

Murtadha Muthahhari

Pengantar  
Ilmu-ilmu  
Islam

Ushul Fiqh  
Hikmah Amaliah  
Fiqh  
Logika  
Kalam  
Irfan  
Filsafat



PUSTAKA ZAHRA



Pustaka Zahra

Jl. Batu Ampar III No. 14 Condet, Jakarta 13520

Website: [www.pustakazahra.com](http://www.pustakazahra.com)

*Perpustakaan Nasional RI: Data Katalog Dalam Terbitan (KDT)*

**Muthahhari, Murtadha**

Pengantar Ilmu-ilmu Islam/ Murtadha Muthahhari.; penerjemah, Ibrahim Husain al Habsyi, Ilyas Hasan, Muhsin Ali, Abdullah Ali, Muhammad Jawad; penyunting, Yudi. -Cet. 1.- Jakarta: Pustaka Zahra, 2003.

xxiv + 456 hal. ; 24 cm.

Judul asli: *Asyaa'i ba 'ulum-e Islami*

ISBN 979-3249-33-1

297

Anggota IKAPI

- |                                |            |
|--------------------------------|------------|
| I. Islam                       | I. Judul.  |
| II. Al Habsyi, Ibrahim Husain. | III. Yudi. |
| IV. Pustaka Zahra.             |            |

Penerjemah: Ibrahim Husain al Habsyi, Ilyas Hasan,  
Muhsin Ali, Abdullah Ali, Muhammad Jawad

Penyunting: Yudi

Tata letak: Wiwied

Desain Sampul: Eja Assagaff

Cetakan 1, Jumadilakhir 1424 H/Agustus 2003 M

Copyright © 2003

Hak cipta dilindungi undang-undang

All rights reserved

## DAFTAR ISI

MEMBINCANG METODOLOGI AYATULLAH MURTADHA MUTHAHHARI .....	xv
BIOGRAFI SYAHID MURTADHA MUTHAHHARI .....	xxi
PRAKATA PENULIS .....	1
Apa itu Disiplin Ilmu Islam? .....	1

### BAGIAN I USHUL FIQH

I. PENDAHULUAN .....	7
II. USHUL <i>FIQH</i> (PRINSIP-PRINSIP YURISPRUDENSI) .....	11
III. SUMBER-SUMBER FIKIH .....	13
* 1. Alquran .....	13
2. Sunah .....	15
3. <i>Ijma'</i> (Konsensus) .....	16
4. Akal .....	17
IV. SEJARAH SINGKAT .....	19
V. MASALAH-MASALAH <i>USHUL</i> .....	23
1. Dalil Mengikat akan Kebenaran Alquran yang Nyata dan Diterima ( <i>Zawahir</i> ) .....	24
2. Kebenaran Sunah yang Nyata dan Diterima ( <i>Zawahir</i> ) .....	25
a. <i>Riwayat Tunggal (Khabar al Wahid)</i> .....	25
b. <i>Unifikasi dan Preferensi (Penggabungan dan Pemilihan)</i> .....	26
VI. PERSOALAN-PERSOALAN YANG TERDAPAT DALAM ALQURAN DAN SUNAH .....	29
1. <i>Awamir</i> .....	29
2. <i>Nawahi</i> .....	30
3. <i>Aam wa Khas</i> .....	31
4. <i>Mutlaq dan Muqayyad</i> .....	32
5. <i>Mafahim</i> .....	32
6. <i>Mujmal dan Mubayyan</i> .....	33
7. <i>Nasikh dan Mansukh</i> .....	33
VII. <i>IJMA'</i> DAN AKAL .....	35

1. <i>Ijma'</i> _____	35
<i>Ijma'</i> yang Dicapai dan <i>Ijma'</i> Naratif _____	36
2. Akal _____	36
VIII. PRINSIP-PRINSIP APLIKASI ( <i>Ushul Terapan</i> ) _____	41

## BAGIAN II YURISPRUDENSI (*FIQH*)

I. PENDAHULUAN _____	49
Kata <i>Fiqh</i> dalam Alquran dan Hadis-hadis _____	49
Kata <i>Fiqh</i> Menurut Terminologi Ulama _____	50
Dua Macam Hukum _____	50
Macam-macam Kewajiban _____	51
II. SEJARAH SINGKAT FIKIH DAN FUKAHA (1) _____	55
Fukaha Syiah _____	55
III. SEJARAH SINGKAT FIKIH DAN FUKAHA (2) _____	59
Ikhtisar dan Tinjauan _____	63
IV. BAB DAN BAGIAN PERSOALAN-PERSOALAN FIKIH _____	67
V. IBADAH _____	69
1. Kitab Penyucian ( <i>Kitab ath Thaharah</i> ) _____	69
2. Kitab Salat ( <i>Kitab ash Shalat</i> ) _____	69
3. Kitab Zakat _____	69
4. Kitab <i>Khums</i> _____	70
5. Kitab Puasa ( <i>Kitab ash Shaum</i> ) _____	70
6. Kitab Pengasingan Diri ( <i>I'tikaf</i> ) _____	71
7. Kitab Haji _____	71
8. Kitab Umrah _____	71
9. Kitab Jihad _____	72
10. Kitab Menganjurkan Kebaikan dan Mencegah Keburukan ( <i>Amr bi Ma'ruf wa Nahyan al Munkar</i> ) _____	72
VI. PERJANJIAN ( <i>'AQD</i> ) _____	75
1. Kitab Jual-Beli ( <i>Kitab al Bay'i</i> ) _____	75
2. Kitab Gadai ( <i>Rahn</i> ) _____	75
3. Kitab Bangkrut ( <i>Muflis</i> ) _____	75
4. Kitab Larangan ( <i>Hajr</i> ) _____	76
5. Kitab Pertanggungjawaban ( <i>Diman</i> ) _____	76

6. Kitab Perdamaian ( <i>Sulh</i> )	77
7. Kitab Kemitraan ( <i>Syarikat</i> )	77
8. Kitab Kemitraan Modal dan Kerja ( <i>Mudharabah</i> )	77
9. Kitab Kemitraan Pertanian ( <i>Mazara'at dan Musaqat</i> )	78
10. Kitab Amanat ( <i>Wadiy'ah</i> )	79
11. Kitab Peminjaman ( <i>Ariyah</i> )	79
12. Kitab Sewa ( <i>Ijarah</i> )	79
13. Kitab Perwakilan ( <i>Wakalah</i> )	80
14. Kitab Wakaf dan Sedekah ( <i>Waqf dan Shadaqah</i> )	80
15. Kitab Wakaf Temporer ( <i>Sukna dan Habs</i> )	80
16. Kitab Hibah (Pemberian)	81
17. Kitab Taruhan ( <i>Sabq dan Rimayah</i> )	81
18. Kitab Wasiat (Kehendak)	81
19. Kitab Perkawinan (Nikah)	81
<b>VII. DORONGAN SEPIHAK (<i>IYQA'AT</i>)</b>	<b>83</b>
1. Kitab Perceraian (Talak)	83
2. Kitab Perceraian Menyeluruh dan Sebagian yang Diajukan oleh Istri ( <i>Khulu' dan Mabarot</i> )	83
3. Kitab Perceraian Ilegal ( <i>Zahar</i> )	84
4. Kitab Pembatalan Sumpah ( <i>Iyl'a</i> )	84
5. Kitab Mengutuk/Memaki ( <i>Li'an</i> )	85
6. Kitab Pemerdekaan ( <i>Itq</i> )	85
7. Kitab Mendapatkan Kemerdekaan Melalui Wasiat, Pembelian, dan Persaudaraan ( <i>Tadbir, Mukatabah, dan Istilad</i> )	86
8. Kitab Pengakuan ( <i>Iqrar</i> )	87
9. Kitab Imbalan ( <i>Ja'alah</i> )	87
10. Kitab Sumpah ( <i>Ayman</i> )	87
11. Kitab Mengangkat Sumpah ( <i>Nathr</i> )	88
<b>VIII. HUKUM-HUKUM</b>	<b>89</b>
1. Kitab Berburu dan Menyembelih ( <i>Sayd dan Thibh</i> )	89
2. Kitab Makan dan Minum	90
3. Kitab Penyalahgunaan ( <i>Ghasb</i> )	91
4. Kitab Hak Pilihan ( <i>Shaf'ih</i> )	92
5. Kitab Menghidupkan yang Mati ( <i>Ihya al Maut</i> )	92
6. Kitab Barang Temuan	92
7. Kitab Waris	93

8. Kitab Arbitrase ( <i>Qadha</i> )	94
9. Kitab Kesaksian	94
10. Kitab Hukuman ( <i>Hudud dan Ta'zirat</i> )	94
11. Kitab Pembalasan ( <i>Qishash</i> )	95
12. Kitab Ganti Rugi Uang ( <i>Diyah</i> )	96

### BAGIAN III LOGIKA

I. ILMU MANTIK	101
Definisi Mantik	102
Keuntungan Mantik	102
Kesalahan Pikiran	103
II. SUBJEK ( <i>MAUDHU</i> ) MANTIK	105
III. <i>TASHAWUR</i> DAN <i>TASHDIQ</i>	109
<i>Ilmu dan Idrak</i>	109
<i>Badihi dan Ihtisabi</i>	111
IV. <i>KULLI</i> DAN <i>JUZI</i>	113
<i>Nisab al Arba'ah</i>	114
<i>Kulliyat al Khamsah</i>	116
V. <i>HUDUD</i> DAN <i>TA'RIFAT</i>	119
Pertanyaan-pertanyaan	120
<i>Had dan Rasm</i>	121
VI. <i>QADHIYAH</i>	123
Definisi <i>Qadhiyah</i>	123
VII. PEMBAGIAN <i>QADHIYAH</i>	127
<i>Hamliyah dan Syartiyah</i>	127
<i>Maujibah dan Salibah</i>	129
<i>Mahsurah dan Ghairu Mahsurah</i>	130
VIII. HUKUM-HUKUM <i>QADHIYAH</i>	133
IX. <i>TANAQUDH</i> DAN ' <i>AKS</i>	137
<i>Aslut Tanaqudh</i>	138
' <i>Aks</i>	140
X. <i>QIYAS</i>	143
Apa Itu <i>Qiyas</i>	143



<b>XI. BAGIAN-BAGIAN QIYAS</b>	<b>147</b>
<i>Qiyas Istisnai</i>	148
<i>Qiyas Iqtirani</i>	148
<b>XII. NILAI QIYAS (1)</b>	<b>153</b>
Dua Jenis Nilai	154
Definisi <i>Fikr</i>	156
<b>XIII. NILAI QIYAS (2)</b>	<b>163</b>
Kegunaan atau Kesia-siaan Mantik	163
<b>XIV. NILAI QIYAS (3)</b>	<b>169</b>
<b>XV. SINA'AT AL KHAMSAH</b>	<b>177</b>
<b>DAFTAR ISTILAH LOGIKA</b>	<b>183</b>

#### BAGIAN IV KALAM

<b>I. PENDAHULUAN</b>	<b>195</b>
Kondisi di Seputar Lahirnya Kalam	197
Telaah atau Taklid?	198
Masalah Pertama	199
Kalam <i>Aqli</i> dan Kalam <i>Naqli</i>	200
<b>II. DEFINISI DAN MATERI</b>	<b>203</b>
<b>PEMBAHASAN ILMU KALAM</b>	<b>203</b>
Nama "Ilmu Kalam"	204
Beragam Mazhab Kalam	205
<b>III. MU'TAZILAH</b>	<b>209</b>
Akidah Tauhid	211
Akidah Keadilan Ilahi	213
Pahala yang Dijanjikan dan Hukuman yang	215
Diancamkan ( <i>al wa'd wal wa'id</i> )	215
<i>Manzilah Bainal Manzilatain</i>	216
<i>Amar Ma'ruf Nahi Munhar</i>	218
<b>III. KONSEPSI DAN KEYAKINAN LAIN MU'TAZILAH</b>	<b>219</b>
Teologi	219
Ilmu Alam	220
Masalah Manusia	221

Masalah Politik dan Sosial _____	221
IV. TRANSISI DALAM SEJARAH MU'TAZILAH _____	223
V. ASY'ARIAH _____	229
VI. KALAM SYIAH _____	237
VII. SUDUT PANDANG SYIAH _____	243
Tauhid _____	245
Keadilan Ilahi _____	246
Kehendak Bebas dan Kemerdekaan _____	246
Bermoral atau Tidak Bermoral Merupakan Pembawaan Perbuatan ( <i>Husn wa Qubh Dzati</i> ) _____	247
Kebaikan atau Karunia ( <i>Luthf</i> ) dan Memilih Yang Terbaik ( <i>Intikhab al Ashlah</i> ) _____	248
Akal itu Merdeka dan Absah _____	248
Perbuatan Allah Ada Maksud dan Tujuannya _____	248
Kemungkinan <i>Bada'</i> (Kemungkinan Allah Mencabut Takdir) _____	249
Melihat ( <i>Ru'yah</i> ) Allah _____	249
Mukmin atau Kafir Orang Fasik Itu _____	250
Para Nabi dan Imam Maksum _____	250
<i>Maghfirah</i> (Ampunan) dan <i>Syafaat</i> (Pertolongan) _____	250

## BAGIAN V HIKMAH AMALIYAH

I. FILSAFAT PRAKTIS _____	253
II. ILMU AKHLAK _____	263
Tolok Ukur Benar dan Tidak Benar dalam Akhlak _____	264
III. TEORI PLATO _____	269
IV. PANDANGAN ARISTOTELES _____	273
V. TEORI KALBISME _____	277
VI. TEORI SKEPTISISME _____	279
VII. TEORI EPIKURISME _____	281
VIII. TEORI RUWAQISME _____	285
IX. TEORI-TEORI BARU _____	291
Teori Kant _____	291

## BAGIAN VI FILSAFAT

I. APĀKAH FILSAFAT ITU? (1) _____	299
Pendefinisi secara Verbal ( <i>Lafzhi</i> ) dan Arti Nyata ( <i>Maknawi, Haqiqi</i> ) _____	299
Arti Kata Filsafat _____	302
Filsafat Menurut Istilah Muslimin _____	303
Filsafat Hakiki atau Filsafat Tinggi _____	304
II. APĀKAH FILSAFAT ITU? (2) _____	309
Metafisika ( <i>Ma Ba'da ath Thabi'ah</i> ) _____	309
Filsafat pada Masa Modern _____	310
Perpisahan Ilmu Pengetahuan ( <i>Sains</i> ) dari Filsafat _____	314
III. FILSAFAT ILUMINASI ( <i>ISYRAQ</i> ) DAN PERIPATETIK ( <i>MASYSYA'</i> ) _____	317
IV. BERBAGAI METODE PEMIKIRAN ISLAM _____	325
V. HIKMAH TERTINGGI ( <i>HIKMAH MUTA'ALIYAH</i> ) _____	331
Pandangan Universal terhadap Berbagai Filsafat dan Hikmah _____	333
VI. BERBAGAI PERMASALAHAN FILSAFAT _____	337
Eksistensi ( <i>Wujūd</i> ) dan Esensi ( <i>Māhiyah</i> ) _____	339
VII. EKSISTENSI EKSTERNAL ( <i>WUJŪD 'AINĪ</i> ) DAN EKSISTENSI MENTAL ( <i>WUJŪD ZHIHNĪ</i> ) _____	343
Kebenaran ( <i>Haqiqah</i> ) dan Kekeliruan ( <i>Khatha'</i> ) _____	344
VIII. <i>HĀDITS</i> DAN <i>QADĪM</i> _____	349
<i>Mutaghayyir</i> dan <i>Tsābit</i> _____	352
IX. SEBAB DAN AKIBAT ( <i>ILLAH WA MA'LŪL</i> ) _____	361
X. KENISCAYAAN ( <i>WUJŪB</i> ), KEMUNGKINAN ( <i>IMKĀN</i> ), KEMUSTAHLILAN ( <i>IMTINĀ'</i> ) _____	365

## BAGIAN VII IRFAN

I. PENDAHULUAN _____	371
II. IRFAN TEORETIS _____	377
III. SYARIAT, TAREKAT, DAN HAKIKAT _____	381
IV. ASAL-USUL IRFAN ISLAM _____	383

<b>V. SEJARAH SINGKAT IRFAN</b>	<b>393</b>
<b>Orang-Orang Arif di Abad Kedua Hijriah/Kedelapan Masehi</b>	<b>395</b>
1. <i>Hasan Basri</i>	395
2. <i>Malik bin Dinar</i>	396
3. <i>Ibrahim bin Adham</i>	396
4. <i>Rabi'ah Adanriyah</i>	396
5. <i>Abu Hasyim as Sufi dari Kufah</i>	396
6. <i>Syaqiq Balkhi</i>	397
7. <i>Ma'ruf Karkhi</i>	397
8. <i>Fudail bin Iyad</i>	397
<b>Orang-Orang Arif di Abad Ketiga Hijriah/Kesembilan Masehi</b>	<b>397</b>
1. <i>Abu Yazid Bistami (Bayazid)</i>	397
2. <i>Bisyir bin Haris Hafi</i>	398
3. <i>Sari Saqati</i>	398
4. <i>Haris Muhasibi</i>	399
5. <i>Junaid Baghdad</i>	399
6. <i>Zun-Nun Misri</i>	400
7. <i>Sahal bin Abdullah Tustari</i>	400
8. <i>Husain bin Mansyur Hallaj</i>	400
<b>Orang-Orang Arif di Abad Keempat Hijriah/Kesepuluh Masehi</b>	<b>401</b>
1. <i>Abu Bakar Syibli</i>	401
2. <i>Abu Ali Rudbari</i>	401
3. <i>Abu Naser Sarraj Thusi</i>	401
4. <i>Abu Fadel bin Hasan Sarakhsi</i>	402
5. <i>Abu Abdullah Rudbari</i>	402
6. <i>Abu Thalib Makki</i>	402
<b>Orang-Orang Arif di Abad Kelima Hijriah/Kesebelas Masehi</b>	<b>402</b>
1. <i>Syekh Abu Hasan Khurqani</i>	402
2. <i>Abu Sa'id bin Abi Khair</i>	402
3. <i>Abu Ali Daqqaq Nisyaburi</i>	403
4. <i>Abu Hasan Ali bin Utsman Hujwiri</i>	404
5. <i>Khwajah Abdullah Anshari</i>	404
6. <i>Imam Abu Hamid Muhammad Ghazali</i>	404
<b>Orang-Orang Arif di Abad Keenam Hijriah/Kedua belas Masehi</b>	<b>405</b>
1. <i>Ain Qudat Hamadani</i>	405
2. <i>Sana'i Ghaznawi</i>	405

3. Ahmad Jami _____	405
4. Abdul Kadir Gilani _____	406
5. Syekh Ruzbihani Baqli Syirazi _____	406
<b>Orang-orang Arif di Abad Ketujuh Hijriah/Ketiga belas Masehi _____</b>	<b>406</b>
1. Syekh Najmuddin Kubra _____	406
2. Syekh Fariduddin Attar _____	407
3. Syekh Syihabuddin Suhrawardi _____	408
4. Ibnu Farid Misri _____	408
5. Muhyiddin Ibnu Arabi _____	409
6. Sadraddin Qunawi _____	410
7. Maulana Jalaluddin Muhammad Balkh Rumi _____	410
8. Fakhruddin Iraqi Hamadani _____	411
<b>Orang-orang Arif di Abad Kedelapan Hijriah/Keempat belas Masehi _____</b>	<b>411</b>
1. Ala'adaulah Simnani _____	411
2. Abdul Razzaq Kasyani _____	411
3. Khwajah Hafiz Syirazi _____	412
4. Syekh Mahmud Syabistari _____	413
5. Sayyid Haidar Amuli _____	413
6. Abdul Karim Filani _____	413
<b>Orang-orang Arif di Abad Kesembilan Hijriah/Kelima belas Masehi _____</b>	<b>413</b>
1. Syah Ni'matullah Wali _____	413
2. As'inuddin Ali Tarakeh Isfahani _____	414
3. Muhammad bin Mamzah Fanari Rumi _____	414
4. Samsuddin Muhammad Lahiji Nurbakhsyi _____	414
5. Nuruddin Abdul Rahman Jami _____	415
<b>VI. STASIUN-STASIUN MISTIK (MAQAMAT) _____</b>	<b>419</b>
<b>VII. ZAHID, ABID, DAN ARIF _____</b>	<b>421</b>
<b>VIII. CITA-CITA SEORANG ARIF _____</b>	<b>423</b>
<b>IX. STASIUN PERTAMA _____</b>	<b>427</b>
<b>X. LATIHAN DAN DISIPLIN DIRI _____</b>	<b>431</b>
<b>XI. BEBERAPA ISTILAH IRFAN _____</b>	<b>435</b>
1. Waqt (Waktu) _____	438
2 dan 3. Hal (Suasana) dan Maqam (Kedudukan) _____	440

4 dan 5. <i>Qabd</i> (penyusutan) dan <i>Bast</i> (pengembangan) _____	441
6 dan 7. <i>Jam</i> (Pengumpulan) dan <i>Farq</i> (Pemisahan) _____	441
8 dan 9. <i>Ghaybah</i> (Absen) dan <i>Hudur</i> (Hadir) _____	442
10, 11, 12 dan 13. <i>Dzauq</i> , <i>Syurb</i> , <i>Sukr</i> , dan <i>Riyy</i> _____	443
14, 15 dan 16. <i>Mahw</i> , <i>Mahq</i> , dan <i>Sahw</i> _____	443
17. <i>Khawatir</i> (Pikiran) _____	444
18, 19 dan 20. <i>Qalb</i> , <i>Ruh</i> , dan <i>Sirr</i> _____	444
<b>INDEKS</b> _____	<b>447</b>

# MEMBINCANG METODOLOGI AYATULLAH MURTADHA MUTHAHHARI

Sebuah Uraian Pengantar  
Haidar Bagir

**S**elama ini pembaca barangkali mengenal Muthahhari sebagai seorang penulis produktif yang menulis puluhan buku mengenai hampir semua hal. Paling banter orang akan menganggapnya sebagai seorang ulama yang cerdas dan berwawasan luas, termasuk mengenai pemikiran-pemikiran Barat. Tapi, begitu banyak dan bervariasi tulisan Muthahhari di sisi lain dapat menimbulkan kesan bahwa Muthahhari adalah seorang generalis yang tak memiliki agenda dan perspektif jelas dalam karier pemikirannya. Belakangan ini, pembaca Indonesia mulai dapat menikmati karya-karyanya di bidang filsafat Islam, yang sesungguhnya tidak sedikit dan sama sekali tak kurang penting di banding karya-karya populer dan karier politiknya sebagai salah seorang pejuang, pendiri, dan peletak dasar negara Republik Islam Iran. Sesungguhnya kesan seperti ini kurang tepat. Muthahhari adalah seorang ulama-pemikir yang tahu benar tentang apa yang dipikirkan dan diperjuangkannya. Di balik puluhan karyanya itu sesungguhnya terpapar sebuah agenda besar, sebuah tujuan besar. Lebih dari itu, agenda besar itu hendak dicapainya lewat suatu metodologi yang telah dipikirkannya secara masak-masak.

Nah, sebelum berbicara lebih jauh tentang metodologi pengembangan pemikiran yang dianut oleh Muthahhari, rasanya amat relevan jika kita mencoba menerka tujuan dan agenda di balik dorongan pada diri pemikir ini terhadap hal sedemikian. Seperti dapat kita raba dari beberapa pengakuan Muthahhari yang dinukil di atas, kita dapat setidaknya membayangkan beberapa di antaranya :

Pertama, bagi Muthahhari, berpikir dan melakukan perenungan serta pemahaman intelektual adalah tujuan hidup seorang Muslim. Hal ini kiranya mudah dipahami jika kita pelajari betapa Islam melihat tujuan hidup sebagai makrifat Allah (pengetahuan tentang Allah). Pada saat yang sama, kita dapat menduga bahwa, bagi Muthahhari, pencerahan intelektual adalah salah satu kebahagiaan tertinggi. Inilah semacam

*eudamonia* Aristotelian, yang memang menjadi tujuan setiap filosof dan pemikir, tak terkecuali Muthahhari. Nah, untuk menjamin kesahihan hasil suatu proses pemikiran, apalagi jika hal itu menyangkut konsep tentang Tuhan yang begitu urgen bagi kebahagiaan manusia sekaligus begitu mendalam dan rumit, maka suatu metodologi berpikir yang benar merupakan sesuatu yang mutlak.

Meskipun demikian, tentu saja Muthahhari bukanlah orang semata-mata bersifat individualistis. Bukan saja wawasannya yang luas dan mendalam tentang Islam akan segera mencegahnya dari mengkhianati semangat profetis agama ini dengan bersikap seindividualistis itu, budaya Syiah yang disimbolkan dalam karakter Imam 'Ali dan para sahabat dekatnya dalam kehidupan Syiah -- termasuk Salman al Farisi, Abu Dzar, dan Miqdad yang kesemuanya merupakan "aktivis-aktivis" dalam jihad—terlalu dominan pada diri Muthahhari sehingga sikap ekstrem sedemikian tak terbayangkan baginya. Dan memang tujuan yang lebih dari sekadar bersifat individualistis inilah yang terasa banyak mewarnai pemikiran-pemikiran Muthahhari. Muthahhari telah menetapkan bagi dirinya tugas untuk menjelaskan ajaran-ajaran Islam dalam suatu cara yang sesuai dengan kebutuhan manusia modern akan pemikiran-pemikiran yang bersifat rasional. Inilah tujuannya yang kedua.

Lebih dari itu, meski ia seorang produk pendidikan tradisional, Muthahhari dapat merasakan derasnya arus pengaruh pemikiran yang datang dari Barat. Pertama sekali, *haruzah ilmīyah*, sebagai salah satu pusat pemikiran Islam di Iran, bukanlah suatu lembaga pendidikan tradisional yang steril dari latihan-latihan dalam pendidikan modern, khususnya yang bersifat Barat. Di samping adanya pengaruh-pengaruh positif dari Barat, Muthahhari merasakan tantangan pemikiran-pemikiran Barat tertentu terhadap agama. Di antara tantangan yang terasa sangat menekan adalah Marxisme. Iran sejak tahun 60-an memang banyak diterpa oleh pengaruh aliran ini. Pengaruhnya terasa makin lama makin kuat. Hal ini tampak antara lain dalam bermunculan dan menguatnya partai dan kelompok-kelompok yang bersifat kekiri-kirian. Dalam *Masyarakat dan Sejarah* -- yang merupakan bagian dari *Pengantar terhadap Pandangan-Dunia Islam (Muqaddima-ye Jahan Biniy Islamiy)*—ia menyatakan: "Saat ini, di kalangan penulis-penulis Muslim tertentu (kecenderungan kepada Marxisme dan pandangan bahwa Islam mengandung paham-paham Marxistik) mendapatkan penerimaan yang luas dan dipandang sebagai tanda kehuasan pikiran dan mode yang lagi *in...*" Pada saat yang sama, Muthahhari juga mengkritik materialisme yang merupakan soko guru



berbagai paham yang muncul dalam peradaban Barat modern. Meski tak pernah sama sekali lepas dari nuansa filsafat, ia banyak menghasilkan karya-karya yang sedikit-banyak populer—termasuk di antaranya, *Musyarakat dan Sejarah* dan (*Argumentasi-argumentasi*) *Pendukung (Paham) Materialisme*. Meskipun demikian, Muthahhari juga menelurkan karya-karya yang benar-benar bersifat filosofis, antara lain komentar ekstensifnya atas karya salah seorang guru utamanya, Allamah Thabathaba'i yang berjudul *Usus-e Falsafah wa Rawnisy-e Rialism* (Dasar-dasar Falsafah. dan .... Realisme). Karya 4 jilid yang berupaya mengkritik materialisme sekaligus memaparkan dasar-dasar filsafat Islam yang dianggap dapat merupakan alternatif yang lebih bisa dipertanggungjawabkan. Dalam konteks ini, Muthahhari menyadari benar peran epistemologi – sebagai akar dari setiap metodologi – di dalamnya. Dalam kerangka inilah Muthahhari merasa perlu menulis sebuah buku khusus tentang Epistemologi dengan judul yang sama. Di samping buku yang dirancangnya untuk konsumsi populer ini, Muthahhari masih merasa perlu untuk membahas secara khusus pandangan epistemologis Alquran dalam pembahasannya yang berjudul *Syenakhi dar Qur'an* (Epistemologi dalam Alquran). Semuanya itu masih dilengkapi dengan pembahasan secara filosofis masalah epistemologi ini dalam syarah yang ditulisnya atas buku filsafat karya filosof besar Iran abad-abad terakhir, Mulla Hadi Sabzawari, *Syurh Manzhumah*. Dalam buku yang disebut terakhir ini Muthahhari menyatakan : “(Meski begitu menentukannya epistemologi dan, meski pembahasan tentang epistemologi ini sudah dirintis sejak lebih dari dua abad yang lalu, termasuk juga dalam filsafat Islam), sebagian besar persoalan yang menyangkut masalah ini dipaparkan secara terpisah-pisah dalam berbagai pembahasan berkenaan dengan ilmu, pengetahuan, pemahaman, rasio, logika, dan berbagai permasalahan yang berhubungan dengan bentuk pemikiran serta dalam pembahasan mengenai jiwa (*nafs*). Dahulu sedikit banyak orang telah memahami pentingnya epistemologi, tapi pada zaman ini segala hal yang terkait dengan pandangan dunia bersumbu pada masalah ini.” Nah, dalam pengantar buku – yang merupakan kumpulan ceramah sistematiknya—mengenai Epistemologi, Muthahhari mengungkapkan secara panjang lebar masalah ini.

Hal ini kiranya akan menjadi lebih jelas jika kita kaitkan dengan pernyataannya mengenai pandangan-dunia Tauhid—dalam “Pandangan Dunia Tauhid”, yang lagi-lagi merupakan bagian *Pengantar terhadap Pandangan-Dunia Tauhid*—sebagai berikut: “Setiap doktrin atau filsafat hidup secara tak terelakkan berdasar atas semacam kepercayaan, suatu

penilaian tentang hidup dan semacam penafsiran dan analisis tentang dunia. Cara berpikir suatu mazhab (pemikiran) mengenai hidup dan dunia dipercayai merupakan dasar dari seluruh pemikiran aliran tersebut. Dasar ini disebut sebagai pandangan atau konsepsi-dunia. Semua agama, sistem sosial, dan filsafat sosial (pada gilirannya) didasarkan pada suatu pandangan-dunia tertentu. Semua tujuan yang diajukan suatu mazhab pemikiran, cara-cara dan metode-metode yang dilahirkannya merupakan bagian dari pandangan dunia yang dianutnya." Selanjutnya Muthahhari menunjukkan adanya keterkaitan yang amat erat antara pandangan dunia dan filsafat, khususnya filsafat teoretis. Inilah tujuan ketiga upaya pemikiran Muthahhari.

Dasar pemikiran yang sama kiranya terkait dengan tujuan keempat di balik segala kegetolan Muthahhari untuk membangun landasan filosofis dan pandangan-dunia Islam ini adalah kesadarannya akan perlunya suatu landasan yang kuat dan koheren bagi pembangunan sistem-sistem Islam di berbagai bidang kehidupan, termasuk di dalamnya sistem politik, sistem ekonomi, sistem sosial, dan sebagainya. Muthahhari memang dikenal juga dengan tulisan-tulisannya mengenai soal-soal politik, ekonomi, sosial, bahkan budaya dalam sorotan ajaran-ajaran Islam. *Dalam Pengantar kepada Pandangan Dunia Islam* itu Muthahhari memasukkan berbagai tema pembahasan yang dianggapnya sebagai unsur-unsur dari pandangan dunia : Konsepsi tentang Manusia, Pandangan Dunia Tawhid, Konsepsi Kenabian dan Wahyu, Konsepsi tentang Masyarakat dan Sejarah, Imamah, dan Konsepsi tentang Hari Akhir.

Nah, selain buku *Epistemologi dan Pengantar kepada Pandangan Dunia Islam* tersebut di atas, buku yang ada di tangan pembaca ini merupakan salah satu wujud *concern* Muthahhari kepada posisi penting epistemologi dan metodologi dalam, baik pemikiran maupun perjuangan Islam. Di dalamnya Muthahhari berupaya memberikan penjelasan yang ringkas tapi menyeluruh tentang berbagai (metodologi) ilmu dalam Islam, termasuk di dalamnya Logika, Kalam, Filsafat, Tasawuf, Etika, dan *Ushul Fiqh*. Dapat diduga bahwa Muthahhari beranggapan bahwa penguasaan terhadap ilmu-ilmu Islam yang cukup komprehensif ini diharapkan akan memampukan kaum Muslim dalam menggali segenap sumber-sumber pemikiran Islam sekaligus mengambil manfaat secara tepat terhadap sumber-sumber ilmu lainnya di luar Islam. Dengan demikian, kiranya bukan saja kaum Muslim bisa lebih baik dalam memberikan kontribusi kepada peradaban umat manusia, lebih dari itu diharapkan mereka akan dapat menyeleksi pengaruh-pengaruh yang datang kepada

mereka dari luar dengan suatu cara yang bisa dipertanggungjawabkan. Sehingga, pada akhirnya, kaum Muslim bisa melahirkan pemikiran-pemikiran dan sistem-sistem alternatif yang koheren dan *usable* sebagaimana dicita-citakan oleh Ayatullah Murtadha Muthahhari—semoga Allah SWT merahmatinya.}

**Haidar Bagir**



**Syahid Murtadha Muthahhari**

## BIOGRAFI SYAHID MURTADHA MUTHAHHARI

**S**yahid Murtadha Muthahhari lahir pada tanggal 2 Februari 1919 di Khurasan. Ayahnya, Hujjatul Islam Muhammad Husein Muthahhari adalah seorang alim yang dihormati. Sejak menjadi mahasiswa di Qum, Muthahhari sudah menunjukkan minatnya pada filsafat dan ilmu pengetahuan modern. Di Qum, ia belajar kepada Ayatullah Boroujerdi dan Ayatullah Khomeini. Dalam filsafat, ia banyak belajar kepada Allamah Thabathaba'i.

Muthahhari pada usia relatif muda sudah mengajar logika, filsafat, dan fikih di Fakultas Teologi, Universitas Teheran. Ia juga menjabat sebagai Ketua Jurusan Filsafat. Di samping itu, ia juga mumpuni dalam bidang *Ushul, Kalam, dan Ifsan*. Dengan keluasan ilmunya ini, Muthahhari tidak memilih kenyamanan hidup, walaupun hal itu dapat ia lakukan.

Dialah Muthahhari, yang dalam perjalanan sejarah kehidupannya, tidak memilih ketenangan. Ia justru memilih badai daripada damai. Ia aktif di politik dan berjuang bersama-sama Imam Khomeini menentang rezim Pahlevi yang lalim. Pada tahun 1963, bersama Imam Khomeini, ia ditahan. Ketika Imam Khomeini dibuang ke Turki, ia mengambil alih kepemimpinan dan menggerakkan para ulama mujahid untuk meneruskan semangat perjuangan sang Imam. Langkah-langkah politiknya jelas terlihat, bersama-sama dengan ulama lainnya ia mendirikan *Husainiyya-iyi Irsyad* yang menjadi basis kebangkitan intelektual Islam. Ia juga menggalang bantuan untuk rakyat Palestina dan pernah menjadi Imam Masjid al Jawad serta menjadikan masjid tersebut sebagai pusat gerakan politik Islam. Muthahhari juga merupakan salah satu tokoh Revolusi Islam Iran. Dan pada saat Revolusi Islam Iran 1979, ia menjadi anggota Dewan Revolusi.

Karakteristik yang menonjol pada diri Muthahhari adalah kedalaman pemahamannya tentang Islam, keluasan pengetahuannya tentang filsafat dan ilmu pengetahuan modern, dan keterlibatan yang nonkompromistis terhadap keyakinan dan ideologi mereka. Perpaduan tiga hal tersebut menjadikannya seorang ideolog yang tangguh.

Perjuangan Muthahhari dalam menegakkan prinsip-prinsip Islam,

yaitu kebenaran dan keadilan, akhirnya harus ditebus dengan nyawanya. Ia syahid pada tanggal 2 Mei 1979, ditembak oleh kelompok ekstrem, *Furqan*. Muthahhari kini telah tiada, tapi jasanya dalam menegakkan kebenaran melalui keteguhan keyakinan dan keluasan ilmu dapat menjadi teladan bagi kaum Muslim. Ia adalah figur yang telah menorehkan sejarah hidupnya dengan prinsip-prinsip Islam yang sejati.{}







## PRAKATA PENULIS

### Apa itu Disiplin Ilmu Islam?

**K**iranya sebelum memasuki topik utama yaitu Ilmu Islam, perlu saya berikan keterangan mengenai apa sebenarnya yang dimaksud Ilmu Islam, dan selanjutnya definisi tentang itu.

Ilmu Islam, nyatanya dapat didefinisikan dengan berbagai pola, yang masing-masing pola akan memiliki sesuatu sebagai subjek. Dengan demikian, subjek akan ditentukan dengan pola pendefinisian tadi. Berikut akan diterangkan pola-pola yang telah muncul untuk mendefinisikan Ilmu Islam:

1. Serangkaian ilmu yang membahas seputar agama islam, pokok maupun cabangnya, sekaligus hal-hal yang menjadi pendahuluan bagi pokok dan cabang tersebut, yaitu Alquran dan sunah. Seperti: ilmu *qira'ah*, ilmu hadis, Tafsir, *Kalam Naqli*, Fikih, *Akhlaq Naqli*.

2. Ilmu-ilmu yang tercantum di atas, ditambah serangkaian ilmu yang menjadi pendahuluan baginya. Seperti: Ilmu-ilmu linguistik Arab (*Sharaf, Nahwu, Lughah, Ma'ani, Bayan, Badi'*, dan sebagainya), ilmu *rijal*, ilmu *dirayah*, *Kalam Aqli, Akhlaq Aqli*, Hikmah Ilahiah, Mantik (Logika), dan *Ushul Fiqih*.

3. Disiplin-disiplin ilmu yang mempelajarinya, bagaimanapun juga, termasuk dalam kewajiban agama, walau sekadar wajib kifayah.<sup>1</sup> Nabi saw. bersabda, "Menuntut ilmu adalah wajib bagi Muslim laki-laki maupun perempuan."

Kita sadar bahwa serangkaian ilmu yang membahas seputar agama dan hal-hal yang menjadi pendahuluan bagi mereka, memang wajib untuk dipelajari dan dikaji, karena mengenali pokok agama (*ushuluddin*) merupakan kewajiban bagi setiap pribadi Muslim, sementara mengenali cabang agama (*furu'uddin*) merupakan wajib kifayah.

Mengenal Alquran dan sunah juga wajib, karena tanpa keduanya

---

<sup>1</sup>Wajib kifayah adalah kewajiban bersama bagi Muslim mukalaf (Muslim dewasa yang telah terbebani kewajiban syariat), yang apabila telah dilaksanakan oleh seseorang di antara mereka, yang lain terbebas dari kewajiban itu. [peny.]

tak akan didapatkan pengenalan tentang pokok maupun cabang agama. Demikian pula disiplin-disiplin ilmu yang menjadi pendahuluan bagi serangkaian ilmu di atas, juga menjadi wajib berdasarkan prinsip *muqadimatul al wajib*.<sup>2</sup>

Semestinya di kalangan ilmuwan Islam terdapat orang-orang yang menguasai disiplin-disiplin ilmu tersebut, bahkan orang-orang yang mengembangkannya.

Para ilmuwan Islam sepanjang empat belas abad, telah berusaha semaksimal mungkin untuk terus memperluas jangkauan ilmu-ilmu di atas. Dan sebagaimana yang nantinya akan menjadi jelas bagi kita, mereka telah mencapai kesuksesan yang menonjol sekali.

Kini kita menyatakan bahwa ilmu yang merupakan kewajiban bagi segenap umat Islam tidaklah terbatas pada apa yang telah disebutkan di atas, melainkan juga mencakup segala macam ilmu yang menjadi syarat atas terselesaikannya setiap kebutuhan masyarakat Islam.

Jelasnya, Islam merupakan agama yang tidak membatasi dirinya pada sejumlah petuah etis yang bersifat individual-personal, melainkan merupakan agama yang berusaha untuk membangun sebuah masyarakat sempurna. Apa saja yang dibutuhkan oleh masyarakat, Islam mewajibkannya.

Misalnya sebuah masyarakat membutuhkan dokter, maka menuntut ilmu kedokteran akan menjadi wajib kifayah. Artinya, harus terdapat dokter sebanyak yang dibutuhkan oleh masyarakat; jika tidak, maka setiap orang dalam masyarakat tersebut bertanggung jawab dan harus mencurahkan upayanya demi melahirkan dokter dalam jumlah yang mencukupi.

Begitu pula dengan ilmu pendidikan, politik, ekonomi, perdagangan, industri, dan sebagainya. Jika pada kondisi tertentu keterjagaan sebuah masyarakat Islam tergantung pada penguasaan terhadap tahap-tahap tertinggi dari teknologi—dalam “pengertian” yang ekstrem sekalipun—bahkan sampai batas-batas itu juga Islam akan mewajibkan pengkajian terhadapnya.

Segala ilmu yang dibutuhkan oleh sebuah masyarakat Islam akan menjadi wajib kifayah bagi setiap pribadi untuk menuntutnya.

Berdasarkan definisi ketiga ini, Ilmu Islam akan mencakup mayoritas Ilmu Alam dan Ilmu Matematika yang dibutuhkan oleh masyarakat Islam.

---

<sup>2</sup> Prinsip yang menyatakan bahwa suatu hal yang menjadi pendahuluan bagi hal wajib dengan sendirinya menjadi wajib pula. [*penerj.*]

4. Ilmu-ilmu yang—secara garis besar—berkembang di lingkup kebudayaan Islam, mencakup ilmu yang menurut Islam wajib atau bahkan haram sekalipun. Seperti: Astrologi dan beberapa ilmu lainnya.

Sebagaimana kita ketahui, jika ilmu yang mengkaji perbintangan menerangkan prinsip-prinsip yang bersangkutan dengan mekanisme benda-benda angkasa dan memprakirakan kejadian-kejadian yang diperhitungkan, seperti gerhana, cuaca, dan hal-hal semacam itu (astronomi), tetap merupakan disiplin ilmu yang dibolehkan oleh agama.

Sementara ilmu perbintangan yang mengkaji hal-hal di luar perhitungan matematis dan menjelaskan hubungan yang terselubung antara kejadian-kejadian kosmis dengan kejadian di bumi (astrologi), merupakan disiplin ilmu yang dilarang oleh agama. Meski demikian, kedua ilmu ini pernah berkembang di lingkup kebudayaan Islam.

Jelas bahwa terminologi Ilmu Islam telah digunakan untuk merujuk pada beberapa arti yang berbeda, yang sebagian dari arti tersebut lebih luas dari sebagian yang lain.

Ilmu Islam yang akan diterangkan dalam buku ini adalah apa yang dapat dimengerti berdasarkan definisi ketiga: ilmu-ilmu yang, bagaimanapun juga, dianggap sebagai kewajiban agama serta memiliki masa lalu yang panjang dalam sejarah budaya dan peradaban Islam, juga mendapat penghormatan yang memadai di kalangan umat Islam karena telah membantu mereka menyelesaikan persoalan dan merupakan sarana demi menunaikan kewajiban-kewajiban tertentu dalam agama.

Harus disadari bahwa sesungguhnya budaya Islam merupakan sebuah budaya yang eksklusif di antara budaya-budaya yang tersebar seantero bumi; ia memiliki ciri dan gelora tersendiri.

Demi membantu kita mengenali budaya Islam sebagai budaya yang sedemikian hebat, maka kita harus memperhatikan animo (hasrat) yang mewarnai kebudayaan tersebut, arah gerak, serta nilai-nilai yang menonjol padanya.

Jika dalam beberapa hal di atas itu budaya Islam berbeda dengan budaya-budaya selainnya, itu merupakan tanda orisinalitas budaya Islam.

