn Khaldun lebih lanjut, satu-satunya cara untuk

membuktikan kecocokan antara kekhususan-kekhususan material itu dengan proposisi filosofis yang menggambarkannya ialah pemeriksaan empiris.

Sekalipun begitu, Ibn Khaldun tidak tertarik kepada ilmu pengetahuan alam (yaitu apa yang kini termasuk ke dalam cakupan istilah “*science*” dalam pengertian sempitnya). Lebih dari itu, sejalan dengan tradisi al-Ghazali, Ibn Khaldun menggolongkan ilmu kebendaan itu sebagai sesuatu yang sedikitnya tidak bermanfaat untuk keagamaan seseorang, jika tidak malah membahayakannya. Perhatian Ibn Khaldun lebih banyak tertuju kepada permasalahan sosial, sebagaimana permasalahan itu terwujudkan dalam sejarah umat manusia. Dalam bidang inilah Ibn Khaldun memberi sumbangan keilmuan yang tiada taranya, tidak saja sepanjang sejarah intelektual Islam, tapi juga sepanjang warisan keilmuan umat manusia pada umumnya. Segi yang paling mengesankan dari Ibn Khaldun ialah kreativitas dan orisinalitas ilmiahnya. Hanya sedikit saja ia terpengaruh oleh pikiran para pemikir terdahulu, baik Muslim maupun bukan-Muslim, dan tampaknya hanya al-Ghazali satu-satunya pemikir yang berpengaruh lumayan kepada wawasan keilmuan Ibn Khaldun. Selebihnya, pemikiran keilmuan Ibn Khaldun itu hampir praktis seluruhnya orisinal dan bersifat kepeloporan. Kini semakin banyak sarjana modern yang memandang Ibn Khaldun sebagai bapak sesungguhnya bagi ilmu-ilmu sosial, khususnya filsafat sejarah dan sosiologi, tapi juga ilmu politik dan ekonomi. Arnold Toynbee, misalnya, menghargai Ibn Khaldun sedemikian tingginya sehingga ia berpendapat bahwa nama-nama Plato, Aristoteles, Augustine, dan lain-lain tidak pantas disebut sejajar dengan nama Ibn Khaldun.¹⁷

Ibn Khaldun beranggapan bahwa ilmu sejarah dan sosiologi adalah dua ilmu yang berasal sama. Mempelajari sosiologi adalah penting sebagai pengantar kepada kajian tentang sejarah. Ibn Khaldun tampaknya mengingkari determinisme Tuhan dalam

¹⁷ M. Saeed Sheikh, *op. cit.*, h. 142.

sejarah manusia. Ia berpendapat bahwa seorang sejarawan tidak boleh terpengaruh oleh pertimbangan-pertimbangan spekulatif ataupun teologis. Sejarah baginya harus diterangkan semata-mata berdasarkan bukti-bukti empiris, menurut hasil observasi dan penelitian yang dilaksanakan secara obyektif. Ibn Khaldun sangat menyadari adanya hukum-hukum sosiologis yang menguasai perjalanan sejarah. Boleh dikata bahwa dialah orang pertama yang dengan mantap menyatakan adanya hukum-hukum serupa itu.

Dari beberapa uraian di atas dapat dilihat bahwa, dalam sikap mereka terhadap filsafat, terdapat persamaan yang cukup mengesankan antara Ibn Khaldun, Ibn Taimiyah, dan al-Ghazali. Ketiga-tiganya mengemukakan kemustahilan filsafat, khususnya metafisika, sebagai usaha memahami kebenaran final. Tetapi, sementara mengkritik habis filsafat, mereka mempelajarinya dengan penuh tanggung jawab dan, lebih lanjut, dengan caranya masing-masing masih menunjukkan penghargaan kepada segi-segi positif tertentu filsafat itu, terutama yang bersangkutan dengan disiplin berpikir teratur. Maka al-Ghazali dikutip sebagai mengatakan bahwa pengetahuan seseorang yang tidak pernah belajar logika adalah tidak bisa diandalkan.¹⁸ Telah disinggung bahwa Ibn Taimiyah, dalam kritiknya terhadap metode *ijmā'*, mengemukakan pentingnya apa yang ia namakan sebagai metode *al-qiyās al-syar'ī al-shahīh*, yang pada analisa terakhir masih berciri Aristotelian juga. Dan, agak berlainan dengan Ibn Khaldun, Ibn Taimiyah sebagaimana ia isyaratkan dalam risalahnya di sini, masih menghargai pengetahuan alam pada filosof. Sedangkan Ibn Khaldun meskipun mengemukakan segi-segi kekurangan ilmu logika warisan Aristoteles itu, namun ia masih menghargainya sebagai metode, yang ia katakan terbaik sepanjang pengetahuan saat itu untuk melatih berpikir sistematis. Hanya saja ia berpendapat

¹⁸ Dikutip dari Sayyid Khairuddin al-Tunisi dalam Mukaddimah bukunya, *Aqwam al-Masālik li Ma'rifat al-Mamālik*, terjemahan Inggris oleh Leon Carl Brown, *The Surest Path* (Cambridge: Harvard Middle Eastern Monograph Series, 1967), h. 76.

bahwa seorang Muslim tidak dibenarkan mempelajarinya kecuali setelah matang ilmu keagamaannya.

Pada ketiga pemikir itu, metode positivis mereka berkenaan dengan agama juga membawa kepada kesimpulan yang sama. Yaitu bahwa kebenaran yang final tidak bisa dipahami kecuali dengan bersandar kepada sumber-sumber sah ajaran keagamaan serta melalui pengalaman keruhanian positif tertentu. Maka, seperti halnya dengan al-Ghazali, tapi sedikit berbeda dengan Ibn Taimiyah, Ibn Khaldun juga menunjukkan apresiasi yang tinggi kepada sufisme konvensional. Ia bahkan menulis sebuah karya yang cukup besar mengenai sufisme itu.

Karena semangat keagamaannya itu, empirisisme Ibn Khaldun sesungguhnya tetap diliputi jiwa ketuhanan. Hukum sosiologis dalam sejarah, yang ia berpendapat harus dipelajari dengan menggunakan metode penelitian obyektif itu, baginya berasal dari Tuhan juga, dan hukum itulah apa yang dalam al-Qur'an dinamakan Sunnah Allah ("Tradisi" Tuhan). Justru, menurut Ibn Khaldun, Sunnah Allah itu tidak akan bisa dipahami, untuk kemudian dapat dipedomani dalam hidup pribadi dan sosial, jika tidak dikaji melalui pemeriksaan apa adanya gejala sejarah. Karena itu, Sunnah Allah tidaklah sama dengan determinisme ketuhanan. Sebab, sementara Sunnah Allah itu tetap memberi ruang bagi adanya hubungan logis dan mencerminkan keadilan Tuhan, determinisme adalah pada dasarnya bersifat sewenang-wenang.

Juga patut disebutkan bahwa dalam keadaan sedemikian jauhnya perbedaan antara Ibn Khaldun dan Ibn Rusyd, seorang filosof Aristotelian tulen itu, dua ahli pikir Islam dari sebelah Barat (*al-Maghrib*) ini pun mempunyai kemiripan amat menarik dalam segi keagamaan tertentu. Tidak saja kedua-duanya bermazhab Maliki, suatu mazhab yang umum di Afrika Utara dan (dulu) Spanyol, tapi mereka juga sama-sama ahli fiqih mazhab itu dan sama-sama pernah memegang berbagai jabatan tinggi kesyarifan. Maka kedua-duanya, meskipun dalam banyak hal dapat disebut sebagai ilmuwan "duniawi", namun tetap beranggapan bahwa

syariat adalah aturan terbaik hidup manusia yang bakal menjamin kebahagiaan dunia sampai akhirat.

Kajian modern tentang warisan intelektual Islam klasik umumnya berakhir dengan Ibn Khaldun. Kebetulan atau tidak, kenyataannya ialah bahwa dunia Islam, tidak seberapa lama sesudah kepergian pemikir besar itu, berada dalam hubungan yang tidak menguntungkan dengan dunia luar Islam, khususnya Eropa Barat. Kehebatan prestasi Ibn Khaldun itu dikontraskan dengan situasi dunia Islam dalam konteks global yang kurang beruntung tersebut memang dapat menimbulkan kesan amat kuat tentang mandeknya kegiatan intelektual kaum Muslimin sesudah pemikir besar itu. Melambangkan kemandekan itu ialah, secara cukup ironis, bahwa dengan ketajaman analisa sejarahnya dan keluasan pengetahuannya itu namun Ibn Khaldun, seperti dapat diketahui dari sebuah pernyataan dalam kutipan karyanya yang dimuat dalam buku ini, amat sedikit mengetahui keadaan dunia intelektual Eropa yang ada di seberang laut ke sebelah utara itu. Padahal Eropa itulah yang kelak dengan amat menentukan mengubah jalan sejarah dunia Islam, bukan dalam pengertian positif, tetapi dalam bentuk hubungan antarbangsa yang penuh dengan kejadian tragis.

Ketidaktahuan Ibn Khaldun tentang apa yang sedang terjadi di zamannya pada bangsa-bangsa di seberang Lautan Tengah itu tidaklah timbul dari kejahilan atau obskurantisme. Hal itu adalah semata-mata akibat logis kedudukan istimewa dunia dan umat Islam yang selama berabad-abad memegang dominasi dunia, sehingga bisa dimengerti dan dapat dibenarkan bahwa kebanyakan kaum Muslimin, termasuk para sarjananya, menganggap remeh dunia luar. Walaupun begitu tetap amat disayangkan, jika bisa dianggap adil menilai peristiwa abad ke-14 dengan kaca mata abad ke-20, bahwa Ibn Khaldun, ketika sedang asyik mempelajari “Sejarah Dunia”-nya itu, tidak menyadari bahwa bangsa-bangsa Eropa sedang giat mempelajari dan mengembangkan ilmu pengetahuan yang selama ini didominasi, jika bukannya dimonopoli, oleh orang-orang Islam. Kegiatan orang-orang Eropa itu, yang sebagian besar

mendapatkan stimulasinya oleh adanya berbagai bentuk kontak dengan dunia Islam, telah melicinkan jalan bagi Kebangkitan Kembali (*Renaissance*) mereka, dan selanjutnya mengantarkan Eropa Barat (dan dunia) kepada periode sejarah umat manusia yang sama sekali baru, yaitu Abad Modern.