Tetapi mengambil keuntungan dari budaya sekitarnya sama sekali tidak bertentangan dengan orisinalitas budaya Islam, bahkan mustahil suatu budaya muncul tanpa menggunakan beberapa hal dari budaya-budaya sebelumnya. Lagi pula penggunaan itu sendiri memiliki dua cara yang berbeda: menelan sebuah budaya asing ke dalam lingkaran

kebudayaan tersebut, atau menyerap hal-hal dari budaya lainnya, seperti sebuah sel hidup yang menyerap zat makanan dari benda-benda di sekitarnya.

Penyerapan budaya Yunani, India, Persia, dan sebagainya oleh budaya Islam merupakan contoh dari cara kedua.

Menurut penilaian para ahli sejarah budaya, budaya Islam merupakan salah satu dari budaya terbesar yang pernah muncul di muka bumi.

Tentunya budaya agung ini pertama kali dicetuskan oleh Nabi Muhammad saw. di kota Madinah. Layaknya setiap sel hidup yang mulai berkembang, budaya itu muncul secara diam-diam tanpa disadari oleh mereka yang berada di sekitarnya.

Perlu diingatkan bahwa Ilmu Islam secara keseluruhan dibagi menjadi dua: ilmu *aqli* (berkaitan dengan akal—*peny.*) dan *naqli* (berkaitan dengan nash-nash atau dalil-dalil Alquran dan hadis—*peny.*).{}

**Murtadha Mutbahhari**





## I. PENDAHULUAN

Subjek yang tengah dikaji di sini adalah ilmu (*'ilm*) tentang prinsip-prinsip yurisprudensi (*ushul al fiqh*). Dua kajian, yurisprudensi (*fiqh*) dan prinsip-prinsipnya (*ushul*), adalah saling berkaitan. Keduanya saling berkaitan seperti—sebagaimana yang nanti akan menjadi jelas—kajian Logika dan Filsafat. Kajian prinsip-prinsip ini sama dengan sebuah persiapan untuk kajian yurisprudensi, dan karena alasan inilah subjek ini dinamakan prinsip-prinsip yurisprudensi, karena kata *ushul* bermakna akar-akar atau prinsip-prinsip.

Pertama-tama, definisi pendek tentang dua kajian ini harus diberikan.

Kata Arab *fiqh* (fikih) pada dasarnya bermakna pemahaman, atau pemahaman yang mendalam. Informasi kita tentang perkara dan cara kerja kata ini dapat terdiri dari dua jenis. Informasi itu terkadang dangkal dan terkadang mendalam. Sebuah contoh dari perkara ekonomi akan membantu kita. Kita secara sinambung merasakan fakta bahwa produk-produk yang beberapa tahun lalu tidak ada, sekarang ada di pasaran. Sedangkan pada saat yang sama, rantai produk yang sebelumnya melimpah, sekarang tidak dapat ditemukan. Demikian juga harga-harga produk tertentu meningkat secara teratur, sedang harga-harga barang yang lain, misalkan, tetap.

Jenis informasi ini secara umum tersedia dan merupakan informasi yang dangkal. Namun demikian, beberapa orang dapat memberikan informasi yang mendalam tentang persoalan ini. Mereka telah mengkaji kejadian-kejadian itu, lebih dari sekadar mengalaminya, sampai mendapat suatu pemahaman yang mendalam tentang sebab-sebabnya. Artinya, mereka sadar akan alasan mengapa barang tertentu menjadi ada dan yang lain menjadi tiada, dan alasan mengapa produk tertentu menjadi mahal dan produk yang lain menjadi murah. Mereka mengetahui apa yang menyebabkan harga-harga naik terus secara teratur, dan mereka mengetahui sampai tataran sebab-sebab mana yang esensial, pasti, dan tak terhindarkan, dan sebab-sebab mana yang dapat dikendalikan.

Ketika informasi seseorang dalam urusan ekonomi adalah demikian, sehingga informasi itu melampaui tingkat pengalaman sederhana dan

sampai pada tingkat memahami sebab-sebab yang berakar dalam dan kuat, dia boleh dibilang menjadi seseorang yang mempunyai pemahaman mendalam (*mutafuqqih*) dalam urusan ekonomi.

Dalam Alquran dan hadis-hadis dari Nabi saw. dan para imam,<sup>1</sup> kita telah dituntut secara berulang-ulang agar mempunyai pemahaman yang mendalam (*tufuqqah*) tentang agama. Dalam pandangan Islam, setiap Muslim seharusnya memahami Islam dalam semua aspeknya, secara mendalam, dan dengan pemahaman yang sempurna. Tentu saja, pemahaman agama yang sempurna, yang terdiri dari semua aspek keislaman, merupakan suatu nikmat besar dari Allah. Pemahaman yang lazim adalah tentang apa yang berhubungan dengan prinsip-prinsip kepercayaan Islam dan pandangan dunia Islam, atau kesadaran akan nilai-nilai; yang berhubungan dengan moral, etika, dan pendidikan Islam; yang berhubungan dengan semua aspek masyarakat Islam, ibadah Islam, dan ordonansi (peraturan; undang-undang—*peny.*) perdata Islam; juga yang berhubungan dengan adat istiadat Islam tertentu menyangkut individu dan masyarakat, dan lain-lain. Namun demikian, sejak abad kedua Hijriah, kata fikih telah menjadi sebuah istilah untuk bidang pemahaman khusus di kalangan kaum Muslim yang berpredikat *mutafuqqih* dalam perintah-perintah agama, atau *mutafuqqih* dalam menarik kesimpulan dari perintah-perintah agama.

Perintah-perintah atau aturan-aturan Islam belum dijelaskan oleh Alquran atau oleh Nabi saw. dan para imam secara sedemikian detail dan jelas. Hal semacam itu jelas tidak mungkin, sebab kejadian dan situasi terjadi dalam bentuk yang senantiasa berbeda-beda. Sebagai gantinya, generalisasi dan kaidah-kaidah diletakkan di hadapan kita dalam bentuk rantai prinsip-prinsip.

Seseorang yang ingin menjelaskan hukum suatu masalah kepada dirinya atau orang lain harus mengacu pada sumber-sumber dan dokumen-dokumen autentik dan harus menjelaskan pandangannya seraya mengingat semua aspek yang berbeda dalam dokumen-dokumen itu. Inilah maksud dari pernyataan bahwa yurisprudensi terkait dengan pemahaman yang cermat dan mendalam tentang semua aspek.

Para pakar yurisprudensi (*fukaha*; bentuk tunggalnya adalah *fakih*—*peny.*) ketika mendefinisikan yurisprudensi (*fikih*), menggunakan kalimat berikut ini: "Fikih ialah kajian tentang perintah-perintah sekunder (yakni bukan soal-soal prinsip dalam akidah dan kesempurnaan

<sup>1</sup> Kecuali jika disebutkan lain, para imam yang dimaksud di dalam pembahasan ini adalah dua belas imam dari keluarga (ahlulbait) Rasulullah saw. (Imam Ahlulbait) sebagai penjaga risalah beliau saw. [*peny.*]



akhlak, melainkan perintah-perintah yang mengatur perbuatan) dalam syariat Islam yang diperoleh dari sumber-sumber dan bukti-bukti yang terperinci.”}}



## II. USHUL FIQH (PRINSIP-PRINSIP YURISPRUDENSI)

Untuk mengkaji fikih, penguasaan banyak cabang ilmu lainnya adalah penting sebagai suatu persiapan, dan ini terdiri dari:

1. Bahasa Arab: ilmu *nahwu* (sintaksis; ilmu tata kalimat), tasrif (konjugasi; sistem perubahan bentuk kata kerja yang berhubungan dengan jumlah, jenis kelamin, modus, dan waktu—*penerj.*), kosakata, semantik (ilmu tentang makna kata; pengetahuan tentang seluk-beluk dan pergeseran arti kata—*penerj.*), dan *balaghah* (oratoria; seni bicara dengan fasih dan efektif—*peny.*). Karena Alquran dan hadis berbahasa Arab, tanpa pengetahuan tentang, setidaknya, standar umum bahasa dan kesusastraan Arab, maka tidak mungkin untuk mendapatkan manfaat dari Alquran dan hadis.

2. Tafsir Alquran. Menimbang fakta bahwa para fakih harus menggunakan Alquran sebagai sebuah sumber acuan, sedikit pengetahuan dalam bidang tafsir Alquran benar-benar esensial.

3. Logika (Mantik). Dalam setiap cabang ilmu di mana penalaran digunakan, maka di sana ada kebutuhan akan logika.

4. Kajian hadis. Fakih harus mempunyai pengetahuan yang baik tentang hadis dan harus mampu membedakan berbagai jenis hadis, dan mereka sangat mengenal bahasa hadis-hadis itu sebagai akibat dari aplikasi yang terus-menerus.

5. Kajian perawi (*rijal*). Kajian tentang perawi (periwayat) berarti mengetahui identitas dan sifat-sifat mereka yang meriwayatkan hadis. Akan dijelaskan kemudian bagaimana hadis-hadis yang terdapat dalam kitab-kitab hadis tidak dapat diterima tanpa melewati pengujian. Kajian ini ialah pengujian dan penelitian atas orang-orang yang masuk dalam rantai (*isnad*) periwayat hadis.

6. *Ushul Fiqh*. Cabang ilmu yang paling penting untuk persiapan Fikih adalah *Ushul Fiqh*.

*Ushul Fiqh* sebenarnya adalah “kajian tentang kaidah-kaidah yang digunakan dalam menyimpulkan hukum-hukum Islam”, dan ilmu ini mengajarkan kepada kita cara menyimpulkan dengan benar dan sah dari sumber-sumber yang relevan dalam Fikih. Dalam hal ini, *Ushul*, seperti Logika, adalah sebuah kajian tentang perintah-perintah, dan

lebih bersifat keahlian (kecakapan) ketimbang sebuah cabang ilmu. Maksudnya, dalam Fikih yang dibahas adalah rangkaian hal-hal yang seharusnya, bukan hal-hal yang membentuk rangkaian itu sendiri.

Mengingat fakta bahwa dokumen-dokumen atau sumber-sumber fikih, dalam cara tertentu, mungkin dirujuk dan dijadikan dasar menuju kesimpulan yang keliru dan bertentangan dengan pandangan riil syariat Islam, maka diperlukan sebuah bidang kajian khusus yang memungkinkan seseorang untuk memahami secara jelas metode yang benar dan valid dalam menggunakan sumber-sumber fikih sebagai suatu rujukan untuk menyimpulkan dan menarik hukum-hukum Islam darinya dengan menggunakan dalil-dalil (bukti-bukti) akal dan dalil-dalil yang diberikan oleh Allah melalui Nabi saw. dan para imam. *Ushul Fiqh* adalah bidang kajian yang memenuhi tujuan ini.

Sejak zaman awal Islam, kata lain yang sedikit-banyak bersinonim dengan kata *fiqh* (yurisprudensi) dan yang telah digunakan secara umum di kalangan kaum Muslim adalah kata *ijtihad*. Di dunia Muslim dewasa ini, kata-kata *faqih* (fakih) dan *mujtahid* (orang yang melakukan ijtihad—*peny.*) adalah sinonim satu sama lainnya.

Kata *ijtihad* berasal dari kata *juhud* yang berarti upaya yang benar-benar keras. Untuk alasan ini, seorang fakih juga disebut seorang mujtahid, karena dia harus menggunakan seluruh upayanya dalam menyimpulkan hukum-hukum (*ahkam*) Islam.{}

### III. SUMBER-SUMBER FIKIH

**P**ada uraian terdahulu, kita telah mempelajari bagaimana kajian *ushul fiqh* mengajarkan kita perintah-perintah dan metode penyimpulan hukum syariat yang tepat dan valid dari sumber-sumber yang sah. Sekarang, kita harus mempelajari apa sumber-sumber itu, dan berapa banyak sumber-sumber itu, dan apakah semua mazhab dan aliran dalam Islam mempunyai pandangan yang sama tentang masing-masing detail sumber-sumber itu atau apakah mereka mempunyai pandangan yang berlainan. Jika ada perbedaan-perbedaan, apakah perbedaan-perbedaan itu?

Pertama, kita akan membahas pandangan fakih Syiah tentang sumber-sumber fikih dan, seraya menjelaskan masing-masing sumber itu, kita juga akan membahas pandangan ulama dari mazhab Islam yang lain. Menurut pandangan Syiah (dengan kekecualian sekelompok kecil yang disebut *aklibariyyin*, pandangan-pandangan mereka akan dibahas kemudian), ada empat sumber fikih:

1. Alquran.
2. Sunah, artinya perkataan, perbuatan, dan persetujuan (*taqrir*) Nabi saw. dan para imam.
3. Konsensus atau *ijma'*.
4. Penalaran atau *'uql*.

Empat sumber ini dalam istilah fukaha disebut "empat dalil" atau *adillat ul arba'ah*. Mereka (fukaha—*peny.*) secara umum mengatakan bahwa kajian fikih difokuskan pada seputar empat dalil ini. Sekarang, kita perlu memberi penjelasan tentang masing-masing dari empat sumber ini, dan pada saat yang sama menjelaskan pandangan mazhab Islam yang lain dan juga pandangan kaum *aklibariyyin*. Kita akan mulai pembahasannya kita dengan Alquran.

#### 1. Alquran

Tidak ada keraguan bahwa Alquran adalah sumber hukum dan peraturan Islam yang pertama. Tentu saja, ayat-ayat atau surah-surah dalam Alquran tidak terbatas pada hukum dan peraturan. Dalam

Alquran, ratusan jenis permasalahan telah dimasukkan, namun sebagian dari Alquran—dikatakan sekitar lima ratus ayat, dari jumlah total 6.606 ayat, yakni kurang lebih sepertiga belas Alquran—secara khusus berbicara mengenai hukum.

Sejak masa awal Islam, kaum Muslim senantiasa menggunakan Alquran sebagai sumber acuan utama untuk menyimpulkan hukum-hukum Islam. Namun demikian, hampir pada waktu yang bersamaan ketika pemerintahan dinasti Safawi muncul di Iran, sebuah mazhab mengeluarkan pandangan bahwa manusia biasa (orang awam) tidak berhak untuk merujuk kepada Alquran, dan mereka mengklaim bahwa hanya Nabi saw. dan para imam yang mempunyai hak ini.

Kelompok ini juga menganggap penyandaran pada konsensus dan akal tidak dibolehkan, dengan menyatakan bahwa konsensus telah dimasukkan oleh kaum Suni, dan bahwa penggunaan akal membuka kemungkinan terjadinya kesalahan dan karenanya tidak dapat diandalkan. Dengan cara ini, mereka mempertahankan Sunah sebagai sumber acuan satu-satunya. Karena alasan inilah mereka disebut *akhlbariyyin*, sebab *akhlbar* artinya hadis.

Kelompok ini, dengan menolak hak penyandaran pada Alquran, konsensus, dan penalaran, pada dasarnya menolak *ijtihad*. Sebab *ijtihad*, seperti yang sudah dinyatakan, berarti pemahaman yang mendalam dan penyimpulan yang tepat, dan pemahaman yang mendalam jelas tidak mungkin tanpa memanfaatkan akal. Kelompok ini percaya bahwa manusia biasa, tanpa medium (perantara) sekelompok orang yang disebut mujtahid, harus merujuk ke hadis-hadis sebagai pedoman dalam perbuatan mereka sehari-hari dan dalam memecahkan berbagai permasalahan, sebagaimana dewasa ini mereka merujuk kepada risalah-risalah para mujtahid.<sup>2</sup>

Kemunculan kaum *akhlbariyyin* dan banyak orang yang tertarik kepada mereka di beberapa kota di selatan Iran dan Kepulauan Terluk serta sebagian kota suci di Irak, merupakan sumber kemunduran yang tajam. Namun demikian, untungnya, dengan resistansi (ketahanan) yang terpuji dan patut dihargai dari kalangan mujtahid zaman itu, penetrasi mereka sungguh berkurang. Dewasa ini, kecuali di beberapa tempat yang terpencar-pencar, teori-teori mereka pada umumnya telah musnah.

---

<sup>2</sup> Karya risalah ini adalah tempat di mana mujtahid menyatakan keputusannya tentang hampir semua hal yang dapat mempengaruhi kehidupan sehari-hari.

## 2. Sunah

Sunah artinya perkataan, perbuatan, dan persetujuan Nabi saw. dan para imam. Jelas bahwa jika Nabi saw. telah menjelaskan suatu hukum tertentu secara lisan, atau jika telah jelas bagaimana Nabi saw. menjalankan kewajiban agama tertentu, atau jika diketahui bahwa orang lain biasa menjalankan kewajiban-kewajiban agama tertentu di hadapan beliau, lalu dengan cara tertentu beliau merestui dan menyetujui, artinya dengan diamnya, beliau benar-benar memberikan persetujuan, ini merupakan bukti (*dalil*) yang memadai bagi seorang fakih untuk menimbang perbuatan yang dimaksud sebagai hukum Islam yang aktual.

Mengenai definisi Sunah ini, telah menjadi kesepakatan bahwa tidak ada perbedaan pendapat dan tidak ada ulama yang menentangnya. Perbedaan yang ada tentang subjek Sunah menyangkut dua hal. Pertama adalah tentang apakah hanya Sunah Nabi saw. yang mengikat atau apakah Sunah yang diriwayatkan oleh para imam yang suci juga mengikat. Kaum Suni hanya menganggap Sunah Nabi saw. yang mengikat, tetapi kaum Syiah juga mengacu pada perkataan, perbuatan, persetujuan para imam yang suci, sesuai dengan hadis-hadis Nabi yang kaum Suni pun telah meriwayatkan dan mencatatnya. Salah satu dari hadis-hadis ini adalah hadis di mana Nabi saw. mengatakan secara tegas kepada kita: "Aku telah tinggalkan dua hal yang berharga sepeninggalku yang kepada keduanya kalian merujuk, dan Allah melarang kalian tidak merujuk keduanya: Kitab Allah dan ahlulbait (keluarga)-ku."

Soal kedua adalah bahwa Sunah Rasulullah saw. dan para imam suci yang diriwayatkan, terkadang jelas dan diriwayatkan oleh banyak orang, artinya ada beragam rantai perawi untuk hadis yang sama, namun terkadang meragukan, atau boleh dikatakan, sebuah riwayat (berperawi) tunggal (*khobar al wahid*).

Sebagian orang, seperti Abu Hanifah, seorang fakih salah satu dari empat mazhab Suni (Mazhab Hanafi—*peny.*), kurang memperhatikan periwatan hadis-hadis; dari ribuan hadis yang diriwayatkan dari Nabi saw. tampaknya hanya tujuh belas yang dia anggap dapat diandalkan.

Sebagian lain mempercayai bahkan hadis-hadis "lemah" yang tidak dapat diandalkan. Akan tetapi, ulama Syiah berpendapat bahwa hanya hadis-hadis yang dapat diandalkan yang harus dipercayai. Artinya, jika orang yang menyusun rantai perawi, yang disebut *musnad*, adalah Syi'i (bermazhab Syiah—*peny.*) dan adil, atau setidaknya jujur dan dapat

dipercaya, maka hadis itu sendiri dapat diandalkan. Jadi, kita harus mengetahui para perawi hadis dan harus meneliti keadaan mereka, dan jika telah ditetapkan bahwa seluruh perawi suatu hadis adalah jujur dan dapat dipercaya, kita dapat bersandar pada hadis itu.

Banyak ulama Suni mempunyai pendapat yang sama, dan karena alasan inilah kajian tentang para perawi ada di kalangan mereka. Syiah *aklibari*, namun begitu, seperti yang telah dijelaskan, menganggap pembagian hadis ke dalam bagian sahih dan lemah sebagai tidak beralasan, dan mengatakan bahwa semua hadis dapat diandalkan, terutama hadis-hadis yang ada dalam kitab-kitab yang dapat dipercaya. Pandangan yang ekstrem<sup>3</sup> ini juga dipegang oleh sebagian ulama Suni.

### 3. *Ijma'* (Konsensus)

*Ijma'* artinya kesepakatan dengan suara bulat dari para ulama Muslim tentang suatu masalah tertentu. Menurut pendapat ulama Syiah, *ijma'* sifatnya mengikat, sebab jika semua Muslim mempunyai satu pandangan, ini adalah dalil bahwa pandangan itu telah diterima dari Nabi saw.

Sehuruh Muslim tidak mungkin mempunyai pandangan yang sama tentang suatu masalah jika pandangan itu berasal dari diri mereka sendiri. Oleh karenanya, konsensus mereka adalah bukti bahwa asal-usul pandangan itu merupakan Sunah Nabi saw. atau seorang imam.

Misalnya, jika dalam satu persoalan jelas bahwa seluruh Muslim di zaman Nabi, tanpa kecuali, mempunyai pandangan tertentu dan menjalankan jenis perbuatan tertentu, ini adalah dalil bahwa mereka diajari oleh Nabi saw. Demikian juga, jika semua sahabat salah satu imam suci, yang menerima pelajaran hanya dari imam, semuanya mempunyai satu pandangan yang identik tentang sesuatu, ini adalah dalil bahwa mereka mendapatkan pandangan itu dari imam mereka. Oleh karena itu, menurut pandangan Syiah, konsensus berasal dari Sunah Nabi.

Dari apa yang telah dinyatakan, kita mengetahui dua hal:

<sup>3</sup> Kelemahan pandangan ini dipahami ketika disadari bahwa banyak hadis yang tercatat dalam kitab-kitab yang dapat diandalkan, yakni kitab-kitab yang disusun oleh orang-orang tepercaya, satu sama lain saling bertentangan, yang secara alami menunjukkan bahwa satu-satunya cara yang logis dalam memilah perkataan suci yang sebenarnya dari yang palsu adalah dengan meneliti rantai perawi. Hal yang juga harus diingat adalah bahwa karena beragam alasan, seperti kurangnya waktu untuk riset atau kurangnya pengetahuan tentang perawi, para penyusun yang handal itu sendiri tidak mungkin untuk melakukan pembedaan yang diperlukan. [*penerj.*]



*Pertama*, menurut pandangan Syiah, hanya konsensus ulama pada zaman yang sama dengan zaman Nabi atau para imam yang mengikat. Maka, jika di zaman kita ini terjadi sebuah konsensus semua ulama, tanpa kecuali, tentang sesuatu, konsensus ini sama sekali tidak mengikat untuk ulama berikutnya. *Kedua*, menurut pandangan Syiah, konsensus sebenarnya tidak begitu saja mengikat, tetapi ia mengikat sejauh ia menjadi sarana atau alat untuk menemukan Sunah (menjelaskan hadis-hadis).

Namun demikian, menurut pandangan ulama dari kalangan Suni, konsensus dengan sendirinya ialah satu dalil. Artinya, jika semua ulama Islam sepakat tentang suatu pandangan tertentu tentang suatu subjek di suatu zaman (meskipun di zaman kita sekarang), pandangan mereka secara pasti benar. Mereka menyatakan bahwa umat tertentu mungkin saja berbuat salah, dan umat tertentu mungkin tidak berbuat salah, tetapi mustahil mereka semua bersepakat dalam hal yang salah.

Menurut pandangan kaum Suni, kesepakatan penuh seluruh kaum Muslim di satu zaman adalah layaknya wahyu Ilahi, dan oleh karenanya seluruh kaum Muslim, di masa konsensus, adalah layaknya para nabi, dan yang diwahyukan kepada mereka itu adalah hukum Tuhan yang tidak mungkin salah.<sup>4</sup>

#### 4. Akal

Dalil akal yang mengikat menurut pandangan Syiah artinya bahwa jika pada satu rangkaian keadaan, akal mempunyai kaidah yang jelas, maka kaidah itu—karena bersifat pasti dan absolut—mengikat.

Pertanyaan yang muncul di sini, apakah hukum syariat ada dalam wilayah akal atau tidak, dan untuk masalah ini saya akan memberi jawaban ketika kita membahas hal-hal umum dalam *ushul*.

Adapun kaum *akhlbariyyin*, yang sudah kita bicarakan dan yang pemikirannya sudah saya tunjukkan, mereka sama sekali tidak menganggap akal sebagai dalil yang mengikat.

Di antara ulama dari kaum Suni, Abu Hanifah menganggap *qiyas* (analogi)<sup>5</sup> menjadi dalil keempat. Itulah mengapa menurut pandangan mazhab Hanafi, sumber fikih ada empat: Alquran, Sunah, *ijma'*, dan *qiyas*.

Suni Maliki dan Hanbali, terutama kelompok Hanbali, tidak

<sup>4</sup> Konsensus akan dibahas lebih jauh pada pembahasan tersendiri.

<sup>5</sup> Dalam Mantik, analogi disebut *tamsil*, bukan *qiyas*. [*peny.*]

mengindahkan sama sekali analogi apa pun. Muslim Syafi'i, yang mengikuti imam mereka, Muhammad ibnu Idris Syafi'i, lebih memperhatikan hadis daripada kelompok Hanafi dan juga lebih memperhatikan analogi daripada kelompok Maliki dan Hanbali.

Namun demikian, pandangan ulama Syiah adalah bahwa karena analogi merupakan dugaan dan terkaan murni, dan karena jumlah keseluruhan apa yang telah diterima dari Nabi saw. dan para imam memadai untuk tanggung jawab kita, perujukan pada analogi dilarang keras.{}

## IV. SEJARAH SINGKAT

**B**agi seorang pelajar yang ingin mengkaji atau mengumpulkan informasi tentang cabang ilmu tertentu, dia harus mengenal asal-usul ilmu itu, siapa yang memperkenalkannya, sifat perkembangannya selama berabad-abad, pakar dan tokoh terkemukanya, serta buku-bukunya yang terkenal dan dapat diandalkan.

Kajian *ushul* adalah salah satu kajian yang lahir dan diajarkan dalam lingkungan budaya Islam. Umumnya orang berpendapat bahwa kajian ini diperkenalkan oleh Muhammad ibnu Idris Syafi'i. Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya yang terkenal, di bagian di mana dia membahas beragam ilmu dan keahlian, mengatakan, "Orang pertama dalam kajian *ushul fiqh* yang menulis sebuah kitab adalah Syafi'i, yang menulis *Risalah*-nya yang termasyhur. Dalam risalah itu, dia membahas perintah-perintah dan larangan-larangan, hadis-hadis, penghapusan, dan soal-soal lain. Setelah dia, ulama Hanafi menulis kitab-kitab serupa dan memperluas penelitiannya hingga ke bentuk praktis."

Namun demikian, seperti yang telah dijelaskan oleh Sayyid Hasan Sadr,<sup>6</sup> semoga Allah meninggikan kedudukannya, beragam masalah prinsip, seperti perintah dan larangan serta "hal-hal umum dan hal-hal khusus" sebelumnya telah diangkat oleh para ulama Syiah yang telah menulis satu risalah bagi masing-masing soal itu. Jadi, Syafi'i mungkin boleh dibilang orang pertama yang menulis sebuah kitab tentang semua permasalahan *ushul* yang muncul pada masanya.

Demikian juga, sebagian orientalis (ahli bahasa, kesusastraan, dan kebudayaan bangsa-bangsa Timur [Asia]—*peny.*) menganggap bahwa ijihad dimulai di kalangan kaum Syiah kira-kira dua ratus tahun setelah hal itu dimulai di kalangan Suni; sebuah pandangan yang mereka landaskan atas asumsi bahwa selama masa para imam yang suci, kebutuhan di kalangan kaum Syiah akan ijihad tidak ada dan sebagai akibatnya, kebutuhan untuk kajian-kajian persiapan ijihad juga tidak ada. Ini adalah sebuah pandangan yang sama sekali tidak benar.

Ijihad, dalam maknanya yang benar, yakni penyimpulan konsekuensi-konsekuensi (hukum) agama dari sumber-sumber yang ada telah eksis

<sup>6</sup> Bukunya berjudul *Ta'sis ash Shi'ah Ulum al Islam*.

di kalangan orang Syiah sejak zaman para imam suci, dan para imam suci biasa menyuruh para sahabatnya untuk mengaktifkan diri dalam kebiasaan ini.

Selain itu, dikarenakan ada banyak hadis tentang subjek yang berbeda-beda yang telah diriwayatkan dari para imam suci, fikih Syiah secara alami telah sangat kaya, dan karenanya upaya keras ijthihad agak lebih mudah. Namun demikian, pada saat yang bersamaan, Islam Syiah tidak pernah menganggap dirinya terbebas dari kebutuhan *tafaquuh* (usaha untuk memperoleh pemahaman yang mendalam—*peny.*) dan ijthihad, dan sebagaimana yang telah dikatakan, perintah-perintah untuk mengadakan upaya keras ijthihad secara khusus disampaikan oleh para imam kepada para sahabatnya yang terkemuka. Pada kitab-kitab yang dapat diandalkan, kalimat berikut ini dicatat dari para imam: "Atas kami adalah kaidah-kaidah (umum) (artinya, kaidah-kaidah umum adalah tanggung jawab para imam), sedangkan atas kalian adalah aplikasi (maksudnya, aplikasi kaidah-kaidah itu pada semua keadaan khusus adalah tanggung jawab kita)."

Di kalangan ulama Syiah, tokoh terkemuka pertama yang menyusun kitab-kitab *ushul* dan yang pandangan-pandangannya dibicarakan dalam pembahasan *ushul* selama berabad-abad adalah Sayyid Murtadha 'Alamul Huda. Banyak kitab *ushul* disusun oleh beliau, yang paling terkenal adalah *Thariyah* (Perantara).

Sayyid Murtadha adalah saudara dari Sayyid Radhi yang merupakan penyusun *Nahjul Balaghah* (Puncak Kefasihan) yang terkenal itu, sebuah kitab pidato, surat-surat, dan perkataan Imam Ali bin Abi Thalib. Sayyid Murtadha hidup pada akhir abad keempat dan awal abad kelima Hijriah. Beliau wafat pada tahun 436 H. Beliau adalah murid *mutakallim* (ahli ilmu kalam/teologi) ternama, Syekh al Mufid (w. 413 H), yang pernah menjadi murid orang yang tak kalah masyhur, Syekh Shaduq (w. 381 H).

Setelah Sayyid Murtadha, seorang tokoh penting yang ternama dalam kajian *ushul* yang menulis sebuah kitab dan yang pandangan-pandangannya selama tiga atau empat abad sangat berpengaruh adalah Syekh Thusi (w. 460 H) yang termasyhur, yang merupakan murid Sayyid Murtadha dan yang, hampir seribu tahun silam, mendirikan pusat studi agama di Najaf, Irak, yang masih aktif hingga hari ini.

Seorang tokoh yang muncul kemudian dalam kajian *ushul* adalah almarhum Wahid Bahbahani (1118-1208 H), yang dalam beragam hal merupakan tokoh yang sangat penting. Banyak muridnya dalam fikih dan ijthihad dibawanya menuju tingkat kehormatan dan ketutamaan yang

tinggi. Hal lainnya adalah pergulatannya yang benar-benar serius melawan kaum *akhlbariyyin* yang pada waktu itu tengah mengakumulasi pengaruh yang luar biasa. Kemenangan sistem ijtihad atas sistem *akhlbariyyin* banyak berutang budi pada upaya-upayanya.

Lebih dari seratus tahun lampau, tokoh yang paling penting dalam kajian *ushul* sudah barang tentu adalah almarhum Syekh Murtadha Anshari (1214-1281 H), dan mereka yang muncul setelahnya mengikuti aliran pemikirannya. Sampai sekarang, tidak ada garis pemikiran yang mengubah garis pemikiran Syekh Anshari, kendati banyak pelajar dalam alirannya telah membentuk berbagai pandangan yang beragam, yang didasarkan atas ajaran-ajaran Syekh Anshari sendiri. Dua kitabnya, *Faraid al Ushul* dan *Mukassib* (tentang fikih), dewasa ini digunakan sebagai buku pelajaran untuk para santri.

Di antara pengikut aliran pemikiran Syekh Anshari yang paling terkenal adalah almarhum Mullah Khorasani, yang telah dicatat dalam buku-buku sejarah sebagai orang yang mengeluarkan putusan (fatwa) bagi gerakan konstitusional di Iran, dan yang mempunyai peran besar dalam pendirian rezim konstitusional.

Di antara kajian keislaman, tidak ada kajian yang sedemikian berubah-ubah sebagaimana kajian tentang *ushul*, dan dewasa ini bahkan ada tokoh-tokoh terkemuka yang dianggap mempunyai pandangan mereka sendiri (yang legitimas [sah]) dalam *ushul*.

*Ushul Fiqh*—dengan mengingat bahwa ia merupakan hasil kerja ilmu dan pikiran, serta meliputi banyak penelitian yang terperinci—adalah kajian yang menyenangkan, sehingga menarik perhatian pencari ilmu layaknya sebuah magnet. Sejauh menyangkut latihan berpikir dan praktik pikiran dengan tepat, ia berdiri berdampingan dengan Logika dan Filsafat. Para pelajar ilmu-ilmu klasik berutang budi pada kajian *ushul* ini dalam memperoleh cara berpikir mereka yang saksama.{}



## V. MASALAH-MASALAH USHUL

Untuk mengakrabkan pembaca yang terhormat dengan berbagai masalah *ushul fiqh*, saya akan membahas garis besarnya, bukan menurut urutan yang diikuti oleh para ulama fikih, melainkan menurut urutan yang akan lebih sesuai dengan tujuan kita.

Sebelumnya telah saya sebutkan bahwa kajian *ushul* adalah sebuah kajian tentang perintah-perintah, maksudnya bahwa kajian ini mengajarkan kita cara yang benar dan sah dalam menyimpulkan perintah-perintah agama dari sumber-sumber yang orisinal. Berdasarkan ini, masalah-masalah *ushul* berhubungan dengan empat jenis sumber, yang telah kita bicarakan sebelumnya. Masalah *ushul* berhubungan dengan Alquran, atau Sunah (atau dengan keduanya, karena keduanya sumber verbal yang orisinal), atau konsensus, atau akal.

Sekarang saya ingin katakan bahwa kita terkadang menemui keadaan di mana kita tidak dapat menyimpulkan hukum Islam yang penting dari keempat sumber itu. Dalam keadaan demikian, syariat Islam tidak tinggal diam dan telah menetapkan buat kita sebuah sistem, kaidah-kaidah, dan praktik-praktik, yang darinya kita dapat menginterpretasikan hukum yang jelas.

Dengan mengetahui kewajiban aplikasi (penerapan) yang nyata (dari kaidah-kaidah wajib), setelah gagal menarik kesimpulan tentang kewajiban yang sebenarnya, membuat kita perlu mempelajari metode dan instruksi yang benar untuk memanfaatkan kaidah-kaidah (aturan-aturan) itu.

Jadi, kajian *ushul*, yang adalah kajian tentang instruksi (perintah-perintah), terbagi menjadi dua bagian. Bagian pertama mengandung perintah-perintah untuk menyimpulkan hukum aktual syariat yang benar dan sah dari sumber-sumber yang relevan. Bagian kedua berhubungan dengan cara yang benar dan sah dalam memanfaatkan serangkaian aturan penerapan setelah kehilangan harapan untuk menarik kesimpulan. Bagian yang pertama disebut prinsip-prinsip menyimpulkan (*ushulul istambatiyah*), dan bagian kedua disebut prinsip-prinsip aplikasi (*ushul al 'amaliyah*); kaidah-kaidah khusus ketika tidak ada harapan untuk menarik kesimpulan.

Selain itu, karena prinsip-prinsip penyimpulan berhubungan dengan menyimpulkan dari Alquran, Sunah, konsensus, atau penalaran, persoalan prinsip menyimpulkan ini terbagi menjadi empat bagian. Kita akan mulai pembahasan kita dengan Alquran.

### 1. Dalil Mengikat akan Kebenaran Alquran yang Nyata dan Diterima (*Zawahir*)

Dalam *Ushul Fiqh* tidak banyak bahasan khusus yang menyangkut Alquran. Bahasan-bahasan yang terkait dengan Alquran pada dasarnya berhubungan dengan Alquran dan Sunah. Satu-satunya bahasan yang difokuskan semata-mata tentang Alquran, menyangkut dalil yang mengikat dari realitasnya yang jelas, yang maksudnya soal apakah hukum-hukum yang jelas dalam Alquran—tidak peduli apakah itu memenuhi syarat, bersyarat, dan dijelaskan atau tidak oleh hadis-hadis yang ada atau sahih—merupakan dalil yang mengikat bagi para yuris (*fuqaha*) untuk merujuknya secara mutlak.

Tampaknya mengejutkan kalau kaum *ushuliyyin*, mereka yang pakar dalam *ushul*, sampai memikirkan perdebatan semacam itu. Mungkinkah legitimasi seorang fakih, yang mengandalkan hukum-hukum ayat Alquran yang jelas menjadi sasaran keraguan?

Ini adalah sebuah diskusi yang diperkenalkan oleh ulama *ushul* Syiah untuk menolak perasaan waswas kaum *akhlubariyyin*, yang, seperti sudah ditunjukkan, percaya bahwa selain orang-orang suci (Nabi saw., putrinya [Fathimah az Zahra—*peny.*], dan dua belas Imam Ahlulbait), tak seorang pun mempunyai hak untuk menakwilkan (menjelaskan maksud—*peny.*) Alquran, atau menyimpulkan syariat darinya. Atau dengan kata lain, kaum Muslim harus secara tidak langsung menarik manfaat dari Alquran, harus melalui Sunah Ahlulbait, yakni Nabi saw. dan anggota keluarganya yang suci. Ini adalah klaim kaum *akhlubariyyin* yang didasarkan atas hadis-hadis yang melarang menginterpretasikan Alquran menurut pandangan.

Namun demikian, kaum *ushuliyyin* telah membuktikan bahwa Muslim dapat menarik kesimpulan dari Alquran secara langsung, dan bahwa makna larangan 'interpretasi Alquran menurut pandangan' tidaklah berarti orang tidak mempunyai hak untuk memahami Alquran menurut pikiran dan perenungan mereka sendiri, melainkan bahwa Alquran tidak boleh diinterpretasikan menurut nafsu dan ego yang tinggi.

Selain itu, Nabi saw. dan para imam diriwayatkan secara sahih telah



memberi tahu kita bahwa hadis-hadis palsu akan muncul, dan untuk membedakan yang asli dari yang palsu, kita harus membandingkan semua hadis dengan Alquran, dan setiap hadis yang bertentangan dengan Alquran harus dinyatakan sebagai palsu dan karenanya wajib diabaikan, hadis-hadis itu tidak layak diikuti. Ini tentu saja tidak dapat dilakukan tanpa menakwilkan Alquran. Apalagi, hadis-hadis yang sama menjelaskan bahwa, berlawanan sama sekali dengan klaim kaum *akhhariyyin*, Sunah bukanlah tolok ukur bagi Alquran, tetapi Alquran yang merupakan tolok ukur bagi Sunah.

## 2. Kebenaran Sunah yang Nyata dan Diterima (*Zawahir*)

Mengenai dalil mengikat Sunah, yang maksudnya hadis-hadis dan riwayat-riwayat yang mengulangi perkataan, perbuatan, dan persetujuan Nabi saw. dan para imam, dua subjek penting dibahas dalam kajian tentang *ushul*.

Pertama adalah soal dalil mengikat riwayat tunggal (*khobar al wahid*) dan kedua adalah soal hadis-hadis yang bertentangan dengan Alquran yang harus ditolak. Oleh karenanya, ada dua cabang penting dalam kajian tentang *ushul*, pertama disebut riwayat tunggal (*khobar al wahid*) dan kedua adalah unifikasi dan preferensi (*tu'dul wa tarajih*).

### a. Riwayat Tunggal (*Khobar al Wahid*)

Riwayat tunggal adalah sebuah hadis yang diriwayatkan dari Nabi saw. atau imam tetapi oleh hanya satu orang, atau diriwayatkan oleh lebih dari satu orang tetapi tidak mencapai tingkat periwayatan berurutan oleh orang banyak. Nah, dapatkah hadis semacam itu digunakan sebagai dasar untuk menyimpulkan syariat?

Kaum *ushuliyyin* percaya bahwa selama para perawi riwayat tunggal dari pertama sampai akhir semuanya adil atau setidaknya jujur, hadis yang mereka riwayatkan itu dapat digunakan untuk menyimpulkan hukum yang relevan. Salah satu justifikasi (pembenaran) untuk klaim ini adalah ayat suci Alquran, di mana kita diajarkan, "Jika datang kepadamu orang fasik membawa berita, periksulah dengan teliti..." (Q.S. 49: 6), yang artinya bahwa jika seorang fasik (pendosa) datang dan menyampaikan kepada kita berita tertentu, kita harus meneliti berita itu, dan tentunya tanpa menetapkan validitas berita itu, kita jangan sekali-kali menggunakan berita itu. demikian juga, ayat itu secara tersirat menunjukkan bahwa jika seorang yang adil dan dapat dipercaya menyampaikan suatu berita kepada kita, kita harus menggunakannya.

Makna tersirat dari ayat ini, oleh karenanya, adalah dalil mengikat riwayat tunggal.<sup>7</sup>

b. *Unifikasi dan Preferensi (Penggabungan dan Pemilihan)*

Sekarang persoalannya tentang hadis-hadis yang bertentangan. Beragam hadis tentang subjek yang sama kerap bertentangan satu sama lain. Misalnya, tentang apakah kita harus mengucapkan *zikr* (mengingat) pada rakaat ketiga dan keempat salat—yang disebut *tasbihat al arbu'at*<sup>8</sup>—tiga kali di setiap rakaat atau apakah cukup sekali saja. Dari hadis tertentu diketahui bahwa *zikr* itu harus diucapkan tiga kali, sedangkan di hadis lain kita mengetahui bahwa satu kali itu cukup. Atau, tentang apakah dibolehkan untuk menjual pupuk dari kotoran manusia, dalam hal ini juga ada beragam hadis yang bertentangan satu sama lain.

Apa yang harus kita lakukan ketika kita mempunyai hadis-hadis yang bervariasi semacam itu? Haruskah kita mempertimbangkan bahwa ketika ada dua riwayat yang bertentangan kita harus mengabaikan keduanya, sebagaimana layaknya kita tidak mempunyai hadis-hadis tentang subjek itu? Atau, apakah kita mempunyai pilihan beramaliah menurut yang mana pun dari keduanya yang kita sukai? Atau, apakah kita harus beramaliah menurut prinsip kehati-hatian dan karenanya menuruti hadis yang lebih dekat dengan prinsip kehati-hatian (yang, dengan mengikuti contoh sebelumnya tentang *zikr* pada rakaat ketiga dan keempat dalam salat, akan bermakna beramal menurut hadis-hadis yang menyuruh kita membacanya tiga kali; dan dalam contoh tentang menjual pupuk dari kotoran manusia, menuruti hadis-hadis yang menjelaskan kepada kita bahwa itu dilarang)? Atau, apakah ada cara lain?

Ulama *ushul* telah menetapkan bahwa pertama-tama isi seluruh hadis-hadis yang berlainan harus sebisa mungkin dicarikan titik temunya, dan jika ini tidak mungkin—dan jika tak satu pun dari keduanya mempunyai prioritas atas yang lain dalam hal tertentu, seperti kehandalan rantai perawi, menurut kredibilitasnya di kalangan ulama terdahulu yang mungkin mempunyai dalil lain yang tidak kita miliki, atau dalam kejelasannya (tidak *taqiyah*),<sup>9</sup> dan yang semacamnya—kita

<sup>7</sup> Ayat dan "makna-makna implisit" (*mafahim*) seperti itu dibahas lebih mendalam di bagian berikutnya.

<sup>8</sup> *Subhanallaah, alhamdulillaah, la illaha illallaah, allaahu akbar.* [peny.]

<sup>9</sup> *Taqiyah* adalah praktik yang sah dalam menyembunyikan keyakinan seseorang di saat yang berbahaya—terkadang dengan cara mengadopsi amaliah atau keyakinan yang berbeda—yang mana kerap diperlukan selama zaman para imam.

mempunyai pilihan untuk beramaliah sesuai dengan hadis mana pun yang kita sukai dari keduanya.<sup>10</sup>

Ada hadis-hadis yang mengandung petunjuk tentang apa yang harus kita lakukan kalau ada hadis-hadis yang saling bertentangan. Hadis-hadis yang membawa kita pada penyelesaian masalah hadis-hadis yang saling bertentangan disebut riwayat korektif (*akbarul 'ilajyyah*).