Hakikat Abad Modern itu, sebagaimana sejauh ini penjelasan terbaiknya diberikan oleh Marshall G.S. Hodgson, ialah Teknikalisme dengan tuntutan efisiensi kerja yang tinggi, yang diterapkan kepada semua bidang kehidupan. Maka, menurut Hodgson, Abad Modern itu sesungguhnya lebih tepat disebut Abad Teknik, apalagi jika harus dihindari konotasi moral yang kontroversial pada perkataan “modern” (“modern” berarti “baik”, “maju”, dan lain-lain). Teknikalisme itu *an sich* melatarbelakangi timbulnya Revolusi Industri, sedangkan implikasi kemanusiaannya menyembul dalam bentuk Revolusi Prancis. Dua peristiwa yang secara amat menentukan menandai dimulainya Abad Modern itu terjadi pada sekitar pertengahan abad ke-18, bukannya di bagian Eropa yang mempunyai masa lampau yang panjang dan gemilang seperti Yunani dan Romawi, melainkan di Inggris dan Prancis di Eropa Barat Laut yang merupakan pendatang baru dalam pentas sejarah umat manusia. Dan kelak akan ternyata bahwa asepek kemanusiaannya yang tercerminkan dalam cita-cita Revolusi Prancis itu adalah lebih bermakna daripada segi Tekniknya. Maka sering pula disebutkan tentang peranan utama generasi 1789 (Revolusi Prancis) dalam meletakkan dasar-dasar Abad Modern itu.¹⁹

Sebagai suatu zaman baru, Abad Teknik itu, dalam efeknya terhadap sejarah umat manusia, dapat dibandingkan dengan Abad Agraria Berkota (*Agrarianate Cited Society*) yang dimulai oleh orang-

¹⁹ Penulis mendapati bahwa pembahasan tentang hakikat Modernisme oleh sejarawan ahli keislaman Marshall G.S. Hodgson, sebegitu jauh, adalah paling berimbang dan adil, untuk tidak mengatakannya paling ilmiah. Tinjauan tentang Modernisme di sini dibuat berdasarkan pembahasan Hodgson itu. Untuk rujukan lebih lengkap, lihat Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), jil. 3, h. 165-223.

orang Sumeria pada sekitar tiga ribu tahun sebelum Masehi. Dalam sejarah umat manusia, bangsa Sumeria adalah manusia pertama yang membangun masyarakat berkota. Mereka juga yang pertama mampu mengatasi persoalan mereka karena gejala alam yang besar, yaitu luapan sungai-sungai Dajlah dan Furat, yang kemudian mereka manfaatkan untuk irigasi pertanian lembah “Antara Dua Sungai” (Mesopotamia) itu. Dengan dipimpin oleh para pendeta mereka dari zigurat-zigurat, orang-orang Sumeria terus-menerus membuat kemajuan dalam berbagai bidang. Merekalah yang pertama menggunakan bajak dan weluku secara intensif untuk menggarap tanah, dan dengan begitu sangat meningkatkan produksi pertanian. Peningkatan produksi pangan (dan sandang) tidak saja memperbaiki taraf hidup para petani, tapi juga memungkinkan tumbuhnya kelas baru di kota-kota yang dapat menikmati hidup makmur tanpa harus terjun langsung dalam pekerjaan pertanian. Mereka adalah juga manusia pertama yang membuat tulisan (huruf), menemukan perunggu dan menggunakan kendaraan beroda.²⁰

Berkat kemajuannya itu, bangsa Sumeria mendapati dirinya mampu dengan gampang mengalahkan dan menguasai bangsa-bangsa lain di sekitarnya, yaitu masyarakat-masyarakat pertanian tanpa kota. Dengan begitu perang tidak lagi hanya berupa pertempuran antarsuku seperti sebelumnya, melainkan meningkat skalanya menjadi perang antarbangsa. Maka timbullah pada mereka, untuk pertama kalinya dalam sejarah umat manusia, kehidupan bernegara dalam arti kata yang sebenarnya, bahkan dengan wawasan imperialisme dan kolonialismenya. Hal ini, selanjutnya menuntut kemampuan yang lebih tinggi untuk mengatur kehidupan bersama secara lebih cermat dan profesional. Jika selama ini pimpinan masyarakat terbatas hanya kepada para pemimpin agama sebagai satu-satunya kelas *literate*, kini diperlukan kelompok orang-orang

²⁰ Marshall G.S. Hodgson, *op. cit.*, jil. 1, h. 107 dan jil. 3, h. 179. Lihat juga *The World's Last Mysteries* (New York: Reader's Digest Association, Inc., 1978), h. 169-179, dan *The Last Two Million Years* (New York: Reader's Digest Association, Inc., 1979), h. 50-59.

yang khusus menangani urusan kenegaraan, terutama perang, serta kelompok lain yang menangani perdagangan.

Cara dan pandangan hidup Sumeria (“Sumerisme”) menjadi model bagi umat manusia untuk ditiru. Selama 5000 tahun, yaitu sejak tumbuhnya masyarakat berkota (*cityed society*) pertama di Sumeria itu sampai dengan dimulainya Abad Teknik di Eropa Barat Laut. “Sumerisme” merupakan dasar pola kebudayaan manusia sejangad, meskipun di sana-sini, seperti misalnya di pedalaman Afrika, Pulau Irian, dan Australia, masih terdapat kelompok orang-orang yang belum mengenalnya sama sekali, bahkan sampai sekarang pun. Sungguh, sejak masa Sumeria itulah umat manusia benar-benar memiliki “Peradaban” dan memasuki “Zaman Sejarah”.

Yang segera terlanda oleh gelombang “Sumerisasi” itu ialah kalangan bangsa-bangsa Semit sendiri di sekitar Mesopotamia, kemudian bangsa Mesir di Lembah Nil dari kalangan ras Hamit, menyusul bangsa-bangsa Persia, Yunani, dan India dari kalangan ras Arya. Bangsa-bangsa lain yang lebih jauh dari Lembah Mesopotamia, melalui perkembangan dan pengaruh berantai, juga akhirnya terkena oleh arus “Sumerisasi” itu, seperti ditunjukkan oleh “bangsa” Jawa setelah kedatangan orang-orang “berperadaban” dari India.

Abad Agraria itu terus-menerus mengalami perkembangan secara progresif, dengan perbaikan tidak saja dalam hal-hal yang bersangkutan dengan pertanian, tetapi lebih penting lagi peningkatan konsep kemanusiaan yang mendasarinya, atau menjadi implikasinya. Peranan kaum intelektual yang diwakili oleh golongan *literati* dari pranata keagamaan tetap berlanjut sebagai sumber kreativitas dan inovasi. Dalam perkembangan lebih lanjut, pengetahuan tulis-baca menjadi tidak terbatas hanya kepada kalangan agama saja, tetapi meluas ke kalangan-kalangan lain juga. Puncak dari “Sumerisme” itu, dalam artiannya sebagai peradaban duniawi dalam bentuk masyarakat berkota (*cityed society*) dengan dasar ekonomi agraris dan dengan pengembangan serta peningkatan optimal aspek kemanusiaannya ialah *dār al-Islām*

yang berhasil mendominasi umat manusia selama paling sedikitnya delapan abad.

Apa yang dialami umat manusia 5000 tahun yang lalu itu terulang lagi sejak dua abad terakhir ini, tetapi dengan tingkat intensitas dan ukuran yang jauh lebih hebat. Laju perkembangan peradaban umat manusia karena “Sumerisme” sedemikian tingginya, sehingga sesuatu yang sebelumnya terselesaikan dalam hitungan waktu ribuan tahun kini dapat rampung dalam ratusan tahun saja. Jauh lebih tinggi adalah laju perkembangan peradaban manusia setelah timbulnya Abad Modern: apa yang dulu memerlukan ribuan tahun untuk menyelesaikannya sekarang dapat tuntas hanya dalam jangka waktu puluhan atau malah satuan tahun saja. Dengan kata lain, Abad Agraria dari Sumeria itu mempercepat perkembangan peradaban umat manusia secara deret hitung, sedangkan Abad Modern ini melecutnya secara deret ukur. Karena itu adalah amat logis bahwa krisis umat manusia secara keseluruhan akibat Abad Modern ini jauh lebih hebat berlipat ganda daripada gejolak akibat timbulnya pola kehidupan baru dari Sumeria dalam bentuk peradaban kota berdasarkan keagrarian 5000 tahun yang lalu itu.

Peninjau yang Westernistik mengira bahwa Abad Modern dan Teknikalismenya itu merupakan sesuatu yang secara istimewa hanya bisa lahir di Barat, yakni Eropa, dan dengan nada simplistik kemudian mereka menariknya ke belakang sampai ke peradaban Yunani dan Romawi kuna (“*Greeco Roman Civilizations*”). Lebih tidak benar lagi ialah pandangan bahwa Modernisme itu merupakan “genius” peradaban Yahudi-Kristen (“*Judeo Christian Civilizations*”). Seperti halnya Abad Agraria yang dimulai oleh bangsa Sumeria itu tidak mungkin ada tanpa lebih dahulu terdapat kebudayaan pertanian (tanpa kota) pada kelompok-kelompok manusia di Mesopotamia dan sekitarnya, tinjauan dengan menggunakan wawasan sejarah kemanusiaan sejagad, seperti dilakukan oleh Hodgson, membuktikan bahwa Abad Modern ini, sekalipun sangat radikal, masih merupakan kelanjutan wajar perkembangan peradaban dunia seluruhnya. Karena itu Modernisme, jika *toh*

tidak timbul di suatu tempat tertentu seperti di Eropa Barat Laut, tentu akan timbul di tempat lain. Seandainya tidak timbul di Eropa Barat Laut seperti telah terjadi, Abad Modern itu diperkirakan sangat mungkin muncul setidaknya di dua tempat lain, yaitu Cina (di bawah dinasti Sun yang menemukan kompas dan mesiu serta melancarkan program industrialisasi pertanian) dan negeri-negeri Islam, yang memiliki kesiapan intelektual paling tinggi. Lebih-lebih berkenaan dengan *dār al-Islām* itu, abad Modern dapat dengan mantap dipandang sebagai kelanjutan langsungnya, terutama dilihat dari segi pola kehidupan sosial-ekonominya sebagai masyarakat berkota (*cityed society*).

Tetapi, karena watak dasar dan dinamikanya, Abad Modern ini, sekali dimulai di suatu tempat, tak mungkin lagi bagi tempat lain untuk juga memulainya dari titik-tolak kosong. Dan mengapa Abad Modern tidak timbul dari lingkungan negeri-negeri Muslim (atau Cina) melainkan di Eropa Barat Laut, memang merupakan suatu pertanyaan besar. Hodgson menduga bahwa masyarakat Islam gagal memelopori kemodernan karena tiga hal: konsentrasi yang kelewat besar penanaman modal harta dan manusia pada bidang-bidang tertentu, sehingga pengalihannya kepada bidang lain merupakan suatu kesulitan luar biasa; kerusakan hebat, baik material maupun mental-psikologis, akibat serbuan biadab bangsa Mongol; justru kecemerlangan peradaban Islam sebagai suatu bentuk pemuncakan Abad Agraria membuat kaum Muslimin tidak pernah secara mendesak merasa perlu kepada suatu peningkatan lebih tinggi (lihat wawasan dunia sarjana Islam Ibn Khaldun tersebut di atas). Dengan kata lain, dunia Islam berhenti berkembang karena kejenuhan dan kemantapan kepada dirinya sendiri.²¹ Ketika disadari secara amat terlambat bahwa bangsa lain, yakni Eropa, benar-benar lebih unggul dari mereka, bangsa-bangsa Muslim itu terperanjat luar biasa dalam sikap tak percaya. Tidak ada gambaran yang lebih dramatis tentang psikologi umat Islam itu seperti keterkejutan mereka ketika

²¹ Marshal G.S. Hodgson, *ibid.*, jil. 3, h. 204.

Napoleon datang ke Mesir dan menaklukkan bangsa Muslim itu dengan amat mudah.

Meskipun Abad Modern itu merupakan perkembangan lebih lanjut masyarakat berkota negeri-negeri Islam, tapi kaum Muslimin pulalah yang paling parah menderita menghadapinya. Ini bisa diterangkan paling tidak oleh adanya tiga hal: *pertama* ialah, seperti telah disebutkan, hal yang bersifat psikologis, yaitu, karena perasaan sebagai kelompok manusia paling unggul selama ini, kaum Muslimin tidak mempunyai kesiapan mental sama sekali untuk menerima kenyataan bahwa bangsa lain bukan-Muslim bisa lebih maju dari mereka; *kedua* ialah sejarah interaksi permusuhan yang lama antara dunia Islam dengan dunia Kristen (orang-orang Eropa tetap menyimpan dendam untuk penaklukan Spanyol di barat dan negeri-negeri Balkan di timur oleh kaum Muslimin, begitu juga untuk perang Salib yang berkepanjangan dan berakhir dengan kekalahan tentara Kristen itu); dan *ketiga* ialah letak geografis dunia Islam yang berdampingan serta bersambungan dengan Eropa, yang memperbesar arti hal kedua tadi.

Penderitaan dunia Islam menghadapi Abad Modern memuncak ketika secara tak terelakkan lagi, seperti orang-orang Sumeria dulu, bangsa-bangsa Eropa mendapati diri mereka mampu dengan gampang sekali mengalahkan bangsa-bangsa lain, khususnya umat Islam yang selama ini dikagumi dan ditakuti namun juga dibenci. Bangsa-bangsa Eropa Barat itu, seperti bangsa Sumeria 5000 tahun yang lalu, menggunakan keunggulan peradaban baru mereka untuk melancarkan politik imperialisme dan kolonialisme, dengan negeri-negeri Muslim secara sangat wajar menjadi sasaran utamanya. Dalam keadaan terkejut dan tak berdaya, kaum Muslimin di seluruh dunia memberi reaksi yang beraneka ragam kepada gelombang serbuan kultural dari Barat itu. Pertanyaan yang terberat pada para penganut agama Islam ialah, bagaimana mungkin umat Islam yang merupakan para pemeluk kebenaran Ilahi yang final bisa terkalahkan oleh kelompok lain? Apakah Tuhan telah tidak lagi berpihak kepada hamba-hamba-Nya yang saleh? Jika masih berpihak, lalu apa yang

sebenarnya terjadi pada umat sehingga berdosa dan dihukum dengan kekalahan dan kehinaan? Apakah ada yang salah pada umat dalam memahami dan mengamalkan agamanya itu? Jika ada, di mana letak kesalahannya, dan bagaimana memperbaikinya? (Pertanyaan serupa juga pernah muncul ketika terjadi serbuan bangsa Mongol, tapi tak seprinsipil menghadapi Barat sekarang).

Namun, apa pun yang terjadi dalam menghadapi krisis hebat itu, tampaknya kaum Muslimin, lebih daripada para penganut agama-agama lain, tidak ada kesediaan diri, dan tidak perlu, mempertanyakan sifat dasar agamanya *an sich* dalam tinjauan salah atau benar. Mereka tetap meyakini kebenaran agama mereka, dan paling jauh hanya mempertanyakan ketepatan pemahaman dan pelaksanaan ajaran-ajarannya saja. Dan, seperti tanpa menyadari sepenuhnya apa yang sebenarnya terjadi pada panggung sejarah dunia itu, serta berbeda dengan kesan kemandekan sepeninggal Ibn Khaldun sebagaimana telah disebutkan di atas, dunia Islam tetap memelihara tradisi intelektualnya. Terutama di kalangan kaum Syi'ah, pemikiran spekulatif terus digalakkan. Iran, misalnya, pada abad ke-17 masih menyaksikan tampilnya seorang filosof besar Syi'ah yang melanjutkan dan mengembangkan tradisi paham Iluminasionisme (*al-Isyrāqiyah*), yaitu Mulla Shadra (Shadrudin al-Shirazi, w. 1050 H/1640 M). Agak berbeda dengan keadaannya di kalangan kaum Sunni, filsafat dan akidah berjalan lebih harmonis di antara para ulama Syi'i, semenjak dari zaman Ikhwan al-Shafa pada abad ke-10 M (ke-4 H), terus ke Nashiri-i-Khusru di abad ke-11 Masehi (ke-5 H) sampai zaman Mulla Shadra pada abad ke-17 (ke-11 H) itu.

Sekalipun tanpa kesemaran nama-nama para filosof klasik, Mulla Shadra diakui sebagai pemikir terbesar Islam zaman mutakhir. Lebih penting lagi, dalam tradisi *al-Isyrāqiyah* yang ia ikut pelihara dan kembangkan itulah, pada abad ke-19 M (ke-13 H), tumbuh seorang pemikir dan pejuang Muslim modernis pertama dalam sejarah, yaitu al-Afghani (Jamaluddin al-Afghani, 1255-1315 H/1835-1897 M). Jamaluddin sendiri mengatakan bahwa ia lahir

di kota Asadabad di Afghanistan (maka bersebutan al-Afghani), tapi penelitian para sarjana menunjukkan bahwa ia sebenarnya lahir di kota yang bernama sama (Asadabad), tapi bukannya di Afghanistan, melainkan di Iran. Ini menyebabkan bahwa banyak orang, khususnya mereka dari Iran, lebih suka menyebut pemikir-pejuang Muslim modernis itu al-Asadabadi, bukan al-Afghani, walaupun dunia telah terlanjur mengenalnya, sebagaimana dikehendaki oleh yang bersangkutan sendiri, dengan sebutan al-Afghani. Namun, lepas dari kontroversi itu, Jamaluddin bersama dengan keluarganya memang pindah meninggalkan kota kelahirannya, dan pernah menetap di Teheran untuk menuntut ilmu pada seorang alim Syi'ah yang terkenal di sana, Aqashid Shadiq. Kemudian ia melanjutkan belajar ke Najaf di Irak, pusat perguruan Syi'ah, dan selama beberapa tahun menjadi murid seorang sarjana Syi'ah yang terkenal, Murad al-Anshari.²²

Letak kebesaran al-Afghani bukanlah dia sebagai pemikir, meskipun dalam pemikiran itu ia tetap sangat penting karena ia menunjukkan pandangan masa depan yang jauh dan daya baca zaman yang tajam. Kebesarannya terletak terutama dalam peranannya sebagai pembangkit kesadaran politik umat menghadapi Barat, dan pemberi jalan bagaimana menghadapi arus modernisasi dunia ini. Kegiatan politiknya membawa al-Afghani ke banyak negeri, Islam dan bukan-Islam, sejak dari Hijaz, Mesir, Yaman, Turki, Rusia, Inggris, Prancis, dan lain-lain. Di antara sekian banyak perjalanannya itu yang sangat berkesan baginya ialah ketika ia pada tahun 1871 untuk kedua kalinya mengunjungi Mesir dan menetap di sana selama delapan tahun, saat mana pengaruh intelektual dan politiknya yang luar biasa mulai menunjukkan hasil. Di antara murid al-Afghani yang paling terkenal dan yang kemudian sangat berpengaruh di seluruh dunia Islam ialah Abduh (Syeikh Muhammad Abduh, 1261-1323 H/1845-1905 M).

²² Majid Fakhry, *op. cit.*, h. 333.

Bersama Muhammad Abduh, Jamaluddin karena sesuatu hal pergi ke Prancis, dan di sana mereka berdua menerbitkan majalah dalam bahasa Arab, *al-Urwah al-Wutsqā* (Tali yang Kukuh), media mereka untuk reformasi dan modernisasi umat. Di Prancis itu al-Afghani bertemu dengan Ernest Renan, filosof dan sejarawan terkenal, yang salah satu bidang kajiannya ialah filsafat Ibn Rusyd. Konon Renan mendapati kepribadian dan ide-ide yang amat menarik pada al-Afghani, dan sebagai ahli filsafat ia mengatakan merasa seperti sudah kenal sebelumnya. Sebab baginya al-Afghani terdengar suaranya seperti suara Ibn Sina dan Ibn Rusyd yang menyeru umat kepada rasionalisme dan kebebasan berpikir.²³ Di kalangan kaum Syi'ah yang mempunyai tradisi penyerasian antara filsafat dan dogma yang lebih kuat, seperti telah disebutkan di atas, rasionalisme dan kebebasan berpikir al-Afghani itu tentunya tidak terlalu mengejutkan. Tetapi, di kalangan kaum Sunni, seruan al-Afghani itu menimbulkan kegegeran. Ditambah dengan radikalisme politiknya menghadapi Barat dan pemerintahan Islam reaksioner, seruannya kepada umat itulah yang dari semula telah menyebabkannya hidup berpindah-pindah tak menentu. Selain untuk menghindari reaksi fanatik sebagian ulama dan penindasan para penguasa tertentu, al-Afghani mengembara adalah juga guna menyebarkan pikiran-pikiran perjuangannya dan mencari pendengar yang paham dan lebih simpatik.

Pandangan pokok al-Afghani ialah bahwa untuk berhasil mengembalikan kejayaannya yang lalu dan sekaligus guna menghadapi Abad Modern, umat harus kembali menjadi pemeluk-pemeluk Islam yang lebih murni. Karena pemahaman serta pengamalan umat akan agamanya seperti yang ia saksikan terbukti membawa kekalahan terhadap bangsa-bangsa bukan-Muslim. Al-Afghani memastikan tentang adanya sesuatu yang salah dalam pemahaman dan pengamalan agama itu, dan tentang adanya suatu bentuk semangat Keislaman yang lebih murni, yang kini hilang

²³ *Ibid.*, h. 334.

atau melemah. Al-Afghani berpendapat bahwa semangat itu terletak dalam apa yang menjadi salah satu tema pokok seruannya di atas, yaitu berpikir rasional dan bebas.

Sebagai seorang aktivis politik tampaknya al-Afghani lebih mantap dalam karya-karya lisan (pidato) daripada dalam tulisan. Sekalipun begitu, karya tulisannya tetap mempunyai nilai besar dalam sejarah umat di zaman modern, seperti bisa dilihat pada makalah pendeknya yang dicantumkan dalam buku ini. Makalah itu bernada pidato yang amat bersemangat, menggambarkan penilaian al-Afghani betapa mundurnya umat Islam dibanding dengan bangsa-bangsa Eropa yang pernah ia saksikan, serta seruannya agar kaum Muslim kembali mendapatkan semangat agamanya yang hilang, yang dulu membuat mereka jaya.