Ulama *ushul*, berdasarkan riwayat korektif ini, telah mengemukakan pandangan mereka tentang hadis-hadis yang bertentangan. Ini adalah cabang kajian *ushul* yang dinamakan "unifikasi dan preferensi", yang membahas penggabungan hadis-hadis yang bertentangan, dan keunggulan sebagian atas yang lain.

Dari apa yang sudah dibahas, jelaslah bahwa persoalan tentang otoritas mengikat dari hukum-hukum yang jelas adalah berhubungan dengan Alquran, dan persoalan tentang riwayat tunggal dan dalil yang kontradiktif berhubungan dengan Sunah. Sekarang kita harus katakan bahwa ada persoalan-persoalan dalam *ushul* yang lazim terdapat pada Alquran maupun pada Sunah, dan kita akan bahas masalah ini di pembahasan selanjutnya.}

---

<sup>10</sup> Pada pembahasan terakhir masalah ini akan diperjelas.



## VI. PERSOALAN-PERSOALAN YANG TERDAPAT DALAM ALQURAN DAN SUNAH

**D**alam pembahasan terdahulu, telah saya tunjukkan sebagian persoalan dalam *ushul* yang khas pada Alquran atau pada Sunah, dan dalam kesimpulan dari bahasan itu dikatakan bahwa sebagian persoalan dalam *ushul* berhubungan dengan Alquran dan dengan Sunah sekaligus. Dalam pembahasan ini, saya akan memberi perhatian kepada pembahasan-pembahasan masalah umum ini.

Pembahasan-pembahasan yang umum ini terdiri dari:

1. Pembahasan tentang perintah-perintah (*awamir*).
2. Pembahasan tentang larangan-larangan (*nawahi*).
3. Pembahasan tentang hal-hal umum dan hal-hal khusus (*am wa khas*).
4. Pembahasan tentang yang mutlak (*mutlaq*) dan yang bersyarat (*muqayyad*).
5. Pembahasan tentang makna yang implisit (*mafahim*).
6. Pembahasan tentang yang abstrak (*mujmal*) dan yang jelas (*mubayyan*).
7. Pembahasan tentang yang menghapus (*nasikh*) dan yang dihapus (*mansukh*).

Sekarang, untuk sekadar mengenal istilah-istilah ini, masing-masing istilah akan dibahas secara terpisah.

### 1. *Awamir*

Kata Arab *awamir* adalah bentuk jamak dari kata *amr* yang berarti perintah. Kata ini juga menunjukkan bentuk verba (kata kerja) imperatif (bersifat memerintah—*peny.*), seperti: “Dengarkan!” atau

“Berdiri!”

Dalam Alquran dan Sunah, banyak frase dalam bentuk imperatif, dan di sinilah banyak pertanyaan muncul dalam fikih yang harus dijawab dalam kajian *ushul*. Pertanyaan seperti apakah bentuk imperatif merupakan sebuah dalil tentang kewajibannya atau disunahkannya, atau bukan keduanya. Apakah bentuk imperatif menunjukkan bahwa kata kerja itu harus dilaksanakan sekali atau berkali-kali?

Misalnya, Alquran berisi perintah berikut ini: “Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan menyucikan mereka, dan doakanlah mereka; sesungguhnya doa kamu itu menjadi penenang jiwa mereka.” (Q.S. 9: 103). “Doakan”, dalam ayat suci ini, bermakna memohonkan, atau menyampaikan suatu permohonan pertolongan. Di sini, pertanyaan pertama yang diajukan adalah mengenai status bentuk verba imperatif “doakan”. Apakah itu bermakna menyampaikan permohonan pertolongan atas mereka adalah wajib? Dengan kata lain, apakah bentuk imperatif di sini sebuah indikasi kewajiban?

Pertanyaan kedua adalah tentang apakah bentuk imperatif merupakan suatu indikasi kewajiban langsung, atau tidak? Apakah wajib mendoakan mereka tepat setelah zakat diberikan, atau apakah ada jeda waktu bukan merupakan masalah? Ketiga, apakah sekali berdoa cukup atau haruskah itu dilakukan secara berulang-ulang?

Dalam kajian tentang *ushul*, permasalahan ini dibahas secara mendalam. Namun di sini bukan tempat untuk membahasnya lebih dalam. Mereka yang memilih untuk mengkaji fikih dan prinsip-prinsipnya akan secara alami belajar tentang detail-detail ini.

## 2. *Nawahi*

Kata Arab *nawahi* adalah bentuk jamak dari *nahi* yang bermakna menghentikan atau mencegah; dan lawan dari *amr* (perintah). Jika kita katakan, “Jangan minum alkohol”, ini adalah sebuah larangan yang dalam bahasa Arab adalah sebuah *nahi*. Baik dalam Alquran maupun Sunah, ada banyak frase yang merupakan larangan-larangan.

Pertanyaan-pertanyaan yang serupa muncul tentang subjek ini seperti pertanyaan yang kita lihat pada subjek perintah. Apakah dalil larangan bagi objek verba berarti pengharaman atau hanya sekadar makruh? Selain itu, apakah *nawahi* merupakan dalil permanen, yakni bahwa perbuatan itu tidak pernah boleh dilakukan, atau apakah itu hanya wajib dihindari selama periode tertentu?

Ini adalah pertanyaan-pertanyaan yang jawabannya diberikan oleh kajian *ushul*.

### 3. *Aam wa Khas*

Dalam hukum perdata dan pidana masyarakat manusia, kita perhatikan bahwa ada hukum umum yang berlaku bagi semua orang dalam masyarakat, kita pun melihat bahwa ada hukum lain yang berhubungan dengan sekelompok orang dari masyarakat itu; sebuah hukum yang bertentangan dengan hukum umum.

Dalam contoh semacam itu, apa yang harus dilakukan? Haruskah kedua hukum itu diterima sebagai yang saling bertentangan? Atau—karena salah satu dari kedua hukum itu, dibandingkan dengan yang lain, bersifat umum sedangkan yang lain bersifat khusus—apakah hukum khusus itu harus diterima sebagai sebuah perkecualian bagi hukum yang umum?

Misalnya, kita diberi tahu dalam Alquran bahwa perempuan-perempuan yang diceraikan harus menunggu setelah perceraian mereka selama tiga kali haid, dan setelah masa itu mereka bebas untuk menikah kembali. Akan tetapi, menurut hadis-hadis yang dapat diandalkan, kita diberi tahu bahwa jika seorang perempuan dikawini oleh seorang laki-laki, dan sebelum hubungan perkawinan (hubungan seksual) terjadi antara mereka, perempuan itu dicerai, maka perempuan itu tidak perlu menjalani masa tunggu itu.

Apa yang harus kita lakukan di sini? Apakah kita harus mempertimbangkan hadis ini bertentangan dengan Alquran dan karenanya menolak serta mengabaikannya sebagaimana kita telah diajarkan? Atau, haruskah kita, sebaliknya, menganggap bahwa hadis ini, pada dasarnya, menjelaskan ayat Alquran untuk kita, sehingga ia mempunyai perkecualian dalam keadaan khusus tertentu, dan Alquran sama sekali tidak bertentangan dengannya.

Dalam hal ini, pandangan kedua yang tentu saja benar dan sah, sebab manusia biasanya mempunyai hukum yang diperkenalkan dalam bentuk umum, lalu mempunyai perkecualian-perkecualian yang dijelaskan. Manusia tidak biasa mempunyai perkecualian-perkecualian yang dijelaskan sebelum hukum itu diperkenalkan, dan Alquran telah berbicara kepada manusia atas dasar ketentuan-ketentuan dan bahasa manusia. Di tempat lain, Alquran sendiri menganggap hadis-hadis Nabi dapat diandalkan, "*Apa yang Rusul berikan kepadamu, terimalah! Dan apa yang dilarungnya bagimu, tinggalkanlah!*" (Q.S. 59: 7). Dalam keadaan

ini, kita menerima hal-hal yang khusus sebagai perkecualian dari hal-hal yang umum.

#### 4. *Mutlaq dan Muqayyad*

Masalah tentang yang bersyarat dan yang mutlak sama dengan masalah keadaan umum dan keadaan khusus, tetapi keadaan umum dan keadaan khusus relevan dengan terhadap apa hukum itu berlaku, sedangkan yang bersyarat dan yang mutlak relevan dengan keadaan dan sifat yang berlainan dalam hukum itu sendiri. Keadaan umum dan keadaan khusus relevan dengan suatu pranata yang biasanya meliputi semua bentuk yang berbeda-beda yang padanya hukum berlaku, sebagian darinya, karena suatu alasan khusus, dibebaskan dari keadaan umum itu. Namun demikian, masalah yang mutlak dan bersyarat berhubungan dengan esensi dan sifat yang berkenaan dengan kewajiban yang pihak yang berkewajiban harus melaksanakan. Jika esensi dan sifat yang berkenaan dengan kewajiban tidak mempunyai syarat tertentu, maka itu berarti mutlak (tak bersyarat), dan jika ia mempunyai syarat tertentu, maka itu adalah bersyarat.

Misalnya, pada contoh yang kita kutip sebelumnya, Nabi saw. diperintahkan agar pada waktu menerima zakat dari kaum Muslim, beliau harus mendoakan mereka. Perintah ini bersifat mutlak, tidak bersyarat, tidak mengatur apakah Nabi harus mendoakan mereka secara keras atau perlahan, misalnya, atau apakah beliau harus mendoakan mereka secara berjemaah atau ketika sendirian.

Sekarang, saya ingin mengatakan bahwa jika kita tidak mempunyai dalil atau alasan lain yang diberikan oleh Alquran atau hadis-hadis sahih yang membuat salah satu dari syarat yang disebutkan di atas, kita beramal menurut makna ayat yang mutlak itu. Artinya, kita bebas untuk menjalankan perintah dalam bentuk apa pun yang kita sukai. Namun demikian, jika kita diberi suatu dalil yang sahih yang memberi tahu kita, misalnya, bahwa doa itu *mutlaq* kepada *muqayyad*, yang berarti bahwa kita harus mempertimbangkan kalimat mutlak itu diberikan suatu syarat oleh kalimat bersyarat, dan kita lalu menakwilkan yang mutlak sebagai yang bersyarat.

#### 5. *Mafahim*

Yang implisit menurut terminologi kajian *ushul* adalah lawan dari yang eksplisit. Bayangkan kalau seseorang mengatakan, "Ikut aku ke



rumahku dan aku akan memberimu sebuah buku.” Kalimat ini, pada dasarnya, adalah sebuah kalimat yang mengambil tempat dua kalimat. Pertama, “Jika kamu ikut aku ke rumahku, aku akan memberimu buku itu”, dan kedua, “Jika kamu tidak ikut aku ke rumahku, aku tidak akan memberimu buku itu.”

Jadi, ada dua hubungan di sini: positif dan negatif. Hubungan positif adalah antara menemani dan memberi, eksis dalam substansi kalimat itu dan ini diutarakan. Karena alasan tersebut, hal ini disebut eksplisit. Hubungan negatif tidak diutarakan, namun dari kalimat itu secara alami dapat dipahami. Oleh karena itu, hubungan ini disebut implisit atau secara lebih harfiah, dipahami.

Dalam pembahasan tentang riwayat tunggal, kita melihat bagaimana kaum *ushuliyin* telah memahami dalil yang mengikat dari riwayat tunggal, yakni bila semua perawi adil, berdasarkan ayat suci Alquran yang mengatakan kepada kita, “*Jika datang kepadamu orang fasik membawa berita, periksalah dengan teliti....*”

Kata-kata dalam ayat itu hanya menyuruh kita agar kita jangan mempercayai berita dari orang yang fasik (tidak adil) tanpa investigasi, sedangkan makna implisit ayat itu adalah agar kita jangan mempercayai berita yang dia (orang fasik—*peny.*) berikan kepada kita, tetapi percayailah berita yang diberikan kepada kita oleh seseorang yang adil.

## 6. *Mujmal dan Mubayyan*

Pembahasan tentang yang abstrak (*mujmal*) dan yang jelas (*mubayyan*) tidak terlampaui signifikan. Pembahasan ini hanya bermakna bahwa terkadang suatu frase dalam bahasa Nabi saw. bersifat ambigu (bermakna lebih dari satu—*peny.*) bagi kita dan maknanya tidak jelas, seperti kata *ghina* (musik), sedangkan penjelasannya terdapat dalam Alquran atau Sunah. Dalam kasus seperti itu, ambiguitas yang abstrak itu dibatalkan oleh yang jelas.

## 7. *Nasikh dan Mansukh*

Kita kadang-kadang menemukan dalam Alquran dan Sunah, suatu perintah yang bersifat temporer. Artinya, setelah waktu tertentu suatu perintah yang berbeda diberikan, yang menghapus atau membatalkan perintah pertama.

Misalnya, Alquran pertama-tama mengatakan kepada kita bahwa jika perempuan yang mempunyai suami melakukan perzinahan, mereka

harus dikurung di rumah mereka sampai mereka meninggal atau sampai Allah menetapkan jalan lain bagi mereka. Lalu, Allah menetapkan jalan bagi mereka yang berlaku umum bahwa jika seorang laki-laki yang mempunyai istri atau seorang perempuan yang mempunyai suami melakukan perzinaan, mereka harus dihukum mati.

Atau, misalnya, pada awalnya ditentukan bahwa di bulan suci Ramadhan, bahkan di malam hari, laki-laki tidak boleh mengadakan hubungan badan dengan istri-istri mereka. Ketentuan ini kemudian dibatalkan dan izin diberikan.

Seorang fakih sangat berkepentingan untuk mengetahui yang menghapus dan yang dihapus. Banyak pertanyaan diajukan tentang masalah penghapusan yang terefleksikan dan dibahas dalam kajian *ushul*.{}

## VII. IJMA' DAN AKAL

### 1. Ijma'

Seperi yang kita lihat di pembahasan sebelumnya, salah satu sumber utama fikih adalah *ijma'*. Dalam kajian *ushul*, persoalan tentang dalil (bukti) *ijma'* yang mengikat, dalil-dalil darinya yang menjadi sebuah dalil yang mengikat dan pengembangan metode untuk dalil-dalil itu, semua menjadi subjek perdebatan.

Salah satu tema yang ramai dibicarakan yang berhubungan dengan *ijma'* adalah tentang sifat dalil-dalil yang mengikat. Para ulama Suni mengklaim bahwa Nabi saw. telah mengatakan kepada kita, "Umatku tidak akan (semuanya) bersepakat dalam suatu kesalahan." Dengan mendasarkan pandangan mereka pada hadis ini, mereka mengatakan bahwa jika umat Muslim menemukan pandangan yang sama tentang suatu masalah, pandangan itu jelas yang benar.

Menurut pandangan mereka—berdasarkan hadis di atas—umat Muslim secara keseluruhan mempunyai status yang sama seperti seorang nabi dan terbebas dari kesalahan (maksudnya, pandangan atau pendapat seluruh umat Muslim sama dengan pandangan atau pendapat nabi—*peny.*).

Menurut pandangan ulama Suni ini, karena seluruh umat tidak bisa salah, manakala ada pandangan yang dimufakati bersama, maka pandangan ini layaknya wahyu Allah yang diturunkan kepada nabi.

Namun kaum Syiah, sejak dulu, tidak menganggap hadis seperti itu sebagai hadis yang pasti dari Nabi saw. Kedua, mereka sepakat bahwa seluruh anggota umat tidak mungkin tersesat dan salah, tetapi alasan untuk ini adalah bahwa pemimpin umat itu, Nabi saw. atau imam, adalah seseorang yang bersih dan suci. Bahwa seluruh umat Muslim tidak mungkin melakukan kesalahan adalah karena satu anggota khusus dari umat Muslim itu (Nabi saw. atau para imam—*peny.*) tidak mungkin berbuat salah. Ketiga, bahwa yang disebut *ijma'* (konsensus) dalam kitab-kitab fikih dan teologi (*kalam*) bukanlah konsensus seluruh umat. Itu hanyalah konsensus satu kelompok, kelompok pengatur atau penyelia (pengawas) umat—yaitu ulama dari umat itu. Selain itu, konsensus ini bahkan bukan konsensus seluruh

ulama umat, melainkan konsensus ulama dari satu mazhab di kalangan umat itu.

Di sinilah kaum Syiah berselisih pendapat tentang *ijma'* dengan ulama Suni. Kaum Syiah berpendapat bahwa dalil mengikat *ijma'* hanya sejauh *ijma'* itu menjadi alat menemukan Sunah.

Menurut pemikiran kaum Syiah, manakala tidak ada dalil dalam Alquran dan Sunah tentang subjek tertentu, tetapi diketahui bahwa umat Muslim pada umumnya, atau banyak kelompok sahabat Nabi saw., atau sahabat-sahabat seorang imam yang tidak berbuat melainkan sesuai dengan perintah-perintah Allah, semua biasa beramal dengan cara tertentu, maka kita sadar bahwa pada masa itu ada suatu perintah Sunah yang tidak kita ketahui (yakni yang biasa dilakukan oleh banyak kelompok sahabat Nabi saw. atau sahabat seorang imam—*peny.*).

### *Ijma' yang Dicapai dan Ijma' Naratif*

*Ijma'*, apakah *ijma'* yang kaum Suni terima atau yang kaum Syiah anggap sah, ada dua jenis: yang dicapai (berdasarkan ilmu) dan yang diriwayatkan (naratif). *Ijma'* yang dicapai berarti *ijma'* yang pengetahuan tentangnya dicapai secara langsung oleh mujtahid (orang yang melakukan ijtihad—*peny.*) sendiri sebagai hasil dari penyelidikan yang teliti tentang sejarah, pandangan-pandangan, dan pendapat-pendapat para sahabat Nabi saw. atau para sahabat para imam, atau orang-orang yang dekat dengan zaman para imam.<sup>11</sup>

*Ijma'* naratif adalah *ijma'* yang tentangnya si mujtahid tidak mempunyai informasi langsung, melainkan hanya informasi-informasi yang telah disampaikan oleh mujtahid-mujtahid lain. *Ijma'* yang dicapai, tentu saja, adalah sebuah dalil yang mengikat. Tetapi *ijma'* naratif, jika kepastiannya tidak dicapai dari pembawa berita yang dengannya *ijma'* ini disampaikan, tidak dapat diandalkan. Oleh karena itu, *ijma'* riwayat tunggal bukan merupakan suatu dalil yang mengikat, meskipun, seperti yang telah kita lihat, riwayat tunggal Sunah dapat diandalkan, asalkan rantai perawi memenuhi syarat.

## 2. Akal

Akal adalah salah satu dari empat sumber fikih. Kita kadang-kadang menemukan suatu hukum syariat melalui dalil nalar (akal).

---

<sup>11</sup> Tentu saja, pandangan Syiah adalah bahwa zaman imam akan berlangsung sepanjang umat manusia itu sendiri. Namun apa yang dimaksud di sini adalah era akses kepada para imam. [*penerj.*]

Maksudnya adalah melalui penyimpulan dan logika nalar, kita menemukan bahwa dalam masalah tertentu, hukum wajib atau hukum larangan eksis; atau kita mendapati apakah jenis hukum itu dan bukan jenis hukum apakah itu.

Dalil akal yang mengikat dibuktikan oleh hukum akal ("matahari bersinar, sebab itu dalil dari matahari"—artinya bahwa dengan keberadaan akal, dalil lain tidak diperlukan), dan juga dengan konfirmasi syariat. Pada dasarnya, kita yakin akan syariat dan pokok keimanan agama, melalui akal. Bagaimana bisa syariat tidak memandang akal sebagai dalil yang mengikat?!

Persoalan-persoalan *ushul* yang berkaitan dengan akal ada dua bagian. Bagian pertama berhubungan dengan makna batin atau filosofis perintah-perintah. Bagian kedua berhubungan dengan persyaratan perintah itu.

Mari kita mulai dengan bagian yang pertama. Salah satu unsur Islam yang jelas, terutama menurut pandangan kaum Syiah, adalah bahwa syariat Islam eksis sesuai dengan apa yang mencakup kepentingan terbaik manusia dan kepentingan terburuk mereka. Maksudnya, setiap perintah (*amr*) syariat adalah demi keharusan memenuhi kepentingan terbaik manusia dan setiap larangan (*nahi*) syariat muncul dari keharusan menghindarkan mereka dari kepentingan terburuk mereka, yakni hal-hal yang merusak mereka.

Tuhan Yang Mahabesar, untuk memberi tahu mereka tentang apa yang mencakup kepentingan terbaik mereka di mana terletak kebahagiaan dan kesejahteraan mereka, telah menetapkan rangkaian perintah wajib atau sunah (*mustahab*) untuk mereka. Dan, agar menjauhkan manusia dari segala hal yang akan merusak mereka, Dia melarang mereka dari semua hal itu. Jika kepentingan terbaik dan bentuk-bentuk kerusakan tidak eksis, perintah atau larangan tidak akan eksis. Jika penalaran manusia menjadi sadar akan kepentingan terbaik itu dan bentuk-bentuk kerusakan itu, mereka pun akan membentuk hukum-hukum yang sama yang telah diperkenalkan dalam syariat.

Karena itu, praktisi *ushul*, dan juga *mutakallimin*, menganggap bahwa, karena hukum syariat sesuai dengan dan difokuskan pada kebijaksanaan apa yang terbaik dan terburuk bagi manusia—apakah kepentingan yang terbaik dan terburuk itu relevan dengan raga dan jiwa, individual dan masyarakat, kehidupan temporer dan abadi tidak ada bedanya—di mana pun hukum akal eksis, maka hukum syariat yang sesuai juga eksis, dan di mana pun hukum akal tidak eksis, hukum syariat pun tidak eksis.

Oleh karenanya, jika kita menganggap bahwa pada kasus tertentu hukum syariat telah disampaikan kepada kita, terutama melalui riwayat, tetapi penalaran jelas-jelas menemukan secara pasti kebijaksanaan tertentu dalam putusan-putusan syariat yang lain, maka penalaran secara otomatis menemukan hukum syariat dalam kasus ini juga. Dalam contoh seperti itu, penalaran membentuk sebuah rantai logika.

Pertama, dalam kasus A, ada kepentingan terbaik A yang harus dipenuhi. Kedua, jika ada kepentingan terbaik yang harus dipenuhi, Pembuat undang-undang Islam (Allah) sudah pasti peduli, Dia pasti memerintahkan pemenuhan kepentingan terbaik itu. Ketiga, jadi menurut contoh yang disebutkan itu, hukum syariat mengatakan bahwa kepentingan-kepentingan terbaiklah yang harus didahulukan.

Misalnya, di masa dan tempat Nabi saw., tidak ada opium atau kecanduan opium, dan kita, menurut Alquran dan Sunah serta *ijma'*, tidak mempunyai dalil tertentu yang khusus menyangkut opium. Namun demikian, karena terdapat banyak bukti yang jelas tentang efek candu dari opium, dan kerusakannya telah dirasakan, maka dengan penalaran dan pengetahuan kita, dan atas dasar "bentuk kerusakan tertentu yang harus dihindari", dan karena kita tahu bahwa sesuatu yang membahayakan manusia diharamkan menurut pandangan syariat, kita menyadari bahwa hukum opium dan kecanduan opium itu adalah haram.

Demikian juga, bila telah terbukti bahwa merokok jelas-jelas menimbulkan kanker, seorang mujtahid, menurut penilaian akal akan menetapkan hukum bahwa merokok itu diharamkan menurut hukum Allah.

Kaum *ushuliyin* dan kaum *mutakallimin* mengatakan bahwa akal dan syariat tidak dapat dipisahkan satu dari yang lain. Mereka mengatakan bahwa apa pun hukum yang ditetapkan oleh akal, juga ditetapkan oleh syariat.

Namun demikian, hal ini tentu hanya berlaku ketika akal menemukan secara mutlak, pasti, dan tiada keraguan kepentingan-kepentingan terbaik yang harus dijalankan dan kepentingan-kepentingan terburuk atau bentuk-bentuk kerusakan yang harus dihindari. Jika tidak, maka akal tidak dapat memberikan pendapat, perkiraan, dan dugaan. Analogi untuk faktor ini tidak lagi berlaku, sebab analogi lebih bersifat opini dan imajinasi ketimbang penalaran dan kepastian.

Di sisi lain, ketika penalaran tidak memainkan peran dalam membentuk suatu hukum dan kita hanya melihat bahwa hukum sesuatu

telah ada dalam syariat, kita tahu bahwa kepentingan terbaik kita sudah barang tentu tersangkut, sebab jika tidak, hukum tersebut tidak mungkin dibuat. Oleh karena itu, akal, dengan cara yang sama sebagaimana ia mengakui hukum syariat dengan mengakui kepentingan terbaik manusia, ia juga mengakui kepentingan terbaik manusia dengan mengakui hukum syariat.

Karena itu dikatakan bahwa apa pun hukum akal adalah hukum syariat, dan apa pun hukum syariat adalah hukum akal.

Sekarang mari kita bahas bagian kedua, yakni persyaratan perintah-perintah. Kita tahu bahwa apa pun hukum yang dibuat oleh pembuat hukum yang berakal sehat pada dasarnya mempunyai sebuah rangkaian sifat-sifat dasar yang harus dinilai sesuai dengan akal guna melihat apakah, misalnya, hukum khusus itu mengharuskan sebuah hukum tertentu yang lain, atau apakah ia mengharuskan penolakan hukum lain tertentu.

Misalnya, jika sebuah perintah dibuat, seperti haji dan bentuk ibadah yang harus dijalankan di sana, dan haji mengharuskan serangkaian persiapan, antara lain mempunyai paspor, membeli tiket, vaksinasi, dan penukaran mata uang, apakah hukum haji yang wajib menjadikan persiapan ini juga wajib, atau apakah itu tidak wajib?

Pertanyaan yang sama dapat berlaku pada hal-hal yang dilarang. Apakah ketentuan sesuatu yang dilarang menjadikan persiapannya juga dilarang?

Persoalan lain, pada suatu waktu seseorang tidak mampu melakukan dua hal yang wajib dia lakukan sebab keduanya harus dilakukan secara terpisah. Seperti orang wajib menjalankan salat wajibnya dan pada saat yang sama ada pekerjaan wajib lain, misalnya membersihkan masjid yang kotor karena darah, air seni, dan lain-lain. Maka, melaksanakan salah satu dari kewajiban ini memaksa mengabaikan yang lain. Nah, apakah satu perintah mewajibkan dan mengandung larangan perintah lain? Apakah kedua perintah itu mengandung larangan?

Jika dua hal wajib bagi kita sedangkan kita mustahil menjalankan keduanya secara bersamaan, sehingga kita tidak mempunyai pilihan selain memilih salah satu darinya, maka jika salah satu darinya adalah lebih penting, kita jelas harus melaksanakan yang lebih penting itu.

Hal ini membawa kita kepada persoalan lain. Apakah kewajiban kita sehubungan dengan yang penting itu dibatalkan sama sekali oleh kewajiban kita sehubungan dengan yang lebih penting atau tidak? Misalnya, dua laki-laki jiwanya terancam dan alat kita hanya bisa

menyelamatkan salah satu darinya, dan salah satu dari mereka adalah seorang Muslim yang baik yang suka membantu orang lain sedangkan yang lain adalah seorang laki-laki korup yang hanya menyulitkan orang lain, tetapi jiwanya, bagaimanapun juga, tetap suci. Sebenarnya, kita harus menyelamatkan Muslim yang baik dan membantu orang lain yang hidupnya lebih berharga bagi masyarakat ketimbang hidup orang satunya. Maksudnya, menyelamatkan dia "lebih penting" sedangkan menyelamatkan jiwa orang satunya "penting".

Dalam contoh yang disebutkan di atas, akal menggunakan perhitungan yang cermat yang mengklarifikasi kewajiban spesifik kita. Dan dalam kajian *ushul*, persoalan ini dan soal-soal seperti ini semuanya dibahas beserta cara yang tepat dalam menetapkan jawabannya.

Dari apa yang telah dijelaskan, jelaslah bahwa persoalan *ushul* terbagi menjadi dua bagian, yakni prinsip-prinsip menyimpulkan dan prinsip-prinsip aplikasi. Demikian juga, prinsip-prinsip menyimpulkan pada gilirannya dibagi menjadi dua bagian: prinsip naratif (berdasarkan nash/riwayat—*penerj.*) dan prinsip rasional (berdasarkan akal—*penerj.*). Bagian Naratif terkait dengan semua pembahasan yang difokuskan pada Alquran, Sunah, dan *ijma'*, sedangkan bagian Rasional berhubungan dengan akal.{}



## VIII. PRINSIP-PRINSIP APLIKASI (*Ushul Terapan*)

**K**ita telah mengetahui bahwa para fakih merujuk pada empat sumber dalam menyimpulkan hukum-hukum syariat. Terkadang dalam rujukannya, fakih berhasil dan terkadang gagal. Artinya, dia terkadang (tentu saja kebanyakan) mencapai hukum aktual dari syariat dalam bentuk kepastian atau probabilitas (kemungkinan) yang bisa diandalkan, yang berarti sebuah probabilitas yang telah diabsahkan oleh (ketentuan) Allah. Dalam hal seperti itu, kewajiban menjadi jelas dan dia menyadari secara pasti atau dengan probabilitas yang kuat apa yang sebenarnya dituntut oleh syariat Islam. Namun demikian, dia terkadang tidak dapat menemukan kewajiban dan hukum Allah dari empat sumber itu, dan dia tetap tidak mempunyai kewajiban yang pasti dan tetap berada dalam keraguan.

Dalam keadaan demikian itu, apa yang harus dilakukan? Apakah Pembuat hukum Islam atau akal atau keduanya telah menetapkan sebuah kewajiban tertentu jika kewajiban aktual tidak tercapai? Jika demikian, apakah kewajiban itu?

Jawabannya adalah ya, kewajiban semacam itu telah ditetapkan. Sebuah sistem peraturan dan ketetapan telah ditentukan untuk bentuk-bentuk keadaan ini. Akal juga, dalam keadaan tertentu, menguatkan hukum syariat, sebab hukum penalaran independen (yang sadar) adalah sangat sama dengan hukum syariat, dan dalam contoh-contoh tertentu lainnya akal paling-paling diam, artinya bahwa nalar tidak mempunyai hukum independen sendiri dan sejalan dengan syariat.

Dalam prinsip-prinsip menyimpulkan kita mempelajari metode penyimpulan syariat yang benar dan valid, dan pada bagian yang menyangkut Prinsip-prinsip Aplikasi, kita mempelajari cara yang benar dalam menarik ketentuan-ketentuan yang telah dikemukakan bagi bentuk situasi yang disebutkan di atas, dan menerapkan ketentuan tersebut dalam praktik.

Prinsip-prinsip aplikasi umum yang digunakan di semua bagian Fikih ada empat:

1. Prinsip Pembebasan (*buru'at*).
2. Prinsip Kehati-hatian (*iltiyat*).

3. Prinsip Pilihan (*takhyir*).

4. Prinsip Penetapan (*istishab*).

Masing-masing dari empat macam prinsip ini mempunyai keadaan khusus sendiri yang mana kita perlu mengenalnya. Pertama kita akan mendefinisikan empat prinsip itu sendiri.

Prinsip Pembebasan berarti bahwa kita dibebaskan dari kewajiban kita dan kita tidak mempunyai kewajiban. Prinsip Kehati-hatian adalah prinsip bahwa kita harus bertindak menurut langkah hati-hati, yang bermakna bahwa kita harus bertindak sedemikian rupa sehingga jika kewajiban Z benar-benar eksis sebagai sebuah hukum, kita telah melaksanakan kewajiban itu. Prinsip Pilihan adalah bahwa kita mempunyai pilihan untuk memilih salah satu dari dua hal, yang mana pun kita sukai. Dan Prinsip Penetapan adalah prinsip yang mengutamakan keadaan awalnya—atau mengatasi keraguan yang menentang—sedangkan keraguan terhadapnya diabaikan.

Sekarang kita akan melihat dalam keadaan bagaimana Prinsip Pembebasan berlaku dan dalam keadaan apa Prinsip Kehati-hatian, Pilihan, atau Penetapan berlaku. Masing-masing keadaan ini mempunyai contoh khususnya dan kajian *ushul* mengajarkan kita contoh-contoh ini.

Seorang fakih kadang-kadang tetap tidak dapat menyimpulkan hukum syariat dan tidak dapat menemukan suatu kewajiban tertentu dan tetap dalam keadaan ragu-ragu. Keraguan itu boleh jadi berhubungan dengan pengetahuan umum tertentu seperti, misalnya, apakah di zaman kegaiban fisik Imam (Imam Mahdi—*peny.*), salat jemaah khusus adalah wajib pada hari Jumat atau cukup salat Zuhur biasa—di sini kewajiban kedua salat, salat Jumat dan salat Zuhur, diragukan, sedangkan kita mempunyai informasi umum bahwa salah satu darinya sudah pasti wajib—keraguan ini boleh jadi tidak berhubungan dengan pengetahuan umum tertentu, seperti keraguan tentang apakah di zaman kegaiban Imam, salat Idul Fitri berjemaah adalah wajib. Dalam kasus kedua ini, keraguan kita adalah sebuah “keraguan utama” (*syak budwi*) dan bukan sebuah keraguan yang mendekati sesuatu yang diketahui.

✓ Jadi, keragu-raguan para fakih tentang suatu kewajiban bisa berhubungan dengan pengetahuan umum tertentu atau merupakan keragu-raguan utama. Jika keragu-raguan ini berhubungan dengan pengetahuan umum tertentu, maka mungkin saja bertindak sesuai dengan prinsip kehati-hatian, artinya bahwa kedua kewajiban yang mungkin itu bisa saja dijalankan. Jika prinsip kehati-hatian memungkinkan, amaliah harus dilakukan menurutnya, dan kedua kewajiban yang

mungkin itu harus dijalankan. Namun demikian, hati-hati terkadang tidak mungkin, sebab keraguan itu antara wajib dan haram. Kita ragu-ragu; misalnya, di zaman kegaiban Imam, apakah pelaksanaan kewajiban tertentu khusus bagi Imam dan terlarang bagi kita, atau apakah keduanya tidak khusus bagi Imam dan tidak terlarang bagi kita, atau apakah keduanya tidak khusus bagi Imam dan wajib bagi kita. Di sini, dalam contoh-contoh seperti itu, terbukti sendiri jalan kehati-hatian tertutup, jadi di sini merupakan sebuah contoh yang menghendaki Prinsip Pilihan, dan kita harus melaksanakan yang mana pun di antara keduanya yang kita pilih.

Namun begitu, dengan asumsi bahwa keraguan kita adalah suatu keraguan utama yang tidak berhubungan dengan pengetahuan umum apa pun, contohnya adalah bahwa kita mengetahui keadaan sebelumnya dan keraguan kita tentang apakah hukum sebelumnya berlaku atau berubah, atau contohnya adalah bahwa keadaan sebelumnya belum ditetapkan juga. Jika keadaan sebelumnya ditetapkan, situasi itu membutuhkan Prinsip Penetapan (pengetahuan tentang keadaan sebelumnya mengatasi keragu-raguan), dan jika keadaan sebelumnya tidak ditetapkan, situasi itu menghendaki Prinsip Pembebasan.

Seorang mujtahid, sebagai akibat dari aplikasi yang kerap, mempunyai kemampuan pemahaman yang sangat kuat dalam penetapan empat macam prinsip ini; pemahaman yang kadang-kadang membutuhkan keakuratan yang teramat teliti, dan jika tidak dia akan mendapati kekeliruan-kekeliruan.<sup>12</sup>

↳ Dari keempat prinsip ini, Prinsip Penetapan telah ditetapkan secara unik oleh syariat, yang untuknya persetujuan akal tidak mempunyai aturan tersendiri, kecuali tiga prinsip lain dalam prinsip-prinsip Akal yang telah dikonfirmasi oleh syariat.

Justifikasi Prinsip Penetapan terdiri dari sejumlah hadis yang dapat diandalkan yang ada dalam bentuk ini: "Jangan ubah suatu kepastian dengan suatu keraguan", yakni kita tidak boleh mengubah atau menolak kepastian kita demi suatu keraguan.

Mengenai subjek Prinsip Penetapan juga ada banyak hadis. Hadis yang paling terkenal adalah hadis *urrufi*.

Hadis *urrufi* diriwayatkan dari Nabi saw. yang mengatakan kepada kita, "Sembilan hal telah dibebaskan dari umatku: apa yang mereka tidak ketahui, apa yang mereka tidak tahan terhadapnya, apa yang

---

<sup>12</sup> Tentu jika dia cenderung melakukan banyak kesalahan, dia tidak akan dianggap sebagai seorang mujtahid sama sekali.

dipaksakan atas mereka, apa yang mereka sendiri rasakan butuh, kekeliruan, kealpaan, kemalangan, kedengkian, dan bisikan-bisikan keraguan dalam pemikiran tentang penciptaan.”

Para ahli *usul* telah mengadakan beragam diskusi tentang hadis ini dan tentang masing-masing temanya, dan tentu saja bagian yang mendukung Prinsip Pembebasan adalah kalimat pertama di mana kita diberi tahu bahwa apa saja yang tidak kita ketahui dan belum sampai kepada kita dibebaskan dari kita, dan karenanya kewajiban diangkat dari kita.

Empat prinsip ini tidak khusus diperuntukkan bagi kalangan mujtahid untuk memahami hukum-hukum syariat. Empat prinsip ini juga relevan dengan subjek kita. Orang yang bukan mujtahid dan yang harus, karenanya, mengikuti seorang mujtahid (*taqlid*) dapat juga memanfaatkannya pada saat meragukan hal tertentu.

Misalnya, bayangkan kalau seorang bayi laki-laki menyusu dari seorang perempuan selain ibunya. Dan ketika bayi itu dewasa, dia ingin menikahi putri dari perempuan itu, dan tidak diketahui apakah sewaktu masih bayi dia minum banyak air susu dari payudara perempuan itu, sehingga dia dianggap sebagai “putra susuan” dari perempuan itu dan suaminya, atau tidak. Artinya, kita ragu-ragu apakah anak laki-laki itu meminum air susu dari payudara perempuan itu lima belas kali berturut-turut, atau selama sehari semalam penuh, atau sedemikian banyak sehingga tulang-belulanginya tumbuh dari air susunya (jika demikian halnya, anak laki-laki itu dipertimbangkan sebagai putranya dan dengan demikian serupa dengan saudara laki-laki putrinya yang terlarang buatnya). Contoh ini menghendaki Prinsip Penetapan, sebab sebelum anak laki-laki itu minum air susu perempuan itu, dia bukan “putra susuan” dia, dan sekarang kita ragu-ragu benarkah dia demikian atau tidak. Dengan Prinsip Penetapan, kita menyimpulkan bahwa dalam kasus itu tidak ada hubungan anak susuan.

Demikian juga, jika kita telah melakukan wudu untuk salat atau untuk menyentuh Alquran atau nama-nama suci dan benda tertentu lainnya, dan kita tertidur sejenak, lalu kita ragu-ragu apakah kita benar-benar tertidur (yang jika memang benar, wudu menjadi batal) atau tidak. Dengan Prinsip Penetapan, kita simpulkan sahnya wudu itu. Dengan cara yang sama, jika tangan kita tadinya bersih dan kita lalu ragu-ragu tentang apakah ia masih bersih atau sudah menjadi *najis* (tidak bersih), dengan Prinsip Penetapan, kita menyimpulkannya bersih. Akan tetapi, jika tangan kita sudah *najis* dan kita ragu apakah kita telah membersihkannya atau belum, dengan Prinsip Penetapan,

kita menyimpulkan bahwa tangan kita masih tidak bersih.

Demikian halnya jika suatu cairan ada di depan kita dan kita ragu apakah ia mengandung alkohol atau tidak, seperti obat-obatan. Situasi ini menghendaki Prinsip Pembebasan, dan tidak ada halangan untuk menggunakan cairan itu. Namun demikian, jika kita mempunyai dua gelas obat dan kita tahu bahwa alkohol ada di dalam salah satunya, artinya bahwa kita mempunyai pengetahuan umum tentang adanya alkohol dalam salah satu gelas itu, di sini Prinsip Hati-hati dibutuhkan, dan kita tidak boleh meminumnya pula.

Bayangkan kalau kita ada di sisi sebuah jalan di tengah gurun dan harus tinggal di sana atau melakukan perjalanan ke salah satu dari dua arah jalan yang jelas-jelas mendatangkan risiko bagi jiwa kita, sedangkan perjalanan ke arah yang lain berarti kita akan menemukan keselamatan; akan tetapi, kita tidak tahu ke arah mana letak keselamatan kita dan ke arah mana letak bahaya bagi jiwa kita. Di sini, kita dihadapkan pada dua hukum. Yang satu adalah kewajiban untuk menyelamatkan jiwa kita dan yang lain adalah larangan terhadap membahayakannya. Ke arah manakah kita harus berjalan? Situasi ini menghendaki Prinsip Pilihan, dan kita harus berjalan ke arah mana pun yang kita suka, dan, jika kita memilih arah yang salah, kita tidak bersalah.()





**BAGIAN II**  
**YURISPRUDENSI (FIQH)**





## I. PENDAHULUAN

**K**ajian yurisprudensi (fikih) adalah salah satu dari kajian yang paling luas dalam Islam. Sejarahnya lebih tua ketimbang semua kajian keislaman yang lain. Yurisprudensi telah dikaji pada skala yang sangat luas sepanjang sejarah. Begitu banyak fakih yang telah tampil dalam Islam sampai-sampai jumlahnya tidak dapat dihitung.

### Kata *Fiqh* dalam Alquran dan Hadis-hadis

Kata *fiqh* dan *tafaqquh*, keduanya berarti "pemahaman yang mendalam", sudah kerap digunakan dalam Alquran dan hadis-hadis. Dalam Alquran kita diberi tahu: "*Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk mendupatkan pemahaman yang mendalam (tafaqquh) tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.*" (Q.S. 9: 122).

Dalam hadis-hadis, Nabi saw. telah mengatakan kepada kita, "Barang siapa dari umatku belajar empat puluh hadis, Allah akan mengangkatnya sebagai seorang fakih (ahli fikih) dan *alim* (orang yang berilmu)."

Kita tidak tahu pasti apakah ulama dan *fuzalu* (orang-orang berilmu dan mulia), dari para sahabat Nabi saw. disebut *fukaha* (bentuk jamak dari fakih—*penerj.*). Tetapi yang pasti adalah bahwa nama ini diberlakukan pada suatu kelompok sejak zaman *tabi'in* (orang-orang yang tidak menjumpai Nabi saw. tetapi menjumpai orang-orang yang menjumpai Nabi saw.).

Tujuh *tabi'in* disebut 'tujuh *fukaha*'. Tahun 94 H, yang merupakan tahun wafatnya Imam Ali bin Husain, dan tahun ketika Sa'id ibnu Masib dan Urwah ibnu Zubair dari kalangan "tujuh *fukaha*" dan Sa'id ibnu Jabir serta fakih Madinah lainnya juga meninggal dunia, di sebut 'Tahun *Fukaha*'. Setelah itu, kata *fukaha* lambat laun diberikan kepada mereka yang mempunyai ilmu pengetahuan tentang Islam, khususnya hukum-hukum Islam.

Para imam telah berulang-ulang menggunakan kata ini. Mereka telah memerintahkan sebagian sahabat mereka agar memahami secara mendalam (*tafuqquh*) atau memilih mereka sebagai seorang pakar yurisprudensi atau fukaha. Para murid imam yang terkemuka dikenal sebagai fukaha Syiah.