Al-Afghani adalah seorang revolusioner yang diilhami oleh dorongan keagamaan yang menyala-nyala untuk mengangkat derajat dan memajukan umat, seorang pejuang-pelopor dengan magnetisme pribadinya yang amat memikat. Pikiran-pikirannya berhasil mengelektrifisir sentimen umat, dan sepak terjang perjuangannya telah mengilhami berbagai gerakan revolusioner Islam melawan penjajahan dan penindasan Barat. Karena pada dasarnya ia adalah seorang revolusioner politik, al-Afghani mengemukakan ide-idenya hanya dalam garis besar, berupa kalimat-kalimat bersemangat dan rumusan-rumusan kunci, tanpa elaborasi intelektual yang lebih jauh. Adalah Muhammad Abduh, muridnya yang utama, yang mengerjakan penjabaran pikiran-pikiran al-Afghani, setelah Abduh berpisah dari gurunya itu karena hendak meninggalkan bidang politik dan lebih mencurahkan diri kepada bidang keilmuan dan pendidikan. Abduh amat beruntung mendapatkan guru seperti al-Afghani yang mengajarnya ilmu logika, ilmu kalam, astronomi, metafisika, dan terutama sufisme *Isyrāqiyah*. Setelah Ibn Taimiyah enam abad sebelumnya, Abduh adalah ahli kalam Sunni yang paling berarti. Seperti Ibn Taimiyah, Abduh mengajukan argumentasi tentang keharusan membuka kembali pintu ijtihad untuk selamanya, dan dengan keras menolak sistem penganutan paham tanpa kritik

(*taqlīd*). Tetapi, berbeda dari Ibn Taimiyah dan mirip dengan kaum Mu'tazilah, Abduh seperti halnya al-Afghani melihat pentingnya filsafat dan manfaat mempelajarinya.²⁴

Karya-karya Muhammad Abduh adalah yang pertama dalam kalam Islam dengan pandangan modernistis. Muhammad Abduh pula yang memelopori pembaruan sistem pendidikan al-Azhar, antara lain dengan memasukkan mata kuliah filsafat. Mungkin Abduh kurang berhasil dalam usahanya di bidang pendidikan formal itu, namun ia sangat efektif dalam meniupkan jiwa modernisme di kalangan kaum intelektual Muslim yang sedang tumbuh. Tulisannya yang dimasukkan dalam analogi ini adalah mukaddimah bukunya, *Risālah al-Tawhīd*, sebuah usaha penggarapan baru ilmu kalam. Dalam Mukaddimah itu Abduh mencoba menelusuri kembali sejarah pemikiran teologis Islam, disertai penilaian tentang hal-hal yang secara positif ataupun negatif mempengaruhi jalan pikiran kaum Muslimin. Abduh juga mengajukan tawaran tentang bagaimana umat Islam mendapatkan kembali kebenaran agamanya yang telah mengabur itu. Tulisan itu mencerminkan keseluruhan pandangan dan semangat Abduh, sehingga merupakan representasi yang baik bagi modernisme Islam pada pergantian abad yang lalu ini.

Muhammad Abduh berhujjah bahwa antara ilmu dan iman tidak mungkin bertentangan, meskipun ia juga mengatakan bahwa keduanya itu berjalan pada tingkatan yang berbeda. Ia berusaha menyajikan ajaran-ajaran dasar Islam dalam suatu kerangka intelektual yang bisa diterima oleh pikiran modern, dan yang sekaligus di satu pihak memungkinkan pembaruannya terus-menerus dan di pihak lain memberi ruang bagi tuntutan ilmu pengetahuan baru. Ia bahkan berargumentasi bahwa Islamlah satu-satunya agama yang dengan konsisten menyeru para pemeluknya untuk menggunakan rasio dan memahami alam. Mungkin tidak ada yang terlalu baru dalam pandangan keagamaan serupa itu; tapi

²⁴ *Ibid.*

tekanan kuat yang diberikan Abduh kepada segi keserasian antara iman dan akal serta, lebih penting lagi, penyajiannya kembali ajaran dasar Islam yang bakal melapangkan jalan bagi masuknya ide-ide baru itu telah menawarkan suatu kemajuan penting dalam pemikiran teologis Islam.²⁵ Dalam kuliah-kuliahnya di al-Azhar, Abduh sering menggunakan wawasan sejarah Ibn Khaldun untuk menanamkan pada jiwa para mahasiswa semangat independensi dan kebebasan berpikir. Sejalan dengan gurunya, al-Afghani, Abduh melihat bahwa letak keunggulan agama Islam dibanding dengan agama-agama lain, sebagaimana ditunjang oleh banyak tinjauan yang lebih netral, ialah bahwa dogma-dogma dasarnya dapat sepenuhnya diterangkan secara rasional dan bebas dari berbagai macam misteri.²⁶

Tinjauan Selintas tentang Modernisme Islam

Sekali didorong oleh al-Afghani dan dilicinkan jalannya oleh Abduh, modernisme Islam menemukan momentumnya dan menstimulasi para intelektual Muslim untuk mengemukakan pikiran-pikiran modernistik mereka. Tetapi, mungkin karena desakan yang begitu hebat oleh arus ekspansi peradaban Barat ke dunia Islam yang membuat kaum Muslimin tertegun seakan tak berdaya, banyak dari pikiran-pikiran itu, disadari atau tidak, terseret kepada sikap-sikap apologetik. Berbagai tulisan mencoba menerangkan mengapa umat Islam “mundur” dan orang-orang Barat “maju”, lengkap dengan usulan terapi untuk diterapkan guna mengobati penyakit kemunduran itu. Jalan pikiran yang membawa kepada argumen bahwa agama Islam tidak perlu identik dengan orang-orang Islam — dalam artian bahwa Islam sebagai agama tidak bisa salah, yang harus dicari kesalahannya ialah para pemeluknya — memperoleh

²⁵ Fazlur Rahman, *op. cit.*, h. 217.

²⁶ Majid Fakhry, *op. cit.*, h. 338.

penerimaan yang meluas di kalangan kaum modernis. Muhammad Abduh sendiri mengatakan bahwa Islam tertutup oleh kaum Muslimin (*al-Islām mahjūb-un bi al-muslimīn*), salah satu ungkapan kunci kaum modernis. Itu semua sepenuhnya konsisten dengan jalan argumentasi yang telah dibicarakan di atas.

Bahwa dari waktu ke waktu senantiasa ada usaha pembaruan, atau penyegaran, atau pemurnian pemahaman umat kepada agamanya, adalah sesuatu yang telah menyatu dengan sistem Islam dalam sejarah. Nabi sendiri dalam sebuah hadis mengisyaratkan kepada adanya hal itu. Maka dari sudut tinjauan ini adalah suatu kejadian wajar saja bahwa pada abad ke-18 Jazirah Arab telah menyaksikan usaha pembaruan yang militan, yang dilancarkan oleh Syeikh Muhammad ibn Abdul Wahhab (1115-1206 H/1703-1792 M), yang melahirkan apa yang dinamakan gerakan Wahabi. Selain merupakan hampir satu-satunya gerakan pembaruan keagamaan yang paling sukses secara politik, yaitu setelah bergabung dengan kekuatan dinasti Sa'ud, pembaruan di Jazirah ini juga sangat menarik karena ia dilancarkan tanpa sedikit pun ada persinggungan dengan kemodernan dari Barat. Jadi pandangan tentang perlunya pembaruan di kalangan umat ketika dunia Islam berhadapan dengan Abad Modern, setelah adanya percontohan dari Jazirah Arabia itu, dapat dinilai sebagai keharusan lebih mendesak disebabkan keseriusan tantangan yang ditimbulkan oleh dampak modernisasi.

Tapi benarkah umat, dipandang sebagai suatu keseluruhan yang utuh, seperti dikatakan seorang modernis Amir Sakib Arsalan, mengalami suatu kemunduran? Pertanyaan ini akan lebih bermakna jika kita letakkan dalam suatu konteks hipotesis: Seandainya tidak pernah ada Abad Modern, dapatkah seorang al-Afghani, atau Abduh, atau siapa saja, berkata bahwa umat mengalami kemunduran? Agaknya sedikit sekali kemungkinannya hal itu terjadi. Kalaupun terjadi, tentunya lukisan tentang "kemunduran" umat tidak akan sedramatis lukisan yang diberikan oleh kaum modernis. Barangkali desakan mengadakan pembaruan tetap ada, tapi tentunya akan

dilaksanakan dengan menggunakan tema-tema keagamaan yang lebih konvensional seperti pada gerakan Ibn Abdul Wahhab. Implikasi sosial, politik, dan ekonomi tentu timbul — seperti halnya setiap gerakan yang memasyarakat dan memassa — tapi tentunya tidak akan mendominasi tema-tema dasarnya.

Gambaran yang cenderung dramatis tentang kemunduran umat, yang diberikan oleh para pemikir modernis, adalah merupakan hasil langsung perbandingan keadaan dunia Islam dengan Barat. Oleh karena itu penilaian yang mereka berikan sepenuhnya beralasan dan sah, tapi hanya dalam kaitan nisbinya dengan dunia Modern di Barat itu saja. Sedangkan di luar perbandingan itu, umat dan dunia Islam sesungguhnya berkembang dengan mengikuti jalur sejarahnya yang wajar. Apalagi seandainya tidak pernah timbul Abad Modern. Bahkan dalam beberapa hal dunia Islam sebenarnya masih menunjukkan kecemerlangannya. Berbeda dengan kesan kemunduran sepeninggalnya Ibn Khaldun, dunia Islam masih menghasilkan pemikiran-pemikir besar seperti, selain Mulla Shadra yang telah disebutkan, Ahmad Sirhindi pada abad ke-17 dan Shah Waliyullah pada abad berikutnya, kedua-duanya dari India Muslim. Dalam bidang politik dan kemiliteran pun dunia Islam masih bisa mengklaim banyak keunggulan terhadap dunia lain, termasuk Barat. Kaum Muslimin memang kehilangan Spanyol di Eropa Barat, tapi di sebelah timur mereka mendapatkan kompensasi yang jauh lebih besar, yaitu pembebasan negeri-negeri Balkan sampai mendekati kota Wina di Austria oleh tentara Muslim dari Turki Utsmani.

Tapi ketika pada abad ke-19 harus dihadapkan dengan Eropa Barat yang modern, dunia Islam, seperti dengan gemas diuraikan oleh al-Afghani, memang sangat ketinggalan. Walaupun begitu, marilah kita perjelas di sini bahwa apa yang terjadi itu pada hakikatnya bukanlah penghadapan antara dua tempat: Asia dan Eropa; atau antara dua orientasi kultural: Timur dan Barat; atau, lebih tidak benar lagi, antara dua agama: Islam dan Kristen. Yang sesungguhnya berlangsung adalah penghadapan antara dua zaman:

Abad Agraria dan Abad Teknik.²⁷ Keunggulan dunia Islam selama berabad-abad kejayaannya adalah suatu keunggulan relatif, betapa pun hebatnya, antara sesama masyarakat-masyarakat Abad Agraria. Tetapi keunggulan Eropa Barat terhadap dunia Islam terjadi dalam makna dan dimensi historis yang jauh lebih fundamental, yaitu keunggulan Abad Teknik atas Abad Agraria. Seperti telah disebutkan, hal itu dapat dibandingkan dengan keunggulan bangsa Sumeria 5000 tahun yang lalu atas bangsa-bangsa lain: yaitu keunggulan suatu Masyarakat Agraria Berkota (*Agrarianate Cited Society*) dari “Zaman Sejarah” atas Masyarakat Agraria Tanpa Kota dari “Zaman Pra-Sejarah”. Tetapi sudah tentu dalam dimensi yang jauh lebih besar dan dengan intensitas yang jauh lebih hebat.

Seperti dicoba menerangkannya oleh Marshall Hodgson, Abad Teknik ini terjadi oleh adanya “transmutasi” yang amat dipercepat, yang karena berbagai hal tertentu “kebetulan” dimulai dari Eropa Barat Laut. Terdapat kesan amat kuat, sebagaimana terefleksikan dalam pandangan-pandangan al-Afghani dan Abduh serta para pemikir modernis lainnya, dan sebagaimana menjadi pandangan yang dominan di dunia pada abad yang lalu, bahwa Eropa yang teknis itu adalah rasional, sedangkan masyarakat-masyarakat lain, termasuk dunia Islam, adalah tradisional. Tetapi penelitian lebih lanjut menunjukkan bahwa kesan tersebut hanya ada secara psikologis. Sebab sekalipun terdapat unsur rasionalisme yang kuat dalam modernisme, tapi bukti menunjukkan bahwa masyarakat modern yang ada sekarang juga berkembang dengan mengikuti jalur kultural tradisional tertentu. Sedangkan masyarakat-masyarakat Pra-teknik, seperti dunia Islam pada umumnya meskipun mengandung unsur otoritas kultural yang lebih kukuh, namun dalam berbagai hal tertentu tidak kurang rasionalnya dibanding dengan Masyarakat Teknik. Keunggulan menyeluruh Masyarakat Teknik terhadap Masyarakat Agraria adalah antara lain terwujud karena sistem kerja teorganisasi dan efisien. Sedangkan pada tingkat perorangan, tidak

²⁷ Marshall G.S. Godgson, *op. cit.*, jil. 3, h. 204.

jarang bahwa individu-individu dari Asia atau Afrika atau Amerika Latin yang lebih unggul dan lebih rasional daripada mereka dari Eropa Barat atau Amerika Utara.²⁸

Namun apa pun yang terjadi, disebabkan oleh dinamika internal Teknikalisme, sekali suatu Abad Teknik tersembulkan di suatu tempat, maka tidak mungkin lagi bagi tempat lain untuk juga menyembulkannya. Dikarenakan efek teknikalisisasi yang melanda dunia dengan cepat itu, tempat-tempat lain tersebut hanya bisa menolak, atau menerima dan mengasimilasinya. Karena itu masyarakat di tempat-tempat lain itu, termasuk umat Islam, dengan cepat kehilangan kemandiriannya dan berubah menjadi bagian penting atau tidak penting masyarakat dunia yang sedang mengalami transmudasi. Dari sudut tinjauan ini maka dapat dikatakan bahwa keseluruhan masyarakat para pemeluk Islam itu telah berhenti sebagai umat, jika pengertian umat, seperti yang ada selama ini, mengisyaratkan kemandirian dan kecukupan diri. Sebab kemandirian dan kecukupan diri dunia Islam yang dinikmatinya selama dominasinya berabad-abad itu kini telah runtuh berhadapan dengan arus dan gelombang Teknikalisme. Maka yang tersisa sekarang ialah pengelompokan-pengelompokan para pemeluk agama Islam yang tidak lagi terkoordinasi, lebih dari masa-masa dekat sebelumnya. Universitas al-Azhar di Mesir memiliki daya tahan yang luar biasa mengagumkan, dan untuk jangka waktu lama sekali senantiasa memancarkan kewibawaan orientasionalnya ke seluruh dunia Islam. Tapi setelah secara tak terhindarkan harus berhadapan dengan arus modernisasi, responsi yang diberikannya kurang kreatif, jika bukannya reaksioner, dan peranannya sebagai sumber orientasi melemah dengan cepat. Tergesernya prestise al-Azhar oleh Universitas Kairo yang sekular, atau malah oleh Universitas Amerika di sana, merupakan kaleidoskop drama Islam menghadapi Abad Modern. Dari segi inilah amat disayangkan bahwa usaha reformasi Abduh mengalami kegagalan.

²⁸ Lihat catatan No. 19 di atas.

Jadi memasuki dan ikut serta dalam Abad Modern bukanlah persoalan pilihan, melainkan suatu keharusan sejarah. Dan dari perspektif sejarah kemanusiaan itu, kemodernan, seperti telah dikemukakan terdahulu, bukanlah monopoli suatu tempat atau kelompok manusia tertentu. Selalu ada kemungkinan bagi tempat-tempat dan kelompok-kelompok manusia lain untuk mengejar dan menyertainya. Kita hanya harus menyebut Jepang sebagai contoh bangsa bukan-Barat yang tidak saja berhasil menyertai kemodernan itu, bahkan telah meluncur dengan kecepatan yang mencengangkan, termasuk untuk orang-orang Barat sendiri.

Lebih-lebih bagi dunia Islam, kemodernan itu semestinya tidaklah terlalu asing dalam tinjauan kemanusiaan dan intelektualnya. Telah disebutkan pandangan-pandangan yang menjelaskan bahwa kemodernan, dalam banyak hal, merupakan pengembangan lebih lanjut nilai-nilai yang ada dalam tradisi keruhanian Irano-Semitik, yang memuncak dalam Islam. Meskipun pandangan yang menyalahkan para pemeluk untuk semua keterbelakangan zaman sekarang sambil tetap melindungi *agama* Islam itu bernada apologetik, namun sebenarnya dalam pernyataan itu terdapat kebenaran mendasar yang tidak mungkin diabaikan. Di tangan peninjau yang lebih netral dengan mengikuti disiplin ilmiah tertentu, pernyataan serupa bisa memperoleh pensubstansianya dan bebas dari kesan apologetik apa pun. Contoh tinjauan netral serupa itu ialah yang dilakukan oleh Ernest Gellner seorang ahli sosiologi agama. Dalam kajiannya, Gellner menunjukkan bahwa Tradisi Agung Islam tetap bisa dimodernkan (*modernisable*) tanpa perlu banyak memberi konsesi kepada pihak luar, dan bisa merupakan semata-mata kelanjutan berbagai dialog dalam umat sepanjang sejarahnya. Dari antara berbagai agama yang ada, kata Gellner, Islam adalah satu-satunya yang mampu tanpa banyak gangguan doktrinal untuk mempertahankan sistem keimanannya dalam Abad Modern ini. Dalam penilaian Gellner, dalam Islam, dan hanya dalam Islam, pemurnian dan modernisasi di satu pihak, dan peneguhan kembali identitas lama umat di lain pihak, dapat dilakukan dalam satu bahasa

dan perangkat simbol-simbol yang sama. Dunia Islam memang gagal menerobos zaman dan memelopori umat manusia memasuki Abad Modern. Tapi, kata Gellner lebih lanjut, karena watak dasar Islam itu, kaum Muslimin mungkin akan justru ternyata menjadi kelompok umat manusia yang paling besar memperoleh manfaat dari kemodernan dunia.²⁹

Dari sekian banyak karakter dan sifat agama Islam mendukung kaum Muslimin memasuki dan menyertai kehidupan modern ialah, seperti diisyaratkan oleh Gellner, bahwa *varian* murni Islam selalu bersifat egalitarian dan bersemangat keilmuan (*scholarly*), sedangkan *varian* yang mengenal sistem hirarkis, seperti terdapat dalam kalangan kaum sufi, selamanya dipandang sebagai berada di pinggiran. Karena itu Geller lebih jauh berpendapat bahwa, berkenaan dengan sejarah Eropa (Barat), keadaan akan jauh lebih memuaskan seandainya orang-orang Muslim dulu menang terhadap Charlemagne dan berhasil mengislamkan seluruh Eropa.³⁰

Kesimpulan Gellner bisa saja merupakan sekadar suatu pemikiran yang timbul akibat spekulasi sosiologis. Tetapi ada pemikiran yang lebih substantif lagi daripada pendekatan Ernest Gellner, yaitu kajian kesejarahan Marshall Hodgson, sarjana yang telah banyak disebutkan namanya di sini. Sebagaimana telah diketengahkan, menurut Hodgson, Abad Teknik lahir karena terjadinya transmulasi hebat di Eropa Barat Laut. Transmutasi itu sendiri terjadi akibat adanya investasi inovatif di Eropa pada abad ke-16, baik di bidang mental (kemanusiaan) maupun material. Investasi inovatif itu, sekali telah menemukan momentumnya, berjalan melaju tanpa bisa dikembalikan lagi. Adalah amat penting untuk memperhatikan bahwa dalam investasi inovatif itu sikap berperhitungan (kalkulasi) dan inisiatif pribadi senantiasa didahulukan atas pertimbangan otoritas tradisi. Di sini Hodgson melihat bahwa sesungguhnya

²⁹ Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), h. 5.

³⁰ *Ibid.*, h. 7.

sikap inovatif seperti itu, sekalipun dalam keadaan yang masih agak sporadis, sudah lama terdapat dalam masyarakat agraria berkota (*agrarianate citied society*) di dunia Islam. Ia mengatakan bahwa, “Dunia Islam, karena di zaman-zaman Islam Tengah lebih kosmopolitan daripada Barat, mewujudkan lebih banyak syarat untuk kalkulasi bebas dan inisiatif pribadi dalam pranata-pranatanya. Sungguh, banyak pergeseran dari tradisi sosial ke kalkulasi pribadi yang di Eropa merupakan bagian ‘modernisme’ akibat transmudasi, mengandung suasana membawa Barat lebih mendekati apa yang sudah sangat mapan dalam tradisi dunia Islam”.³¹

Hodgson sangat mengagumi Syariat Islam. Menurutnya, kecenderungan pada masyarakat modern untuk membiarkan adanya peranan utama bagi kontrak-kontrak perorangan yang dibuat secara bebas, dan bukannya bagi otoritas gilda dan pertuananahan, adalah bersesuaian dengan prinsip-prinsip Syariat. “Dengan mengambil teladan dari Muhammad sendiri, Syariat telah mengukuhkan keadilan berdasar persamaan (egalitarianisme) dan telah menimbulkan keharusan adanya mobilitas sosial, dengan menekankan tanggung jawab pribadi dan keluarga inti....”³²

Suatu hal yang tampaknya tak mungkin dihindari tentang Teknikalisme itu ialah implikasinya yang materialistik. Maka dalam menghadapi dan menyertai kemodernan itu, kaum Muslimin dituntut untuk juga memperhitungkan segi materialisme ini. Kalkulasi pribadi, inisiatif perorangan, efisiensi kerja adalah pekerti-pekerti yang baik dan bermanfaat besar. Tetapi, bagaimanapun, menundukkan nilai-nilai keakhlakan dan kemanusiaan ke bawah pemaksimalan efisien teknis, betapapun besar hasilnya, kata Hodgson, adalah kemungkinan sekali akan terbukti merupakan mimpi buruk yang tak rasional.

³¹ Marshall G.S. Hodgson, *op. cit.*, jilid 3, h. 196.

³² *Ibid.*, h. 182.

Telah dicoba menjelaskan bahwa aspek kemanusiaan Abad Modern ini bisa, dan telah menjadi kenyataan, lebih penting dan lebih menentukan daripada aspek teknikalismenya. Generasi 1789 yang secara garis besar merupakan angkatan dua revolusi, yaitu Revolusi Amerika dan Revolusi Prancis, dari sudut pandangan kemanusiaan modern Barat adalah peletak dasar-dasar segi kemanusiaan bagi kemodernan. Cita-cita kemanusiaan yang dirumuskan dalam slogan Revolusi Prancis, “Kebebasan, Persamaan, dan Persaudaraan,” memang belum seluruhnya terwujud dengan baik. Tetapi harus diakui bahwa dunia belum pernah menyaksikan usaha yang lebih sungguh-sungguh dan lebih sistematis untuk mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan itu, dalam bentuk pelaksanaan yang terlembagakan, daripada yang dilakukan orang (Barat) sejak terjadinya dua revolusi tersebut. Pengejawantahan terpenting cita-cita itu ialah sistem politik demokratis, yang sampai saat ini menurut kenyataan baru mantap di kalangan bangsa-bangsa Eropa Barat Laut dan keturunan mereka di Amerika Utara.