### **Kata *Fiqh* Menurut Terminologi Ulama**

Menurut terminologi Alquran dan Sunah, *fiqh* ialah pengetahuan yang luas dan mendalam tentang perintah-perintah dan realitas Islam, dan tidak mempunyai relevansi khusus dengan divisi tertentu apa pun. Namun demikian, menurut terminologi ulama, kata ini secara perlahan menjadi secara khusus diaplikasikan pada pemahaman mendalam tentang hukum-hukum Islam. Ulama Islam telah membagi ajaran-ajaran Islam menjadi tiga bagian:

*Pertama*, realitas dan keyakinan: yang maksudnya adalah kesadaran, iman, dan ketetapan, yang berhubungan dengan hati dan pikiran, yang mengandung persoalan-persoalan yang bertalian dengan masa lampau yang dan masa depan yang gaib, kenabian, wahyu, malaikat, dan *imamah*.

*Kedua*, moralitas dan penyempurnaan diri: yang maksudnya adalah sifat-sifat spiritual bagaimana menjadi dan jangan menjadi, yang mengandung persoalan-persoalan seperti kepatuhan kepada Allah (*taqwa*), keadilan (*'adalah*), kedermawanan, keberanian, ketabahan, dan kesabaran (*sabr*), merasa puas dan senang terhadap Allah (*ridha*), keteguhan di atas jalan yang benar (*istiqamah*), dan lain-lain.

*Ketiga*, hukum dan permasalahan perbuatan: yang berkaitan dengan perbuatan khusus eksternal yang harus dilakukan oleh manusia dan bagaimana perbuatan itu seharusnya dan tidak seharusnya mereka jalankan.

Para fakih telah memberi istilah bagian terakhir ini sebagai *fiqh* (yurisprudensi), mungkin dari sudut pandang bahwa sejak zaman awal Islam hukum menjadi subjek yang paling banyak diperhatikan dan ditanyakan. Oleh karena itu, mereka yang spesialisasinya dalam subjek ini dikenal sebagai *fuqaha* (yuris).

### **Dua Macam Hukum**

Saya perlu menjelaskan sebagian dari istilah khusus yang digunakan fukaha. Di antara istilah ini adalah nama dua bagian hukum Ilahi yang

dibuat oleh fukaha: hukum mengenai kewajiban manusia (*hukm taklif*) dan hukum mengenai keadaan-keadaan manusia (*hukm wazi*).

*Hukm taklif* meliputi perbuatan-perbuatan yang diwajibkan (*wajib*), dilarang (*haram*), disukai (*mustahab*), dibenci (*makruh*), dan dibolehkan (*mubah*). Kelima hukum ini diistilahkan sebagai "lima hukum" (*ahkam khamsah*).

Kalangan fukaha mengatakan bahwa menurut pandangan Islam tidak ada satu perbuatan pun yang lepas dari salah satu di antara lima hukum ini. Apakah itu wajib, artinya bahwa itu harus dikerjakan dan tidak boleh ditinggalkan, seperti lima salat harian; atau terlarang (*harum*), artinya itu tidak boleh dikerjakan dan harus ditinggalkan, seperti berbohong, zalim, minum alkohol, dan yang seperti itu; ataukah itu disukai (*mustahab*), artinya bahwa itu baik untuk dijalankan tetapi meninggalkannya bukan suatu kejahatan atau dosa, seperti salat di masjid; ataukah itu dibenci (*mukruh*), artinya bahwa itu buruk untuk dikerjakan meskipun jika dikerjakan tiada dosa, seperti berbicara tentang urusan duniawi di dalam masjid yang merupakan tempat ibadah; ataukah itu dibolehkan (*mubah*), artinya bahwa mengerjakannya atau tidak sama saja, dan ini meliputi kebanyakan perbuatan.

Hukum tentang keadaan (situasi) berbeda dengan hukum tentang kewajiban. Hukum tentang kewajiban terdiri dari "yang harus" dan "yang dilarang", perintah-perintah dan larangan-larangan, atau pemberian izin, sedangkan hukum tentang keadaan menyangkut situasi seperti perkawinan dan kepemilikan, dan hak-hak atasnya.

### Macam-macam Kewajiban

Masalah selanjutnya adalah mengenai pengelompokan kewajiban. Hal-hal yang wajib terbagi atas berbagai klasifikasi yang berbeda. Pertama-tama, kewajiban dibagi menjadi *ta'abbudi* dan *tawassuli*.

*Ta'abbudi* artinya hal-hal yang kebenaran dan keabsahan pelaksanaannya tergantung pada niat (*niyyat*) mendekatkan diri kepada Allah. Yakni, jika perbuatan yang wajib dijalankan semata-mata dengan niat mendekatkan diri kepada Allah tanpa motif duniawi dan materi apa pun, maka itu benar dan sah, dan jika tidak, itu tidak sah. Salat dan puasa adalah dua "*wajib ta'abbudi*".

Sedangkan *wajib tawassuli*, meskipun dijalankan, misalnya, tanpa niat mendekatkan diri kepada Allah, kewajiban itu masih terpenuhi dan kewajiban seseorang selesai. Berbakti kepada kedua orang tua, misalnya. Atau pelaksanaan tanggung jawab terhadap masyarakat,

seperti jika seseorang berusaha mengerjakan pekerjaan tertentu sebagai balasan atas pembayaran tertentu. Dan sesungguhnya, pemenuhan janji adalah termasuk wajib jenis ini.

Dalam klasifikasi lain, kewajiban dibagi menjadi dua, *'aini* dan *kafa'i*. Kewajiban *'aini* artinya kewajiban atas setiap orang, seperti salat dan puasa. Kewajiban *kafa'i* adalah kewajiban atas kaum Muslim pada umumnya, dan ketika dijalankan oleh satu atau sebagian dari mereka, tidak lagi menjadi wajib atas lainnya. Macam-macam kewajiban jenis ini meliputi kebutuhan umat, seperti kebutuhan akan dokter, tentara, hakim, petani, pedagang, dan lain-lain. Contoh lainnya adalah prosedur penguburan orang Muslim yang meninggal, kaum Muslim pada umumnya diperintahkan untuk melaksanakannya, yang ketika dijalankan oleh sebagian dari mereka, tidak lagi menjadi wajib atas lainnya.

Dalam klasifikasi yang lain, kewajiban dibagi menjadi *ta'yini* dan *takliyyiri*. Kewajiban *ta'yini* adalah bahwa suatu hal yang khusus ditetapkan harus dijalankan, seperti lima salat harian, puasa, haji, zakat, jihad, dan lain-lain.

Kewajiban *takliyyiri*, sebaliknya, berarti kewajiban melaksanakan satu di antara dua atau beberapa hal. Misalnya, jika seseorang secara sengaja tidak berpuasa satu hari selama bulan suci Ramadhan, maka kewajiban *takliyyiri* atasnya adalah membebaskan seorang budak, atau memberi makan enam puluh orang miskin, atau berpuasa secara berturut-turut selama dua bulan.

Masih ada klasifikasi lain lagi. Kewajiban dibagi menjadi *nafsi* dan *muqaddami*. Kewajiban *nafsi* artinya bahwa kewajiban itu sendiri diatur oleh syariat, dan diwajibkan demi dirinya (kewajiban itu) sendiri, sedangkan kewajiban *muqaddami* adalah kewajiban demi sesuatu yang lain.

Misalnya, menyelamatkan jiwa seseorang yang terhormat adalah wajib namun kewajiban ini bukan suatu persiapan untuk kewajiban tertentu yang lain. Akan tetapi, perbuatan yang diperlukan untuk persiapan menyelamatkannya, seperti mengambil seutas tali atau perahu atau peralatan lain untuk menyelamatkan seseorang yang, misal saja, telah terjatuh ke dalam sungai dan tidak dapat berenang, adalah juga wajib, bukan demi kewajiban itu sendiri melainkan sebagai persiapan untuk suatu kewajiban yang lain, kewajiban untuk menyelamatkan jiwa orang tersebut.

Atau, misalnya, melaksanakan haji sendiri adalah wajib, tetapi mendapatkan paspor dan tiket serta persiapan-persiapan yang lain

adalah wajib dalam mempersiapkan pelaksanaan kewajiban haji. Salat adalah sebuah kewajiban *nafsi*, sedangkan berwudu atau mandi wajib, atau tayamum sebagai penggantinya, untuk memasuki keadaan kebersihan yang diperlukan untuk salat adalah tidak wajib hingga waktu salat telah mulai, dan karenanya bukan demi dirinya, melainkan sebagai satu persiapan yang wajib untuk salat wajib. Oleh karenanya, haji dan salat adalah kewajiban *nafsi*, sedangkan berupaya mendapatkan paspor dan berwudu adalah kewajiban *muqaddami*.)



## II. SEJARAH SINGKAT FIKIH DAN FUKAHA (1)

**S**eperti yang sudah disebutkan sebelumnya, salah satu persiapan untuk belajar bidang pengetahuan apa pun adalah memperhatikan para tokoh terkemuka di bidang tersebut, pandangan-pandangan dan ide-idenya, serta kitab-kitabnya yang penting.

Fikih, seperti yang tersusun dalam kitab-kitabnya yang masih dipelajari dewasa ini, mempunyai sejarah panjang selama sebelas abad, tanpa terputus. Selama itu pula pusat-pusat kajian Fikih dan studi yang berkaitan telah ada. Para guru mendidik para muridnya dan para murid, pada gilirannya, mendidik murid-murid lainnya, dan ini telah berlangsung selama berabad-abad hingga sekarang. Lebih dari itu, hubungan antara guru dan murid tidak pernah terputus.

Bidang-bidang lain, seperti Filsafat, Logika, Aritmetika, dan ilmu kedokteran, tentu saja, telah dipelajari jauh lebih lama, dan kitab-kitabnya yang ada lebih tua daripada kitab-kitab Fikih. Namun demikian, mungkin tak satu pun dari subjek-subjek ini, yang mampu mempertahankan jenis hubungan yang langgeng antara guru dan murid sebagaimana dalam Fikih. Kalaupun hubungan yang konstan semacam itu eksis pada subjek-subjek yang lain, subjek itu masih khusus pada bidang-bidang studi Islam. Hanya di dunia Islam sistem pengajaran dan belajar mempunyai sejarah yang berlanjut tanpa jeda sepanjang lebih dari seribu tahun.

### Fukaha Syiah

Kita akan memulai sejarah fukaha Syiah dari masa "gaib kecil" Imam<sup>1</sup> (260-320 H), dan ini kita akan bahas karena dua alasan.

*Pertama*, zaman sebelum "gaib kecil" adalah zaman hadirnya para imam suci, dan di zaman kehadiran mereka, kendati ada fukaha dan mujtahid-mujtahid yang dapat membuat putusan hukum mereka

---

<sup>1</sup> Yang dimaksud di sini adalah Imam Mahdi, yang kini dalam keadaan "gaib besar" dan akan muncul di akhir zaman untuk menegakkan keadilan dan persamaan di muka bumi. Sebelum memasuki keadaan "gaib besar", beliau berada dalam keadaan "gaib kecil", di mana ketika itu beberapa orang pilihan (sahabat) beliau masih dapat menemui beliau untuk berkonsultasi masalah agama dan umat. [*perny.*]

sendiri, yang didorong oleh para imam untuk bertindak demikian, namun karena keberadaan para imam mereka, bagaimanapun juga, mereka tidak dapat menyaingi kecerdasan para imam. Artinya, penyerahan masalah pada keputusan para fakih adalah karena tidak ada akses bertemu para imam. Di zaman hadirnya imam, orang berupaya sebisa mungkin untuk mengacu ke sumber-sumber orisinal imam. Demikian juga, bahkan fukaha, mengingat jarak dan kesulitan lain, biasa mengajukan persoalan mereka sendiri kepada imam kapan saja mereka bisa.

*Kedua*, dalam fikih formal, kita dibatasi oleh zaman kegaiban kecil, sebab tidak satu pun kitab fikih dari zaman itu sampai kepada kita, atau kalau pun ada, saya tidak mempunyai informasi tentang itu.

Namun demikian, di kalangan kaum Syiah ada fukaha besar selama masa para imam suci, yang nilainya dapat menjadi jelas dengan membandingkan mereka dengan fukaha di zaman mereka dari mazhab lain. Seorang Suni, Ibnu Nadim, menulis dalam kitabnya, *Fihrist*, tentang Husain ibnu Sa'id Ahwazi dan saudaranya, keduanya fukaha Syiah, "Keduanya adalah yang terbaik di zamannya dalam pengetahuan tentang fikih, karya (yakni tulisan dan kompilasi), dan bakat." Dan tentang Ali ibnu Ibrahim Qumi, Ibnu Nadim menulis, "Di antara para ulama dan fukaha," dan tentang Muhammad ibnu Hasan ibnu Ahmad ibnu Walid, "Dan dia mempunyai kitab-kitab yang di antaranya adalah kitab *Jem'i fil Fiqh*."

Kitab-kitab ini tampaknya tersusun dari hadis-hadis tentang beragam subjek Fikih, yang penyusunnya dapat diandalkan, dan mereka bertindak sesuai dengannya, berikut dengan komentar-komentar penyusunnya.

Allamah Hilli, dalam pengantar kitabnya, *Mu'tabar*, menulis, "Mengingat bahwa para fakih kita (ridha Allah atas mereka) banyak jumlahnya dan kitab susunan mereka juga banyak, sehingga menyebutkan nama-nama mereka semua tidaklah mungkin, saya akan mencukupkan diri dengan mereka yang paling terkenal dalam keutamaan, riset, dan seleksi yang baik, dan dengan kitab-kitab yang paling baik yang *ijtihadi* disebutkan dalam kitab-kitab lain yang sudah barang tentu dapat diandalkan. Mereka yang akan saya sebutkan yang termasuk dari masa awal (yakni masa kehadiran para imam), Hasan ibnu Mahbub, Ahmad ibnu Ali Nasr Bazanti, Husain ibnu Sa'id, Fadl ibnu Syathan, Yunis ibnu Abdurrahman, dan dari periode kemudian, Muhammad ibnu Babawayh Qumi (Syekh Shaduq), dan Muhammad ibnu Ya'qub Kulyani, dan dari penetap putusan-putusan (*fatwa*), Ali ibnu Babawayh Qumi, Ibnu Jamid Iskafi, Ibnu Ali 'Agil, Syekh Mufid, Sayyid Murtadha 'Alamul Huda, dan Syekh Thusi...."



Perhatikan bahwa meskipun kelompok pertama dikutip sebagai mempunyai pandangan mereka sendiri, seleksi yang baik, dan ijhtihad, tetapi mereka tidak dijelaskan sebagai para pakar putusan. Ini dikarenakan kitab-kitab mereka, yang walaupun itu adalah ringkasan dari ijhtihad mereka, adalah dalam bentuk kumpulan hadis-hadis dan bukan dalam bentuk putusan-putusan.

Sekarang, kita akan melihat ke sejarah fukaha Syiah, sebagaimana yang saya sudah katakan, dari zaman kegaiban Imam.

Ali ibnu Babawayh Qumi (w. 329 H) dikebumikan di Qum. Ayah dari Syekh Muhammad ibnu Ali ibnu Babawayh yang dikenal sebagai Syekh Shaduq, yang dikebumikan di dekat Teheran. Putranya terdidik dalam hadis-hadis, sedangkan ia dalam fikih dan menyusun sebuah kitab fatwa. Bapak dan anak ini biasanya disebut *Shaduqayn*.

'Ayashi Samarqandi, hidup di sezaman dengan Ali ibnu Babawayh atau sedikit mendahului. Beliau adalah penulis tafsir Alquran yang terkemuka. Meskipun keahlian khususnya adalah tafsir, beliau masih dianggap sebagai salah seorang fakih. Beliau menulis banyak kitab dalam berbagai bidang termasuk fikih. Ibnu Nadim menulis bahwa kitab-kitabnya banyak terdapat di Khurasan, tetapi saya belum melihat pandangan-pandangannya dikutip di tempat lain, dan kitab-kitabnya tentang fikih tidak lagi eksis.

'Ayashi pada awalnya adalah seorang Muslim Suni, tetapi kemudian menjadi seorang Syiah. Beliau mewarisi banyak kekayaan dari bapaknya, dan ini ia belanjakan untuk mengumpulkan dan mencetak kitab-kitab serta mengajar dan melatih para muridnya.

Ibnu Jamid Iskafi, salah seorang guru dari Syekh Mufid. Tampaknya beliau wafat pada 381 H. dan dikatakan bahwa kitab-kitab serta tulisan-tulisannya berjumlah lima puluh. Pandangan-pandangannya pernah menjadi bahan kajian dalam fikih dan masih demikian hingga sekarang.

Syekh Mufid. Nama beliau adalah Muhammad ibnu Muhammad ibnu Naman. Beliau adalah seorang *mutakalam* (teolog) dan juga seorang fakih. Ibnu Nadim, dalam kitabnya, *Fihrist*, ketika dia membahas *mutakalamin* Syiah, menyebutnya "Ibnu Mu'alim" dan memujinya. Ia lahir pada 336 H dan wafat pada 413 H. Kitabnya yang terkenal dalam fikih, *Muqnu'ah*, masih dipakai sekarang ini.

Menantu Syekh Mufid, Abu Ya'la Ja'fari, menceritakan kepada kita bahwa Syekh Mufid tidur sebentar di malam hari, dan melewatkan sisanya dalam ibadah, belajar dan mengajar, atau membaca Alquran.

Sayyid Murtadha, yang dikenal sebagai 'Alamul Huda, lahir pada

355 H dan wafat pada 436 H. Allamah Hilli menjulukinya sebagai guru kaum Syiah Imamiyah. Beliau adalah guru etika (akhlak), teologi, dan fikih. Pandangan-pandangannya tentang fikih masih dipelajari oleh para fakih dewasa ini. Beliau dan saudaranya, Sayyid Radhi, penyusun *Nahjul Balaghah*, belajar di bawah bimbingan Syekh Mufid.}}

### III. SEJARAH SINGKAT FIKIH DAN FUKAHA (2)

Syekh Abu Ja'far Thusi, salah satu bintang cemerlang dunia Islam, menulis banyak kitab tentang fikih dan prinsip-prinsip fikih (*ushul fiqh*), hadis-hadis, tafsir, teologi, dan para perawi (*rijal*). Dia, yang berasal dari Khurasan (Iran bagian timur), lahir pada 385 H dan setelah 22 tahun beliau hijrah ke Baghdad yang pada masa itu adalah pusat kajian dan budaya Islam. Beliau tinggal di Irak selama sisa hidupnya dan setelah kematian gurunya, Sayyid Murtadha, kepemimpinan pendidikan dan posisi acuan tertinggi untuk fatwa dilimpahkan kepadanya.

Syekh Thusi tetap tinggal selama dua belas tahun lebih di Baghdad tetapi kemudian, karena serangkaian gangguan di mana rumah dan perpustakaanannya dijarah, beliau pergi ke Najaf dan membentuk pusat kajian agama yang terkenal yang masih eksis sampai hari ini. Di sana, pada tahun 460 H, beliau meninggal dunia.

Salah satu kitab susunan Syekh Thusi tentang fikih yang berjudul *An Nahayah*, digunakan sebagai kitab pegangan bagi para pelajar ilmu agama. Kitabnya yang lain, *Masbut*, membawa fikih ke suatu tahapan baru dan merupakan kitab fikih Syiah yang paling terkenal di zamannya. Dalam *Khilaf*, salah satu kitabnya yang lain, beliau menulis tentang berbagai pandangan para fakih mazhab Suni maupun Syiah. Beliau juga menulis kitab-kitab lain tentang fikih, dan sampai kira-kira seabad yang silam, manakala kata syekh disebutkan, yang dimaksud adalah Syekh Thusi, dan manakala kata *Syaukhayn* (dua syekh) disebutkan, yang dimaksud adalah Syekh Thusi dan Syekh Mufid. Menurut apa yang telah diriwayatkan di beberapa kitab, putri-putri Syekh Thusi tampaknya juga seorang *fuqihat* (fukaha perempuan) yang terkemuka.

Ibnu Idris Hilli, salah seorang ulama terkenal Syiah. Beliau sendiri adalah seorang Arab walaupun Syekh Thusi terhitung sebagai kakeknya dari pihak ibu. Beliau dikenal karena kebebasan berpikrinya. Beliau memutus perasaan kagum dan hormat kepada kakeknya, Syekh Thusi, dan kritiknya terhadap kalangan fukaha mendekati "ketidaksopanan". Beliau meninggal pada 598 H pada usia 55 tahun.

Syekh Abul Qasim Ja'far ibnu Hassan ibnu Sa'id Hilli, dikenal

sebagai Muhaqqiq Hilli. Penulis banyak kitab fikih, di antaranya *Syaray'î*, *Mu'arij*, *Al Mukhtasar an Nafi'*, dan banyak lagi lainnya. Beliau adalah salah seorang murid Ibnu Idris Hilli, dan guru Allamah Hilli yang akan kita bicarakan. Dalam fikih, beliau tidak memiliki keistimewaan. Ketika menyangkut fikih kata *muhaqqiq* digunakan, itu mengacu kepadanya. Para filsuf besar dan matematikawan biasa bertemu dengannya dan mengikuti pelajaran-pelajaran fikihnya. Kitab-kitab Muhaqqiq, khususnya kitab *Syaray'î*, telah menjadi kitab pegangan bagi para pelajar sampai sekarang, kitab-kitab beliau juga menjadi subjek syarah (ulasan) banyak fakih lain.

Ibnu Hasan ibnu Yusuf ibnu Ali ibnu Muthahhar Hilli, dikenal sebagai Allamah Hilli, salah seorang yang jenius di zamannya. Kitab-kitab yang telah ditulis olehnya berkisar pada bidang fikih, prinsip-prinsip (*ushul*), teologi, logika, filsafat, perawi (*rijal*), dan lainnya. Kirakira seratus kitabnya telah diakui, saya menyukai *Tathkuratul Fuqaha* yang cukup mengindikasikan kejeniusannya. Allamah menulis banyak kitab fikih yang mayoritas, seperti kitab-kitab Muhaqqiq, telah disyarah (diulas) oleh para fakih setelahnya. Kitab-kitabnya yang terkenal mengenai fikih termasuk *Irsyad*, *Tabsaratul Muta'alimin*, *Qawa'id*, *Tahrir*, *Tathkuratul Fuqaha*, *Mukhtalif asy Syia'h*, dan *Mutaha*. Beliau belajar dari banyak guru: Fikih dari pamannya dari pihak ibu, Muhaqqiq Hilli, Filsafat dari Khawajah Nasiruddin Thusi, dan Fikih Suni dari ulama-ulama Suni. Beliau lahir pada tahun 648 H dan meninggal pada 726 H.

Muhammad ibnu Makki, yang dikenal sebagai Syahid Awal (Martir Pertama), salah seorang fakih besar Syiah. Beliau setingkat dengan Muhaqqiq Hilli dan Allamah Hilli. Beliau berasal dari Jabal 'Amal, sebuah daerah di selatan Lebanon sekarang ini, yang merupakan salah satu dari pusat tertua kaum Syiah dan dewasa ini masih menjadi daerah Syiah. Syahid Awal lahir pada 734 H dan pada 786 H, menurut fatwa seorang fakih dari mazhab Maliki yang didukung oleh seorang fakih dari mazhab Syafi'i, beliau menjadi syahid. Beliau adalah salah satu dari sekian banyak murid Allamah Hilli, di antaranya adalah putra Allamah, Fakhru Muhaqqiqin. Kitab-kitab Syahid Awal tentang fikih yang terkenal termasuk *Al Lum'ah* yang beliau susun dalam periode pendek ketika beliau dipenjara menanti kesyahidannya. Uniknya, kitab yang mulia ini menjadi bahan syarah dua abad kemudian oleh seorang fakih besar lain yang mengalami nasib sama seperti sang penulis. Fakih itu juga menjadi syahid dan karenanya disebut Syahid Tsani (Martir Kedua). Kitab terkenal, *Syarah al Lum'ah*, yang telah menjadi kitab pegangan utama para pelajar ilmu fikih sejak dulu, adalah ulasan

Syahid Tsani. Kitab-kitab lain Syahid Awal termasuk *Durou*, *Thikra*, *Bayan*, *Alfryah*, dan *Quwu'id*. Semua kitab Syahid Awal adalah tulisan-tulisan berharga dan tak ternilai tentang fikih.

Syahid Awal berasal dari sebuah keluarga yang sangat terhormat, dan generasi-generasi yang menggantikannya menjaga kehormatan itu. Beliau mempunyai tiga putra yang semuanya menjadi ulama dan fukaha, bahkan istri serta putrinya adalah *faqihat* pula.

Syekh Ali ibnu Abul al Ala Karaki, yang dikenal sebagai Muhaqqiq Karaki atau Muhaqqiq Tsani, adalah salah seorang di antara fukaha Jabal 'Amal dan salah seorang fakih terbesar Syiah. Beliau menyempurnakan studinya di Suriah dan Irak, lalu pergi ke Iran dan untuk pertama kalinya posisi *Syekhul Islam* ada Iran ketika posisi tersebut dipercayakan kepadanya. Perintah yang ditulis Raja Iran yang berkuasa saat itu (Syah Tahmaseb) atas nama Muhaqqiq Karaki, di mana raja memberinya kekuasaan penuh, yang mendeklarasikan dirinya menjadi wakil satu-satunya, amatlah masyhur. Sebuah kitab yang populer yang sering dibicarakan mengenai fikih adalah karya Muhaqqiq Karaki, *Jumi'ul Muqasid*, yang merupakan sebuah syarah *Quwu'id*-nya Allamah Hilli.

Kedatangan Muhaqqiq Tsani di Iran dan pembangunan sebuah universitas agama olehnya di Qazwin, lalu di Isfahan, berikut pendidikan yang diberikannya kepada para murid yang menonjol di bidang fikih, menyebabkan Iran untuk pertama kalinya sejak wafatnya *Shadruqayn* menjadi sebuah pusat fikih Syiah. Beliau meninggal antara tahun 937 H dan 941 H. Beliau pernah menjadi murid dari muridnya Ibnu Fahd Hilli, yang pernah menjadi murid dari para murid Syahid Awal, seperti Fazlil Miqdad.

Syekh Zainuddin yang dikenal sebagai Syahid Tsani (Martir Kedua), adalah salah seorang di antara fukaha besar Syiah yang lain. Pakar dari beberapa ilmu pengetahuan ini berasal dari Jabal 'Amal dan keturunan dari seorang laki-laki yang disebut Saleh yang merupakan seorang murid dari Allamah Hilli. Tampaknya keluarga Syahid Tsani berasal dari Thus, dan beliau terkadang menandatangani namanya dengan "Ath Thusi asy Syami". Beliau lahir pada 911 H dan syahid pada 966 H. Beliau melakukan perjalanan jauh dan belajar kepada banyak guru. Beliau pernah ke Mesir, Hijaz, Yerusalem, Irak, dan Istanbul, dan kapan saja beliau pergi adalah untuk belajar. Menurut catatan, guru-guru Suninya saja berjumlah dua belas. Selain fikih dan prinsip-prinsip (*ushul*), beliau juga unggul dalam filsafat, *irfan* (tasa-wuf), kedokteran, dan astronomi. Beliau merupakan orang yang sangat

saleh, para muridnya menulis bahwa beliau biasa membawa kayu di malam hari untuk menghidupi rumah tangganya, sedangkan di pagi hari, beliau duduk dan mengajar. Beliau menyusun dan menulis banyak kitab, yang paling terkenal di antaranya dalam fikih adalah *Syarah Lum'ua*, syarah beliau atas *Lum'ua*-nya Syahid Awal. Beliau adalah murid Muhaqqiq Karaki, sebelum Muhaqqiq hijrah ke Iran, tetapi Iran adalah satu tempat yang beliau sendiri belum pernah kunjungi. Penulis kitab *Ma'ulim*, yang berisi tentang ulama Syiah, adalah putra Syahid Tsani.

Muhammad ibnu Baqir ibnu Muhammad Akmal Bahbahani, yang dikenal sebagai Wahid Bahbahani, yang muncul di zaman setelah kejatuhan dinasti Safawi di Iran. Setelah penggulingan itu, Isfahan tidak lagi menjadi pusat agama, dan sebagian ulama serta fukaha, di antaranya Sayyid Sadruddin Razawi Qumi, guru Wahid Bahbahani, meninggalkan Iran akibat kerusuhan Afghanistan dan pergi ke *atubat*, pusat orang-orang suci di Irak.

Wahid Bahbahani menjadikan Karbala, Irak sebagai pusat baru dan beliau mengajar banyak murid yang menonjol, yang banyak di antara mereka sendiri terkenal. Selain itu, dialah yang memimpin pertempuran intelektual melawan ide-ide *akhlbariyyin*, yang pada masa itu sangat populer. Penaklukan kaum *akhlbariyyin* dan jasanya dalam melahirkan begitu banyak mujtahid yang terkemuka menyebabkannya dijuluki sebagai *Ustadz al Kul* (Guru Umum). Kebajikan dan kesalehannya sempurna, dan para muridnya sangat menghormatinya.

Syekh Murtadha Anshari, seorang keturunan Jabir ibnu Abdullah Anshari, salah seorang sahabat besar Nabi saw. sendiri. Pada suatu kunjungan bersama ayahnya ke *atubat* Irak pada usia dua puluh, para ulama, yang menyadari kejeniusannya, meminta kepada ayahnya agar beliau tetap tinggal. Beliau tetap tinggal di Irak selama empat tahun dan belajar di sana di bawah bimbingan para guru. Lalu, karena serangkaian peristiwa yang tak menyenangkan, beliau kembali pulang. Setelah dua tahun, beliau pergi ke Irak sekali lagi, tinggal selama dua tahun, dan kembali ke Iran lagi, kali ini mengambil keputusan untuk mencari ilmu dari ulama di Iran. Beliau berangkat mengunjungi Masyhad dan dalam perjalanan beliau mengunjungi Mulla Ahmad Nuraqi, penulis *Jami' Sa'udat*, di Kashan. Kunjungan ini berlangsung lama sementara beliau mengambil manfaat dari ajaran-ajaran Mulla Ahmad di Kashan selama tiga tahun. Kemudian, beliau pergi ke Masyhad dan tinggal di sana selama lima bulan. Beliau juga melakukan perjalanan ke Isfahan dan ke Burujerd di Iran, dan tujuan dari semua

perjalanan ini adalah untuk menimba ilmu dari para ulama. Kira-kira tahun 1202/3 H, beliau pergi ke *atubat* untuk terakhir kalinya dan mulai mengajar. Setelah wafatnya Syekh Muhammad Hasan, beliau dikenal sebagai satu-satunya orang yang berwenang untuk dimintai fatwa-fatwa.

Syekh Anshari dijuluki sebagai *Khatimul Fuqaha wal Mujtahidin* (Penutup Fukaha dan Mujtahid). Beliau adalah salah seorang yang ketelitian dan kedalaman pandangan-pandangannya sulit disamai. Dia di antara kitab-kitabnya, *Risu'ul* dan *Mukassib* saat ini menjadi kitab pegangan para pelajar agama (tingkat tinggi), dan banyak syarah mengenai kitab ini telah ditulis oleh para ulama kemudian. Setelah Muhaqqiq Hilli, Allamah Hilli, dan Syahid Awal, Syekh Anshari adalah orang pertama yang kitab-kitabnya sering menjadi bahan ulasan (syarah). Beliau wafat dan dikebumikan pada 1281 H di Najaf, Irak.

Mirza Muhammad Hasan Syirazi, dikenal sebagai Mirza Syirazi. Masa belajar awalnya berlangsung di Isfahan dan kemudian beliau pergi ke Najaf di mana beliau ikut dalam pelajaran-pelajaran Syekh Anshari dan menjadi salah seorang murid Syekh Anshari yang terkemuka dan menonjol. Setelah Syekh Anshari wafat, beliau menjadi orang yang paling berwenang dalam dunia Syiah, dan tetap demikian sampai ajal menjemputnya kira-kira 23 tahun kemudian. Melalui pengharaman atas tembakau oleh manusia besar ini, petanjangan monopoli kolonialisme di Iran yang terkenal itu diakhiri.

Mirza Husain Naini, salah seorang fakih dan guru *ushul* pada abad keempat Hijriah, seorang murid Mirza Syirazi, yang menjadi seorang guru yang luar biasa. Kemasyhurannya sebagian besar di bidang *ushul*, yang ke dalamnya beliau memasukkan pandangan-pandangan baru. Banyak di antara fukaha dewasa ini adalah para muridnya. Beliau wafat pada 1355 H di Najaf. Salah satu kitabnya yang beliau tulis dalam bahasa Parsi berjudul *Tanaziyeh al Ameh* atau *Hukumah dar Islam*, yang beliau tulis untuk membela pemerintahan konstitusional dan akar-akarnya dalam Islam.

### **Ikhtisar dan Tinjauan**

Secara keseluruhan, saya telah memperkenalkan enam belas orang fukaha yang diakui dari masa gaib kecil sampai akhir abad ke-13 H. Saya benar-benar telah menjelaskan para fakih yang di dunia fikih dan *ushul* sangat terkenal, yang nama-nama dan kemasyhurannya secara sinambung disebutkan dalam pelajaran-pelajaran dan kitab-kitab dari

zaman mereka sendiri sampai sekarang. Tentu saja, banyak nama-nama lain yang dapat saja kita sebutkan, tetapi dari mereka yang telah kita tinjau, beberapa hal tertentu menjadi jelas:

*Pertama*, sejak abad ketiga Hijriah, ilmu fikih telah eksis secara sinambung. Sepanjang sebelas abad ini, sekolah-sekolah agama telah berjalan tanpa masa henti dan hubungan antara guru dan murid sepanjang waktu itu belum pernah terputus. Jika kita mulai dengan guru saya sendiri, almarhum Ayatullah Burujerdi, kita dapat menelusuri deretan guru-gurunya ke masa lebih dari seribu tahun sampai zaman para imam. Rantai yang sedemikian konstan tampaknya tidak eksis di budaya dan peradaban selain budaya dan peradaban Islam.

Tentu saja, seperti yang disebutkan sebelumnya, kita memilih abad ketiga sebagai awal bukan karena alasan bahwa fikih Syiah baru dimulai pada masa itu, tetapi karena zaman sebelum periode itu adalah periode yang memungkinkan akses kepada para imam suci, dan selama masa itu kecemerlangan para fakih Syiah senantiasa meredup, tertutup oleh kecemerlangan para imam, dan para fakih tidak mempunyai independensi mereka sendiri.

Selain itu, permulaan ijtihad dan fikih di kalangan kaum Syiah dan penyusunan kitab-kitab fikih terjadi di kalangan para sahabat. Risalah pertama tentang fikih ditulis oleh Ali ibnu Ali Raf'i yang merupakan saudara Abdullah ibnu Abi Raf'i, juru tulis dan akuntan Amirul Mukminin Imam Ali selama periode kekhalifahan beliau.

*Kedua*, bertentangan dengan persepsi sebagian orang, ilmu-ilmu Syiah, antara lain Fikih, tidak dikembangkan dan disistematiskan semata oleh ulama dan fukaha Iran. Ulama Iran dan ulama dari negara-negara lain telah bekerja sama dalam kerja besar ini, dan sampai permulaan abad kesepuluh Hijriah dan kemunculan dinasti Safawi, kalangan non-Iran menjadi dominan. Baru sejak pertengahan zaman Safawi dominasi dipegang oleh orang-orang Iran.

*Ketiga*, demikian juga pusat fikih dan fukaha tidak senantiasa di Iran. Pada mulanya, Baghdad adalah pusat fikih Syiah, kemudian, karena pengaruh Syekh Thusi, pusat itu dipindahkan ke Najaf. Itu jauh sebelum Jabal 'Amal yang sekarang di Libanon Selatan menjadi pusat. Lalu Hilleh, sebuah kota kecil di Irak, dan kemudian untuk sementara waktu Halab, salah satu distrik di Suriah. Selama zaman dinasti Safawi, pusat itu dipindahkan ke Isfahan, sementara pada saat yang sama Najaf dihidupkan kembali oleh Muqaddas Ardebili dan orang-orang terkemuka lainnya dan masih berfungsi demikian dewasa ini. Di antara kota-kota di Iran, hanya Qum yang di abad pertama Islam, karena orang-orang



seperti Ali ibnu Babawayh, menjadi sebuah pusat kecil bagi fikih dan studi-studi yang berkaitan, sedangkan Baghdad menjadi pusat utama. Sepanjang masa dinasti Qajar, Qum dihidupkan kembali berkat upaya Abul Qasim Qumi, dan kota ini dihidupkan untuk kedua kalinya pada 1340 H (yakni 61 tahun sebelum penerjemahan ini) oleh almarhum Syekh Abdul Karim Ha'iri Yazdi, dan, dewasa ini, kota ini menjadi salah satu dari dua-pusat besar fikih Syiah.<sup>2</sup>

*Keempat*, para fakih Jabal 'Amal memainkan peran penting dalam pengembangan Iran Safawi. Dinasti Safawi, seperti yang kita ketahui, cenderung ke sufisme. Jalan mereka pada dasarnya didasarkan atas metode-metode dan adat istiadat yang asing bagi sufisme. Andai mereka tidak dikoreksi oleh pemahaman mendalam yang tak terbantahkan dari kalangan fukaha Jabal 'Amal, dan andai sebuah pusat studi Islam yang mendalam tidak dibangun oleh para fakih itu, banyak hal di Iran yang akan menimbulkan keadaan yang sama yang sekarang terjadi di Turki dan Suriah. Tindakan mereka ini (fukaha Jabal 'Amal) mempunyai banyak pengaruh. Pertama, penduduk dan pemerintah Iran tetap imun (kebal) dari penyelewengan itu, dan kedua, sufisme Syiah juga mengikuti jalan yang lebih rasional. Oleh karena itu, atas berdirinya universitas agama di Isfahan, banyak ucapan terima kasih harus disampaikan kepada para fakih Jabal 'Amal—Muhaqqiq Karaki dan lainnya.

*Kelima*, seperti yang telah dijelaskan oleh orang-orang lain, Syiah di Jabal 'Amal telah ada seabad sebelum ia ada di Iran, dan ini adalah salah satu bukti dan alasan yang pasti untuk menolak pandangan mereka yang menganggap Syiah dibentuk di Iran. Sebagian orang percaya bahwa penetrasi Syiah ke Libanon disebabkan oleh sahabat besar Nabi saw., mujahid Abu Dzar al Ghiffari. Selama masa tinggalnya di Suriah Kuno, yang termasuk seluruh atau sebagian dari Libanon sekarang ini, selain menentang keras penyelewengan kekayaan publik oleh Muawiyah dan kalangan bani Umayyah lainnya, Abu Dzar juga biasa mempropagandakan kebijaksanaan suci Syiah.{}

---

<sup>2</sup> Yang lainnya adalah Najaf, meskipun kota itu dilemahkan dan diubah oleh rezim Ba'ath Irak.



## IV. BAB DAN BAGIAN PERSOALAN-PERSOALAN FIKIH

Untuk dapat membentuk pemahaman fikih, perlu diketahui berbagai bagiannya. Sebagaimana telah saya katakan sebelumnya bahwa ruang lingkup fikih sangatlah luas, sebab fikih mengandung seluruh subjek yang berhubungan dengan semua perbuatan yang diperintahkan oleh Islam.

Klasifikasi yang dewasa ini terkenal adalah klasifikasi yang sama dengan yang pertama kali diperkenalkan oleh Muhaqqiq Hilli dalam *Syaray'i*-nya dan yang Syahid Awal telah kupas secara singkat dan jelaskan dalam *Quwu'id*-nya. Yang mengherankan, mereka yang paling pandai yang telah menyusun syarah kitab *Syaray'i*, antara lain Syahid Tsani dalam *Musalik*-nya, sama sekali tidak mengupas atau mensyarah klasifikasi Muhaqqiq, dan Syahid Awal dalam *Lum'u*-nya bahkan tidak mengikuti sistem Muhaqqiq.

Bagaimanapun, klasifikasi Muhaqqiq membagi semua persoalan fikih menjadi empat bagian: ibadah, perjanjian dua pihak, perjanjian sepihak, dan perintah-perintah (lainnya).

Pembagian ini didasarkan atas fakta bahwa perbuatan yang harus dijalankan sesuai dengan syariat, syarat validitasnya adalah niat mendekatkan diri kepada Allah, artinya bahwa perbuatan itu harus dilakukan semata-mata karena Allah, dan jika ada motivasi lain dalam melaksanakannya, kewajiban itu tidak terpenuhi dan perbuatan itu harus diulangi lagi, atau perbuatan itu tidak berada pada syarat ini.

Jika perbuatan itu termasuk jenis pertama, seperti salat, puasa, zakat, haji, dan lain-lain, perbuatan itu dalam fikih diistilahkan sebagai ibadah.

Namun jika perbuatan itu adalah jenis kedua dan niat mendekatkan diri bukan suatu syarat sahnya, dan seandainya perbuatan itu dijalankan dengan niat yang berbeda, masih tetap benar dan sah, maka perbuatan itu ada dua jenis: baik aktualisasinya tidak tergantung pada pelaksanaan suatu perjanjian khusus atau tergantung.

Perbuatan-perbuatan yang tidak tergantung pada pelaksanaan perjanjian khusus, seperti waris, hukuman, retribusi, dan lain-lain, dalam fikih dikelompokkan di bawah bagian perintah-perintah (*ahkam*).

Jika perbuatan itu memang tergantung pada pelaksanaan perjanjian khusus, maka perbuatan itu pun ada dua jenis: baik perjanjian itu harus diucapkan oleh dua pihak, atau tidak dibutuhkan dua pihak dan perjanjian itu unilateral (dilakukan oleh satu pihak saja).

Jika perbuatan itu adalah jenis pertama, seperti menjual, menyewa, dan perkawinan, perbuatan itu disebut perjanjian (*uqd*), di mana satu pihak menyatakan perjanjian itu dan pihak lain menyepakati. Namun jika satu orang dapat melaksanakannya sendiri tanpa membutuhkan pihak lain seperti mengubah pikiran dirinya tentang haknya, menceraikan, dan lain-lain, ini disebut dorongan unilateral (sepihak).

Dalam klasifikasi ini, semua bagian fikih dibagi menjadi 52 bab. Sepuluh bab tentang ibadah, 19 tentang perjanjian, 11 tentang dorongan unilateral, dan 12 bab tentang perintah-perintah.

Satu hal yang masih belum disebutkan. Pada abad pertama dan kedua Islam, kitab-kitab fikih yang ditulis berhubungan dengan satu atau beberapa subjek fikih, bukan tentang seluruh subjek. Misalnya, menurut catatan bahwa si fulan menulis sebuah kitab tentang salat dan si fulan menulis sebuah kitab tentang perkawinan. Karena alasan ini, di kemudian hari, ketika kitab-kitab tentang semua persoalan fikih ditulis, bab-bab fikih yang berlainan semuanya di bawah judul Kitab. Kebiasaannya adalah alih-alih ditulis sebagai Bab Salat atau Bab Haji, kini ditulis Kitab Salat atau Kitab Haji.

Menurut urutan yang pertama kali digunakan oleh Muhaqqiq Hilli, kita akan melihat bagian-bagian dan bab-bab persoalan fikih yang berbeda-beda.{}

## V. IBADAH

Ada sepuluh kitab tentang ibadah:

### 1. Kitab Penyucian (*Kitab ath Thaharah*)

**K**ebersihan ada dua macam: bersih dari kotoran dan polusi jasmaniah, kotoran eksternal yang noninheren (tidak melekat); dan bersih secara spiritual dari polusi inheren. Jenis kebersihan pertama artinya tubuh, pakaian, dan benda-benda lainnya bersih dari sepuluh macam kotoran yang meliputi air seni, tinja, darah, mani, jenazah dan bangkai, dan lain-lain, yang diistilahkan sebagai *najusat*. Jenis kebersihan kedua artinya memasuki keadaan kesucian dengan menjalankan penyucian sebagian atau keseluruhan, atau penyucian dengan debu, yakni suatu syarat bagi bentuk-bentuk ibadah tertentu seperti salat dan mengelilingi Ka'bah (*thawaf*), dan hal-hal tertentu lainnya, yang dibatalkan oleh serangkaian hal-hal alamiah seperti tidur, buang air kecil, hubungan seksual, dan keluarnya air mani, dan yang setelah itu harus disucikan kembali.