Aspek teknik yang material dan aspek kemanusiaan yang non-material itu berjalan hampir seiring di Eropa Barat Laut, dan penyembulannya ke permukaan juga terjadi secara hampir bersamaan, yaitu Revolusi Industri dan Revolusi Prancis. Tetapi bagi bangsa-bangsa lain yang hendak mencoba mengejar ketertinggalannya, jika tidak mungkin mengambil kedua aspek itu sekaligus, sering dihadapkan kepada pilihan yang tidak begitu mudah untuk menetapkan mana dari kedua aspek itu yang harus didahulukan. Tetapi biasanya suatu bentuk kesiapan tertentu suatu bangsa akan mendorongnya untuk secara pragmatis menentukan pilihan tanpa kesulitan. Maka India misalnya, disebabkan oleh jumlah cukup besar dari kalangan atasnya yang berpendidikan Barat di bawah pemerintahan kolonial Inggris, secara amat menarik menunjukkan keberhasilannya untuk sampai batas tertentu menerapkan aspek kemanusiaan modern Barat, yaitu, dalam hal ini, demokrasi sistem pemerintahannya. Keberhasilan itu terjadi dengan seolah-olah mengingkari kenyataan sosial masyarakat Hindunya yang mengenal sistem kasta yang kaku, yang sama sekali

tidak selaras dengan keseluruhan cita-cita kemanusiaan modern. Sementara India berhasil mewujudkan dirinya sebagai “demokrasi terbesar di muka bumi”, namun perkembangan lebih lanjut menunjukkan bahwa kemelaratan rakyatnya senantiasa menjadi sumber ancaman kelangsungan demokrasi itu.

Sebaliknya, saat-saat terakhir ini kita bisa menyaksikan peningkatan secara luar biasa kemakmuran material beberapa negara Timur Tengah pemilik petrodollar. Jika dibenarkan menggunakan kriteria India itu kepada gejala Timur Tengah ini, maka dapat dikatakan bahwa, kebalikan dari India, negara-negara petrodollar itu memiliki kesiapan tertentu untuk mengambil dari Barat dan mengadopsi, secara lahirnya, aspek teknik dan kemodernan. Tetapi jika tidak segera atau bersama itu dilakukan penggarapan yang serius akan aspek pengembangan kemanusiaannya, ada kemungkinan bahwa “kemajuan” material itu akan justru merupakan epok sejarah setempat yang ternyata nanti menimbulkan penyesalan yang mendalam. Tampaknya tantangan ini disadari sepenuhnya oleh para pemimpin negara-negara itu.

Di tanah air sendiri pun kita bisa menyebutkan adanya suatu kelompok orang-orang Muslim yang secara otentik berhasil menyerap nilai-nilai kemanusiaan modern, yaitu para intelektual Masyumi, yang pada masa-masa sebelum Pemilihan Umum 1955 menggalang kerja sama politik yang cukup erat dengan kelompok-kelompok lain berinspirasi sama dari kalangan Sosialis, Kristen (Protestan), dan Katolik, tanpa banyak kompleks dan kepekaan. Memang kemudian terjadi penyimpangan oleh sementara tokoh partai itu yang mengesankan adanya anomali dalam pandangan-pandangan modernisnya. Tetapi cukup banyak dari mereka, seperti Sukiman Wiryoanjoyo, Prawoto Mangkusasmito, Yusuf Wibisono, Mohamad Roem, dan lain-lain yang tetap konsisten sebagai demokrat-demokrat Muslim tulen dengan semangat konstitusionalisme yang tinggi. Sementara mereka tidak meninggalkan garapan berarti sebagai usaha memberi kerangka intelektual kepada pandangan-pandangan modernistiknya, sikap-sikap sebagian dari

mereka yang konsisten itu bisa merupakan sumber penggalian bahan kajian untuk suatu bentuk modernisme Islam di Indonesia pada masa-masa awal kemerdekaan.

Penggarapan aspek kemanusiaan ini, sepanjang garis argumen yang dicoba memaparkannya di sini, bagi kaum Muslimin seharusnya tidak menimbulkan keganjilan, baik doktrinal maupun psikologis, kalau saja mereka memahami secara lebih baik warisan kultural mereka sendiri. Menurut Hodgson, hal yang sangat fundamental dalam modernisme ialah keberhasilannya (di Barat), menurut ukuran tertentu, untuk mengatasi dilema moral yang menjadi tantangan umat manusia semenjak fajar peradaban, yaitu pilihan sulit antara pemenuhan tuntutan-tuntutan individual dan kewajiban-kewajiban sosial. Penyelesaian penting, meskipun terbatas, oleh Abad Modern atas dilema itu dicerminkan dalam kenyataan bahwa dalam masyarakat modern, “Seorang individu adalah sekaligus secara pribadi terisolasi tapi juga sangat sopan dan kooperatif”. Dilema itu, kata Hodgson lebih lanjut, menjadi kesadaran manusia terutama melalui tradisi keagamaan Irano-Semitik yang dipuncaki oleh Islam, yang juga diikutsertai oleh Barat. Dilema itu menjadi sumber moralitas modern dan, meskipun tidak secara sempurna, telah memperkuat kualitas-kualitas pribadi seperti kejujuran, etos kerja, loyalitas, kesederhanaan dan kapasitas untuk meningkatkan di atas kemampun bersaing perorangan melalui organisasi. Tekanan kepada kebebasan pribadi dan isolasinya diimbangi oleh integritas perorangan dan peningkatan pribadi itu serta penghalusan perangnya, yang hanya bisa berkembang dalam semangat kerja berkelompok (*team work*) dan kesediaan untuk bekerja sama.³³

Karena modernisme mensyaratkan perubahan yang terlembagakan, maka dengan sendirinya asumsi dasarnya ialah perubahan atau ketidakterapan. Persoalan-persoalan yang timbul selalu diusahakan pemecahan dan penyelesaiannya, tapi sekaligus disertai penegangan

³³ *Ibid.*, h. 194.

institusional bahwa suatu cara pemecahan dan penyelesaian tidak bisa dianggap final. Maka adalah wajar sekali bahwa yang terlebih dahulu menyadari dan menyuarakan segi-segi kekurangan Abad Modern dan beberapa pelembagaan sosial-politiknnya seperti demokrasi adalah orang-orang yang sepenuhnya menyertai kemodernan itu sendiri, yaitu orang-orang Barat. Masa-masa terakhir ini penuh dengan berbagai gerakan yang meneriakkan segi-segi kekurangan itu, yang romantis maupun yang akademis. Dari sudut ini, lepas dari persoalan benar atau salah serta praktis atau tidak, Marksisme dapat dilihat sebagai suatu bentuk penyadaran diri kembali orang-orang modern akan segi-segi kekurangan wawasan hidup mereka. Kini sudah menjadi suatu mode, misalnya, untuk menyebut segi pemerosotan harkat kemanusiaan atau dehumanisasi oleh modernisme akibat tekanannya kepada Teknikalisme.

Tetapi tampaknya segi kekurangan paling serius daripada Abad Modern ini ialah dalam hal yang menyangkut diri kemanusiaan yang paling mendalam, yaitu bidang keruhanian atau keagamaan. Hodgson masih menyebutkan adanya sedikit kemajuan di bidang kemajuan di bidang keruhanian ini pada Abad Modern untuk bangsa-bangsa Barat dibanding dengan sebelumnya. Tetapi dibandingkan dengan keberhasilannya di bidang keilmuan (dan teknologi) serta ekonomi, kemajuan yang dibuatnya di bidang keruhanian itu tidak begitu mengesankan. Justru, menurut Hodgson, unsur-unsur yang menyiapkan kemajuan keruhanian itu, sebagaimana tercakup dalam Protestanisme, watak-watak kuncinya telah terdapat dalam agama Islam di Timur sejak sebelumnya.³⁴ Hal ini cukup penting untuk tidak dilewatkan sebab, jika benar Ernest Gellner dalam ia menarik kesimpulan dari suatu pandangan David Hume, Katolikisme, yakni kekristenan sebelum munculnya reformasi, “adalah suatu versi paganisme klasik yang dibungkus tipis”, meskipun “paganisme klasik itu mengagumkan”.³⁵

³⁴ *Ibid.*, h. 192.

³⁵ Ernest Gellner, *op. cit.*, h. 12.

Berdasarkan kenyataan adanya nilai-nilai keislaman yang relevan dengan modernisme itu, maka kiranya cukup beralasan untuk mengajukan harapan, seperti pernah didendangkan oleh pujangga filosof Muhammad Iqbal, bahwa umat Islam dapat tidak saja menyertai Abad Modern, tapi juga memberi sumbangan positif yang bisa menjadi tanda zaman untuk kemanusiaan abad mutakhir ini. Garis argumen yang telah diajukan di sini ingin membawa kepada kesimpulan, sebagaimana telah berkali-kali diisyaratkan, bahwa responsi dan partisipasi umat Islam untuk Abad Modern dapat, bahkan harus, bersifat “genius” agama Islam itu sendiri dan tidak boleh hanya merupakan konsesi *ad hoc* kepada desakan-desakan dari luar. Responsi dan partisipasi itu harus, dan dapat, berasal dari dalam dinamika Islam sendiri.

Tetapi barangkali mesti segera diingatkan bahwa “berasal dari dalam diri sendiri” tidaklah berarti dukungan kepada sikap tertutup. Ungkapan itu lebih banyak menegaskan perlunya kaum Muslimin mampu melihat hubungan organik antara berbagai nilai dalam kemodernan, seperti keterbukaan dan kebebasan berpikir, dengan sistem keimanan dasar Islam. Adalah keengganan mencari atau kegagalan menemukan kaitan organik semacam itu yang menyebabkan terjadinya berbagai gejala disorientasi pada sementara umat dan menimbulkan hubungan-hubungan yang kurang harmonis dalam usaha bersama menanggulangi perubahan zaman. Ketika para almarhum Hamka dan Faqih Usman untuk pertama kalinya menerbitkan *Panji Masyarakat*, mereka mencantumkan sebagai *motto* majalah itu “Penyebur Ilmu dan Kebudayaan selaras dengan Reformasi dan Modernisasi Islam”. Berhasil atau tidak mereka wujudkan cita-citanya adalah soal lain. Tetapi *motto* itu melukiskan adanya pandangan awal yang positif, dan pemasarakatannya bisa diharap ikut menciptakan suasana yang mendukung terjadinya proses pemberian responsi positif kepada tantangan zaman yang tak terelakkan itu.

Yang tampaknya paling diperlukan dalam proses itu ialah adanya dialog terus-menerus di dalam umat sendiri, tapi juga

antara umat dengan golongan lain. Dialog itu, sebagaimana dapat dilihat melalui suatu gambaran jalan pikiran para tokoh Islam klasik yang dimuat dalam bunga rampai ini, dan seperti Gellner juga melihatnya, merupakan unsur amat penting dalam sejarah intelektual Islam. Maka kiranya dapat dibenarkan adanya harapan bahwa dialog itu dapat dilakukan dengan lebih cerdas dan lebih dewasa pada zaman modern ini.

Telah dikemukakan tadi bahwa hal yang paling tercecceh oleh kemanusiaan modern ialah bidang keagamaan atau, lebih tepatnya, keruhanian. Umat Islam harus waspada untuk tidak mengalami keengganan atau halangan apa pun untuk menggarap persoalan keruhanian ini. Hal ini dikemukakan mengingat terlalu banyaknya tekanan pada umat di zaman modern untuk membuktikan diri sebagai tangguh di bidang sosial, politik, dan ekonomi. Jika hal itu terjadi juga, maka kelak akan dirasakan bahwa kerugian yang ditimbulkan akan tak terkirakan lagi, tidak saja untuk kaum Muslimin sendiri, tapi juga untuk umat manusia keseluruhannya. Sebab sebagaimana benar mengatakan bahwa Islam — lebih dari agama-agama lain — menggarap juga bidang-bidang sosial, politik, dan ekonomi, tapi masih lebih besar lagi mengatakan bahwa penggarapan bidang-bidang itu semua dimulai oleh penggarapan pribadi-pribadi berkenaan dengan “apa yang ada dalam diri mereka” seperti ungkapan al-Qur’an, melalui pendidikan keimanan dan kesalehan. Maka jelas sekali bahwa aspek pribadi adalah primer, sedangkan aspek sosial, politik, dan ekonomi adalah lebih banyak merupakan pancaran keluarnya. Kepercayaan kepada adanya tanggung jawab yang mutlak bersifat pribadi di hadapan Tuhan pada Hari Kemudian, seperti dengan kuat sekali dicontohkan oleh Umar ibn al-Khaththab, merupakan sumber tantangan hidup bermoral bagi manusia selama di dunia ini. Dari situ dapat dilihat betapa keimanan pribadi mempunyai implikasi dan dampak kepada bidang kehidupan bersama. Tetapi, sesungguhnya, jika adanya Hari Akhirat itu betul-betul merupakan suatu kebenaran, dan bukannya sekadar ciptaan khayal para Nabi untuk membujuk manusia supaya berkelakuan baik dalam hidupnya — suatu paham

yang dianut banyak filosof, khususnya Ibn Sina — maka berbuat sesuatu untuk akhirat adalah masalah kebenaran semata, hampir tanpa peduli apa akibatnya di dunia ini. Hanya saja kenyataan positif menunjukkan bahwa sikap seperti itu mungkin tidak diperlukan. Persoalan kebenaran itu perlu ditegaskan jika seseorang tidak ingin jatuh kepada pandangan keagamaan yang utilitarianis. Utilitarianisme dalam beragama akan merupakan dimensi kepamrihan atau ketidakikhlasan yang serius, yang dapat menghilangkan pahala (ganjaran keruhanian) dari kemurnian beribadat kepada Tuhan.

Keprimeran aspek keagamaan pribadi terhadap aspek kemasyarakatan membuat tidak mungkin terwujud masyarakat Islam tanpa pribadi-pribadi yang Muslim, tetapi masih dimungkinkannya terdapat pribadi-pribadi Muslim hidup dalam suatu masyarakat bukan-Islam, sebagai perorangan, atau bahkan sebagai kelompok minoritas kecil. Keprimeran aspek kesalehan pribadi juga menjadi kesadaran sebagian besar para pemikir Islam yang karya-karya mereka dipilih untuk antologis ini. Bahkan justru para pemikir dengan aspirasi reformatif yang kuat, seperti Ibn Taimiyah, Ibn Khaldun, al-Afghani, dan Muhammad Abduh, dalam satu atau lain bentuk mempunyai orientasi dan pengalaman kesufian mereka sendiri. (Ibn Taimiyah, misalnya, mengaku pernah mengalami *kaysf*).³⁶

Barangkali akan banyak menolong untuk memahami persoalan ini jika perkataan “Islam” (*al-Islām*) diteliti lebih mendalam lagi. Persoalan ini juga menarik perhatian Marshall Hodgson, yang dalam percobaannya memahami perkataan “Islam” itu membuat perbedaan antara “Islam” (dengan inisial huruf besar) dan “islam” (dengan inisial huruf kecil). Hodgson memberi kesan sebagai berpendapat bahwa “islam” sesungguhnya lebih penting daripada “Islam”. Sebab, menurut dia, “Islam” lebih banyak mengandung konotasi sosial, dalam arti bahwa perkataan “Islam”, terutama sekarang ini, lebih menunjuk kepada perwujudan sosial orang-

³⁶ Fazlur Rahman, *op. cit.*, h. 195.

orang yang memeluk, atau mengaku memeluk, agama Islam. Maka “menjadi orang Islam”, dari sudut tinjauan ini, lebih banyak berarti menjadi anggota masyarakat itu betapapun nominalnya. Sedangkan “islam”, kata Hodgson, mengandung pengertian yang lebih dinamis, yaitu sikap penyerahan diri kepada Tuhan karena menerima tantangan moral-Nya. Maka “menjadi orang islam”, atau “seorang muslim”, adalah berarti menjadi orang yang seluruh hidupnya diliputi oleh tantangan untuk senantiasa meningkatkan diri menuju kepada moralitas yang setinggi-tingginya, dengan jalan selalu mengusahakan pendekatan diri kepada Tuhan.³⁷

Pemahaman Hodgson itu menarik hanya karena kebaruan cara pendekatannya saja. Sedangkan secara substantif, hal yang sama telah menjadi kesadaran yang sangat umum di kalangan kaum Muslimin. Dan akhir-akhir ini terdapat tanda-tanda bahwa kesadaran itu semakin dipertinggi oleh adanya beberapa orang Muslim pindahan (*convert*) dari Barat. Dari kalangan mereka tiba-tiba muncul orang-orang Muslim yang sangat kritis kepada pemikiran-pemikiran Islam modernis seperti al-Afghani dan Muhammad Abduh.

Salah seorang yang harus disebutkan di sini ialah Maryam Jameelah (dulu Margaret Marcus), seorang wanita Yahudi New York yang setelah memeluk Islam pindah ke Pakistan dan menjadi pengikut militan gerakan *Jama'at-e-Islam* pimpinan Abul A'la Maududi. Jameelah menulis buku *Islam and Modernism*, di mana ia mengupas dan mengkritik habis pikiran tokoh Islam modernis. Tentang Sayid Amir Ali ia mengatakan bahwa bukunya *The Spirit of Islam* yang terkenal itu adalah sesungguhnya suatu “Semangat Kekafiran”. Maulana Abul Kalam Azad, seorang tokoh terkenal Universitas Islam Aligarh, disebutnya sebagai pelopor nasionalisme dan sekularisme di India Muslim. Muhammad Abduh oleh kebanyakan kaum Muslimin dipandang sebagai perintis kebang-

³⁷ Untuk pembahasan yang cukup menarik tentang masalah ini lihat Marshall G.S. Hodgson, *op. cit.*, jil. 1, h. 72-79.

kitan Islam, terutama bidang intelektual, dituduh Jameelah sebagai telah membawa bencana besar kepada umat karena telah mengompromikan ajaran-ajaran Islam dengan imperialisme Inggris, dan telah membuka lebar pintu Mesir untuk masuknya Westernisme.³⁸

Contoh lain seorang Muslim “pindahan” dari Barat yang berpandangan keagamaan amat kritis kepada modernisme Islam ialah Hamid Algar. Ia berasal dari Inggris, dan terakhir ini memimpin Departemen Kajian Timur Tengah di Universitas California di Berkeley. Ia adalah seorang Muslim yang taat, yang mengamalkan Tarekat Naqsyabandiyah dengan khusyu’ dan penuh kesalehan. Sebagai seorang sarjana terkemuka, ia banyak menulis buku tentang Islam. Dalam salah satu bukunya itu Hamid Algar mengecam pedas berbagai tokoh modernisme Islam, termasuk al-Afghani dan Muhammad Abduh. Algar mengisyaratkan bahwa sesungguhnya di belakang pemikiran al-Afghani terdapat sikap tak beriman yang ditutup-tutupi.³⁹ Algar juga mengatakan bahwa al-Afghani seperti halnya banyak kaum modernis, adalah pada hakikatnya seorang utilitarianis dalam sikapnya terhadap agama. Sebab ia melihat agama itu terutama sebagai institusi sosial-politik yang berfaedah untuk tujuan-tujuan sosial-politik pula, tanpa secara pribadi memercayai ajaran-ajaran dasarnya. Algar menuduh al-Afghani sebagai telah mengindentikkan *masyarakat* Islam dengan *agama* Islam.⁴⁰ Seperti temannya sewaktu tinggal di London, yaitu Malkum Khan dari Iran, al-Afghani, kata Algar, menunjukkan perhatian kepada agama dan ulama secara sama sekali palsu.⁴¹ Sedemikian jauhnya Hamid Algar mengkritik al-Afghani, sehingga ia tampak menyertai sementara kaum orientalis dalam membuat tuduhan bahwa al-Afghani, bersama dengan muridnya, Muhammad Abduh, tidak saja telah

³⁸ Maryam Jameelah, *Islam and Modernism* (Lahore: Muhammad Yusuf Khan, 1968).

³⁹ Hamid Algar, *Mirzā Malkum Khan, A Biographical Study in Iranian: Modernism* (Berkeley: University of California Press, 1973), h. ix.

⁴⁰ *Ibid.*, h. 207.

⁴¹ *Ibid.*, h. 213.

menjadi anggota gerakan kebatinan rahasia *Masonry* (*Freemasonry, al-Māsūnīyah*), yang konon kabarnya dipelopori oleh orang-orang Yahudi itu, bahkan telah menjadi tokoh-tokoh pendiri organisasi serupa di Mesir dan Prancis.⁴² Lebih jauh lagi Hamid Algar tampak membenarkan tuduhan bahwa al-Afghani, selama berada di London, mempunyai gundik Inggris, yaitu istri(!) Wilfred Scawen Blunt, teman pergaulannya di sana.⁴³

Kecaman Hamid Algar kepada kedua tokoh reformasi Islam itu terasa melewati batas. Tapi ada beberapa hal yang harus diperhitungkan untuk bisa memahami Algar berkenaan dengan kecaman-kecamannya itu. *Pertama*, ialah wawasan keagamaan pribadi Algar sendiri. Telah disebutkan bahwa Algar adalah seorang Muslim yang taat, yang juga menjadi pengamal khusus Tarekat Naqsyabandiyah. *Kedua*, Algar adalah seorang sarjana keislaman, dan kecaman-kecamannya itu dilakukan dengan menggunakan tinjauan keilmuan. Di samping itu, Algar (dan Maryam Jameelah) yang orang-orang (Muslim) Barat itu bukanlah yang pertama mengkritik al-Afghani dan Abduh serta tokoh-tokoh modernis lainnya. Justru disebabkan oleh modernisme dan reformisme mereka, tokoh-tokoh itu dengan sendirinya sudah bersifat kontroversial di kalangan sebagian besar umat, sampai sekarang.