### 2. Kitab Salat (*Kitab ash Shalat*)

Dalam kitab ini, salat-salat wajib seperti lima salat harian, salat Idul Fitri dan Idul Adha, salat jenazah, salat tanda-tanda khusus seperti gempa bumi dan gerhana, dan salat *thawaf*; salat-salat *nafilah*, yakni salat-salat yang dianjurkan seperti salat sunah harian; persyaratan, persiapan, pencegahan, penunda dan pembatal salat; dan kualitas salat, seperti salat seseorang di rumah dan salat seseorang yang ditetapkan sebagai tengah bepergian, salat sendirian dan salat berjemaah, salat yang dijalankan pada waktu yang tepat (*idu*) dan salat yang tertinggal dan diganti setelah waktunya (*qadha*), semua dibicarakan secara terperinci.

### 3. Kitab Zakat

Zakat adalah suatu cara membayar harta kekayaan yang serupa

dengan pajak dan dibebankan atas sembilan hal: emas, perak, gandum, barli (padi-padian), kurma, anggur, binatang dari keluarga sapi, binatang dari keluarga domba, dan binatang dari keluarga unta. Dalam fikih, persyaratan zakat yang dibayarkan dari kesembilan benda ini, jumlah zakat yang dibayarkan, dan tata cara zakat dikeluarkan semua dibicarakan berdasarkan sumber-sumber yang sah dan cara-cara yang diakui. Di dalam Alquran, zakat kebanyakan disebutkan bersama salat, namun hanya itu dan tata cara bagaimana ia dikeluarkan yang dijelaskan, selebihnya diketahui dari Sunah.

#### 4. Kitab *Khums*

*Khums*, seperti zakat, adalah cara membayar kekayaan yang menyerupai pajak. *Khums* artinya seperlima. Menurut pandangan ulama Suni, *khums* hanyalah seperlima dari harta pampasan perang yang harus diserahkan kepada baitulmal, atau perbendaharaan umum Islam, dan itu harus dibelanjakan untuk kepentingan publik (umat). Namun dalam pandangan Syiah, pampasan perang hanya salah satu dari hal-hal yang *khums*-nya harus dikeluarkan. Selain pampasan perang, hal-hal lain seperti keuntungan pertambangan, penemuan harta karun dan penemuan hasil penyelaman di laut, kekayaan yang bercampur dengan kekayaan yang tidak halal ketika tidak dapat diketahui jumlah dan/atau hak kepemilikannya, tanah yang orang kafir *dzimmi*<sup>3</sup> beli dari seorang Muslim, dan selisih antara pengeluaran tahunan seseorang dan penghasilan tahunannya, semuanya harus dibagi menjadi lima dan salah satu dari seperlima itu diberikan sebagai *khums*. *Khums* menurut Syiah adalah anggaran yang sangat penting yang dapat menyelamatkan bagian penting dari anggaran negara.

#### 5. Kitab Puasa (*Kitab ash Shaum*)

Seperti yang kita ketahui, dalam keadaan puasa, orang tidak boleh makan dan minum, melakukan hubungan seksual, merendam kepala di dalam air, mengisap debu (meskipun sejauh tenggorokan), dan hal-hal lainnya. Selama satu bulan setiap tahun *qamariah*, di bulan berkah Ramadhan, wajib bagi seluruh orang dewasa yang berakal sehat yang tidak ditetapkan sebagai suatu kekecualian atasnya (seperti musafir atau perempuan yang tengah haid) berpuasa setiap hari dari mulai

<sup>3</sup> Seorang kafir *dzimmi* adalah seorang kafir (non-Muslim) yang hidup dengan damai di negara Islam menurut ketentuan hukum dan dikenai pajak menurut kemampuannya, dan tidak ada kafir lain yang dibolehkan hidup di negara Islam.

terbit matahari sampai terbenamnya. Selain di bulan Ramadhan, puasa biasanya sunah. Pada dua hari raya, puasa dilarang (haram), dan pada hari-hari tertentu lainnya, seperti hari Asyura, puasa makruh (perbuatan yang dibenci).

## 6. Kitab Pengasingan Diri (*I'tikaf*)

Kata ini (*i'tikaf*) secara harfiah berarti "berdiam di sebuah tempat khusus". Akan tetapi, menurut terminologi fikih, kata ini berarti semacam ibadah di mana seseorang berdiam di dalam sebuah masjid selama tiga hari atau lebih, tidak melangkah keluar masjid, dan berpuasa selama itu. Ini mempunyai hukum dan persyaratan yang ditetapkan dalam fikih. Sebenarnya, *i'tikaf* adalah sunah, bukan wajib, tetapi jika ini dimulai dan dilanjutkan selama dua hari, maka hari ketiganya menjadi wajib. *I'tikaf* harus dijalankan di Masjidil Haram di Makkah atau di Masjid Nabawi di Madinah, atau di Masjid Kufah di Irak atau Masjid Basrah, juga di Irak, atau paling tidak di sebuah masjid *jami'* (utama/besar) di sebuah kota. *I'tikaf* di masjid-masjid kecil tidak dibolehkan. Nabi saw. biasa melakukan *i'tikaf* selama hari-hari terakhir di bulan Ramadhan.

## 7. Kitab Haji

Haji adalah ibadah yang dilakukan di Makkah dan daerah pinggiran Makkah yang biasanya berhubungan dengan umrah. Pelaksanaan haji terdiri dari mengenakan pakaian *ihram*<sup>4</sup> di Makkah, tinggal di Arafah, bermalam di Masy'ar, upacara simbolis pelemparan batu ke arah batu besar (*jumrah*) yang paling jauh (dari tiga yang ada), kurban, mencukur rambut kepala bagi laki-laki dan memotong beberapa helai rambut bagi perempuan, *thawaf* (berjalan mengelilingi Ka'bah tujuh kali), salat *thawaf*, berjalan antara bukit Shafa dan Marwah tujuh kali (*sa'i*), salat *thawaf* terakhir, melempar batu ke arah tiga batu besar, dan bermalam di Mina.

## 8. Kitab Umrah

Umrah adalah semacam haji kecil. Mereka yang akan melaksanakan haji biasanya wajib melaksanakan haji umrah dahulu. Pelaksanaan

<sup>4</sup> *Ihram* adalah suatu keadaan tertentu yang diwajibkan atas seseorang yang di dalamnya banyak hal menjadi terlarang baginya. Selama haji dan umrah, *ihram* disertai dengan pemakaian dua potong kain putih yang tak berjahit.

umrah adalah sebagai berikut:

Mengenakan pakaian *ihram* di salah satu tempat khusus (*miqat*), *thawaf*, salat *thawaf*, berjalan antara Shafa dan Marwah tujuh kali, dan memotong sedikit rambut atau kuku jari tangan atau jari kaki.

## 9. Kitab Jihad

Kitab ini membahas persoalan peperangan Islam. Islam adalah sebuah agama masyarakat dan umat serta tanggung jawab masyarakat, dan karena alasan ini, Islam memasukkan hukum jihad. Ada dua macam jihad: *ibtidu'i* (dimulai oleh orang Muslim) dan *difa'i* (bertahan). Menurut pandangan fikih Syiah, jihad *ibtidu'i* hanya dapat dilakukan di bawah kepemimpinan Nabi saw. atau salah satu dari dua belas imam suci, selain itu dilarang. Jenis jihad ini wajib hanya atas laki-laki, tetapi jihad lain, jihad *difa'i*, wajib atas laki-laki dan perempuan bila keadaan menghendaknya.

Demikian juga, jihad bisa internal (perang melawan "sesama Muslim" yang keluar dari jalan Islam—*peny.*) dan eksternal. Jika sebagian orang yang baginya kepatuhan kepada imam adalah wajib, namun mereka memberontak melawannya, sebagaimana yang dilakukan kaum Khawarij di Nahrawan dan tempat-tempat lain, Thalbah dan Zubair di Perang Jamal, serta Muawiyah dan para sahabatnya di Shiffin, yang memberontak melawan Amirul Mukminin Ali, jihad internal wajib dilakukan untuk melawan mereka.

Dalam fikih, hukum jihad dan *dzimmi*, persyaratan yang membolehkan non-Muslim untuk hidup di negara Islam sebagai warga negara, dan perdamaian antara negara Islam dan negara non-Islam semua dibahas secara terperinci.

## 10. Kitab Menganjurkan Kebaikan dan Mencegah Keburukan (*Amr bi Ma'ruf wa Nahyan al Munkar*)

Karena Islam adalah sebuah agama masyarakat dan tanggung jawab masyarakat, dan melihat lingkungan yang tertib sebagai syarat esensial untuk menjalankan program-program Ilahiahnya serta bagi pelimpahan kemakmuran dan kebahagiaan, Islam mewujudkan tanggung jawab umum bersama. Kita semua berkewajiban menjadi penjaga kebajikan dan kebaikan, serta memerangi kejahatan dan ketidakadilan. Persyaratan yang dikenakan pada kewajiban ini dan keputusan serta peraturannya semua dinyatakan dalam fikih.



Di sini, kajian sekilas kita pada sepuluh bagian dari bagian ibadah berakhir, dan sekarang tiba giliran tentang perjanjian.()



## VI. PERJANJIAN ('AQD)

**B**agian kedua, menurut klasifikasi kita, terdiri dari perjanjian-perjanjian yang meliputi sembilan belas kitab.

### 1. Kitab Jual-Beli (*Kitab al Bay'i*)

Kitab ini membahas masalah jual-beli, syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh kedua pihak (pembeli dan penjual), syarat-syarat dua komoditas yang dipertukarkan, syarat-syarat perjanjian dan jenis transaksi; transaksi kontan, transaksi *nisiyah* yang merupakan transaksi di mana suatu komoditas diberikan kontan dan pembayarannya setelah periode tertentu, dan transaksi *salafi* yang adalah lawan dari transaksi *nisiyah*, yakni suatu penjualan di mana pembayaran secara langsung dan komoditas tidak dapat digunakan pembeli sampai setelah periode tertentu. Transaksi di mana baik pembayaran dan produk ditukar setelah suatu periode adalah tidak sah. Demikian juga, dalam bab penjualan, peralihan yang menguntungkan, peralihan yang merugikan, dan peralihan tanpa keuntungan juga dibahas. Apa yang dimaksud dengan peralihan yang menguntungkan (*marabihali*) di sini adalah bahwa seseorang melakukan suatu transaksi dan kemudian, setelah mendapatkan keuntungan tertentu, menyerahkannya kepada orang lain. Peralihan yang merugikan (*muwadah*) adalah kebalikannya, artinya suatu transaksi dialihkan kepada orang lain setelah menderita kerugian tertentu. Dan apa yang dimaksud dengan peralihan tanpa keuntungan (*tuwliyah*) adalah suatu transaksi dialihkan kepada orang lain dengan tidak mendapatkan keuntungan atau menderita kerugian.

### 2. Kitab Gadai (*Rahn*)

*Rahn* artinya hipotek atau gadai. Dalam kitab fikih, hukum-hukum gadai dikaji.

### 3. Kitab Bangkrut (*Muflis*)

*Muflis* artinya bangkrut, di mana seseorang yang asetnya tidak

seimbang dengan kewajibannya. Untuk menyelidiki pertanggungjawaban orang seperti itu, hakim syariat, yaitu seorang mujtahid, dapat memutuskan haknya dari asetnya itu sampai suatu investigasi yang benar dilakukan dan sebisa mungkin kewajibannya itu dibayar.

#### 4. Kitab Larangan (*Hajr*)

*Hajr* artinya larangan. Yang dimaksud adalah larangan menggunakan kekayaan. Dalam banyak kasus, penggunaan kekayaan oleh pemiliknya sendiri dilarang. Seperti yang sudah kita ketahui, bangkrut adalah salah satu contohnya. Contoh lain adalah anak yang belum matang (yakni anak perempuan di bawah 9 tahun atau anak laki-laki di bawah 15 tahun). Orang gila, juga orang yang sehat akalnya namun menurut standar orang lain senantiasa menghabiskan uangnya secara tak masuk akal seperti membelanjakan seluruh uangnya untuk pakaian padahal dia sangat membutuhkan makanan, adalah contoh yang lain.

#### 5. Kitab Pertanggungjawaban (*Diman*)

Pertanggungjawaban maksudnya ialah bahwa seseorang menerima tanggung jawab utang orang lain (dengan kata lain menjadi penjamin seorang debitor—*peny.*). Ada suatu perbedaan antara fukaha Syiah dan fukaha Suni tentang realitas pertanggungjawaban. Menurut pandangan fukaha Syiah, *diman* adalah pelimpahan tanggung jawab utang dari pengutang (debitor) kepada pihak yang menerima tanggung jawab itu (penjamin), dan hanya sah dengan persetujuan kreditor. Dan dalam fikih Syiah, ketika pertanggungjawaban telah dilimpahkan, kreditor tidak mempunyai hak lagi untuk menagihnya dari pengutang. Jika penjamin telah melunasi utang tersebut, ia dapat mengambil jumlah utang itu dari pihak pertama, yakni si pengutang. Namun demikian, menurut pandangan fikih Sunah, ini sama dengan membebankan tanggung jawab utang atas orang lain, yang juga menjadi bertanggung jawab untuk membayar utang. Yang artinya bahwa setelah kontrak pertanggungjawaban, kreditor mempunyai hak menagih utang dari pengutang dan juga dari orang yang telah menjadikan dirinya bertanggung jawab (penjamin).

Dua bab lainnya, *hawalah* (jenis lain pertanggungjawaban) dan *kafalah* (semacam sistem uang jaminan), kadang-kadang juga dimasukkan dalam kitab ini.

## 6. Kitab Perdamaian (*Sulh*)

*Sulh* yang dikaji dalam kitab ini berbeda dari *sulh* yang dikaji dalam kitab jihad. *Sulh* dalam kitab jihad artinya perjanjian politik, sedangkan dalam kitab perdamaian kata itu berkenaan dengan soal harta dan hak-hak bersama. Misalnya, jika jumlah suatu utang tidak diketahui secara pasti, kedua belah pihak mengadakan perjanjian *sulh* dan menetapkan jumlah tertentu. Perjanjian *sulh* lazimnya terjadi sebagai sebuah penyelesaian persengketaan atau ketidaksepakatan.

## 7. Kitab Kemitraan (*Syarikat*)

*Syarikat* ialah suatu harta atau hak yang dimiliki oleh lebih dari satu orang. Misalnya, bila beberapa saudara mewarisi harta ayahnya, lalu selama mereka tidak membaginya, mereka adalah mitra dalam harta itu. Atau misalnya, dua orang bersama-sama membeli sebuah mobil atau rumah atau sebidang tanah. Atau kalau sekelompok orang bersama-sama mengambil sebidang tanah tak bertuan dan mengelolanya. Selain itu, kemitraan kadang-kadang terpaksa dilakukan, seperti ketika gandum milik dua petani tiba-tiba tercampur dan memisahkan gandum milik yang satu dari milik yang lainnya adalah tidak mungkin.

Ada dua macam kemitraan dalam Islam, kemitraan berdasarkan perjanjian dan tidak berdasarkan perjanjian. Contoh sebelumnya yang disebutkan adalah kemitraan yang tidak berdasarkan perjanjian. Suatu kemitraan berdasarkan perjanjian adalah kemitraan dua orang atau sekelompok orang dengan sebuah bentuk perjanjian, yang dalam bahasa ekonomi disebut perusahaan, seperti perusahaan dagang, perusahaan pertanian, atau perusahaan industri. Kemitraan berdasarkan perjanjian atau perusahaan mengikuti banyak hukum yang masih dikaji dalam fikih. Dalam kitab kemitraan, hukum tentang pembagian keuntungan juga dibahas.

## 8. Kitab Kemitraan Modal dan Kerja (*Mudharabah*)

*Mudharabah* adalah semacam kemitraan berdasarkan perjanjian, tetapi bukan kemitraan dua penanam modal atau lebih. Akan tetapi, ini adalah suatu kemitraan modal dan kerja, artinya bahwa satu atau lebih mitra memberikan modal untuk suatu usaha perdagangan dan satu atau lebih mitra menyediakan tenaga kerja yang sesungguhnya. Pertama, para mitra harus sepakat tentang pembagian keuntungan, lalu perjanjian *mudharabah* ditetapkan, atau paling tidak harus terwujud

dalam praktik.

### 9. Kitab Kemitraan Pertanian (*Mazara'at dan Musaqat*)

*Mazara'at* dan *musaqat* adalah dua jenis kemitraan. Keduanya seperti *mudharabah*, semuanya adalah tipe kemitraan modal dan kerja. Perbedaan antara keduanya adalah bahwa *mudharabah* berhubungan dengan perdagangan, sedangkan *mazara'at* adalah untuk pertanian. Contohnya, pemilik tanah dan air membuat suatu perjanjian dengan orang lain yang mengerjakan pertanian, dan mereka sepakat tentang bagian tertentu dari masing-masing pihak dalam pembagian keuntungan. Sedangkan *musaqat* untuk soal kebun buah-buahan. Ini artinya bahwa pemilik pohon buah-buahan menandatangani suatu perjanjian dengan orang lain yang bertanggung jawab atas semua pekerjaan yang menyangkut pemeliharaan pepohonan tersebut, seperti menyiraminya dan semua hal lain yang berlaku dalam produksi buah-buahan, dan menurut ukuran tertentu mereka bersepakat dalam pembagian keuntungan.

Di sini ada satu hal yang perlu dijelaskan, yakni dalam kemitraan antara modal dan kerja, baik perjanjian *mudharabah*, *mazara'at*, atau *musaqat*, segala macam kerugian modal ditanggung oleh pemilik modal. Dan, selain itu, tidak ada kepastian menghasilkan keuntungan atas modal, maksudnya bahwa suatu keuntungan mungkin saja diperoleh dan mungkin juga tidak akan diperoleh. Di sini pemberi modal, sebagaimana pekerja, boleh jadi tidak mendapatkan keuntungan, dan dia bahkan mungkin kehilangan modalnya dan menjadi bangkrut.

Namun dewasa ini, bahkan di sebagian besar belahan dunia Muslim, para bankir mempraktikkan tujuan-tujuan mereka dengan menggunakan cara riba. Dan sebagai akibatnya, mereka menerima keuntungan yang ditetapkan dalam segala keadaan, apa pun jenis perusahaan yang mereka modali. Sekiranya salah satu perusahaan yang mereka modali menghasilkan kerugian bukannya keuntungan, manajer perusahaan itu pasti berkewajiban memberikan keuntungan kepada bankir itu, meskipun dia harus menjual rumahnya. Demikian juga, dalam kebanyakan sistem yang berlaku dewasa ini, pemberi modal tidak pernah bangkrut. Atas dasar sistem riba ini, pemberi modal mempercayakan modalnya di tangan manajer, yang mana manajer harus membayar kembali berkali-kali. Dan apa pun yang terjadi, bankir menuntut keuntungan itu, kendati modal mengalami penyusutan atau bahkan habis.

Dalam Islam, mengambil keuntungan dari modal dalam bentuk riba, yakni tindakan meminjamkan uang dan menuntut pembayaran utang apa pun keadaannya dengan tambahan sejumlah keuntungan yang ditentukan sebelumnya dengan pasti, dengan tegas dan keras dilarang.

#### 10. Kitab Amanat (*Wadiy'ah*)

*Wadiy'ah* atau amanat artinya mempercayakan harta kepada seseorang dan menjadikan orang itu wakil dalam menyimpan dan menjaganya. Hal ini pada gilirannya menciptakan kewajiban bagi penerima amanat dan, jika harta rusak atau hilang atau berkurang nilai/jumlahnya, dan penerima amanat itu telah menjalankan dan melaksanakan kewajibannya, maka dia tidak bertanggung jawab (atas kerusakan itu).

#### 11. Kitab Peminjaman (*Ariyah*)

*Ariyah* adalah di mana seseorang menerima harta dari orang kedua untuk memanfaatkan atau memperoleh keuntungan darinya. *Ariyah* dan *wadiy'ah* adalah dua macam amanat. Tetapi dalam *wadiy'ah*, pemilik harta mempercayakan hartanya agar disimpan dan dijaga, tanpa si penerima amanat diizinkan untuk memanfaatkan harta itu sama sekali. Sedangkan dalam *ariyah*, pemilik harta itu sejak permulaan memberikan izin kepada pihak lain untuk menggunakan atau memanfaatkan hartanya dan kemudian mengembalikannya.

#### 12. Kitab Sewa (*Ijarah*)

Dalam Islam, ada dua macam sewa: sewa di mana seseorang memberikan sejumlah uang kepada orang lain sebagai balasan yang disebut "uang sewa" (*mal ijarah*), seperti praktik menyewakan rumah atau mobil; atau seseorang menyewakan dirinya sendiri, dan menurut fikih, ia menjadi *ajir*; yang berarti ia mengadakan kesepakatan bahwa sebagai balasan melaksanakan pekerjaan khusus, seperti memperbaiki sepasang sepatu, memotong rambut seseorang, atau membangun rumahnya, dan lain sebagainya, ia akan menerima upah atau bayaran. Sewa sama dengan jual-beli sejauh keduanya melibatkan suatu pertukaran. Perbedaananya adalah bahwa dalam jual-beli, pertukaran yang terjadi adalah antara benda dan uang, sedangkan dalam persewaan pertukarannya adalah antara manfaat suatu barang atau jasa dan uang. Sewa juga

mempunyai sebuah aspek yang sama dengan *ariyah*, yakni penyewa maupun penerima amanat *ariyah* memanfaatkan suatu keuntungan, perbedaannya adalah bahwa penyewa, karena telah membayar harga sewa, adalah pemilik manfaat, sedangkan penerima amanat *ariyah* bukan pemilik manfaat, dia hanya mempunyai hak untuk memanfaatkan.

### 13. Kitab Perwakilan (*Wakalah*)

Seseorang terkadang harus mempunyai seorang wakil untuk pekerjaan-pekerjaan yang menuntut suatu perjanjian. Perkawinan dan perceraian adalah contoh yang bagus, karena perjanjian perkawinan dan perceraian harus secara verbal diucapkan dalam bahasa Arab yang benar dan sah. Orang yang diwakili disebut *muwakkil*, dan wakilnya disebut *wakil*, sedangkan tindakan perwakilan sendiri disebut *takwil*.

### 14. Kitab Wakaf dan Sedekah (*Waqf dan Shadaqah*)

Wakaf ialah di mana seseorang menyisihkan sebagian hartanya untuk kegunaan tertentu. Dalam mendefinisikan *waqf* telah dikatakan bahwa ia berarti menjaga benda *waqf* aslinya, menjadikannya tidak bisa dilimpahkan, seraya melepaskan keuntungan-keuntungannya. Mengenai apakah niat *qurbah* (niat mendekati diri kepada Allah), adalah suatu syarat *waqf* atau tidak, ada perbedaan pendapat. Fakta bahwa niat dimasukkan dalam bagian ini karena Muhaqqiq Hilli tidak menganggap niat *qurbah* merupakan sebuah syarat esensial. Alhasil, ada dua macam *waqf*, *waqf* umum dan *waqf* khusus. Kedua macam *waqf* ini dan perintah sedekah dibahas secara terperinci.

### 15. Kitab Wakaf Temporer (*Sukna dan Habs*)

*Sukna* dan *habs* sama dengan *waqf* dengan perbedaan bahwa dalam *waqf* harta atau kekayaan awal yang diwakafkan dipelihara selamanya dan tidak ada kemungkinan sedikit pun harta itu dimiliki seseorang. Sedangkan *habs* adalah di mana seseorang memberikan manfaat-manfaat dari hartanya selama periode tertentu untuk amal, dan setelah periode itu, harta itu menjadi harta pribadinya kembali. Adapun *sukna* ialah di mana seseorang menetapkan sebuah tempat tinggal untuk digunakan seorang miskin yang patut selama periode tertentu dan pada akhir periode itu, tempat itu menjadi persis sama seperti hartanya yang lain.



## 16. Kitab Hibah (Pemberian)

Salah satu dari efek kepemilikan adalah bahwa seseorang mempunyai hak untuk menghibahkan hartanya kepada orang lain. Hibah ada dua macam: "sebagai pertukaran" dan "bukan sebagai pertukaran". Bukan sebagai pertukaran artinya bahwa seseorang tidak menerima imbalan apa pun atas pemberiannya. Sedangkan hibah sebagai pertukaran artinya bahwa seseorang menerima imbalan tertentu atas pemberiannya. Sesuatu yang dihibahkan sebagai pertukaran tidak bisa ditarik atau diambil kembali. Namun ketika sesuatu dihibahkan tidak sebagai pertukaran, ia dapat diambil lagi, dan penghibah dapat membatalkan transaksi itu, kecuali jika sesuatu itu dihibahkan di antara anggota mahram dari keluarganya, atau jika pemberian itu sendiri hilang atau rusak, barang hibah itu tidak dapat diambil lagi.

## 17. Kitab Taruhan (*Sabq* dan *Rimayah*)

*Sabq* dan *rimayah* adalah dua bentuk persetujuan taruhan antara para pesaing pacuan kuda, pacuan unta, atau lomba menembak. *Sabq* dan *rimayah* adalah bentuk judi, namun bila pacuan kuda dan menembak dilakukan untuk latihan seni perang yang dibutuhkan untuk jihad, itu telah dipertimbangkan oleh Islam sebagai dorongan yang dibolehkan bagi peserta yang sebenarnya. Tentu saja, perkenan ini tidak meluas kepada selain peserta.

## 18. Kitab Wasiat (Kehendak)

Kitab ini berhubungan dengan perintah-perintah yang dikehendaki seseorang untuk dilaksanakan setelah kematiannya, mengenai harta atau anak-anaknya. Setiap orang mempunyai hak mengangkat seseorang sebagai pelaksana (*wasi*) untuk menjadi wali dari anak-anaknya yang belum dewasa setelah kematiannya, untuk mengawasi pendidikan dan permasalahan lainnya. Demikian juga, setiap orang mempunyai hak untuk membelanjakan, setelah kematiannya, sampai sepertiga dari kekayaannya sesuai dengan ketentuan-ketentuan yang dia buat dalam wasiatnya.

## 19. Kitab Perkawinan (Nikah)

Pertama, syarat-syarat perjanjian (akad) dibahas, seperti mahram, yakni orang-orang yang dilarang untuk saling menikah, seperti ayah

dan putrinya, ibu dan putranya, saudara laki-laki dan saudara perempuannya, dan lain sebagainya. Lalu dibahas dua macam perkawinan, yakni permanen dan temporer (*mut'ah*). Ketidakpatuhan istri kepada suami, perlakuan buruk suami terhadap istri, dan kewajiban kepala rumah tangga untuk memberi nafkah kepada istri dan anak-anaknya adalah bagian dari kitab ini. Ada beberapa persoalan lain yang juga dibahas.{}

## VII. DORONGAN SEPIHAK (*IYQA'AT*)

**B**agian ini, menurut klasifikasi yang kita ikuti, terdiri dari *iyqa'at*, yaitu tindakan yang membutuhkan suatu perjanjian, tetapi bukan perjanjian dua pihak, sebuah perjanjian sepihak sudah memadai.

### 1. Kitab Perceraian (Talak)

Perceraian di sini artinya membatalkan utuhnya perkawinan oleh suami. Perceraian bisa *ba'in* atau *raj'i*. *Ba'in* adalah sejenis perceraian di mana si laki-laki tidak mempunyai hak untuk rujuk kepada si perempuan. Perceraian *raj'i* adalah perceraian di mana si laki-laki dapat rujuk. Yang dimaksud adalah bahwa selama periode khusus penahanan (*'iddah*) belum berakhir, laki-laki dapat rujuk kepada si perempuan dan karenanya membatalkan perceraian itu. Suatu perceraian merupakan perceraian *ba'in* bila istri tidak mempunyai *'iddah*, seperti seorang perempuan yang dicerai oleh suami yang belum berhubungan badan dengannya, atau seorang perempuan yang telah mencapai usia menopause, atau karena, meskipun perempuan itu harus menjalankan *'iddah*, sifat perceraian itu membatalkan hak si laki-laki untuk rujuk kembali, seperti perceraian tiga kali berturut-turut. Dalam hal ini, kalau si perempuan belum menikah dengan orang lain dan berhubungan badan dengannya, lalu suaminya meninggal atau menceraikannya dan dia menjalankan *'iddah*, suami pertama tidak dapat menikahinya kembali.

Syarat perceraian yang pertama adalah pada saat cerai perempuan itu bersih dari haid. Kedua, harus ada saksi adil yang hadir ketika perjanjian cerai itu diucapkan. Perceraian sangat dibenci Allah. Nabi saw. bersabda, "(Hal) yang dibolehkan yang paling dibenci di hadapan Allah adalah perceraian."

### 2. Kitab Perceraian Menyeluruh dan Sebagian yang Diajukan oleh Istri (*Khulu'* dan *Mabarut*)

*Khulu'* dan *mabarut* adalah dua jenis perceraian *ba'in*. Perceraian

*khulu'* adalah perceraian yang dimotivasi karena istri tidak bahagia dengan perkawinan itu dan memberikan suaminya sesuatu atau dengan mengembalikan seluruh atau sebagian dari maharnya<sup>5</sup> untuk membujuk suaminya agar menceraikannya. Dalam hal ini, hanya dengan menceraikan istrinya, seorang laki-laki tidak dapat rujuk kembali kepadanya, kecuali kalau si perempuan ingin mengambil kembali apa yang telah dia diberikan (sebagai pengganti mahar untuk membujuk agar suaminya menceraikannya—*peny.*), maka si laki-laki mempunyai hak untuk kembali kepadanya.

*Mubarat* juga sejenis perceraian *ba'in*, seperti *khulu'* dengan perbedaan bahwa kedua belah pihak tidak bahagia dengan perkawinan itu, namun dalam hal ini istri masih memberi suami pemberian tertentu agar mau menceraikannya. Perbedaan lainnya adalah bahwa jumlah yang diberikan dalam perceraian *khulu'* tidak mempunyai batas tertentu, tetapi dalam *mubarat* jumlah pemberian istri tidak boleh melebihi mahar.

### 3. Kitab Perceraian Ilegal (*Zahar*)

Di zaman jahiliah Arab pra-Islam, *zahar* adalah sejenis perceraian di mana seorang suami mengatakan kepada istrinya, "*Anti 'aliya kazahriammi*," artinya, "Kamu seperti punggung ibuku bagiku." Kata-kata ini sudah cukup untuk menceraikan istri. Islam mengubah ini. Menurut pandangan Islam, *zahar* bukanlah perceraian. Bagi seorang laki-laki mengucapkan hal demikian adalah dilarang, dan dia harus membayar denda (*kafarati*). Sebelum dia membayar denda ini, dia tidak boleh berhubungan seksual dengan istrinya. Denda *zahar* adalah membebaskan seorang budak, atau, jika tidak mungkin, berpuasa setiap hari selama dua bulan berturut-turut, atau, jika ini pun tidak mungkin, memberi makan enam puluh orang miskin.

### 4. Kitab Pembatalan Sumpah (*Iyl'a*)

*Iyl'a* adalah sebuah kata umum yang artinya sumpah. Tetapi dalam fikih kata ini mempunyai arti khusus, yakni bahwa untuk membuat istrinya marah, seorang laki-laki mengucapkan suatu sumpah perjanjian bahwa dia tidak akan melakukan hubungan badan lagi dengan dia selamanya atau selama periode tertentu (empat bulan atau lebih). Jika istri mengajukan protes kepada hakim syariat, hakim akan mewajibkan

---

<sup>5</sup> Mahar adalah mas kawin, yakni jumlah tertentu yang disepakati harus dibayarkan oleh laki-laki kepada perempuan sebagai sebuah syarat perkawinan mereka.

laki-laki itu satu di antara dua hal: membatalkan sumpah itu atau menceraikan istrinya. Jika laki-laki itu membatalkan sumpahnya, dia harus membayar denda. Membatalkan suatu sumpah selalu dilarang tetapi dalam keadaan ini, membatalkan sumpah adalah wajib.

#### 5. Kitab Mengutuk/Memaki (*Li'an*)

*Li'an* pun berhubungan dengan urusan perkawinan antara seorang laki-laki dan istrinya. Artinya mereka saling mengutuk satu sama lain, dan itu berlaku pada suatu situasi di mana suami menuduh istrinya melakukan perbuatan amoral, yang dimaksud di sini adalah perzinahan atau lesbianisme.

Jika seseorang menuduh seorang perempuan bertindak amoral seperti itu dan tidak dapat mengajukan empat saksi yang adil, hukuman tuduhan palsu harus dilaksanakan atas si penuduh sendiri, dan hal yang sama berlaku jika seorang laki-laki menuduh istrinya. Jika laki-laki itu menuduh istrinya dan tidak dapat mengajukan empat saksi, maka sebagai ganti menghukumnya, hal yang lain dapat dilakukan. Apa yang dapat dilakukan disebut *li'an*. Namun demikian, jika ini terjadi, walaupun dia tidak terkena hukuman lain, istrinya menjadi terlarang untuknya selamanya.

*Li'an* dilakukan di depan hakim syariat. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, *li'an* adalah suatu cara di mana dua pihak mengutuk satu sama lain. *Li'an* terjadi seperti ini: pertama si laki-laki berdiri di depan hakim dan mengatakan empat kali, "Allah adalah saksi, saya jujur dalam pernyataan saya." Yang kelima dia mengatakan, "Allah mengutuk saya jika saya berbohong dalam pernyataan saya." Si perempuan lalu berdiri di hadapan hakim dan mengatakan empat kali, "Saya meminta Allah sebagai saksi bahwa dalam pernyataannya dia adalah seorang pembohong." Yang kelima dia mengatakan, "Murka Allah atas diriku jika dalam pernyataannya dia benar."

#### 6. Kitab Pemerdakaan (*Itq*)

*Itq* artinya memerdekakan budak. Dalam Islam, serangkaian undang-undang telah diperkenalkan tentang budak-budak. Selain perbudakan tawanan perang, Islam menimbang tidak ada bentuk perbudakan lain yang sah. Selain itu, tujuan dari mengambil budak dalam Islam bukan untuk mengeruk keuntungan dari mereka, melainkan agar mereka tinggal untuk sementara waktu di permukiman Muslim sejati dan

menjadi paham ajaran-ajaran Islam. Ini, dengan sendirinya, akan membuat mereka mengapresiasi dan menerima Islam dan ajaran-ajarannya yang mulia. Dalam realitas, bentuk perbudakan ini adalah transisi antara perbudakan kaum kafir (*kufri*) dan pembebasan Islam. Jadi tujuannya bukan agar budak tetap menjadi budak selamanya, melainkan agar mereka benar-benar mengetahui ajaran Islam dan hasilnya memerdekakan mereka, dan mendapatkan kemerdekaan spiritual yang sesungguhnya dalam masyarakat yang merdeka. Oleh karena itu, kemerdekaan setelah perbudakan adalah tujuan Islam.

Islam telah memberikan banyak sistem *itq*. Karena tujuan Islam adalah memerdekakan dan bukan memperbudak, kalangan fukaha telah memberi judul kitab yang membahas perbudakan sebagai kitab pemerdekaan dan bukan kitab perbudakan.

#### **7. Kitab Mendapatkan Kemerdekaan Melalui Wasiat, Pembelian, dan Persaudaraan (*Tadbir, Mukatabah, dan Itilad*)**

*Tadbir, mukatabah, dan itilad* adalah tiga cara memerdekakan budak. *Tadbir* artinya pemilik memutuskan dalam wasiatnya setelah meninggal bahwa budaknya merdeka. *Mukatabah* artinya seorang budak mengadakan perjanjian dengan pemiliknya bahwa dengan membayar sejumlah uang (atau sepakat untuk membayar sejumlah uang di masa depan) dia akan menjadi merdeka. Dalam Alquran telah ditetapkan bahwa jika permohonan semacam itu diajukan oleh seorang budak yang padanya ada kebaikan yang diketahui, artinya bahwa iman ada pada mereka (atau bahwa mereka diketahui dapat mengurus diri mereka sendiri dan tidak menjadi tak berdaya di "dunia bebas"), bukan saja permohonan itu harus diterima melainkan mereka juga harus diberi modal dari kekayaan pemilik mereka.

*Itilad* menyangkut seorang budak perempuan yang dihamili oleh pemiliknya. Perempuan seperti itu, ketika pemiliknya meninggal, jelas berhak atas bagian harta warisan, sebuah bagian yang diwarisi oleh anaknya. Dan karena tak seorang pun dapat menjadi budak orang tua, kakek-nenek, dan terus ke atas, atau anak-anak, cucu-cucu, dan terus ke bawah, anaknya secara otomatis menjadi merdeka.

Demikian pula, ada banyak cara lain budak menjadi merdeka, seperti budak yang tertimpa kebutaan, dan lain sebagainya; salah satu bentuk *kufurah* (denda) dari bermacam-macam dosa adalah memerdekakan seorang budak; dimerdekakan oleh seseorang hanya demi mendapat ridha Allah; dan cara lainnya, dan ini secara umum dibicarakan

dalam kitab pemerdekaan.

### 8. Kitab Pengakuan (*Iqrar*)

*Iqrar* berhubungan dengan hukum arbitrase (usaha mendamaikan sengketa dengan bantuan pihak ketiga yang netral seperti pengadilan—*peny.*) Islam. Salah satu cara pembuktian suatu kasus adalah pengakuan orang itu sendiri. Jika, misalnya, seseorang mengklaim bahwa dia memberikan utang kepada orang kedua, dia harus mengeluarkan bukti atau kesaksian, dan, jika tidak, klaimnya ditolak. Namun, seandainya orang kedua sendiri mengakui utang itu, pengakuan ini menjadi bukti dan kesaksian tidak diperlukan. Pengakuan diterima hanya dari orang dewasa yang berakal sehat.

### 9. Kitab Imbalan (*Ja'alah*)

Imbalan atau upah sebenarnya sama dengan menyewa orang. Akan tetapi, dalam persewaan, seseorang tertentu disewa untuk melakukan pekerjaan tertentu dan sebagai balasannya ia berhak atas sejumlah uang tertentu. Sedangkan dalam imbalan tidak ada orang tertentu yang disewa. Namun, penyewa sekadar mengumumkan bahwa barang siapa melakukan pekerjaan tertentu untuknya (seperti menemukan anaknya yang hilang, misalnya) akan dibayar sejumlah uang tertentu sebagai suatu imbalan.

### 10. Kitab Sumpah (*Ayman*)

Jika seseorang bersumpah untuk mengerjakan sesuatu, pekerjaan yang telah dia sumpahkan akan dilakukan itu menjadi wajib baginya. Syaratnya adalah bahwa sumpah itu dilakukan dengan menyebut nama Allah. Oleh karena itu, suatu sumpah dengan menyebut nama Nabi saw. atau seorang imam atau Alquran, tidak mengikat menurut hukum Allah. Syarat yang lain adalah bahwa apa yang ia sumpahkan akan dilakukan merupakan suatu hal atau perbuatan yang dibolehkan menurut syariat, jadi suatu sumpah untuk mengerjakan sesuatu yang terlarang (haram), tidaklah berarti dan tidak mengikat sama sekali. Sebuah sumpah yang legitimas (sah) contohnya seperti orang yang bersumpah untuk mempelajari sebuah buku tertentu yang bermanfaat dari awal sampai akhir, atau bersumpah menggosok giginya setidaknya sekali sehari. Pelanggaran sumpah seperti itu harus membayar suatu denda (*kafarah*).

## 11. Kitab Mengangkat Sumpah (*Nathr*)

*Nathr* adalah sejenis sumpah untuk mengerjakan sesuatu tetapi tidak ada perjanjian khusus. Misalnya, jika seseorang bersumpah akan melaksanakan semua salat *nafilah*, yakni salat sunah yang menyertai salat wajib harian, yang harus dia lakukan adalah menyatakan bahwa dia akan melakukan salat *nafilah*. Seperti yang kita sudah lihat, salah satu syarat sumpah *ayman* adalah bahwa objek sumpah itu tidak boleh hal yang diharamkan atau dibenci (makruh), sehingga tidak ada halangan bersumpah atas sesuatu yang dibolehkan (mubah). Namun syarat *nathr* adalah bahwa objek sumpah itu berguna dalam hal tertentu. Jadi, setiap *nathr* adalah untuk melakukan sesuatu yang berguna atau tidak melakukan sesuatu yang tidak bermanfaat. Seperti dalam sumpah *ayman*, pelanggaran sumpah *nathr* harus dibayar dengan denda.

Inti dari *ayman* dan *nathr*, dan perhunya tindakan yang berkenaan dengan keduanya, bersandar pada kenyataan bahwa keduanya merupakan perjanjian dengan Allah, dan sebagaimana seseorang harus menjunjung tinggi perjanjiannya dengan makhluk Allah ("Hai orang-orang yang beriman, penuhilah janji-janjimu." [Q.S. al Ma'idah: 1]), ia juga harus menepati perjanjiannya dengan Allah. *Ayman* atau *nathr* biasanya diucapkan ketika seseorang mempunyai sedikit keyakinan dalam tekadnya. Dengan jalan *ayman* atau *nathr*, ia menjadikan sesuatu wajib bagi dirinya sampai ia dapat membentuk kebiasaan yang diharapkan.<sup>6</sup>{

---

<sup>6</sup> Satu hal tentang *nathr* yang penulis belum jelaskan adalah bahwa ia kerap diucapkan sebagai sebuah janji untuk melakukan perbuatan baik tertentu sebagai balasan permohonan kepada Allah. Dalam hal ini, *nathr* benar-benar menjadi wajib ketika Allah telah mengabulkan permohonan itu (di Indonesia lebih dikenal dengan istilah nazar atau kaul). [peny.]



## VIII. HUKUM-HUKUM

**B**agian kesembilan dari empat bagian fikih terdiri dari persoalan yang dikelompokkan di bawah judul hukum (*ahkam*). Penggunaan kata tersebut di sini tidak mempunyai definisi khusus. Faktanya adalah bawah persoalan fikih yang tidak masuk dalam salah satu dari tiga kelompok lainnya dikelompokkan bersama untuk membentuk kelompok ini. Bagian ini terdiri dari dua belas kitab.

### 1. Kitab Berburu dan Menyembelih (*Sayd dan Thibh*)

Pertama, kita perlu menyatakan bahwa daging dari binatang-binatang yang halal menjadi halal ketika binatang itu disembelih secara khusus (*thibh* atau *nahr*), atau—jika itu adalah binatang liar yang dagingnya halal—ketika diburu secara benar oleh anjing yang terlatih secara khusus atau dengan senjata besi (seperti anak panah yang tajam atau sebuah pехuru yang tajam).

Daging dari binatang jinak yang dibolehkan, tidak boleh dimakan jika binatang itu diburu, dan binatang itu harus disembelih sesuai dengan syariat. Cara menyembelih sebagian besar binatang jinak, seperti ayam, kambing, sapi, dan lain-lain, disebut *thibh* dan cara menyembelih unta disebut *nahr*. Ada sedikit perbedaan antara *nahr* dan *thibh*, akan tetapi syarat-syaratnya, seperti penyembelih haruslah seorang Muslim, dan penyembelihan binatang itu dengan menyebut nama Allah, adalah sama.

Berburu berhubungan dengan binatang-binatang liar, seperti rusa, kambing gunung, dan lain-lain. Jika cara berburunya menggunakan seekor anjing, anjing itu harus sangat terlatih, sehingga ia akan melakukan apa pun yang diperintahkan, dan daging dari binatang yang dibolehkan yang diburu dan dibunuh oleh anjing yang tidak terlatih dengan cara ini tidak boleh dimakan. Demikian pula, berburu dengan binatang-binatang selain anjing, seperti burung elang, juga tidak dibolehkan.