Meskipun begitu, kiranya tetap masih berharga untuk memahami maksud dan latar belakang kecaman-kecaman terhadap modernisme Islam itu. Terdapat gejala bahwa dengan kasus Hamid Algar itu sebagai contoh, barangkali karena latar belakang kultural Barat mereka yang materialistis sebelum berpindah agama, orang-orang Barat Muslim itu menunjukkan ketertarikan yang lebih besar kepada segi-segi “keruhanian” agama barunya. Dalam hal ini Hamid Algar disertai oleh orang-orang Muslim Barat lainnya, seperti Frithjof Schuon dan Omar F. Abdallah, berturut-turut dari Swiss dan Amerika. Memang terdapat gejala umum bahwa orang-

⁴² *Ibid.*, h. 206

⁴³ *Ibid.*, h. 262

orang Barat semakin tertarik kepada “ilmu-ilmu ketimuran”, seperti ditunjukkan oleh semakin populernya berbagai gerakan keruhanian atau kebatinan, khususnya yang datang dari India. Tetapi kasus seperti Hamid Algar menampilkan persoalan yang lebih serius daripada model “pergi ke timur” itu.

Orang-orang Muslim Barat seperti Hamid Algar itu tampaknya sangat kecewa kepada pikiran-pikiran modernis Islam seperti al-Afghani dan lain-lain karena dinilainya terlampau banyak mengompromikan segi-segi keruhanian Islam kepada segi-segi sosial dan politiknya. Tuduhan bahwa para tokoh modernis itu sebenarnya hanyalah orang-orang utilitarianis yang pada hakekatnya tidak beriman (secara pribadi) adalah milik Algar sendiri. Tapi keprihatinannya kepada gejala semakin menipisnya kesalehan pribadi adalah beralasan dan patut dipikirkan.

Dari tinjauan yang tidak terikat, tentu saja Hamid Algar bisa benar dan bisa juga salah. Karena itu, tentu saja al-Afghani, Abduh, dan lain-lain juga bisa salah dan bisa benar. Justru inilah, untuk kembali sejenak ke belakang, prinsip yang dengan sepenuh tenaga diargumenkan oleh Ibn Taimiyah enam abad yang lalu. Seolah-olah suatu senjata makan tuan, prinsip yang kemudian juga dikembangkan oleh kaum modernis itu dapat dikenakan kepada pikiran-pikiran mereka sendiri. Dalam kerangka ini bisa dibuat penilaian kembali terhadap berbagai tema reformasi Islam seperti serangan dan penolakan kepada sistem taklid misalnya. Ibaratkan membuka “kotak pandora”, tema-tema yang dikembangkan oleh al-Afghani dan Abduh itu, khususnya rasionalisme dan anti-taklidnya, membludak secara hampir tak terkendalikan lagi, sebagaimana ternyata dalam pikiran-pikiran banyak kaum Islamis, nasionalis, dan sosialis di kalangan umat, seperti Qasim Amin, Ali Abdurraziq, Muhammad Kurd Ali, Thaha Husain, al-Kawakibi, Najib Azuri, al-Husri, Abdurrahman Bazzaz, bahkan juga Michel Aflak, intelektual Arab Kristen tokoh utama Partai Baath di Syria. Pikiran-pikiran sosialis Arab dari Jamal Abd al-Nasir (“Nasserisme”)

pun bisa ditelusuri kembali ke ajaran-ajaran modernistik al-Afghani dan Abduh.⁴⁴

Hamid Algar dan banyak orang-orang Muslim lainnya seperti dia menyesalkan hal itu semua. Tetapi seharusnya kejadian di atas itu tidak perlu mengherankan atau mengejutkan. Persepsi al-Afghani dan Abduh kepada Abad Modern yang serba-rasionalistik yang kemudian memperkuat seruan mereka untuk meninggalkan sistem taklid, barangkali memang tidak bisa dihindari, mengingat suasana intelektual saat itu, termasuk di Barat sendiri. Hanya kajian mutakhir, berkat perangkat teori ilmiah yang lebih lengkap, yang berhasil mengungkapkan bahwa dalam masyarakat modern pun peranan tradisi ternyata tidak kecil. Bahkan muncul pandangan tentang modernitas tradisi. Memang mengatakan bahwa modernisme merupakan “*genius*” Eropa Barat Laut sama sekali tidak bisa diterima sebab, sebagaimana telah cukup banyak dibicarakan di sini, terdapat kaitan modernisme itu dengan sistem budaya di tempat lain, khususnya Timur Islam, dan karena inti semangat modernisme itu, seperti Teknikalisme, adalah universal. Yang terakhir ini dibuktikan secara tak terbantah lagi oleh keberhasilan Jepang. Tetapi juga tidak bisa diingkari bahwa modernisme itu, terutama dalam fase-fase awal pertumbuhannya, sangat erat terkait dengan budaya di mana ia muncul, yaitu Eropa Barat Laut. Justru proses modernisasi Eropa itu terjadi dengan relatif lancar dan stabil serta cepat, karena ia menggunakan jalur-jalur kultural, khususnya dalam mengomunikasikan diri dengan masyarakat. Maka sementara inti dan semangat modernisme yang universal itu bisa diterapkan di mana-mana di muka bumi ini dan oleh siapa saja, tetapi nuktah-nuktah kulturalnya yang menjadi jalur pertumbuhan lokalnya itu adalah khas Eropa Barat Laut, dan karenanya tidak dapat ditiru, dan tidak perlu. Adanya jalur kultural itu dengan sendirinya juga mengimplikasikan adanya peranan tertentu bagi otoritas tradisi,

⁴⁴ Derek Hopwood, *Egypt: Politics and Society 1945-1981* (London: George Allen and Unwin, 1982), h. 101.

dengan sistem taklid sebagai mekanisme pelestariannya. Sungguh, tingkat kebudayaan umat manusia yang mengagumkan sekarang ini adalah hasil akumulasi pengetahuan dan pengalaman berabad-abad melalui jalur tradisi yang intinya ialah penerimaan dan peniruan, yakni taklid. Dengan adanya penerimaan dan peniruan itu maka terjadi penghematan luar biasa dalam waktu, pikiran, dan biaya, karena suatu generasi atau perorangan tidak harus setiap kali memulai sesuatu dari titik kosong. Peradaban manusia hampir mustahil tanpa sistem taklid dalam satu atau lain bentuk.

Oleh karena itu al-Afghani dan Muhammad Abduh, jika penilaian Maryam Jameelah dan Hamid Algar di atas itu benar, sungguh telah membuat kesalahan sangat besar dalam menentang secara habis-habisan sistem taklid dalam umat. Tapi mungkinkah al-Afghani dan Abduh memang memaksudkan penghapusan taklid sama sekali dari sistem paham keagamaan? Rasanya hal itu sedikit sekali kemungkinannya, sebab akan membuat seluruh tindakan dan perjuangan mereka menjadi *absurd*, tidak bermakna. Sedikitnya, sebagai penganjur-penganjur reformasi dan modernisasi, pada analisa terakhir al-Afghani dan Abduh menginginkan agar orang mengikuti dan menerima jalan pikiran mereka. Barangkali paling jauh dengan seruan yang menyerang taklid itu penganjur-penganjur tersebut hanya menghendaki agar umat, sementara menerima dan meneruskan tradisi yang ada, hendaknya mampu mengembangkannya secara kreatif. Dan kreativitas itu, mereka meyakinkan, tumbuh hanya jika terdapat sikap kritis secukupnya, yang pada urutan berikutnya didasari oleh paham ijtihad. Dengan kata lain, taklid pun, demi memaksimalkan kegunaannya, harus disertai dengan sikap terbuka kepada hal-hal positif dari luar.

Jadi, al-Afghani, Muhammad Abduh, dan para pemikir modernis itu tidak lebih daripada orang-orang yang telah berusaha sedapat-dapatnya melaksanakan prinsip yang mereka perjuangkan itu sendiri, yaitu ijtihad. Dan karena sifat manusiawinya, hasil suatu ijtihad mustahil selalu benar dan tanpa salah secara mutlak, meskipun ia harus dilakukan sesuai dengan makna asalnya, yaitu

“*berusaha dengan penuh kesungguhan*”. Berkenaan dengan soal kesalahan yang manusiawi itu, menarik untuk mengingat kembali pendapat Ibn Taimiyah tentang konsep *‘ishmah* (*infallibility*, ketanpa-salahan) para Nabi. Sebagaimana sudah disebutkan, Ibn Taimiyah berpendapat bahwa para Nabi tidak bisa salah hanya dalam hal yang berkenaan dengan tugasnya menyampaikan wahyu (*tabligh*) saja. Sedangkan di luar hal yang menyangkut wahyu, Ibn Taimiyah berpendapat, Nabi bertindak sebagai manusia biasa yang bisa salah dan bisa benar. Hanya saja, seorang Nabi selalu menunjukkan ketajaman berpikir dan kemampuan memahami permasalahan yang luar biasa. Karena itu kemungkinan membuat kesalahan dapat dikurangi sampai sesedikit mungkin. Tambahan lagi, kata Ibn Taimiyah, seorang Nabi, bila membuat kesalahan akan cepat menyadarinya atau mendapat teguran Tuhan melalui wahyu. Itulah yang juga terjadi pada Nabi Muhammad. Sesudah itu, seorang Nabi akan selalu melakukan *tawbat-an nashūh-an*, yang akan justru mempertinggi kenabian dan kemanusiaannya.⁴⁵ Dalam al-Qur’an sendiri terdapat perintah Tuhan kepada Nabi Muhammad agar menegaskan kepada para pengikutnya bahwa dia hanyalah seorang manusia biasa, kecuali bahwa ia menerima wahyu tentang kemahaesaan Tuhan.⁴⁶

Salah satu implikasi daripada doktrin bahwa Nabi Muhammad adalah Nabi dan Rasul penghabisan ialah berhentinya wahyu Tuhan kepada manusia dengan otoritasnya yang mutlak itu. Memang untuk berfungsi dan memasyarakat, wahyu-wahyu itu perlu ditafsirkan. Namun harus tetap disadari adanya segi kemanusiaan dalam penafsiran yang terjadi melalui kegiatan ijtihad itu, yang membuatnya tidak mungkin terbebas sama sekali dari kemungkinan salah. Namun, demi kepentingan manusia sendiri, ijtihad itu harus tetap digalakkan. Tidak ada jalan lain dari itu. Dari sudut penghampiran inilah bisa dipahami sebuah hadis Nabi yang

⁴⁵ Lihat catatan no. 14 di atas.

⁴⁶ Q 18:111 dan Q 41:6.

amat terkenal, yang mengatakan bahwa barangsiapa berijtihad dan benar, ia akan mendapat dua pahala; dan barangsiapa berijtihad dan salah, ia masih akan mendapat satu pahala. Adalah kebijaksanaan kerasulan yang sangat tinggi bahwa Nabi menegaskan tidak adanya kerugian dalam kegiatan berijtihad, dan bahwa ijtihad hanya akan membawa kebaikan, ganda ataupun tunggal. Maka tidak ada yang salah dalam berijtihad. Kesalahan satu-satunya ialah adanya takut salah itu sendiri. Tampaknya pegangan terbaik dalam berijtihad, sepanjang argumentasi yang dijabarkan di sini, masih dalam bentuk semangat yang termuat dalam ungkapan klasik dari kalangan kaum Ahli Sunnah wal Jamaah yang mengatakan dalam bahasa Arabnya, “*al-muhāfazhah ‘alā al-qadīm al-shālih wa al-akhdz bi al-jadīd al-ashlah*” — memelihara yang lama yang baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik. [❖]