Dalam berburu dengan menggunakan senjata, syaratnya senjata itu adalah besi, atau setidaknya logam, dan ini pun harus sangat tajam sehingga senjata itu membunuh binatang itu karena ketajamannya. Jadi,

berburu dengan batu dan senjata logam yang tumpul tidak dibolehkan. Pada kedua bentuk perburuan itu, sama dengan bentuk penyembelihan, syarat-syarat orang yang bertanggung jawab atas kematian binatang, yakni si pemburu, adalah seorang Muslim, dan bahwa dia memulai dengan menyebut Nama Allah, harus dipenuhi supaya daging dari binatang itu halal. Ada syarat-syarat lain tetapi itu sifatnya detail dan di sini bukanlah tempat yang tepat.

## 2. Kitab Makan dan Minum

Islam mempunyai sekumpulan perintah menyangkut bawaan alamiah seperti tentang makan dan minum. Menurut pandangan Islam, semua bahan makanan yang baik, yakni yang menguntungkan dan bermanfaat, adalah dibolehkan, sedang semua bahan makanan yang tidak baik, yang tidak menguntungkan dan yang buruk bagi manusia, adalah dilarang. Selain itu, Islam tidak cukup hanya menjelaskan hal-hal umum ini tetapi telah memperjelasnya bahwa seluruh makanan yang buruk harus dihindari, dan makanan lain yang baik tidak ada larangan untuk memanfaatkannya.

Makan berarti memakan daging atau makanan-makanan lain. Daging bisa dari binatang laut, darat, atau udara. Di antara binatang laut hanya ikan yang dibolehkan, dan juga hanya ikan yang bersisik yang dibolehkan.<sup>7</sup> Binatang darat ada dua jenis: jinak dan liar. Binatang yang jinak, yang dagingnya boleh dimakan adalah sapi, kambing, unta, ayam, kuda, keledai, dan bagal (persilangan antara kuda jantan dan keledai betina—*peny.*), meskipun makan daging kuda, keledai, dan bagal adalah dibenci (makruh). Daging anjing dan kucing serta babi dilarang. Di antara binatang liar, daging binatang karnivora (pemakan daging) dan insek (serangga) dilarang. Sedangkan daging rusa, sapi, dan kambing liar dibolehkan. Daging kelinci, meskipun bukan binatang karnivora, menurut fatwa para ulama terkemuka adalah haram.

Di antara burung, daging berbagai jenis burung dara (merpati), ayam hutan, bebek, ayam peliharaan, dan lain-lain adalah dibolehkan. Daging burung buruan dilarang.

Dalam kasus di mana syariat tidak menegaskan status daging burung tertentu, ada dua tanda haramnya daging burung yang dapat dijadikan pedoman. Pertama adalah ketika burung itu terbang, ia tidak perlu mengepakkan sayapnya dan setiap saat selalu meluncur atau

<sup>7</sup> Udang ditetapkan sebagai belalang laut dan boleh dimakan, asalkan, seperti ikan, diambil hidup-hidup dari air.

melayang. Kedua adalah burung itu tidak mempunyai tembolok atau lambung otot, atau tidak ada tanda benjolan di bagian belakang kakinya.

Selain binatang, memakan atau meminum setiap benda yang hakikatnya kotor (*najisat*) seperti air seni, tinja, darah, mani, alkohol, dan lain-lain, adalah dilarang, dan hal yang sama berlaku pada benda yang secara hakiki bersih yang dikotori oleh benda yang secara hakiki kotor dan yang disebut *mutunajas*. Demikian pula, makan atau minum sesuatu yang membahayakan tubuh, yang berbahaya itu dianggap besar seperti racun, misalnya, adalah dilarang pula. Ilmu medis menilai bahwa benda tertentu, tembakau misalnya, jelas-jelas membahayakan tubuh, jantung, misalnya, atau saraf, dan memperpendek usia harapan hidup seseorang atau mengakibatkan kanker, maka penggunaannya dilarang. Namun jika sifatnya konsekuensi, seperti menghirup udara di kebanyakan kota, maka itu tidak dilarang.

Bagi seorang perempuan hamil, mengonsumsi sesuatu yang mengakibatkan keguguran anaknya; atau bagi seseorang, mengonsumsi sesuatu yang menyebabkan kekacauan indranya; atau bagi seorang laki-laki, mengonsumsi sesuatu yang menyebabkan dirinya steril (*mandul*); atau bagi seorang perempuan, mengonsumsi sesuatu yang menyebabkan kemandulan permanen, adalah dilarang.

Beberapa bagian dari binatang yang boleh dimakan adalah haram, termasuk limpa kecil (*empedu*), biji kemaluan, dan alat reproduksi. Selain itu, air susu dari binatang yang dilarang dimakan juga haram.

### 3. Kitab Penyalahgunaan (*Ghasb*)

Penyalahgunaan (*ghasb*) maksudnya penggunaan atau pemanfaatan barang orang lain secara ilegal, yakni tanpa izin orang lain. Pertama, perbuatan ini dilarang. Kedua, perbuatan ini menjadikan si penyalahguna (*ghasib*) bertanggung jawab, sehingga jika barang itu rusak atau hancur ketika berada di tangannya, dia bertanggung jawab atasnya baik kehilangan atau kerusakannya karena kesalahannya atau bukan. Manfaat apa pun yang orang dapatkan dari barang yang disalahgunakan adalah dilarang (*haram*). Wudu dengan air *ghasb* dan salat dengan pakaian *ghasb* atau di suatu tempat *ghasb* adalah tidak sah.

Pada titik ini harus diketahui bahwa akibat *ghasb* adalah pertanggungjawaban. Maksudnya, jika seseorang memecahkan kaca jendela orang lain, dia bertanggung jawab atas itu. Menyebabkan juga melahirkan tanggung jawab. Menyebabkan di sini artinya bahwa jika seseorang

tidak melakukan kerusakan secara langsung, seperti memecahkan sebuah jendela, tetapi melakukan sesuatu yang menyebabkan kerusakan, dia bertanggung jawab. Jika seorang laki-laki, misalnya, meninggalkan sesuatu seperti kulit buah-buahan di jalan raya dan seseorang tergelincir di atasnya dan sebagai akibatnya menderita luka-luka, orang itu bertanggung jawab atas luka yang dialami oleh orang yang tergelincir itu.

#### 4. Kitab Hak Pilihan (*Shaf'ih*)

*Shaf'ih* artinya hak yang lebih diutamakan dari seorang mitra untuk membeli saham orang lain. Jika dua orang merupakan mitra yang sah menurut syariat dan salah satunya ingin menjual sahamnya, mitra yang lain, jika dia ingin membeli saham itu dengan persyaratan dan harga yang sama dengan orang lain yang ingin membelinya, mempunyai hak yang lebih diutamakan.

#### 5. Kitab Menghidupkan yang Mati (*Ihya al Maut*)

Kitab ini tentang tanah gurun (tanah yang "menganggur"), yakni tanah yang mati atau gundul, yang mati karena tiadanya bangunan atau pertanian dan yang semacamnya. Nabi saw. memberi tahu kita, "Barang siapa menghidupkan tanah yang mati (maka ia) memilikinya." Masalah ini mempunyai banyak segi, dan dalam fikih dibahas secara panjang lebar.

#### 6. Kitab Barang Temuan

Dalam kitab ini dibahas hukum menemukan benda-benda yang tidak diketahui pemiliknya. Barang temuan itu bisa seekor binatang atau selain binatang. Jika itu adalah seekor binatang dan tidak akan berbahaya kalau ditinggal sendirian, si penemu tidak mempunyai hak untuk mengambilnya. Akan tetapi, jika binatang itu mungkin berbahaya jika ditinggal sendirian, seperti seekor kambing di tengah-tengah gurun, penemu dapat mengambilnya, tetapi dia harus mencari pemiliknya. Bila pemiliknya ditemukan, binatang itu harus dikembalikan kepadanya. dan jika pemiliknya tidak ditemukan, dengan izin hakim syariat, binatang itu harus diberikan kepada kaum miskin.

Jika barang temuan itu bukan seekor binatang, dan nilainya kurang dari 2,32 gram perak cetakan, si penemu dapat menyimpannya untuk dirinya. Tetapi jika lebih, dia harus mencari pemiliknya selama satu

tahun (kecuali kalau barang temuan itu, seperti buah-buahan, tidak dapat disimpan selama setahun). Bila pemiliknya tidak ditemukan, dan bila penemuan itu tidak terjadi di daerah suci Makkah, si penemu mempunyai pilihan salah satu dari tiga hal. Dia dapat menggunakannya sendiri dengan niat bahwa jika si pemilik ditemukan, dia akan membayar temuan itu atau nilainya kepada si pemilik, atau memberikannya sebagai amal dengan niat yang sama, atau dia dapat menyimpannya dengan harapan bahwa si pemilik akan ditemukan.

Jika temuan itu tidak menunjukkan tanda-tanda istimewa, mencari pemiliknya adalah tidak perlu dan si penemu mempunyai tiga pilihan yang sama dari saat penemuan itu.

## **7. Kitab Waris**

Kita tahu bahwa dalam Islam ada hukum tentang waris. Waris dalam Islam bukan soal pilihan. Dalam Islam, seseorang tidak mempunyai hak untuk menetapkan jumlah tertentu untuk ahli waris tertentu, atau, misalnya, menyerahkan semua kekayaannya kepada ahli waris tertentu. Setelah kematian seseorang, kekayaannya (selain dari sepertiga "miliknya" yang dia dapat tetapkan dalam suatu surat wasiat agar diberikan dengan cara apa pun yang disukainya) dibagikan di antara para ahli waris sesuai dengan hukum yang berkaitan.

Ahli waris menurut pandangan Islam membentuk peringkat yang berbeda-beda. Dengan adanya salah satu anggota peringkat pertama, warisan tidak sampai kepada peringkat kedua, dan peringkat ketiga hanya mewarisi jika tidak ada seorang pun dari peringkat pertama dan kedua yang mewarisi.

Peringkat pertama terdiri dari orang tua dan putra-putri almarhum dan, jika putra-putrinya telah meninggal, cucu-cucunya.

Peringkat kedua adalah empat kakek-nenek, saudara laki-laki, dan saudara perempuan almarhum dan, jika saudara laki-laki maupun perempuan sendiri telah meninggal, anak-anak mereka.

Peringkat ketiga adalah paman dan bibi almarhum serta anak-anak mereka.

Sampai di sini, kita telah berbicara hanya tentang warisan keluarga. Ada warisan lain, yaitu warisan suami dan istri, dan mereka saling mewarisi sebelum warisan dibagikan kepada salah satu di antara tiga peringkat itu. Akan tetapi, mengenai bagian masing-masing suami dan istri adalah subjek yang terlampaui detail untuk dibahas di sini.

## 8. Kitab Arbitrase (*Qadha*)

Persoalan arbitrase, yakni menyelesaikan perbedaan dan perselisihan di pengadilan, jumlahnya sangat banyak, sehingga sulit untuk meringkasnya. Secara singkat, kita dapat mengatakan bahwa sistem arbitrase dalam Islam adalah sebuah sistem khusus. Keadilan arbitrator (*qadli*; penengah/hakim) menjadi subjek perhatian yang luar biasa sehingga dia harus menjadi seorang mujtahid dan seorang pakar tentang kebenaran-kebenaran Islam. Dia harus bebas dari segala macam dosa, bahkan macam-macam dosa yang tidak secara langsung mempengaruhi pekerjaannya. Dia tidak mempunyai hak sama sekali menerima uang dari kedua belah pihak, bahkan setelah proses arbitrase selesai. Biaya hidupnya ditanggung perbendaharaan publik. Posisi hakim harus sangat terhormat sehingga pihak-pihak yang masalahnya dileraikan, siapa pun mereka itu (meskipun seorang khalifah, seperti sejarah Amirul Mukminin Ali), harus menghadap di hadapan hakim dengan penghormatan sempurna akan posisinya dan tidak berharap atau menuntut keberpihakannya sama sekali. Pengakuan, kesaksian, dan, dalam beberapa kasus, sumpah memainkan peran penting dalam sistem arbitrase Islam.

## 9. Kitab Kesaksian

Kitab ini berhubungan dengan arbitrase dan pengakuan. Jika seseorang menuntut sesuatu, pihak lain mengakui atau menolaknya. Jika dia mengakuinya, ini cukup untuk membuktikan kebenaran tuntutan. Jika dia menolaknya, penuntut harus mengajukan saksi, dan jika saksi itu memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan dalam syariat, tuntutan itu terbukti benar. Si tertuduh tidak wajib mengajukan saksi.

Dalam keadaan tertentu, tertuduh wajib mengucapkan sumpah, dan jika dia bersumpah, tuntutan dihentikan. Dalam fikih dikatakan, "Kesaksian pada pihak penuntut, dan sumpah pada pihak penolaknya." Permasalahan arbitrase sangat banyak, sehingga banyak buku telah ditulis hanya mengenai subjek ini.

## 10. Kitab Hukuman (*Hudud dan Ta'zirat*)

Kitab ini adalah mengenai hukum Islam, sama dengan dua kitab sebelumnya tentang arbitrase dan kesaksian. Sebagian dari sistem hukuman telah didefinisikan dan ditetapkan secara terperinci dalam Islam, dan ini harus dijalankan secara sempurna apa pun kondisi dan faktor-faktor lain menyertainya. Semua jenis hukuman ini disebut

*hudud*. Namun demikian, ada beberapa hukum yang syariat tentukan tergantung pada pandangan hakim,<sup>8</sup> yang, dengan mempertimbangkan sebab-sebab dan keadaan kejahatan serta faktor-faktor yang memotivasi atau faktor-faktor yang menjadikan kejahatan itu lebih serius, memutuskan suatu hukum yang sesuai. Hukuman ini disebut *ta'zirat*.

Kejahatan-kejahatan yang *hudud*-nya telah ditetapkan adalah perzinaan, homoseksualitas (termasuk lesbianisme), tuduhan palsu bahwa seseorang melakukan salah satu dari kejahatan-kejahatan ini: minum alkohol, mencuri, dan gangguan sipil bersenjata, yang semuanya dianggap kejahatan melawan Allah. Walaupun kejahatan ini telah sangat disalahpahami baik di dalam maupun di luar dunia Islam, kejahatan-kejahatan ini dibahas dengan sangat terperinci dan di sini bukan tempat yang tepat untuk membahasnya lebih lanjut. Tetapi satu hal harus dijelaskan di sini, jika hukuman atas perbuatan tertentu belum diatur dalam syariat, pemerintah Islam harus memberlakukan hukuman-hukuman menurut apa yang dianggapnya merupakan hal terbaik. Hukuman-hukuman ini adalah di antara hukuman *ta'zirat*.

## 11. Kitab Pembalasan (*Qishash*)

*Qishash* adalah suatu jenis hukuman juga, tetapi untuk pelanggaran-pelanggaran di mana seseorang secara pidana mengakhiri hidup atau melukai tubuh orang lain. Dalam praktiknya, *qishash* adalah hak yang diberikan Islam kepada orang yang dilukai atau ahli warisnya jika kejahatan itu mengakibatkan orang yang dilukai itu mati.

Kejahatan-kejahatan semacam dapat berupa pembunuhan atau hilangnya dan cacatnya satu bagian atau organ tubuh, dan baik sengaja (*amd*), seperti sengaja (*shabih amd*), atau semata-mata suatu kekeliruan atau kesalahan (*khata mahd*).

Kejahatan yang disengaja adalah kejahatan yang dilakukan dengan niat untuk membunuh, seperti seseorang yang berniat membunuh orang lain, lalu menyerang dan membunuhnya, baik serangan itu dengan menggunakan senjata khusus, seperti pedang atau senapan, atau dengan menggunakan sesuatu yang lain, seperti batu. Jika si pembunuh berniat sungguh-sungguh untuk membunuh orang lain, dan ini benar-benar dilakukan, maka ini cukup untuk memutuskan per-

---

<sup>8</sup> Hakim syariat, seperti yang kita sudah ketahui, adalah seorang *mujtahid* yang memenuhi persyaratan adil, dan lain-lain, atau wakilnya, yang dalam bahasa hukum disebut seorang magistrat, memikul tanggung jawab ini—kalau dibutuhkan.

buatannya sebagai disengaja.

Kejahatan yang "seperti sengaja" adalah kejahatan yang dilakukan dengan niat untuk melakukan perbuatan itu tetapi tidak bermaksud mencelakakan (separah) seperti yang terjadi. Contoh untuk ini adalah bahwa seseorang dengan niat untuk "sekadar" melukai orang lain (bukan membunuhnya) memukulnya dengan sebuah pentungan, yang mengakibatkan kematian korban. Contoh lain adalah bahwa seseorang memukul seorang anak kecil dengan maksud mendidik namun anak itu meninggal. Contoh lain adalah kasus dokter yang mengobati pasiennya untuk penyakit tertentu dan pengobatan itu menyebabkan kematian si pasien.

Kesalahan murni adalah tiadanya sama sekali niat, seperti pembunuhan seseorang oleh orang yang hanya tengah membersihkan senapan dan senapan itu tiba-tiba meledak, atau oleh seseorang yang hanya tengah mengendarai mobilnya sama seperti biasanya di jalan.

Dalam kasus pembunuhan secara sengaja atau seperti sengaja, ahli waris almarhum mempunyai hak *qishash*, artinya bahwa di bawah pengawasan pemerintah Islam, dan atas kebijaksanaan keluarga terdekat, pembunuh dapat dieksekusi atau dipaksa membayar *diyah* (ganti rugi berupa uang). Akan tetapi, dalam kasus kesalahan murni, pembunuh tidak boleh dieksekusi dan hanya diwajibkan membayar *diyah* kepada ahli warisnya.

## 12. Kitab Ganti Rugi Uang (*Diyah*)

*Diyah* adalah seperti *qishash* yang di dalamnya ada hak orang yang dizalimi atau ahli waris orang tersebut atas pelaku kejahatan itu. Perbedaannya, *qishash* adalah melakukan pembalasan yang setimpal, sedangkan *diyah* adalah sebuah hukuman finansial. Hukum *diyah* seperti hukum *qishash*, sangat detail.

Di bawah kitab *qishash* dan *diyah*, para fakih telah masuk dalam soal tanggung jawab dokter dan guru.

Mereka (fukaha), menyangkut dokter, mengatakan bahwa jika dokter itu tidak cakap dan melakukan kesalahan dalam pengobatan pasien yang menyebabkan kematian si pasien, dia bertanggung jawab. Dan, jika dia cakap dan mengobati pasien tanpa izin pasien atau izin dari saudara terdekat pasien, dan pengobatan itu menyebabkan kematian pasien, dia bertanggung jawab. Tetapi, jika dokter itu cakap dan mengobati pasien dengan izin pasien itu, atau saudara terdekat pasien, dia harus pertama-tama membuat ketentuan kepada pasien itu



atau saudara terdekatnya bahwa dia akan bekerja sebaik-baiknya, tetapi andai upayanya kebetulan mengakibatkan kematian pasien, dia tidak bertanggung jawab. Dalam hal ini, andaikata pasien itu meninggal atau menderita cacat fisik tertentu, dokter itu tidak bertanggung jawab dan tidak terkena *qishash*. Namun jika dia tidak membuat ketentuan sebelum pengobatan itu dimulai, sebagian fukaha mengatakan bahwa dia bertanggung jawab.

Sama halnya, jika seorang guru secara tidak semestinya memukul seorang anak yang menyebabkan kematian anak itu atau kecacatan pada tubuh anak itu, guru itu bertanggung jawab. Namun, jika hal ini dilakukan betul-betul demi kepentingan terbaik anak itu, dan tanpa sengaja mengakibatkan kematian atau cacat tubuh anak itu, dan guru itu telah mendapatkan izin untuk menghukum dari wali anak itu, maka ia tak bertanggung jawab. Namun jika tidak, dia bertanggung jawab.()







## I. ILMU MANTIK

Salah satu ilmu pengetahuan dari dunia luar yang kemudian masuk ke dalam lingkungan kebudayaan Islam, mendapat penerimaan secara umum, bahkan—sebagai pintu masuk—dianggap sebagai salah satu dari ilmu agama, adalah ilmu mantik (Logika).

Mantik diterjemahkan dari teks Yunani. Pencetus serta penyusun ilmu ini adalah Aristoteles dari Yunani. Ilmu ini sangat meresap, menyebar luas, dan bertambah hingga mencapai batas kesempurnaan di kalangan kaum Muslim. Mantik ala Aristoteles<sup>1</sup> yang paling besar yang terbukukan di kalangan umat Islam adalah *Mantiq al Syifu* karya Ibnu Sina,<sup>2</sup> yang mana buku tersebut lebih tebal beberapa kali daripada buku "Logika" Aristoteles sendiri.

Teks Yunani, terjemahan Arab dan terjemahan lain Logika Aristoteles<sup>3</sup> dapat juga dijangkau pada saat ini. Logika Aristoteles diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Hunain bin Ishaq, yang naskah terjemahan tersebut masih ada hingga saat ini. Para pengkaji yang mendalami bahasa Yunani, setelah membandingkan terjemahan Hunain dengan terjemahan-terjemahan lain, berkesimpulan bahwa terjemahan tersebut tergolong yang paling teliti.

Beberapa abad terakhir, Logika Aristoteles mendapat serangan gencar dari Sir Francis Bacon<sup>4</sup> maupun Rene Descartes,<sup>5</sup> yang menganggap bahwa Logika ini salah atau terkadang tak berguna, hingga 2 atau 3 abad lalu; saat dunia Eropa sama sekali kehilangan kepercayaan pada Mantik, mulailah serangan-serangan itu berkurang.

Sebaiknya kita tidak seperti golongan yang secara tutup mata menelan Logika Aristoteles seutuhnya, ataupun seperti mereka yang

---

<sup>1</sup> Aristotle (384-322 SM) adalah seorang filsuf dan ilmuwan Yunani, murid dari Plato. [peny.]

<sup>2</sup> Avicenna (980-1037) adalah seorang Muslim yang ahli Filsafat dan ilmu kedokteran. Nama aslinya adalah Abu Ali al Husain ibnu Abdullah ibnu Sina. [peny.]

<sup>3</sup> Logika tradisional; Logika yang untuk pertama kalinya disusun oleh Aristoteles. [peny.]

<sup>4</sup> Francis Bacon (1561-1626) adalah seorang filsuf asal Inggris yang merupakan salah satu pelopor pemikiran ilmiah modern. [peny.]

<sup>5</sup> Rene Descartes (1596-1650) adalah seorang filsuf, ilmuwan, dan ahli Matematika asal Prancis yang sering disebut-sebut sebagai 'Bapak Filsafat Modern'. [peny.]

juga secara tutup mata menolak habis-habisan. Akan tetapi, kita harus melihat dan mengamati nilai apakah yang diklaim Logika Aristoteles bagi dirinya.

Untuk itu, pertama kita harus memberikan sebuah definisi, kemudian kita terangkan tujuan serta keuntungannya, sehingga nilai sesungguhnya menjadi jelas bagi kita.

Pada bab *qiyas* nanti, kita akan menukil kritikan-kritikan terhadap Logika Aristoteles, kemudian kita jawab, lalu kita akan mengambil keputusan final di sana.

### Definisi Mantik

Mantik adalah 'aturan berpikir benar'. Artinya, hukum serta aturan *mantiqi* (logis) laksana perangkat yang dengannya kita mengukur argumentasi mengenai topik-topik ilmiah maupun filosofis, sehingga kesimpulan kita tidak sampai salah. Mantik bagi seorang ilmuwan atau filsuf seperti bandulan pengukur tegak lurus bagi tukang batu, yang dengannya ia dapat mengukur apakah tembok yang ia bangun ini sudah tegak dan lurus atautakah belum.

Oleh karenanya, mereka mendefinisikan Mantik sebagai: "Mantik adalah alat berupa undang-undang atau aturan. Mematuhi serta menjalankannya akan menjaga pikiran dari kesalahan dalam pemikiran."

### Keuntungan Mantik

Dari definisi Mantik di atas, jelas bagi kita bahwa keuntungan Mantik adalah menjaga pikiran dari kesalahan dalam berpikir; tetapi belum jelas bagaimana Mantik menjaga terjadinya kesalahan dalam suatu pemikiran.

Sebaiknya terlebih dahulu kita berikan sebuah definisi bagi *fikr* (penalaran) menurut Mantik. Karena bila tidak demikian, maka Mantik sebagai alat pengukur, atau dengan kata lain *fulsumeter*, bagi *fikr* tidak akan jelas.

*Fikr* adalah menghubungkan beberapa hal yang diketahui (*maklum*) untuk menghasilkan *maklum* baru dengan mengubah hal yang tak diketahui (*majhul*) menjadi *maklum*. Pada hakikatnya, *fikr* adalah bergesernya pikiran, proses berpikir, yang bertolak dari sebuah target *majhul* menuju serangkaian *mukadimah* (premis) yang diketahui. Selanjutnya gerakan kembali dari *mukadimah* (bentuk jamak dari *mukadimah*—*penerj.*) tersebut menuju target untuk mengubahnya menjadi *maklum*.

Oleh karenanya, mereka mendefinisikan *fikr* sebagai: "Penyusunan

*maklumaat* (bentuk jamak dari *maklum*—*penerj.*) untuk mengubah hal yang tak diketahui.” Atau: “Merenungi hal yang rasional, untuk menyuling hal yang tidak diketahui.” Juga: “Gerak dari arah dan ke arah *mukadimaat* menuju target.”

Saat pikiran ingin menyusun *maklumaat*, maka pikiran tersebut harus memberinya bentuk (*form*) dan tata tertib tertentu. Artinya, hanya *maklumaat* dalam bentuk-bentuk tertentu saja yang dapat menghasilkan dan memberikan kesimpulan. Mantik menjelaskan cara-cara serta aturan penyusunan dan pembentukan ini. Mantik menyatakan bahwa hanya *maklumaat* dalam bentuk-bentuk *mantiqi* saja yang dapat membuah-kan kesimpulan.

Pada dasarnya, *fikr* ialah menyusun *maklumaat* dan menjadikannya dasar demi menemukan hal baru. Ketika kita mengatakan bahwa Mantik adalah ‘aturan kerja’ *fikr* yang benar, dan dari segi lain kita mengatakan bahwa *fikr* adalah gerak (pikiran) dari *mukadimaat* menuju hasil (target), maka program kerja Mantik adalah ‘menunjukkan jalur gerak pikiran yang sebenarnya’, dan menunjukkan jalur berarti menertib-kan dan dengan benar memberi bentuk pada *maklumaat* tadi.

Jadi, kerja Mantik adalah mengendalikan gerak pikiran saat berpikir.

### **Kesalahan Pikiran**

Pikiran saat melakukan *fikr*, dan menjadikan sebagian hal *mukadimah* bagi hal lain, melakukannya dengan kemungkinan benar juga salah. Sumber atau penyebab kesalahan tersebut adalah salah satu dari dua hal di bawah ini:

1. Hal-hal yang dijadikan sebagai dasar (*mukadimah*) dan dianggap sebagai *maklum*, pada dasarnya salah.

2. Susunan dan bentuk yang diberikan pada *mukadimaat* adalah salah, walaupun si *mukadimaat* tersebut benar.

Sebuah argumentasi di alam pikiran bagaikan sebuah bangunan. Suatu bangunan akan menjadi sempurna kalau di samping bahan-bahannya, bentuk bangunan tersebut juga didasarkan pada teori-teori yang benar. Apabila salah satu dari dua hal di atas belum terjamin, maka bangunan tersebut tidak akan dapat menghasilkan kepercayaan.

Sebuah contoh, kalau kita katakan, “Socrates adalah manusia” dan “Setiap manusia bertindak zalim”, maka “Socrates bertindak zalim”. Argumentasi semacam ini benar dari segi bentuknya, akan tetapi dari segi materi (premisnya) terdapat kesalahan. Yaitu saat kita menyatakan

bahwa "Setiap manusia bertindak zalim".

Kalau kita katakan, "Socrates adalah manusia" dan "Socrates adalah seorang ilmuwan", maka "Manusia adalah ilmuwan". Materi argumentasi di atas benar, akan tetapi bentuknya tidak *mantiqi*. Maka kesimpulannya pun salah, saat dikatakan, "Manusia adalah ilmuwan".

Dalam pembahasan *qiyas*, nanti akan jelas, mengapa bentuk terakhir tidak *mantiqi*.

Logika Aristoteles sebagai *falsometer* (alat ukur—*peny.*) hanya bagi bentuk sebuah argumentasi saja, dan tak dapat mengukur kesalahan dalam isi atau kandungan sebuah argumentasi. Oleh karenanya, Logika Aristoteles disebut juga sebagai *Mantiq Shuri* atau Logika Formal.

Lalu, adakah Mantik yang dapat mengukur kesalahan dalam isi dan kandungan sebuah argumentasi? Akan kita bahas pada pembahasan *qiyas* nanti.

Dari seluruh hal di atas, dapat disimpulkan bahwa nilai Logika Aristoteles terletak pada ke-*falsometer*-annya bagi penalaran. Dengan kata lain, ia hanya merupakan alat ukur bagi bentuk argumentasi-argumentasi manusia. Namun, peraturan apa yang diajukan Mantik untuk berargumentasi dengan benar, akan menjadi jelas dengan mengkaji pembahasan-pembahasan Mantik secara terperinci.{}



## II. SUBJEK (MAUDHU) MANTIK

**a**pakah subjek (*maudhu*) Mantik? Pertama-tama harus diketahui apakah *maudhu* itu? Kemudian, haruskah setiap ilmu memiliki *maudhu* tertentu? Dan ketiga, apakah *maudhu* Mantik itu sendiri?

*Maudhu* setiap ilmu adalah sesuatu yang ilmu tersebut membahas di sekitarnya. Setiap pembahasan ilmu tersebut, kalau kita amati, akan terlihat sebagai keterangan mengenai salah satu dari disposisi, kesan, atau hal-hal di sekitar *maudhu* tersebut. Teks yang digunakan *mantiqiyun* (para logikawan—*penerj.*) dan para filsuf untuk mendefinisikan *maudhu* setiap ilmu adalah: "Sesuatu yang ilmu tersebut membahas *awaridh adz dzatiyyah*-nya."

Para ilmuwan tersebut—sebagai pengganti kata-kata disposisi, kesan, dan ciri-ciri—menggunakan kata-kata "padat" *awaridh adz dzatiyyah* (afeksi esensial). Adakah itu tanpa sebab? Tentu tidak. Mereka melihat bahwa disposisi maupun kesan yang dapat dikaitkan pada suatu hal, digolongkan menjadi dua:

*Pertama*, pada hakikatnya terkait pada diri (esensi) suatu hal tersebut

*Kedua*, terkait pada hal yang memiliki kesatuan dengannya. Misalnya, kita ingin membahas disposisi manusia, mau tak mau karena ia memiliki kesatuan dengan hewan, maka berkumpul padanya ciri-ciri hewan.

Oleh sebab itu digunakan kata *urudh adz dzati* (bentuk tunggal dari *awaridh adz dzatiyyah*—*penerj.*) yang dengannya mereka memberi tanda definisi tersebut agar *awaridh al gharibah* (afeksi nonesensial) tidak masuk pada definisi di atas.

Adapun apakah sebenarnya definisi *urudh adz dzati* itu, berada di luar batas-batas pembahasan ini.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Pemahaman universal (sifat, perilaku, dan sebagainya) yang tidak termasuk dalam esensi suatu individu disebut *awaridh al gharibah*, seperti berjalan pada manusia. Ketidakmampuan berjalan tidak mengurangi esensinya sebagai manusia. Sedangkan pemahaman universal yang termasuk dalam esensi suatu individu disebut *awaridh al dzati*, seperti pemahaman benda, hewan, dan rasional pada manusia. Bila pemahaman benda, hewan, dan rasional tidak dimasukkan dalam esensi seseorang, maka ia tak bisa digolongkan sebagai manusia. [*peny.*]

Sekarang kita perhatikan, haruskah setiap ilmu memiliki sebuah *maudhu'* tertentu?

Suatu hal yang jelas bahwa hubungan antara permasalahan-permasalahan suatu ilmu tidak selalu serupa. Suatu kelompok permasalahan seperti satu keluarga, kelompok lain juga seperti keluarga lain. Sekelompok keluarga mewujudkan sebuah marga, dan kelompok keluarga lain mewujudkan marga lain.

Misalnya serangkaian permasalahan Aritmetika, hubungan mereka begitu dekat, layaknya sebuah keluarga. Dan sekumpulan permasalahan Geometri pun seperti keluarga lain. Keluarga Aritmetika dan keluarga Geometri berdekatan serta merupakan bagian dari suatu marga besar yang dinamakan Matematika.

Dengan demikian, jelaslah bahwa antara permasalahan-permasalahan suatu ilmu memang terdapat hubungan-hubungan tertentu.

Kiri kita akan lihat, di manakah akar hubungan-hubungan tersebut? Bagaimana masalah-masalah Aritmetika saling berhubungan begitu dekat hingga membentuk suatu keluarga, diberi nama, dan menjadi suatu ilmu tersendiri?

Terdapat dua pandangan menyangkut permasalahan di atas.

*Pertama*, masalah-masalah suatu ilmu pada akhirnya membahas sekitar hakikat tertentu. Sebab kesatuan masalah-masalah Aritmetika adalah karena mereka membahas angka, ciri, serta efek-efek angka. Begitu pula masalah-masalah Geometri, merupakan satu keluarga karena mereka membahas sekitar pengukuran.

Apa yang menghubungkan antara pembahasan-pembahasan suatu ilmu adalah hal yang ilmu tersebut bahas, yakni *maudhu'* tadi. Kalau hal semacam ini tiada, maka hubungan satu masalah dari Geometri dengan masalah lain darinya, dan hubungannya dengan suatu masalah dari Fisika atau Kedokteran, tidak akan jelas.

Berdasarkan ini, setiap ilmu harus memiliki suatu *maudhu'* tertentu, dan pemisahan satu ilmu dari yang lain disebabkan *maudhu'* tersebut.

*Kedua*, hubungan masalah-masalah suatu ilmu disebabkan kesan dan keuntungan yang dihasilkan dari mereka. Jika serangkaian pembahasan tidak berkisar pada satu *maudhu'* yang sama, yakni masing-masing pembahasan bersangkutan dengan *maudhu'* yang berbeda-beda, namun masalah-masalah tersebut memiliki kesamaan dari segi kesan dan keuntungan, hal ini cukup untuk menjalin kekeluargaan antara mereka, sekaligus membedakan mereka dari masalah-masalah ilmu lain.

Tapi pandangan ini tidak benar. Sekumpulan masalah yang mendapat

kesatuan dari kesamaan mereka pada kesan, keuntungan, dan tujuan, tak lain disebabkan keserupaan esensial di antara mereka. Keserupaan esensial pasti berdasarkan satunya *maudhu'*, yang mereka bahas *awaridh adz dzatyyah*-nya.

Kini kita lihat, apakah *maudhu'* ilmu mantik itu sendiri? Ilmu mantik membahas di sekitar *maudhu'* apa?

*Maudhu'* Mantik adalah *mu'arrif* dan *hujjah*. Mantik membahas masalah-masalah sekitar *mu'arrif* (definisi) atau mengenai *hujjah* (argumentasi).

Cukup kita ketahui bahwa dalam setiap disiplin ilmu, dua proses tersebut secara keseluruhan pasti berlangsung; sebagian hal didefinisikan, dan diberikan argumentasi untuk serangkaian hukum. Sekali lagi, dalam setiap disiplin ilmu, dua proses ini pasti dijalankan.

Ilmu mantik berusaha menunjukkan pada kita cara benar mendefinisikan dan cara benar berargumentasi.

Pada pembahasan-pembahasan selanjutnya, kita akan lebih mengenal *maudhu'* ilmu mantik ini.{}



### III. TASHAWUR DAN TASHDIQ

**M**antiqiyun Muslim memulai pembahasan di dalam Mantik dengan definisi *ilmu* dan *idrak* (keadaan merasakan, mencapai, mengetahui, menginsafi [sesuatu] yang diperoleh melalui indra, akal, dan batin—*peny.*), kemudian membaginya menjadi dua: *tashawur* (konsepsi)<sup>7</sup> dan *tashdiq* (asensi [*assent*]); idrak yang diikuti dengan rasa “menghukumi”, seperti pernyataan atau pengakuan sah/benar [yakin] atau sebaliknya—*peny.*)<sup>8</sup> Dan membagi totalitas Mantik pada dua cabang; cabang *tashawuruat* (konseptif) dan cabang *tashdiqaat* (asensif). Masing-masing dari *tashawur* dan *tashdiq* dibagi menjadi dua:

1. *Dharuri* atau *badih* (ekstemporal; muncul dengan sendirinya—*peny.*)

2. *Nudzari* atau *iktisabi* (kontemplatif; melalui proses berpikir—*peny.*).

*Tafakur* (*fikr*) dan *istidlal* (argumentasi)—yang Logika Aristoteles mengklaim mengajukan peraturan untuknya—dengan pikiran, akan menghasilkan *tashawuruat iktisabi* (konsepsi kontemplatif) dari sekian *tashawuruat badih* (konsepsi ekstemporal), atau dijadikan dasar untuk menghasilkan *tashawuruat iktisabi* lebih banyak.

Selanjutnya, sejumlah *tashdiqaat budih* (asensi ekstemporal) menghasilkan *tashdiqaat iktisabi* (asensi kontemplatif). Dan juga dari *tashdiqaat iktisabi* itu, kemudian dihasilkan *tashdiqaat iktisabi* lainnya.

Untuk itu, sebaiknya kita terlebih dahulu mendefinisikan ilmu atau idrak, *tashawur*, *tashdiq*, *badih* atau *dharuri*, dan *iktisabi* atau *nudzari*.

#### **Ilmu dan Idrak**

Manusia kerap mendapatkan suatu kondisi pada dirinya, yang terkadang dinamakannya dengan pengetahuan, ilmu, idrak, kesadaran, atau nama-nama seperti itu. Titik tolak ilmu dan idrak adalah *juhl*

<sup>7</sup> Kepahaman yang belum terhukumi atau keahaman tunggal. [*peny.*]

<sup>8</sup> Kepahaman yang berhukum, yang biasa disebut sebagai pernyataan (*statement*), proposisi, atau kalimat berita. [*peny.*]

(ignoransi) atau "ketidaktahuan".

Saat kita melihat seseorang atau sebuah kota yang sebelumnya kita tak pernah melihatnya, kita pernah merasakan seketika pada diri kita dan bersama kita, ada suatu hal yang tidak bersama kita sebelumnya. Itulah gambaran-gambaran dari seseorang atau kota tersebut.

Kondisi (negatif) pertama, saat kita belum memiliki gambaran-gambaran itu dinamakan *jahl*.

Kondisi (positif) kedua, setelah kita memiliki gambaran-gambaran yang menghubungkan kita dengan hal-hal di alam luar disebut ilmu atau idrak.

Jelas bagi kita keserupaan pikiran dengan benda material dari salah satu segi, bahwa keduanya dapat menerima bentuk dan gambaran.<sup>9</sup>

Gambaran-gambaran pikiran dapat menghubungkan kita dengan hal-hal di alam luar, sekaligus memberikan pengetahuan tentangnya. Sementara gambaran benda material tidak demikian. Mengapa begitu? Apakah sebab perbedaannya?

Jawaban pertanyaan di atas ditanggung oleh Filsafat, bukan Mantik.

Jadi, ilmu adalah sebuah gambaran tentang *mahlum* yang terdapat dalam pikiran. Dengan demikian, ilmu dan idrak didefinisikan sebagai "sebuah gambaran tentang sesuatu yang muncul pada pikiran".

Adapun terbaginya ilmu menjadi *tashawwur* dan *tushdiq*, karena ilmu (pengetahuan) kita mengenai suatu hal, ada kalanya—dengan pikiran—kita sekaligus menghukumi ada atau tidaknya hubungan antara suatu hal tersebut dengan hal lainnya. Terkadang, ilmu (pengetahuan) kita tidak bersifat memutuskan (menghukumi) antara dua hal.

Contoh kondisi pertama seperti ilmu kita bahwa "hawa itu panas", atau "hawa itu tidak panas", "kebenaran itu baik", "kebohongan itu tidak baik".

Ilmu ini merupakan penghukuman (*judgement*) pikiran atas dua hal (terjadi hubungan hukum), kondisi penilaian pikiran inilah yang disebut *tushdiq*.

Akan tetapi, pikiran tidak senantiasa bersikap menghukumi, karena

<sup>9</sup> Dapat dikatakan di sini, barangkali yang dimaksud oleh Syahid Muthahhari adalah—yang kerap dikemukakan oleh para logikawan—bahwa walaupun pikiran (akal) itu merupakan sesuatu yang imaterial, namun dapat disamakan dengan benda material dan segi "penerimaan bentuk" oleh keduanya. Dengan perbedaan, "penerimaan bentuk" oleh benda material dengan sendirinya tak akan menghubungkan hal tersebut dengan benda-benda material lainnya; sedangkan "penerimaan bentuk" oleh pikiran, adalah hal yang menghubungkannya dengan sekalian benda-benda material. [*penerj.*]

terkadang hanya mengamati tanpa mengeluarkan hukum apa pun mengenainya.

Pada saat pikiran bersikap menghukumi, penghukuman dan putusan tersebut dinamakan *tashdiq*. Yang dihukumi dinamakan *mahkum 'alaihi*, sedangkan yang menghukumi (yang *mahkum 'alaihi* dihukumi dengannya) dinamakan *mahkum bihi*.

Dengan kata lain, dua hal yang pikiran menghukumi antara mereka, berbeda dengan aksi penghukuman tadi; gambaran-gambaran yang pikiran melakukan penghukuman antara mereka sebenarnya *tashawwur*.<sup>10</sup>

Maka saat kita menghukumi pada pikiran kita bahwa "hawa itu panas", hukum tersebut *tashdiq*, adapun "gambaran pikiran" (ide) mengenai "hawa" dan "panas" adalah *tashawwur*.

Pembagian ilmu menjadi *tashawwur* dan *tashdiq*, pertama kali dilakukan dan diajukan oleh *hakiim* (orang bijak—*penerj.*) mulia Abu Nashr Muhammad bin Tarkhan al Farabi, yang kemudian diterima oleh *hukuma* (bentuk jamak dari *hakiim*—*penerj.*) dan *mantiqiyun* berikutnya.

*Mantiqiyun* era-era terakhir menjadikan pembagian ini sebagai pijakan dan memilah pembahasan Mantik menjadi dua bagian: *tahsawwur* dan *tashdiqat*. Pada masa sebelum itu, pembahasan Mantik belum terpisah seperti ini.

### ***Badihi dan Iktisabi***

Istilah yang sering ditemukan dalam Mantik maupun Filsafat adalah *badihi* dan *iktisabi*. Masing-masing dari *tashawwur* dan *tashdiq* terbagi menjadi *badihi* dan *iktisabi*.

*Badihi* adalah *idrak* yang tak memerlukan *nadzur* atau *fikr*, sedangkan *iktisabi* adalah *idrak* yang memerlukan *nadzur* atau *fikr*. Dengan kata lain, *badihi* adalah yang *maklum* dengan sendirinya, adapun *iktisabi* adalah yang menjadi *maklum* melalui perantara hal atau hal-hal lain. *Badihi* adalah yang menjadi *maklum* tanpa memerlukan pemikiran, sedangkan *iktisabi* adalah yang menjadi *maklum* dengan membutuhkan pemikiran (*fikr*).

Sebagian orang berpendapat bahwa *tashawwur* tentang panas dan dingin adalah pengetahuan yang tidak memerlukan pemikiran (*badihi*), sedangkan *tashawwur* tentang jin dan malaikat membutuhkannya (*iktisabi*). Namun sebenarnya *tashawwur* panas dan dingin tak berbeda dari segi

<sup>10</sup> Fragmen *mahkum 'alaihi* dan *mahkum bihi* dengan sendirinya merupakan *tashawwur*, dan kondisi penghukuman yang terjadi atas mereka adalah *tashdiq*.

itu dengan *tashawwur* jin maupun malaikat. *Tashawwur* panas dan dingin membutuhkan pemikiran sebanyak *tashawwur* jin dan malaikat.

Perbedaan antara *tashawwur* di atas, terletak pada *tashdiq* tentang wujud mereka. *Tashdiq* tentang wujud panas dan dingin tak memerlukan pemikiran, adapun *tashdiq* mengenai wujud jin atau malaikat membutuhkan pemikiran.

*Tashawwuruat* (bentuk jamak dari *tashawwur*—*penerj.*) *badili* adalah *tashawwuruat* jelas dan gamblang yang tiada lagi kekaburan mengenai wujud mereka. Adapun *tashdiqaut* (bentuk jamak dari *tashdiq*—*penerj.*), saat pikiran menghukumi antar dua hal, ada kalanya membutuhkan dalil untuk itu.

Artinya, *tashawwur* kedua hal tadi cukup untuk menghasilkan kepastian dan keyakinan bagi pikiran mengenai ada atau tidaknya hubungan di antara mereka. Namun terkadang tidak demikian halnya, yakni harus ada dalil agar pikiran dapat menghukuminya.

Misalnya, bahwa “lima lebih banyak ketimbang empat”, itu tak membutuhkan pemikiran atau argumentasi, sedangkan  $15 \times 15 = 225$  membutuhkan pemikiran dan argumentasi. Sebagaimana “berkumpulnya dua hal yang kontradiktif itu tak mungkin” adalah *tashdiq badili*; adapun “dimensi dunia ini terhingga atau tidak”, adalah *tashdiq iktisabi*.}}



## IV. KULLI DAN JUZ'Ī

**S**alah satu dari pembahasan Mantik yang bersifat pendahuluan ialah pembahasan *kulli* (universal) dan *juz'ī* (partikular; khusus).

Pembahasan ini pertama-tama, pada zatnya (esensial), berhubungan dengan *tashawwuraat*. Dan pada tahap kedua, pada *arudh* (aksidental [*accidental*]; sifat), berhubungan dengan *tashdiqaat*.

*Tashdiqaat*—sebagaimana yang akan dijelaskan nanti—sebagai kelanjutan dari *tashawwuraat*, dapat disifati dengan *kulli* atau *juz'ī*.

*Tashawwuraat juz'ī* adalah serangkaian gambaran yang tak dapat diterapkan kecuali pada satu hal. Pada *misdaq* (ekstensi; sesuatu yang darinya diambil pemahaman—*peny.*)<sup>11</sup> gambaran ini, tak akan bermakna kata-kata seperti “berapa” atau “yang mana”.

Seperti gambaran kita mengenai pribadi-pribadi tertentu, “Hasan”, “Ahmad”, “Mahmud”; gambaran-gambaran pikiran kita ini hanya dapat diterapkan pada pribadi yang bersangkutan. Adapun nama yang diberikan pada pribadi-pribadi tersebut dikatakan *ismu al kash*. Begitu juga dengan gambaran kita mengenai kota, negara, masjid, dan gunung tertentu, keseluruhan gambaran tersebut adalah *tashawwuraat juz'ī*.

Pikiran kita, di samping *tashawwuraat* di atas, memiliki serangkaian *tashawwur* lain, beserta nama-nama untuk menunjukkannya. Seperti *tashawwur* kita mengenai api, kota, gunung, dan sebagainya, yang untuk memahamkan *tashawwuraat* itu kita menggunakan nama-nama yang disebut dengan *ismu al 'uam*. Serangkaian arti dan *tashawwur* tadi kita namakan *kulli*, karena mereka dapat diterapkan pada hal-hal yang banyak, bahkan tak terhingga.

Biasanya dalam keseharian, kita banyak berhubungan dengan *juz'īyaat* (bentuk jamak dari *juz'ī*), seperti “Hasan datang”, “Teheran kota yang ramai”, “Gunung Damavand gunung tertinggi di Iran”.

Adapun saat kita memasuki pembahasan-pembahasan ilmiah, kita kerap berhubungan dengan *kullīyaat* (bentuk jamak dari *kulli*),

---

<sup>11</sup> *Misdaq* (ekstensi) dapat didefinisikan sebagai hakikat (wujud) sesuatu yang kepadanya *mafhum* (pemahaman) bisa diterapkan. Misalnya hakikat (wujud) manusia, yang kepadanya bisa diterapkan pengertian (pemahaman) manusia atau hewan rasional. [*peny.*]

misalnya, "Segitiga itu begitu", "Lingkaran itu begitu", "Manusia memiliki dorongan yang demikian", "Gunung berperan sebagai apa?", "Kota" seharusnya begitu atau begitu".

Idrak yang *kulli* merupakan tanda perkembangan dan kesempurnaan manusia di antara makhluk bernyawa lainnya. Rahasia keberhasilan manusia—berbeda halnya dengan binatang—dalam menemukan teori segala sesuatu, membangun industri, membentuk kebudayaan dan peradaban, semua terpendam dalam *idrah kulli* (idrak universal).

Mantik, yang merupakan sarana berpikir benar, bersangkutan dengan *juz'i* dan *kulli*, tetapi porsi lebih adalah bagi *kulli*.

### *Nisab al Arba'ah*

Termasuk hal yang harus diketahui adalah hubungan (relasi) yang mungkin dimiliki oleh suatu *kulli* dengan *kulli* lainnya.

Suatu *kulli*—saat disadari bahwa ia memiliki banyak *afrod* (sesuatu [kata] yang dapat mewakili gambaran yang ada di benak atau pikiran kita—*peny.*)—kalau kita bandingkan dengan *kulli* lain, yang juga memiliki serangkaian *afrod*, kondisi yang akan muncul adalah salah satu dari empat hubungan di bawah:

1. *Tabayun* (diferensi).
2. *Tasawi* (ekuivalensi).
3. *Umum wa khusus mutlaq* (implikasi).
4. *Umum wa khusus min wajhin* (asosiasi).

Karena terkadang masing-masing dari dua *kulli* tersebut tak dapat sama sekali diterapkan pada *afrod kulli* yang lain, dan wilayah *kulli* pertama terpisah dari wilayah *kulli* kedua, dengan demikian hubungan antara dua *kulli* di atas dinyatakan *tabayun*, dan dua *kulli* tersebut *mutabayinain*.

Ada kalanya masing-masing *kulli* dapat diterapkan pada seluruh *afrod kulli* lainnya, dan wilayah kedua *kulli* tersebut sama, relasi antara mereka saat ini dinamakan *tasawi*. Dua *kulli* dengan hubungan *tasawi* ini disebut *mutasawiyain*.

Kadang kala salah satu dari dua *kulli* dapat diterapkan pada seluruh *afrod kulli* lainnya; dapat mencakup keseluruhan wilayah *kulli* kedua, tetapi *kulli* kedua hanya dapat diterapkan pada sebagian *afrod kulli* pertama. Dalam konteks semacam ini, relasi *umum wa khusus mutlaq* terdapat pada dua *kulli* di atas, sementara dua *kulli* tersebut dinamakan *'um wa al khash mutlaq*.

Kadang-kadang, dua *kulli* tersebut, masing-masing dapat diterapkan pada sebagian *afrod kulli* yang lain; memiliki "sebagian wilayah" yang sama. Di bagian lain, *kulli* pertama dapat diterapkan pada sejumlah *afrod* yang *kulli* kedua tidak dapat diterapkan padanya, dan begitu pula sebaliknya; satu sama lain memiliki sebagian wilayah yang berbeda. Dalam kondisi semacam ini, relasi antara dua *kulli* tersebut adalah *umum wa khusus min wajhin* (dari satu segi), sedangkan dua *kulli* tersebut dinamakan *'aam wa al khash min wajhin*.

Keempat jenis hubungan di atas, berturut-turut dicontohkan sebagai berikut:

**Pertama (*tabayun*).** Manusia dan pohon; tidak satu pun manusia yang pohon dan tidak satu pun pohon yang manusia. Pohon sama sekali tidak mencakup wilayah manusia dan sebaliknya.

**Kedua (*tasaww*).** Manusia dan 'dapat berpikir'; seluruh manusia 'dapat berpikir', dan seluruh yang 'dapat berpikir' itu manusia. Wilayah 'dapat berpikir' sama dengan wilayah manusia.

**Ketiga (*umum wa khusus mutlaq*).** Manusia dan "hewan"; seluruh manusia itu hewan, tetapi tidak semua hewan itu manusia—seperti kuda yang juga hewan tetapi bukan manusia—melainkan sebagian dari hewan itu manusia.

**Keempat (*umum wa khusus min wajhin*).** Manusia dan putih; sebagian dari manusia itu putih, sebagian dari yang putih itu manusia (orang kulit putih). Akan tetapi sebagian dari manusia bukan putih (orang kulit kuning, hitam, dan sebagainya), dan sebagian yang putih bukan manusia (salju yang putih tetapi bukan manusia).

Pada hakikatnya, dua *kulli* yang *mutabayinain* seperti dua lingkaran yang terpisah satu dari yang lain:

Dua *kulli mutasawiyain* seperti dua lingkaran yang terletak persis di atas yang lain; yang satu diterapkan pada yang lain dengan sempurna:

Dua *kulli 'aam wa al khash mutlaq* seperti dua lingkaran, yang satu lebih besar dan mencakup keseluruhan yang lebih kecil:

Dua *kulli 'aam wa al khash min wajhin* seperti dua lingkaran yang saling memotong satu sama lain:

Hanya empat relasi di atas yang mungkin terjadi antara dua *kulli*. Relasi kelima mustahil ditemukan, seperti kalau kita bayangkan satu *kulli* sama sekali tidak mencakup *afrod kulli* kedua, tetapi pada saat yang sama *kulli* pertama mencakup keseluruhan atau sebagian *afrod kulli* kedua.

## ***Kulliyat al Khamsah***

*Kulliyat al khamsah* dianggap sebagai salah satu pembahasan yang bersifat permulaan, yang biasanya dibawakan oleh *mantiqiyun*. Pembahasan *kulliyat al khamsah* sebenarnya berhubungan dengan Filsafat, bukan Mantik. Para filsuf mem bahas nya dengan terperinci dalam masalah *mahiyah* (esensi).<sup>12</sup>

Akan tetapi dengan memperhatikan bahwa pembahasan *hudud* dan *ta'rifat* bergantung pada pengenalan terhadap *kulliyat al khamsah*, maka *mantiqiyun* menjadikan pembahasan ini sebagai pendahuluan bagi *hudud*, dan terkadang *kulliyat al khamsah* juga dinamakan dengan *mudhkhal* atau *mukaddimah*.

Dikatakan bahwa setiap *kulli* kalau kita hubungkan dengan *afrad*-nya, kita telaah relasinya dengan *afrad*, maka relasi tersebut tak akan keluar dari lima kondisi di bawah:

1. *Nau'* (spesies).
2. *Jins* (genus; jenis).
3. *Fashl* (pembeda).
4. *Aradh al 'uam* (sifat umum).
5. *Aradh al khash* (sifat khusus).

Hal itu disebabkan terkadang suatu *kulli* adalah "keseluruhan esensi"<sup>13</sup>, "sebagian dari esensi", atau "di luar esensi" *afrad*-nya, dan "sebagian dari esensi" terkadang "lebih luas" dari esensi *afrad*-nya,<sup>14</sup> dan kadang-kadang "sama dengan" esensi *afrad*-nya.<sup>15</sup>

Demikian halnya dengan yang "di luar esensi", ada kalanya "lebih luas" dari esensi,<sup>16</sup> ada kalanya "sama dengan" esensi *afrad* tersebut.<sup>17</sup>

Masing-masing dari pembagian ini dicontohkan sebagai berikut:

*Nau'* (spesies). Seperti manusia, arti dari "manusia" menjelaskan keseluruhan esensi *afrad*-nya; tiada hal dari esensi *afrad* manusia yang tidak dikandung oleh "arti" dari "manusia", sama halnya dengan arti "garis", misalnya, menjelaskan dan mengandung keseluruhan dari esensi *afrad* garis.

*Jins* (genus). Seperti hewan, arti dari "hewan" hanya menjelaskan

<sup>12</sup> Salah satu topik pembahasan Filsafat. [penerj.]

<sup>13</sup> *Nau'*.

<sup>14</sup> *Jins*.

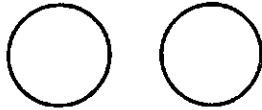
<sup>15</sup> *Fashl*.

<sup>16</sup> *'Aradh al 'uam*.

<sup>17</sup> *'Aradh al khash*.

sebagian dari esensi *afrud*-nya, karena *afrud* hewan seperti Zaid, Amir, kuda saya, kambing Pak Abbas, dan sebagainya, adalah hewan plus hal lain; esensi mereka terbentuk dari hewan dan hal lain, seperti *natiq* (berasio) bagi manusia.

Demikian juga *ham* (kuantum), yang merupakan sebagian dari esensi *afrud*-nya; seperti garis, permukaan, dan volume. Kesemua itu



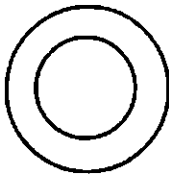
adalah kuantum plus hal lain, kuantum adalah sebagian dari esensi mereka, bukan "keseluruhan" bukan pula "di luar" esensi mereka.

**Fashl (pembeda).** Seperti *natiq* (rasio), yang merupakan bagian lain

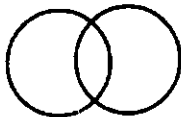


dari keseluruhan esensi manusia. Contoh lain adalah 'berdimensi satu yang bersambung', yang merupakan bagian lain dari esensi garis.

**Aradh al 'aam.** Seperti *masyi* (berjalan), yang di luar esensi *afrud*-



nya. Berjalan bukanlah sebagian atau keseluruhan esensi mereka "yang berjalan", tetapi pada saat yang sama, berjalan terdapat pada mereka,



berupa kondisi atau afeksi. Itu pun tidak dikhususkan pada *afrud* suatu *nau'* tertentu, melainkan dimiliki oleh beberapa *nau'* dari hewan. Pada *nau'* apa pun ia diterapkan, pasti akan lebih luas dari esensi *afrud nau'* tersebut.

**Aradh al khash.** Seperti 'dapat menjadi heran', yang di luar esensi *afrud*-nya (*afrud* manusia itu sendiri), namun terdapat pada mereka sebagai kondisi atau afeksi, tetapi hal ini khusus bagi *afrud* suatu *nau'* (keseluruhan esensi) tertentu, yaitu *nau'* manusia.{}



## V. HUDUD DAN TA'RIFAT

Pembahasan *kulli* dan *juz'i* yang lalu adalah pendahuluan bagi pembahasan *hudud* dan *ta'rifat*, yakni yang merupakan tanggung jawab pertama Mantik; menjelaskan bagaimana cara men-*ta'rifkan* (mendefinisikan) sebuah "arti". Tanggung jawab kedua, bagaimana sebenarnya cara memberi argumen untuk menetapkan sebuah tujuan tertentu.

Sebagaimana kita ketahui bahwa bagian pertama bersangkutan dengan *tashawwuraat*. Dengan suatu *majhul tashawwuri* dijadikan *maklum tashawwuri*, berdasarkan beberapa *maklum tashawwuri* lainnya.

Secara keseluruhan, men-*ta'rifkan* segala sesuatu adalah menjawab pertanyaan "apa" mengenai mereka; yakni jika kita dihadapkan pada pertanyaan "apakah sesuatu itu", maka kita—saat menjawab—akan men-*ta'rifkan* sesuatu itu.

Jelas bahwa saat menanyakan suatu *majhul* tertentu, di saat kita menanyakan ke-"apa"-an sesuatu, berarti esensi, hakikat, atau minimal batas pengertian hal tersebut masih *majhul* bagi kita.

Saat suatu hal masih merupakan *majhul* bagi kita, berarti kita tidak memiliki suatu *tashawwur* yang benar mengenainya. Apakah garis itu? Apakah permukaan itu? Apakah materi itu? Apakah potensi itu? Apakah kehidupan itu? Dan seterusnya. Berarti kita tidak memiliki sebuah gambaran yang komplet dan sempurna mengenai itu semua, batasan-batasan pengertian hal tersebut belumah jelas bagi kita. Sehingga kita ragu mengenai sebagian *afrad*; masukkan mereka dalam *mafhum* (pengertian; pemahaman)<sup>18</sup> ini atukah tidak? Kita menginginkan kejelasan yang dapat mencakup seluruh *afrad* dan menangkal hal-hal di luar pengertian itu.

Sebagaimana kita ketahui, dalam setiap ilmu pengetahuan, sebelum membahas apa pun akan muncul kebutuhan agar diajukan serangkaian definisi untuk *mawadhi'* (bentuk jamak dari *mawadhu'*—*penerj.*) ilmu tersebut. Tugas Mantik cabang *tashawwuraat* adalah menunjukkan cara pendefinisian yang benar.

<sup>18</sup> *Mafhum* (pemahaman) adalah gambaran sesuatu pada akal yang diambil dari hakikat (wujud) sesuatu di luar akal. [*peny.*]

## Pertanyaan-pertanyaan

Di sini tepat sekali diingatkan bahwa pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh manusia mengenai hal-hal yang tak diketahuinya tidak dengan satu bentuk yang sama, melainkan dengan beberapa bentuk yang berbeda. Setiap bentuk cocok dengan tempatnya sendiri. Oleh karenanya, kata-kata yang digunakan untuk bertanya sangat beragam pada setiap bahasa.

Setiap bahasa memiliki beberapa kata yang digunakan untuk bertanya. Beragamnya kata untuk bertanya menunjukkan beragamnya pertanyaan yang dapat diajukan; beragamnya pertanyaan menunjukkan beragamnya *majhul*at (bentuk jamak dari *majhul*—*penerj.*) manusia. Setiap jawaban yang diberikan untuk setiap pertanyaan akan berbeda dengan jawaban untuk pertanyaan lain.

Adapun bentuk-bentuk pertanyaan adalah :

1. Pertanyaan mengenai ke-"apa"-an (esensi) dengan "apa".
2. Pertanyaan mengenai ke-"berada"-an (eksistensi) dengan "adakah".
3. Pertanyaan mengenai ke-"bagaimana"-an (kualitas) dengan "bagaimanakah".
4. Pertanyaan mengenai ke-"berapa"-an (kuantitas) dengan "berapakah" atau "berapa banyak".
5. Pertanyaan mengenai ke-"di mana"-an (tempat) dengan "di manakah".
6. Pertanyaan mengenai ke-"bila"-an (waktu) dengan "kapankah".
7. Pertanyaan mengenai ke-"siapa"-an (subjek) dengan "siapakah".
8. Pertanyaan mengenai ke-"yang mana"-an dengan "yang manakah".
9. Pertanyaan mengenai ke-"kenapa"-an (kausa) dengan "apakah dasarnya" atau "apakah gunanya".

Jelas sudah bahwa di saat kita memiliki pertanyaan mengenai suatu *majhul* yang beragam jenisnya, dapat dipertanyakan dengan beberapa bentuk; terkadang kita bertanya:

Apakah X itu?

Adakah X itu?

Bagaimanakah X itu?

Berapakah X itu?

Di manakah X itu?

Kapankah X itu?



Siapakah X itu?

Yang manakah X itu?

Kenapa X itu demikian?

Dan sebagainya.

Mantik tidak menjawab pertanyaan mengenai hal-hal di luar (eksternal), seperti yang di atas. Filsafat dan ilmu pengetahuan lainnya yang akan menjawab. Namun Mantik akan bersangkutan dengan jawaban-jawaban yang diberikan oleh Filsafat atau lainnya; dengan tidak menjawab secara langsung tetapi menunjukkan cara benar untuk menjawabnya.

Pada hakikatnya, Mantik juga menjawab salah satu dari ke-"bagaimana"-an di atas; yaitu ke-"bagaimana"-an cara berpikir benar. Ke-"bagaimana"-an ini dari jenis "bagaimanakah seharusnya" bukan "bagaimanakah adanya".

Dengan memperhatikan bahwa selain pertanyaan pertama dan terakhir, kesemuanya pertanyaan di atas dapat dipertanyakan dengan menggunakan "apakah", maka keseluruhan pertanyaan dapat diringkaskan menjadi tiga pertanyaan:

1. "Apa".
2. "Apakah".
3. "Kenapa".

Dari uraian di atas, jelas bahwa walaupun Mantik tidak mampu mendefinisikan sesuatu—yang mana itu adalah tugas Filsafat dan ilmu-ilmu lain—tetapi Mantik ingin mengajarkan cara benar mendefinisikan suatu, mengajarkan pada *Hikmah Ilahiyah (Sapientia Divinia)*.

### ***Had dan Rasm***

Saat mendefinisikan sesuatu, kalau kita dapat mengenali zat (esensi) sesuatu tersebut, dapat mengenali dan menjelaskan bagian-bagian esensinya secara lengkap, yang terbentuk dari *ajnas* (bentuk jamak dari *jins—penerj.*) dan *fushul* (bentuk jamak dari *fashl—penerj.*) sesuatu yang didefinisikan, maka kita telah mendapatkan definisi dengan tingkat paling sempurna yang dinamakan *had al taam*. Adapun jika kita hanya mendapatkan sebagian dari esensi hal tersebut, tidak keseluruhannya, maka dinamakan *had al naqish*.

Ada kalanya kita tidak mendapatkan esensi hal itu sama sekali, melainkan hanya hukum-hukum atau sifat-sifat khususnya saja. Tujuan

kita hanya menjelaskan batas-batas "arti" hal tersebut; bahwa arti tersebut mencakup dan menolak apa saja. Dalam kondisi semacam ini, kalau kita dapat mengenali hukum-hukum atau sifat-sifat khususnya secara sempurna, dan dapat membedakan hal itu dari hal-hal lain, dinamakan *rasm al taam*. Sebaliknya, kalau kita tidak dapat menjelaskan batas-batas tadi dengan sempurna, dinamakan *rasm al naqish*.

Contohnya dalam mendefinisikan manusia dikatakan: "Sebuah substansi yang berdimensi, berkembang, hewan, dan berasio", ini dapat kita jadikan *had al taam*, jika: "Substansi berdimensi, berkembang, dan hewan", ini adalah *had al naqish*. Adapun "Maujud (eksistensi) yang berjalan, tegak lurus, dan tumpul kukunya" merupakan *rasm al taam*. Dan "Maujud yang berjalan" adalah *rasm al naqish*.

Di antara empat jenis definisi di atas, yang sempurna adalah *had al taam*. Namun sayangnya, para filsuf mengakui bahwa untuk mendapatkan *had al taam* segala sesuatu kita harus mengenali esensi segala sesuatu itu; dengan kata lain tergantung pada penyusupan akal ke kedalaman zat sesuatu, dan hal tersebut bukanlah sesuatu yang mudah.

Apa-apa yang dianggap sebagai *had al taam* dalam mendefinisikan "manusia" dan sebagainya, tidaklah lepas dari "kelonggaran".

Dan dikarenakan Filsafat, yang bertanggung jawab dalam hal ini, telah menunjukkan sikap lemah (pesimis), maka otomatis aturan *mantiqi* mengenai *had al taam* akan kehilangan nilai. Oleh karena itu, di sini saya akhiri pembahasan mengenai *hudud* (bentuk jamak dari *had*—*penerj.*) dan *tu'rifut* (bentuk jamak dari *tu'rif*—*penerj.*).{}

## VI. QADHIYAH

**K**ini kita mulai bagian *tashdiqat*. Pertama-tama harus didefinisikan terlebih dahulu *qadhiyah* (proposisi) itu, kemudian kita membagi dan membahas hukum-hukumnya.

### Definisi *Qadhiyah*

Sebelum mendefinisikan *qadhiyah*, terdapat pendahuluan yang harus diutamakan, yang menyangkut masalah “kata”.

Walaupun pada hakikatnya Mantik tidak berhubungan dengan “kata”, tetapi berhubungan dengan makna rasional suatu “kata”; setiap definisi, pembagian, dan hukum yang diajukannya berhubungan dengan makna “kata”. Lain halnya dengan ilmu tata bahasa yang secara langsung berhubungan dengan “kata”. Akan tetapi, pada saat-saat tertentu Mantik perlu mendefinisikan dan membagi hal-hal seputar “kata”.

Tentu pendefinisian dan pembagian “kata” yang dilakukan oleh Mantik adalah berdasarkan maknanya; yakni “kata” tersebut didefinisikan dan dibagi dengan memperhatikan sisi maknanya.

Dalam istilah *mantiqiyun*, “kata” yang tertetapan untuk suatu arti tertentu, menunjukkan suatu makna tertentu, dinamakan *qaul* (susunan suara [kata] yang mewakili arti tertentu—*peny.*). Seluruh “kata” yang kita gunakan dalam percakapan sehari-hari, saling menukar informasi, dan saling memahami maksud-maksud, adalah *uqwal* (bentuk jamak dari *qaul*—*penerj.*).

Jika suatu “kata” tak mengandung arti apa pun, maka “kata” tersebut dinamakan *muḥmal* (indefinitif). Contohnya, “kuda” adalah *qaul*, karena nama sejenis hewan; sedangkan “ukad” bukanlah sebuah *qaul*, melainkan *muḥmal*, karena tidak bermakna apa pun.

*Qaul* dibagi menjadi dua: *mufrad* (singular; kata tunggal) dan *murakab* (kompositif; susunan kata). Kalau *qaul* tersebut memiliki beberapa bagian, dan masing-masing menunjukkan bagian tertentu dari arti, disebut *murakab*, kalau tidak maka *mufrad*.

*Murakab* terbagi menjadi dua, *taam* (lengkap/sempurna) dan *naqish*

(diminutif).

*Murakab taam* adalah yang mencakup dan menjelaskan maksud pembicara dengan sempurna. Misalnya, "Apakah engkau akan pergi bersamaku?", "Datanglah", "Zaid datang". Adapun *naqish* seperti "Air gula", tanpa diikuti oleh tambahan apa pun, sehingga pendengar akan menunggu tambahan dari pembicara, dan akan bertanya, "Air gula, kenapa?"

*Murakab naqish* terkadang panjangnya mencapai satu halaman atau lebih, namun tetap tidak menjelaskan maksud pembicaraan dengan sempurna. Seperti, "Hari ini, jam delapan pagi saat saya memakai baju lengan panjang, tidak memakai jaket, naik ke atap, seketika saya melihat Tuan X, kawan saya...", walau *murakab* di atas begitu panjang lebar, bukanlah suatu *murakab* yang *taam*.

Sedangkan "Udara dingin sekali", walaupun hanya terdiri dari tiga kata, tetapi telah menyampaikan maksud pembicaraan dengan sempurna; merupakan suatu pernyataan yang sempurna.

*Murakab taam* pun kemudian dibagi menjadi dua: *khobar* (deklarasi/proposisi) dan *insya* (komposisi orinatif). *Murakab taam* yang *khobar* adalah yang menceritakan suatu hakikat tertentu; yakni menceritakan hal yang telah, sedang, akan terjadi, selalu ada, atau akan selalu ada. Contohnya, "Saya tahun lalu telah pergi haji", "Saya tahun depan akan mendapat gelar sarjana", "Saya sekarang masih sakit", "Air membeku karena turunnya suhu udara".

Sedangkan *murakab taam* yang *insya* adalah *murakab* yang tidak menceritakan suatu hakikat tertentu, melainkan *murakab* tersebut yang mewujudkan suatu hakikat yang baru. Seperti, "Pergilah engkau", "Datanglah engkau", "Akankah engkau bersamaku?" Dengan *murakabat* (bentuk jamak dari *murakab—penerj.*) tersebut kita mengadakan, mewujudkan perintah, larangan, pertanyaan, tanpa menceritakan apa pun.

Dalam *Murakab taam* yang *khobar*—karena menceritakan dan memberitakan mengenai sesuatu—ada kemungkinan berita atau narasi tersebut cocok dengan apa yang terjadi, mungkin juga tidak. Seperti ketika kita mengatakan, "Saya tahun lalu pergi haji", bisa jadi memang betul tahun lalu kita pergi haji dan *khobar* tersebut menjadi *shudiq* (benar), bisa juga tidak demikian dan *khobar* tersebut menjadi *hadzib* (bohong).

Adapun *murakab insya*—karena tidak menceritakan sesuatu, melainkan dengan sendirinya mengadakan suatu hal baru—tidak memiliki hal,

yang cocok dengannya atau tidak, di alam luar. Dengan demikian, bagi *insya* kebenaran atau kebohongan tidak memiliki arti apa pun.

*Qadhiyah*, di kalangan *mantiqiyun* adalah *murakab taam khabar* itu sendiri. Oleh karenanya, ketika mendefinisikan *qadhiyah*, mereka mengatakan: "*Qaul* yang memiliki kemungkinan benar atau salah (bohong)."<sup>19</sup> Ketika dikatakan mungkin benar dan mungkin juga salah (bohong), berarti merupakan *qaul* yang *murakab*, bukan *mufrad*. *Murakab* yang *taam* bukan *naqish*, *taam* yang *khabar* bukan *insya*. Karena dalam *mufrad*, *murakab naqish*, dan *murakab taam insya*, benar atau salah (bohong) tak bermakna apa-apa.

Telah dikatakan bahwa Mantik pada mulanya secara esensial, berhubungan dengan "makna", kemudian secara aksiden berhubungan dengan "kata".

Sekalipun pembahasan kita hingga kini mengenai *qaul* dan "kata", tetapi maksud utamanya adalah "arti". Setiap *qadhiyah lafdziyah* (literal; terucapkan) yang tersusun dari "kata", sama adanya dengan satu *qadhiyah ma'kulah* (rasional) yang ada dalam pikiran (benak) kita.

Sebagaimana "kata" "Zaid berdiri" dinyatakan sebagai suatu *qadhiyah*, demikian halnya pengertian kalimat tersebut, yang ada di dalam benak kita, juga dianggap sebagai sebuah *qadhiyah*. "Kata" (*lafadz*) proposisi tersebut dinamakan *qadhiyah lafdziyah*, sedangkan pengertiannya, yang ada dalam benak kita dinamakan *qadhiyah ma'kulah*.{}

---

<sup>19</sup> Dengan kata lain, *qadhiyah* adalah susunan kata (kalimat) sempurna yang menceritakan suatu kenyataan di masa lalu, kini, atau mendatang dengan kemungkinan benar atau salah, disebut juga dengan kabar. {*peny.*}



## VII. PEMBAGIAN QADHIYAH

Terdapat beberapa pembagian *qadhiyah* sebagai berikut:

1. Pembagian dari segi *rabitah* atau *nisbah* (kopula; kata yang menghubungkan subjek dengan komplemen—*peny.*).
2. Pembagian dari segi *maudhu'* (subjek).
3. Pembagian dari segi *mahmul* (predikat).
4. Pembagian dari segi *sur* (kuantifikator; kata yang menyatakan jumlah—*peny.*).
5. Pembagian dari segi *jilah* (moda).

### *Hamliyah dan Syartiyah*

*Qadhiyah*, dari segi *rabitah* dan "hubungan hukum" yang ada pada setiap *qadhiyah*, dibagi menjadi dua: *hamliyah* (proposisi kategoris) dan *syartiyah* (proposisi hipotesis).

*Qadhiyah hamliyah* adalah yang terbentuk dari *maudhu'*, *mahmul*, dan *rabitah*.

Kita, di kala membayangkan suatu *qadhiyah* dalam pikiran, kemudian *qadhiyah* tersebut kita *tashdiq*-kan (hukumi), terkadang dengan cara menjadikan satu hal sebagai *maudhu'* (subjek), menjadikannya pada alam pikiran sebagai dasar, kemudian hal lain lagi kita jadikan *mahmul* (predikat), menjadikannya pada alam pikiran kita seperti beban bagi *maudhu'*. Itulah *qadhiyah hamliyah*.

Dengan kata lain, dalam *qadhiyah hamliyah* kita menghukumi tertetapkannya sesuatu untuk hal lain. Karena *maudhu'* dibebani oleh hal lain, maka terjadilah *nisbah* (hubungan) antara mereka (subjek dan predikat), yang dengannya *qadhiyah* tersebut terbentuk.

Contohnya, "Zaid itu berdiri." Kata "Zaid" merupakan *maudhu'*, kata "berdiri" adalah *mahmul*, dan kata "itu" menunjukkan *nisbah*. Dengan demikian, kita telah menjadikan Zaid sebagai dasar, kemudian kita bebankan "berdiri" pada Zaid; kita adakan hubungan antara "Zaid" dan "berdiri", dengannya kita bentuk sebuah *qadhiyah*.

*Maudhu'* dan *mahmul* pada sebuah *qadhiyah hamliyah* merupakan

dua unsur *nisbah*, masing-masing unsur senantiasa merupakan *mufrad* (kata tunggal) atau *murakab naqish* (susunan kata yang tidak cukup untuk menjelaskan maksud pembicara dengan sempurna). Seperti kalau dikatakan, "Air gula itu sangat berguna", *maridhu'* kalimat ini (air gula—*peny.*) adalah sebuah *murakab naqish*. Tak akan mungkin salah satu atau kedua belah pihak (subjek dan predikat—*peny.*) *qadhiyah hamliyah* terdiri dari *murakab tuam* (susunan kata yang telah mencakup dan menjelaskan maksud pembicara dengan sempurna).

Jenis hubungan pada *qadhaya* (bentuk jamak dari *qadhiyah*—*penerj.*) *hamliyah* adalah hubungan kesatuan. Kalau kita katakan, "Zaid itu berdiri", sebenarnya kita telah menghukumi bahwa "Zaid" dan "berdiri" di alam luar telah membentuk kesatuan.

Akan tetapi saat kita membayangkan suatu *qadhiyah*, kemudian di dalamnya tidak dihukumi tentang tertetapkannya sesuatu untuk hal lain, tidak dibebankan satu hal pada yang hal lain, di mana muatan suatu *qadhiyah* menjadi syarat bagi kandungan *qadhiyah* lain, ini disebut *qadhiyah syartiyah*. Contohnya, "Kalau Zaid berdiri maka Amir duduk" atau "Zaid yang berdiri atau Amir yang duduk."<sup>20</sup>

*Qadhiyah syartiyah* memiliki dua bagian dan satu *nisbah* sebagaimana *hamliyah*. Namun berbeda dengan *hamliyah*, dalam *syartiyah* masing-masing bagiannya berupa *murakab tuam khabar* alias sebuah *qadhiyah*, yang kemudian terjalin *nisbah* antara *qadhaya* tersebut. Dari dua *qadhiyah* tadi tersusun sebuah *qadhiyah* yang lebih besar.

*Syartiyah* sendiri dibagi menjadi dua: *muttasilah* (*rabitah/nisbah*-nya dari jenis keseiringan—*peny.*) dan *mufasilah* (*rabitah/nisbah*-nya dari jenis keterpisahan dan pertentangan—*peny.*), karena *nisbah* yang menghubungkan antara dua bagian *qadhiyah syartiyah* ini ada kalanya berupa "pengetahuan" dan "keseiringan", atau berupa "keterpisahan" dan "pertentangan".

"Penggabungan" dan "keseiringan" berarti suatu bagian seiring dan bersamaan dengan yang lain; bila bagian pertama ada, maka bagian kedua pun ada. Contohnya, "Setiap kali awan mengeluarkan kilat, maka suara halilintar pun akan terdengar" atau "Zaid berdiri, maka Amir duduk." Artinya, munculnya kilat beriringan dengan munculnya suara halilintar; dan duduknya Amir bersamaan dengan berdirinya Zaid.

---

<sup>20</sup> Dengan kata lain, *qadhiyah syartiyah* adalah *qadhiyah* yang terdiri dari, paling sedikit, dua *qadhiyah hamliyah*, di mana kita menggantungkan kandungan salah satu *qadhiyah* pada muatan *qadhiyah* yang lain (menjadikannya syarat bagi kandungan *qadhiyah* yang lain). [*peny.*]



Berbeda halnya dengan *nisbah* “keterpisahan”, yang menyatakan bahwa antara kedua bagian *qadhiyah* ada jenis ketidakcocokan. Kalau bagian yang satu terpenuhi, maka bagian lainnya tak akan ada, dan begitu pula sebaliknya. Misalnya, “Angka bila tidak genap maka ganjil”, artinya tidak mungkin ada satu angka yang genap sekaligus ganjil.

Dalam *qadhiyah syartiyah muttasilah*, jelas bahwa didapatkan sejenis ketergantungan antara suatu bagian dengan yang lain. Seperti dalam contoh pertama, telah disyaratkan terdengarnya suara hafilintar pada munculnya kilat.

Tetapi dalam *mufasilah*, *nisbah* dari jenis pertentangan, kelihatannya tidak disyaratkan satu bagian pada yang lain. Namun pada dasarnya, disyaratkan satu bagian pada ketiadaan bagian yang lain. Seperti contoh pertama, kalau tidak genap maka ganjil, kalau tidak ganjil maka genap; kalau genap maka tidak ganjil, dan kalau ganjil maka tidak genap.

Telah menjadi jelas bahwa pada pembagian perdana, *qadhiyah* terbagi menjadi dua: *hamliyah* dan *syartiyah*, dan *syartiyah* terbagi menjadi dua: *muttasilah* dan *mufasilah*.

Jelas pula bahwa satuan *qadhiyah* terkecil ialah *hamliyah*, karena *hamliyah* tersusun dari *mufrad* atau *murakab naqish*. Sedangkan *qadhiyah syartiyah* terbentuk dari beberapa *hamliyah* atau beberapa *syartiyah* yang lebih kecil.

Pada *syartiyah*, bagian pertama disebut *muqadam* (kondisi; *unprecedent*) dan yang kedua disebut *tali* (konsekuensi). Pada *hamliyah*, unsur pertama adalah *maudhu'* dan unsur kedua adalah *mahmul*.

### ***Maujibah dan Salibah***

Selain pembagian *qadhiyah* di atas, juga dari segi *nisbah*, terdapat pembagian lain untuk *qadhiyah*, yaitu saat *nisbah*—baik kesatuan maupun pertentangan—ditetapkan atau dinafikan.

Jika ditetapkan maka *maujibah* (proposisi afirmatif/positif), dan jika dinafikan maka *salibah* (proposisi negatif). Seperti “Zaid berdiri”, dinamakan *hamliyah maujibah*; “Zaid tidaklah berdiri”, dinamakan *hamliyah salibah*.

Sedangkan “Kalau hujan cukup banyak maka hasil panen akan lebih banyak” adalah *syartiyah muttasilah maujibah*, dan “Kalau hujan tidak turun maka sungai akan kering” disebut *syartiyah muttasilah salibah*.

Bila dikatakan, “Angka bila bukan genap maka ganjil” adalah

*syartiyah munfusilah murjibah*; "Tidaklah kalau suatu angka tidak genap maka bukan angka" adalah *syartiyah munfusilah salibah*.

### **Mahsurah dan Ghairu Mahsurah**

*Hamliyah* juga dapat dibagi dari segi *maudhu*'-nya, sebab *maudhu*' *hamliyah* bisa berupa *juz' i hakiki*,<sup>21</sup> suatu pribadi, atau suatu arti *kulli*.

Kalau *maudhu*' pada sebuah *qadhīyah* berupa *juz' i* (gambaran yang secara rasional mustahil dapat diterapkan pada lebih dari satu ekstensi/*misdaq—peny.*), maka *qadhīyah* tersebut dinamakan *syakhsīyah* (proposisi singular), seperti, "Zaid telah pergi", "Saya pergi ke Makkah." *Syakhsīyah* sering digunakan pada percakapan sehari-hari, namun tidak digunakan dalam ilmu pengetahuan. *Qadhīyah* yang digunakan dalam ilmu pengetahuan adalah jenis *qadhīyah kullīyah* (proposisi universal).

Kalau *maudhu*' *qadhīyah* tersebut adalah *kulli*, akan dibagi lagi menjadi dua: *kulli* tersebut dituju karena keberadaannya sebagai hal yang *kulli*, atau karena *afrad*-nya, dan ia hanya merupakan kaca yang mencerminkan *afrad* saja.

Dengan kata lain, terkadang yang dituju oleh pikiran adalah keberadaan *kulli* sebagai hal yang *kulli*; dan kadang-kadang yang diinginkan oleh pikiran bukanlah *kulli* itu sebagai *kulli*, melainkan yang dituju adalah *afrad kulli* tersebut; *kulli* hanya merupakan perantara untuk hukum yang ditunjukkan pada *afrad kulli*.

Perumpamaan bagi tujuan pertama seperti saat kita menengok cermin, dan yang kita perhatikan adalah cermin tersebut. Perumpamaan tujuan kedua seperti saat kita melihat cermin, namun kita memfokuskan perhatian pada wajah yang dipantulkan cermin tersebut.

Seperti kalau dikatakan, "Manusia itu *nau*", "Hewan itu *jins*." Jelas yang dimaksud dengan "manusia" dan "hewan" adalah keberadaannya sebagai *kulli* dalam pikiran. Tetapi saat dikatakan, "Manusia tertawa" atau "Manusia dapat menjadi heran", maksud yang dituju adalah *afrad* manusia dan bukan manusia sebagai *kulli* dalam pikiran.

*Qadhīyah* bagian pertama yang *maudhu*'-nya adalah sifat dasar *kulli* tersebut, sebagai *kulli* dan berada dalam pikiran, dinamakan *qadhīyah tabi'īyyah* (proposisi natural). Seperti, "Manusia itu *kulli*", "Manusia itu

<sup>21</sup> Yang dijelaskan pada bab sebelumnya tentang *juz' i* adalah *juz' i hakiki*. Namun di samping itu terdapat *juz' i idhafi* yang maksudnya adalah setiap pengertian yang berada di bawah sebuah pengertian yang lebih luas, boleh jadi pengertian tersebut *juz' i* pada hakikatnya ataupun *kulli*. Seperti "manusia" adalah *kulli*, namun kalau dibandingkan dengan "hewan" maka ia adalah *juz' i idhafi*. [*penerj.*]

*nau*”, “Manusia lebih khusus dari hewan”, “Manusia lebih umum dari Zaid”, dan sebagainya.

Sedangkan *qadhīyah* yang lain, *qadhīyah tabī’iyah*, hanya digunakan dalam Filsafat dan Teologi, yang mengkaji mengenai esensi, sedangkan pada ilmu-ilmu lain *qadhīyah* ini tidak digunakan.

Saat sifat dasar *kulli* dijadikan perantara untuk menyalurkan hukum pada *afrud*-nya. Ada kalanya seperti, “Sebagian manusia terburu-buru”, “Seluruh manusia dilahirkan dengan fitrah bertauhid”, “Sebagian dari manusia berkulit putih”, dan sebagainya; yakni bersamaan dengan keterangan, seberapa banyak *afrud* yang dituju, sebagian atau keseluruhan. Ada kalanya tanpa keterangan tentang jumlah, maka *qadhīyah* tersebut dinamakan *muhmalah* (proposisi indeterminatif). *Qadhīyah muhmalah* tidak berharga pada ilmu-ilmu pengetahuan maupun Filsafat, mereka harus disamakan dengan *juz’iyah* yang *mahsurah* (proposisi partikular yang kuantitatif); seperti saat dikatakan, “Manusia sifatnya terburu-buru”, tanpa ditentukan sebagian atau keseluruhan manusia yang seperti itu.

Jika jumlah (kuantitas) *maudhu’* ditentukan, maka *qadhīyah* tersebut dinamakan *mahsurah* (proposisi determinatif). Jika keseluruhan *afrud* yang ditentukan, maka *mahsurah kulliyah* (proposisi determinatif universal). Jika sebagian *afrud* yang ditentukan, maka *juz’iyah* (proposisi determinatif partikular).

Dengan ini, *mahsurah* memiliki dua jenis: *kulliyah* dan *juz’iyah*.<sup>22</sup> Dan karena setiap *qadhīyah* bisa jadi *majibah* atau *salibah*, maka *qadhīyah mahsurah* pun terbagi menjadi empat bagian:

1. *Majibah kulliyah*: “Setiap manusia adalah hewan.”
2. *Salibah kulliyah*: “Tidak satu pun manusia yang batu.”
3. *Majibah juz’iyah*: “Sebagian dari hewan adalah manusia.”
4. *Salibah juz’iyah*: “Sebagian dari hewan bukanlah manusia.”

Empat jenis *qadhīyah* ini dinamakan dengan *mahsurat al arba’ah* (empat jenis *mahsurah*). *Qadhīyah* inilah yang digunakan pada ilmu pengetahuan, bukan *syakhsīyah*, *muhmalah*, ataupun *tabī’iyah*. Oleh karenanya, Mantik lebih banyak membahas *mahsurat al arba’ah*.

Pada *qadhīyah mahsurah*, yang bertanggung jawab menunjukkan kuantitas *maudhu’*; sebagian atau keseluruhan, dinamakan *sur* (kuantifikator/*quantifier*) *qadhīyah* tersebut. Ketika dikatakan, “Seluruh manusia adalah hewan”, kata “seluruh” merupakan *sur qadhīyah*

<sup>22</sup> Segala macam *qadhīyah* yang bukan *mahsurah* adalah *ghairu mahsurah*. [penerj.]

tersebut, dan pada "Sebagian hewan adalah manusia", kata "sebagian" adalah *sur* pada *qadhiyah* tersebut. Pada "Tidak satu pun tumbuhan dapat berkembang pada ladang garam", "tidak satu pun" merupakan *sur qadhiyah* tersebut, "Tidak sebagian pohon berkembang pada cuaca panas", "tidak sebagian" merupakan *sur* yang menunjukkan kuantitas *maudhu'* yang dituju.

*Qadhiyah* mempunyai serangkaian pembagian lain, seperti dibagi menjadi *muhassalah* dan *ma'dulah* (proposisi termodifikasi), atau menjadi *kharijyah* (proposisi eksternal), *dzihmiyah* (proposisi rasional), dan *hakikiyah* (proposisi riil).

Terkadang dibagi menjadi *mutlaqah* (proposisi absolut) dan *muwajjahah* (proposisi modatif/relatif). Dan *muwajjahah* sendiri dibagi menjadi *dharuriyah* (proposisi kebutuhan/*necessary*), *da'imah* (proposisi permanen), dan *mumkinah* (proposisi kemungkinan/*contingency*). Kemudian *syartiyah muttasilah* dibagi menjadi *hakikiyah*, *mani'atul jam'*, dan *mani'atul khuluw* yang dapat dicari keterangannya pada buku-buku Mantik yang lebih terperinci.{}

## VIII. HUKUM-HUKUM QADHIYAH

**H**ingga saat ini kita telah mendefinisikan *qadhiyah*, sekaligus telah kita bagi. Dan jelas pula bahwa *qadhiyah* tidak hanya dibagi dari satu segi saja, melainkan dari beberapa segi yang berbeda.

Adapun hukum-hukum *qadhiyah*, sebagaimana keterangan yang diberikan pada bagian *mufraduat* (bentuk jamak *mufrad—penerj.*), bahwa setiap *kulli* bila dibandingkan dengan *kulli* lain akan memiliki salah satu dari empat bentuk relasi (*nisab al arba'ah*), dua *qadhiyah* pun kalau dibandingkan satu sama lain, kemungkinan dapat memiliki bermacam-macam relasi. Antara dua *qadhiyah* dapat terjadi salah satu dari empat bentuk relasi berikut: *tanaqud* (kontradiksi), *tadhud* (kontrariansi), *dukhul tahta tadhud* (interferensi subkontrariansi), dan *tadakhul* (interferensi).<sup>23</sup>

Jika dua *qadhiyah* berdistribusi pada *maudhu'*, *mahmul*, dan segi-segi lainnya, kecuali *kam* dan *kaif*, maka dua *qadhiyah* tersebut dikatakan *mutanaqidhain* (kontradiktif). Misalnya, "Seluruh manusia itu hewan" dengan "Sebagian manusia bukan hewan."

Saat dua *qadhiyah* berdistribusi pada *kam*, dan berbeda pada *kaif* (sama dari segi kuantitas, namun berbeda dari segi kualitas), maka ada dua bagian. Jika keduanya *kulli*, dinamakan *mutadhudatain*. Dan jika keduanya *juz'iyah*, maka dinamakan *dakhilain tahta tadhud* (interferensi subkontrariansi), seperti "Sebagian dari manusia tidak dapat menjadi heran."

Jika dua *qadhiyah* berdistribusi pada *kaif*, keduanya *marjibah* (afirmatif), atau keduanya *salibah* (negatif); dan bila berbeda pada *kam*, dinamakan *mutadakhilain* (interferensif), seperti: "Setiap manusia dapat menjadi heran" dan "Sebagian dari manusia dapat menjadi heran",

<sup>23</sup> Dalam relasi antar-*qadhiyah* ini, *mantiqiyun* tidak memperhatikan persamaan mereka pada *maudhu'*, *mahmul*, atau keduanya. Perhatian mereka tertumpu saat kedua *qadhiyah* tersebut memiliki *maudhu'* dan *mahmul* yang sama, lantas melihat perbedaan keduanya dari segi *kam* (kuantitas), yaitu *kulliyat* (universalitas) dan *juz'iyat* (partikularitas); dari segi *kaif* (kuantitas), yaitu *ijab* (afirmasi) dan *salb* (negasi), atau keduanya. Dua *qadhiyah* semacam itu dinamakan *mutaqabilain* (opositif), dibagi menjadi: *mutanaqidhain*, *mutadhudatain*, *mutadakhilain tahta tadhud*, atau *mutadakhilain*.

juga seperti: "Tidak satu pun manusia yang bersirip" dan "Sebagian manusia tidak bersirip."

Sudah tentu, tidak mungkin bentuk kelima dari relasi di atas dapat digambarkan, misalnya berdistribusi pada *kaif* sekaligus bersatu pada *kam*. Hal itu tak mungkin terjadi, karena sudah merupakan kesepakatan di atas, bahwa *qadhīyah* tersebut bersatu dari segi *maudhu'*, *malhum*, dan segi-segi lain, seperti tempat dan waktu.

Jika dua *qadhīyah* semacam itu bersatu pada *kam* dan *kaif* sekaligus, maka yang ada hanyalah satu *qadhīyah*, tidak lebih.

Hukum bagian pertama (*muntanaqidhain*) adalah kalau salah satu dari keduanya dipastikan benar, maka yang lainnya, dengan sendirinya, akan pasti salah (bohong). Juga dari kesalahan salah satunya dipastikan kebenaran bagi yang lain.

Artinya mustahil keduanya benar, atau keduanya salah (bohong). Kebenaran kedua *qadhīyah* semacam itu—yang tentu saja mustahil—dinamakan *ijtima'un naqidhain* (kombinasi kontradiktif), dan kesalahan keduanya—yang juga mustahil—disebut *irtifa'un naqidhain* (abolisi kontradiktif). Prinsip inilah yang terkenal dengan istilah *asbut tanuqudh* (prinsip kontradiksi) yang saat ini sering dibahas. (Misalnya, "Setiap A pasti B" kemudian dikatakan "Sebagian A bukan B"; bila salah satu dipastikan benar, maka yang lainnya pasti salah.—*peny.*)

Friedrich Hegel,<sup>24</sup> dalam beberapa kesempatan, menyatakan bahwa logikanya (Logika Dialektika) terbentuk berdasarkan pengingkaran terhadap dua prinsip kontradiksi: imposibilitas kombinasi kontradiktif, dan imposibilitas abolisi kontradiktif. Dalam seri pembahasan Filsafat, kita akan membahasnya.

Adapun hukum relasi kedua (*mutadhadutain*) adalah kebenaran salah satu memastikan kesalahan yang lain, namun kesalahan salah satu tidak memastikan kebenaran yang lain; mustahil bila keduanya benar, tetapi tidak mustahil keduanya salah.

Misalnya, "Setiap A pasti B" kemudian dikatakan lagi bahwa "Tidak satu pun A yang B." Tidak mungkin keduanya benar, yaitu setiap A pasti B sekaligus tidak satu pun A yang B. Tetapi mungkin saja keduanya salah, karena kemungkinan hanya sebagian A yang B,

<sup>24</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), seorang filsuf berkebangsaan Jerman yang mencetuskan konsep dialektika. Hegel menggunakan terminologi dialektika bagi sistem filsafatnya. Menurutnya, evolusi ide-ide muncul melalui sebuah proses dialektika, yakni pertentangan dua konsep (tesis dan antitesis) yang menghasilkan cara pandang ketiga yaitu sintesis. Sintesis adalah kebenaran dalam tingkat yang lebih tinggi dari dua pandangan sebelumnya (tesis dan antitesis). [*peny.*]

sedangkan sebagian lain dari A bukan B, sehingga pernyataan "Setiap A pasti B" dan "Tidak satu pun A yang B" menjadi salah.

Sedangkan untuk relasi ketiga (*dakhilain tahtu tadhud*) hukumnya adalah kesalahan salah satu menetapkan kebenaran yang lain; adapun kebenaran salah satu, tak dapat menyalahkan yang lain; kalau keduanya menjadi salah satu, tak dapat menyalahkan yang lain. Kalau keduanya salah, itu mustahil; akan tetapi mungkin saja keduanya benar.

Misalnya, "Sebagian dari A itu B" dan "Sebagian A tidak B." Tidak mustahil keduanya benar, tapi mustahil kalau keduanya salah, karena bila "Sebagian dari A itu B" salah, berarti tidak satu pun A yang B. Bila begitu, maka "Sebagian A tidak B" berarti seluruh A pasti B.<sup>25</sup>

Relasi keempat yang terbentuk saat kedua *qadhiyah marjibah* atau *salibah* yang salah satunya *kulli* dan lainnya *juz 'iyah*, memperhatikan satu poin akan menjelaskan segalanya. Demikian halnya karena dalam *qadhaya*—berbeda halnya dengan *mufrad*—*juz 'iyah* selalu lebih umum hukumnya ketimbang *kulliyah*.

Pada kasus *mufrad* "Zaid" dan "manusia", misalnya, manusia *kulli* bagi Zaid, senantiasa lebih umum daripada Zaid. Tetapi dalam *qadhaya* berbeda sekali halnya. *Qadhiyah* "Sebagian dari A adalah B" lebih umum daripada *qadhiyah* "Seluruh A itu B", karena jika seluruh A itu B, maka sebagian A pasti B; tetapi kalau hanya sebagian A yang B, tidak harus seluruh A itu B.

Kebenaran *qadhiyah* yang lebih umum (*juz 'iyah*), tidak mengharuskan kebenaran *qadhiyah* yang lebih khusus (*kulliyah*). Adapun kebenaran *qadhiyah* yang lebih khusus mengharuskan kebenaran *qadhiyah* yang lebih umum.

Kesalahan *qadhiyah* yang lebih khusus (*kulliyah*) tidak memastikan kesalahan *qadhiyah* yang lebih umum (*juz 'iyah*), tetapi kesalahan *qadhiyah* yang lebih umum dengan sendirinya akan memastikan kesalahan *qadhiyah* yang lebih khusus.

Inilah *mutadakhilain*, yang artinya saling "memasuki", dengan mengingat bahwa *kulliyah*-lah yang "masuk" pada tempat-tempat *juz 'iyah*. Artinya, di mana *kulliyah* benar maka *juz 'iyah* pasti benar, tetapi bisa jadi *juz 'iyah* benar pada tempat yang *kulliyah* tidak benar.

Semoga dengan memperhatikan *qadhiyah*: "Setiap A pasti B", "Sebagian A adalah B"; juga dengan memperhatikan *qadhiyah*: "Tidak

<sup>25</sup> "Tidak satu pun A yang B" sebagai arti dari kesalahan "Sebagian dari A itu B", dan "Seluruh A pasti B" sebagai arti dari kesalahan "Sebagian A tidak B."

satu pun A yang B”, dan “Sebagian A bukan B”, pembahasan menjadi lebih jelas.{}



## IX. TANAQUDH DAN 'AKS

**Y**ang paling penting di antara hukum-hukum *qadhaya* dan dapat digunakan di mana-mana ialah *ashut tanaqudh* (prinsip kontradiksi).

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa jika dua *qadhayah* memiliki kesamaan dari segi *maudhu'* dan *mahmul*, namun berbeda dari segi *kam* dan *kaiif*, yaitu dari segi *kulliyah* dan *juz'iyah*, juga dari segi *ijab* dan *salb*, maka relasi dua *qadhayah* itu adalah *tanaqudh*; dua *qadhayah* tersebut dinamakan *mutanaqidhain*.

Juga telah menjadi jelas hukum antara *mutanaqidhain*, yakni dari kebenaran salah satu *qadhayah*-nya langsung dapat disimpulkan kesalahan yang lain, kesalahan salah satunya memastikan kebenaran bagi yang lain. Dengan kata lain, *ijtima'un naqidhain* mustahil, begitu pula *irtifa'un naqidhain*.

Dari beberapa penjelasan di atas, *qadhayah maujibah kulliyah* dan *salibah kulliyah* adalah *naqidhain (mutanaqidhain)*, sedangkan *salibah kulliyah* berkontradiksi dengan *maujibah juz'iyah*.

Relasi *tanaqudh*, pada hakikatnya, selain kesamaan (kesatuan) pada *maudhu'* dan *mahmul*, disyaratkan pula beberapa kesamaan lainnya sebagai berikut:

- Kesamaan pada *makan* (tempat).
- Kesamaan pada *zaman* (waktu).
- Kesamaan pada *syart* (kondisi).
- Kesamaan pada *idhafah* (korelasi).
- Kesamaan pada *juz'kul* (keseluruhan-sebagian).
- Kesamaan pada *quwwah-fi'l* (portensial-aktual).

Maka jika dikatakan, "Manusia dapat tertawa" dan "Kuda tak dapat tertawa", itu bukanlah *naqidhain*, sebab tiada kesamaan dari segi *maudhu'*. Begitu pun dengan "Manusia berkaki dua" dan "Manusia tidak berkaki empat", bukankah *naqidh*, sebab berbeda dari segi *mahmul*-nya. Adapun "Jika terjadi gerhana maka salat ayat menjadi wajib" dengan "Jika tidak terjadi gerhana maka salat ayat tidak wajib", bukanlah *naqidhain*, sebab *syart*-nya berbeda. "Manusia itu merasa takut

pada malam hari” dan “Manusia tidak merasa takut pada siang hari”, bukanlah *naqidhain*, karena tidak bersatu pada waktu. Dan “Satu liter air di bumi beratnya satu kilogram” dan “Satu liter air di angkasa luar beratnya bukan satu kg” tidaklah *naqidh*, karena dari segi tempat mereka tidak bersatu, dan seterusnya.

Syarat-syarat di atas juga berlaku pada *mutadhadatain*, *dakhilatain* *tahut tadhad*, dan *mutadakhilatain*; maksudnya dua *qadhayah* akan menjadi *mutadhadatain* dan seterusnya, kalau saja kesamaan-kesamaan di atas terpenuhi.

### *Ashut Tanaqudh*

Dahulu, *ashut tanaqudh* dianggap sebagai *ummul qadhaya* (dasar segala proposisi), yaitu dianggap tidak hanya digunakan pada permasalahan logis saja, namun juga pada setiap ilmu, bahkan pada *qadhaya* yang selalu digunakan masyarakat pada keseharian. Prinsip ini adalah dasar dari segala pemikiran manusia, jika prinsip ini tak berlaku, maka keseluruhan pemikiran manusia akan runtuh, tentunya Logika Aristoteles pun akan tak berguna sama sekali.

Sekarang kita perhatikan, apa sebenarnya pendapat ulama terdahulu mengenai *ashut tanaqudh*, dapatkah kita meragukan prinsip tersebut?

Terlebih dahulu harus dijelaskan apa yang dimaksud dengan *naqidh* (kontra) oleh para logikawan, saat mereka mengatakan bahwa *naqidh maujibah kulliyah* adalah *salibah juz'iyah*. Maksud mereka, semua itu merupakan “wakil” dari *naqidh*, dan memiliki hukum *naqidh*.

*Naqidh* segala sesuatu sebenarnya adalah “tiada”-nya sesuatu tersebut; suatu hal yang isinya adalah penafian bagi yang lain, merupakan *naqidh* hal tersebut.

Setelah kita sadari *naqidh*—yang sebenarnya—dari segala sesuatu, dengan sedikit perhatian akan jelas saat kita katakan: mustahil suatu *qadhayah* dengan *naqidh*-nya sama-sama benar, atau sama-sama salah. Hal ini sangat jelas.

Agar pembahasan dapat menjadi lebih jelas, sebaiknya kita tinjau sekilas keterangan para ulama terdahulu, bahwa *ashut tanaqudh* merupakan dasar segala proposisi.

Contohnya saat kita memikirkan suatu *qadhayah*, misalnya mengenai “keterbatasan dimensi alam semesta”, akan muncul pada diri kita salah satu dari tiga kondisi berikut:

1. Kita ragu, apakah alam semesta terbatas ataukah tidak. Dua

*qadhīyah* berikut menjelma pada pikiran kita dengan posisi yang sama:

- a. Alam terbatas.
- b. Alam tak terbatas

Dua *qadhīyah* di atas secara seimbang muncul pada pikiran kita; *qadhīyah* pertama tidak lebih berat, begitu pula yang kedua. Kita memiliki kemungkinan yang sama mengenai dua *qadhīyah* tersebut, kondisi ini dinamakan *syak* (keraguan).

2. Kita condong pada salah satu *qadhīyah*. Kondisi yang semacam ini dinamakan *dzan* (estimasi).

3. Salah satu dari dua *qadhīyah* ternafikan dan kehilangan kemungkinan, pikiran hanya condong dengan pasti pada satu *qadhīyah*. Kondisi semacam ini dinyatakan sebagai *yaqīn* (sertitusi).

Saat kita memikirkan *qadhīyah nudzari* (kontemplatif)—berbeda dengan yang *budhi* (ekstemporal)—pertama-tama kita akan meragukannya, namun setelah mendapatkan bukti-bukti yang kuat, kita akan mendapatkan keyakinan pada *qadhīyah* tersebut, atau paling tidak *dzan*.

Contohnya, jika pertama kali ditanyakan pada seorang siswa, "Akankah besi yang keras memuai saat dipanaskan?", siswa tersebut tak memiliki jawaban apa pun, ia menjawab, "Tidak tahu", *qadhīyah* tersebut masih diragukannya. Namun setelah melalui percobaan-percobaan yang dilakukan, ia akan meyakini bahwa besi akan memuai saat dipanaskan. Demikian halnya seorang murid ketika dihadapkan dengan salah satu permasalahan matematis, namun setelah tahap *yaqīn*, ia akan menafikan sisi yang lain.

*Yaqīn* pasti tidak akan bersatu dengan kemungkinan sisi lain, dan *dzan* pasti akan menafikan kemungkinan yang sama besarnya pada kedua sisi.

Kini saatnya kita katakan bahwa kepastian dan keunggulan satu sisi dari sisi yang lain, tergantung pada penerimaan terhadap *asbat tamuqudh*. Jika prinsip tersebut tidak diterima, maka pikiran kita tak akan pernah keluar dari tahap *syak* (keraguan). Jadi tak ada salahnya kalau besi memuai disebabkan panas, sekaligus tidak memuai dikarenakan panas, karena berkumpulnya dua *qadhīyah* di atas tidak mustahil. Jika demikian, maka dua *qadhīyah* tersebut akan terpampang sama berat dalam pikiran kita selamanya, maka kita tidak akan pernah meyakini hal tersebut. Hal ini karena, saat pikiran meyakini salah satu *qadhīyah* tersebut, maka sisi yang lain akan ternafikan secara keseluruhan.

Pada hakikatnya, *ijtima'un naqidhain* ataupun *irtifa'un naqidhain* bukanlah hal yang dapat diperdebatkan. Saat pernyataan para penentang

diperhatikan, akan dapat dipahami bahwa sebenarnya mereka menamakan hal lain dengan nama ini, kemudian mereka ingkari.

### 'Aks

Salah satu hukum *qadhīyah* adalah 'aks. Setiap *qadhīyah* kalau benar, maka dua 'aks *qadhīyah* tersebut pun menjadi benar: 'aks *mustawī* (konversi) dan 'aks *naqidh* (kontraposisi).

'Aks *mustawī* adalah pembalikan *maudhu'* menjadi *mahmul* dan *mahmul* menjadi *maudhu'*. Seperti kalau "Manusia itu hewan" dijadikan 'aks maka akan berubah menjadi "Hewan itu manusia".

Adapun 'aks *naqidh* memiliki dua bentuk:

a. *Naqidh* dari masing-masing *maudhu'* dan *mahmul* menggantikan tempat yang lain. Misalnya, "Manusia itu hewan", 'aks *naqidh*-nya adalah "yang bukan hewan adalah bukan manusia".

b. *Naqidh* dari *mahmul* menggantikan posisi *maudhu'* dan *maudhu'* sendiri menggantikan posisi *mahmul*, dengan syarat terdapat perbedaan dari segi *kaif*; perbedaan pada *ijab/salb*. Seperti, "Manusia itu hewan", sedangkan 'aks *naqidh*-nya ialah "Tidaklah yang bukan hewan itu manusia".

Contoh-contoh di atas semuanya bukanlah merupakan *qadhīyah mahsurah*, karena pada *mahsurah* harus terdapat *sur qadhīyah*, seperti "seluruh", "setiap", "sebagian", "tidak satu pun", dan sebagainya. Dan karena dari sisi lain diketahui bahwa *qadhīyah mahsurah* adalah satu-satunya *qadhīyah* yang berlaku pada ilmu pengetahuan, maka kita jelaskan syarat-syarat 'aks *mustawī* dan 'aks *naqidh* pada *qadhīyah mahsurah* sebagai berikut:

'Aks *mustawī*, baik pada *maujibah kulliyah* maupun pada *maujibah juz'iyah* adalah *maujibah juz'iyah*. Contohnya, 'aks *mustawī* dari "Setiap bola itu bulat" (*maujibah kulliyah*) adalah "Sebagian yang bulat adalah bola" (*maujibah juz'iyah*). "Sebagian dari manusia itu putih" (*maujibah juz'iyah*) 'aks *mustawī*-nya adalah "Sebagian yang putih itu manusia" (*maujibah juz'iyah*). Dan 'aks *mustawī* dari *salibah kulliyah* adalah *salibah kulliyah*, seperti 'aks *mustawī* dari "Setiap orang bijak tidak memperbanyak bicara" (*salibah kulliyah*) adalah "Setiap yang memperbanyak bicara bukan orang bijak" (*salibah kulliyah*). Adapun *salibah juz'iyah* tak memiliki 'aks *mustawī*.

Adapun 'aks *naqidh* pola pertama, dari *salibah kulliyah* juga *juz'iyah*, adalah *salibah juz'iyah*. Sedangkan 'aks *naqidh* *maujibah kulliyah* adalah

*marujibah kulliyah*, sedangkan *marujibah juz'iyah* tak memiliki '*aks naqidh*.

Namun pada pola kedua, '*aks naqidh* dari *marujibah kulliyah* adalah *salibah kulliyah*, dari *salibah kulliyah* adalah *marujibah juz'iyah*, dan dari *salibah juz'iyah* adalah *salibah juz'iyah*, sedangkan *marujibah juz'iyah* tak memiliki '*aks naqidh*, seperti pada pola pertama. Demi menjaga keringkasan bahasan ini, saya tidak membawakan contoh-contoh lebih lanjut.

Apa yang pernah diterangkan mengenai pembagian serta hukum *qadhiyah* tak hanya dikhususkan bagi *hamliyah* saja. Tetapi *qadhaya syartiyah*, *muttasilah*, maupun *munfasilah* memiliki serangkaian hukum yang khusus, yang demi menjaga keringkasan pembahasan ini, tidak kami terangkan.{}



## X. QIYAS

**P**embahasan *qadhu'iyah* merupakan pintu masuk bagi *qiyas*, sebagaimana pembahasan *kulliyat al khamsah* adalah pendahuluan bagi pembahasan *mu'arrif*.

Pada pembahasan yang lalu telah dikatakan bahwa *maudhu'* Mantik adalah *mu'arrif* dan *hujjah*. Akan dinyatakan nanti bahwa *qiyas* adalah *hujjah* yang paling utama, maka setiap pembahasan Mantik akan berkisar pada *mu'arrif* dan *qiyas*.

Pada salah satu pembahasan dikatakan bahwa menurut Filsafat, adalah hal yang sangat sulit—kalau tidak sama sekali mustahil—mendefinisikan segala sesuatu dengan sempurna, atau menemukan *had al taam* dari setiap hal. Karena itu, *mantiqiyun* tidak begitu tertarik pada pembahasan *mu'arrif*.

Dengan memperhatikan bahwa *maudhu'* Mantik adalah *mu'arrif* dan *hujjah*, dan *hujjah* paling utama adalah *qiyas*, sedangkan pembahasan *mu'arrif* tidak begitu luas dan sangat terbatas, maka dapat disadari bahwa poros dasar Mantik adalah *qiyas*.

### Apa Itu *Qiyas*

Definisi *qiyas* adalah: "*Qiyas* merupakan serangkaian *qadhu'iyah* yang menjadi satu, penerimaan atasnya akan mengharuskan penerimaan terhadap satu *qadhu'iyah* lainnya."

Nanti, saat kita membahas nilai *qiyas*, *fikr* (penalaran) akan kita definisikan secara panjang lebar, namun di sini kita hanya memberikan sedikit gambaran bahwa *fikr* adalah suatu hal yang dilakukan oleh pikiran, proses berpikir, pada hal-hal yang diketahuinya untuk mendapatkan pengetahuan baru. Berdasarkan ini dapat dikatakan bahwa *qiyas* adalah sejenis *fikr*.

*Fikr* meliputi bagian *tashawwurat* dan *tashdiqat*. Pada bagian *tashdiqat*, *fikr* terjadi dengan tiga cara, salah satu dari tiga cara tersebut adalah *qiyas*, maka *fikr* lebih umum sifatnya daripada *qiyas*. *Fikr* disebutkan untuk aktivitas yang dilakukan oleh pikiran, sedangkan *qiyas* diperuntukkan pada kandungan *fikr* yang terdiri dari beberapa

*qadhiyah* yang tersusun serta memiliki hubungan tertentu.

*Hujjah* sendiri terbagi menjadi tiga. Ketika dari sejumlah *qadhiyah* ada sebuah *qadhiyah* yang tidak diketahui (*majhul*) yang ingin dijadikan *maklum*, pikiran kita mungkin bergerak pada tiga jalan:

1. Dari suatu *juz' i* ke *juz' i* yang lain.<sup>26</sup>

Dengan kata lain, dari hal yang *mutabayin* menuju oponennya. Pada jalan ini, alur pikiran berbentuk garis mendatar; dari sebuah titik menuju titik lain pada garis mendatar.

2. Dari hal yang *juz' i* menuju *kulli*-nya; dari hal yang khusus menuju hal yang lebih umum.

Kini alur pikiran menjalani garis vertikal, menanjak; dari yang lebih kecil menuju yang lebih besar dan lebih luas, dari "yang dicakup" menuju "yang mencakup".

3. Dari yang *kulli* menuju yang *juz' i*, dari yang lebih umum menuju yang lebih khusus.

Kali ini lintasan pikiran dari atas ke bawah; dari "yang mencakup" menuju "yang dicakup".

*Mantiqiyun* menamakan jalan pertama dengan tamsil (analogi), sedangkan para ahli Fikih dan *Ushul Fiqih* menamakannya *qiyas*. Lintasan dari *juz' i* menuju *kulli* dinamakan *istiqrā* (induksi), dan dari *kulli* menuju *juz' i* dinamakan oleh *mantiqiyun* dan para filsuf dengan *qiyas* (silogisme). Dari keseluruhan penjelasan di atas dapat disimpulkan beberapa hal:

1. Terkadang mendapatkan *maklum* terjadi dengan melihat secara langsung, di mana saat itu pikiran tidak melakukan aktivitas apa pun, hanya menerima hasil kerja dari indra. Atau dengan merenungkan hal-hal yang didapatkan dan melalui ingatan (memori) tersimpan sebelumnya. Dalam keadaan seperti ini, pikiran melakukan semacam tindakan dan pekerjaan.

Mantik tidak berhubungan dengan bagian pertama dari dua cara di atas, Mantik menjelaskan cara kerja yang benar bagi pikiran saat berpikir.

2. Pikiran hanya dapat melakukan penalaran yang benar atau pun salah saat memiliki beberapa *maklum* pada ingatan. Kalau pikiran sama

---

<sup>26</sup> Dikatakan dari *juz' i* ke *juz' i* sebenarnya bukan untuk mengkhususkan *tamsil* (jalan pertama) untuk *juz' i*. Kalau saja jalan pikiran ini dari suatu *kulli* menuju *kulli* lain yang antara dua *kulli* tersebut terdapat relasi—dwi *nisab al arba'ah—tabayun* maka ini pun dapat dinamakan *tamsil*. [penerj.]



sekali tidak memiliki *maklum* atau hanya satu saja yang dimilikinya, maka pikiran tak akan mampu “menalar”, walaupun berbentuk tamsil.

3. Hal-hal *maklum* pada pikiran akan dapat digunakan untuk berpikir, benar ataupun salah, saat mereka tidak “asing” total satu dengan yang lain. Kalaupun beribu-ribu *maklum* tersimpan pada ingatan, akan tetapi tidak ada hal yang dapat menyambung mereka satu dengan yang lain, mustahil terwujudkan satu *maklum* baru dari keseluruhan *maklum* tersebut.

Kini kita katakan bahwa keharusan adanya *maklum* yang lebih dari satu pada ingatan, serta keharusan adanya penghubung antara *maklum-maat*, akan menyiapkan arena untuk aktivitas *fikr*. Kalau salah satu syarat tak terpenuhi, maka pikiran tak akan dapat bergerak (beraksi), walaupun salah.

Di samping itu terdapat sejumlah syarat yang merupakan “syarat-syarat berpikir dengan benar”. Artinya, tanpa itu pun pikiran dapat menalar, tetapi pikiran akan salah menalar; akan menyimpulkan hal yang salah. Mantik akan menerangkan sejumlah syarat tersebut, hingga pikiran tidak sampai tergelincir saat melakukan aktivitas *fikr*.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Di sini dapat diajukan suatu pertanyaan, yaitu: “Berdasarkan pernyataan bahwa *maklum-maat* didapatkan dengan dua sarana, dengan indra atau berpikir. Sementara berpikir itu sendiri terjadi dengan tiga jalan, *qiyas*, *tamsil*, atau *istiqra*. Kemudian, bagaimana dengan percobaan (*tajribah*)? Di manakah letaknya? Dianggap apakah eksperimen itu?” Jawabannya, eksperimen termasuk salah satu pemikiran jenis *qiyas*, namun berdasarkan indra. Tentunya sebagaimana yang dikatakan oleh para pembesar Mantik, eksperimen adalah sejenis *qiyas* yang *khufiy* (tersembunyi), yang dilakukan oleh pikiran secara otomatis. Pada kesempatan lain kita akan membahasnya. Adalah kesalahan dari sebagian penulis kontemporer yang berusaha untuk menyatakan bahwa eksperimen termasuk metode pemikiran *istiqra*.



## XI. BAGIAN-BAGIAN QIYAS

**Q**iyas dalam suatu pembagian yang mendasar dibagi menjadi dua: *iqtirani* (silogisme kategoris) dan *istinai* (silogisme hipotesis).

Telah dikatakan sebelumnya, bahwa setiap *qiyas* harus terdiri dari minimal dua *qadhiyah*, satu *qadhiyah* tak akan menghasilkan apa-apa. Juga pernah dikatakan bahwa dua *qadhiyah* akan dapat dibentuk menjadi *qiyas* kalau antara mereka dengan *natijah* (konklusi; kesimpulan) terdapat suatu penghubung tertentu. Layaknya seorang anak yang mewarisi sifat kedua orang tuanya, demikian pula halnya *natijah* dengan *mukadimatain* (dua premis, mayor dan minor). Tetapi kadangkala *natijah* terdapat pada *mukadimatain* secara acak, setiap bagian *natijah* (*maudhu'* atau *mahmul* pada *hamliyah*, dan *muqadam* atau *tali* pada *syartiyah*) terletak pada *mukadimah* yang berbeda. Ada kalanya (setiap bagian *natijah*—*peny.*) secara bersatu terdapat pada *mukadimatain*. Jika terdapat secara acak pada *mukadimatain*, maka dinamakan *qiyas iqtirani*, sedangkan kalau didapati secara bersatu pada *mukadimatain*, dinamakan *qiyas istinai*, seperti:

“Besi itu logam”: *sughra* (minor).

“Setiap logam akan memuai jika dipanaskan”: *kubra* (mayor).

“Maka besi akan memuai jika dipanaskan.”

Dalam penarikan *natijah* di atas terdapat tiga *qadhiyah*: *qadhiyah* pertama dan kedua dinamakan *mukadimatain* (dua premis), dan yang ketiga adalah *natijah*. *Natijah* sendiri tersusun dari dua bagian dasar: *maudhu'* dan *mahmul*.

*Maudhu'* *natijah* dalam terminologi Mantik disebut *usghar* (term minor), sedangkan *mahmul*-nya dinamakan *akbar* (term mayor). Sebagaimana dapat diperhatikan bahwa *usghar* terdapat pada salah satu *mukadimah* (*sughra*—*penerj.*), dan *akbar* pada *mukadimah* yang lain (*kubra*—*penerj.*).

Ada kalanya *natijah qiyas* tersebut tertera keseluruhannya pada salah satu *mukadimah*, dengan perbedaan bahwa terdapat kata seperti “kalau”, “setiap kali”, dan sebagainya. Misalnya:

“Kalau saja besi itu logam, akan memuai saat dipanaskan.”

“Namun besi itu logam.”

\*“Maka besi akan memuai saat dipanaskan.”

*Qadhiyah* ketiga, yang merupakan *natijah*, keseluruhannya merupakan *muqadam mukadimah* pertama (*syartiyah*).

### *Qiyas Istisnai*

*Mukadimah* pertama *qiyas istisnai* selalu terdiri dari *qadhiyah syartiyah*, *muttasilah*, ataupun *mufasilah*. Sedangkan *mukadimah* kedua adalah suatu *istisna* (eksepsi; pengecualian). *Istisna* dapat terjadi dengan empat bentuk, karena boleh jadi *muqadam* yang terkena *istisna* atau *tali*, pada setiap kemungkinan pengecualian tersebut dapat terjadi dengan *musbat* (afirmatif), ataupun *manfi* (negatif). Terdapat empat gambaran:

1. *Isbatu al muqadam* (afirmasi anteseden).<sup>28</sup>
2. *Nafyu al muqadam* (negasi anteseden).<sup>29</sup>
3. *Isbatu al tali* (afirmasi konsekuensi).<sup>30</sup>
4. *Nafyu al tali* (negasi konsekuensi).<sup>31</sup>

Hanya dalam beberapa gambaran saja *qiyas istisnai* dapat membuah-kan *natijah* yang benar. Namun perinciannya di luar batas pembahasan kita.

### *Qiyas Iqtirani*

Sebagaimana yang kita ketahui, pada *qiyas iqtirani*, *natijah* terdapat pada dua *mukadimah* secara terpisah; *mukadimah* yang mencakup *asghar* dinamakan *sughra*, dan yang mencakup *akbar* dinamakan *kubra*. Dan seperti sudah diisyaratkan sebelumnya, dua *qadhiyah* tak akan menghasilkan *natijah*, kecuali dengan adanya penghubung antara mereka. Peranan *rabith* dan *had musytarak* (penghubung) sangat menentukan; *had musytarak* yang menghubungkan antara *asghar* dan *akbar*. Penghubung ini biasanya disebut *had wasath* (term perakit). Seperti pada *qiyas iqtirani* di atas (“Setiap besi....”), “logam” memerankan *had wasath*.

<sup>28</sup> Pernyataan positif (penegasan) tentang suatu kondisi. [peny.]

<sup>29</sup> Pernyataan negatif (penyangkalan; peniadaan) tentang suatu kondisi. [peny.]

<sup>30</sup> Pernyataan positif (penegasan) tentang suatu konsekuensi (akibat). [peny.]

<sup>31</sup> Pernyataan negatif (penyangkalan; peniadaan) tentang suatu konsekuensi (akibat). [peny.]

*Had wasath* memang harus terulang pada *sughra* maupun *kubra*. Jadi, secara keseluruhan *sughra* dan *kubra* tersusun dari tiga pokok, yang biasanya dinamakan *hudud qiyas*:

1. *Had asghar*.
2. *Had akbar*.
3. *Had wasath*.

*Had wasath* merupakan penghubung dari pengait *akbar* dengan *asghar*, dan penyebab bagi dua *qadhīyah* tersebut dapat menghasilkan *natijah*.

*Qiyas iqtirani* dibagi menjadi empat bentuk, berdasarkan letak *had wasath* pada *sughra* dan *kubra*, yang terkenal dengan *asykaul al arba'ah*, yaitu:

#### 1. *Syikl Awal*

Jika *had wasath* menjadi *maudhu'* pada *sughra* dan *mahmul* pada *kubra*, ia adalah *syikl awal* (figur pertama).

Saat dikatakan:

“Setiap Muslim mempercayai Alquran.”

“Setiap yang mempercayai Alquran, menerima prinsip kesetaraan ras.”

\*“Setiap Muslim menerima prinsip kesetaraan ras.”

Ini adalah *syikl awal*, karena *had wasath* (mempercayai Alquran) menjadi *mahmul* pada *sughra* dan *maudhu'* pada *kubra*, ini adalah bentuk *qiyas iqtirani* yang paling natural. *Syikl awal* sangat jelas penyimpulannya; artinya, jika dua *mukadimah* tersebut benar, dan figurnya adalah *syikl awal*, maka kebenaran *natijah* sangat jelas. Dengan kata lain, jika kita memiliki pengetahuan terhadap *mukadimatain* dengan bentuk logis *syikl awal*, maka pengetahuan kita terhadap *natijah* menjadi keharusan dan tak terelakkan lagi.

Berdasarkan ini, tak lagi terasakan kebutuhan untuk menetapkan—dengan argumentasi—potensi *syikl awal* untuk menghasilkan pengetahuan baru. Berbeda halnya dengan tiga bentuk berikutnya yang potensi mereka tidak tertetapkan kecuali berdasarkan argumentasi yang bersangkutan.

#### *Syarat-syarat Syikl Awal*

*Syikl awal*, dengan sendirinya, memiliki beberapa syarat tertentu, yang dengan syarat-syarat tersebut *syikl awal* akan *badihi* (ekstemporal) potensinya. Bagi *syikl awal* terdapat dua syarat:

a. *Sughra* harus *maujibah* (kalau *sughra salibah* maka *qiyas* tak akan menghasilkan *natijah*).

b. *Kubra* harus *kulliyah* (jika *kubra juz'iyah* maka *qiyas* tak akan menghasilkan *natijah*).

Seperti *qiyas*:

"Tidak satu pun manusia yang logam."

"Setiap logam akan memuai saat dipanaskan".

*Qiyas* itu tak akan menghasilkan *natijah*, karena *sughra syikl awal salibah*, yang seharusnya *maujibah*. Juga seperti:

"Setiap manusia itu hewan."

"Sebagian dari hewan itu pemamah biak."

Bentuk seperti ini juga tak akan menghasilkan *natijah*, karena *kubra*—yang seharusnya *kulliyah*—adalah *juz'iyah*

## 2. *Syikl Tsani*

Jika pada kedua *mukadimah*, *had wasathi* menjadi *mahmul* maka itu adalah *syikl tsani* (figur kedua).

Kalau dikatakan:

"Setiap Muslim mempercayai Alquran."

"Setiap orang yang memuja api, tidak mempercayai Alquran."

\*"Tidak satu pun Muslim yang memuja api."

Ini adalah *syikl tsani*. Potensi *syikl tsani* tidaklah *badili*, melainkan tertetapkan oleh argumentasi, juga dengan memperhatikan syarat-syarat di bawah nanti. Kita tidak akan menyinggung argumentasi tersebut, dan langsung membahas syarat-syarat *syikl tsani*.

### *Syarat-syarat Syikl Tsani*

Syarat *syikl tsani* ada dua:

a. Perbedaan dua *mukadimah* dalam *kaif* (*ijab/salb*).

b. *Kubra* harus *kulliyah*.

Maka jika kedua *mukadimah salibah* atau keduanya *maujibah*, juga jika *kubra*-nya *juz'iyah*, *qiyas* pada bentuk ini tak akan menghasilkan *natijah* yang benar, misalnya:

"Setiap manusia itu hewan."

"Setiap kuda itu hewan."

*Qiyas* seperti ini tak menghasilkan *natijah*, karena kedua *mukadimah* tersebut *maujibah* saat salah satu harus *salibah*. Dan seperti:

“Tidak satu pun manusia pemakan rumput.”

“Tidak satu pun burung dara pemakan rumput.”

Bentuk ini tidak menghasilkan *natijah*, karena keduanya *salibah* saat salah satu harus *maujibah*. Demikian pula:

“Seluruh manusia itu hewan.”

“Sebagian dari benda-benda itu hewan.”

Yang seperti ini juga tidak menghasilkan kesimpulan, karena *kubra qiyas* ini *juz'iyah*, yang seharusnya *kulliyah*.

### 3. *Syikl Tsalis dan Syarat-syaratnya*

Jika *had wasath* menjadi *maudhu'* pada *sughra* sekaligus pada *kubra*, itu adalah *syikl tsalis* (figur ketiga). Berikut syarat-syarat *syikl tsalis*:

a. *Sughra* harus *maujibah*.

b. salah satu dari dua *mukadimah* harus *kulliyah*.

Contoh:

“Tidak satu pun manusia yang pemamah biak.”

“Setiap manusia berasio.”

*Qiyas* ini tidak menghasilkan kesimpulan, karena *sughra*-nya *salibah*.

Begitu pun dengan:

“Sebagian dari manusia memiliki ilmu.”

“Sebagian dari manusia adil.”

Tiada ada *natijah* yang dihasilkan, karena kedua *mukadimah* tersebut *juz'iyah*.

### 4. *Syikl Rabi' dan Syarat-syaratnya*

Dinamakan *syikl rabi'* jika *had wasath* menjadi *maudhu'* pada *sughra*, dan *mahmul* pada *kubra*. *Syikl rabi'* adalah bentuk yang paling sukar pendekatannya dengan pikiran. Aristoteles, mungkin dikarenakan kesukaran yang ada pada bentuk ini, tidak mencantumkan *syikl rabi'* pada bahasan logikanya. Namun, beberapa waktu kemudian, para logikawan berikutnya menambahkan *syikl* ini pada Logika.

Syarat-syarat dari *syikl* ini tidaklah seragam, terdapat dua ragam syarat bagi *syikl rabi'*. Pertama:

a. Kedua *mukadimah* harus *maujibah*.

b. *Sughra* harus *kulliyah*.

Atau :

a. Mukadimatain harus berbeda dari segi *kaif* (*salb/ijab*).

b. Salah satu dari dua *mukadimah* harus *kulliyah*.

Untuk menghindari bertambah panjangnya pembahasan, kita tidak membawakan contoh-contoh yang menghasilkan *natijah* maupun yang tidak, karena tujuan kita adalah penjelasan prinsip-prinsip global dari Mantik, dan bukan pengkajian Mantik.{}



## XII. NILAI QIYAS (1)

**Q**iyas adalah sesuatu yang digunakan pada kebanyakan disiplin ilmu, ilmu-ilmu eksperimental pun tidak luput dari *qiyas*. Bahkan menurut kajian-kajian terperinci dari para logikawan besar seperti Ibnu Sina atau Nasiruddin Thusi, pada setiap eksperimen telah tersembunyi sebuah *qiyas*.

Oleh karenanya, jika *qiyas* dinyatakan tidak bernilai, maka seluruh disiplin ilmu—tidak hanya disiplin-disiplin ilmu yang menggunakan *qiyas* secara besar-besaran pada argumentasi-argumentasinya—akan kehilangan nilai. Tentunya, bila begitu, yang pertama kehilangan nilainya adalah Filsafat, karena Filsafat adalah disiplin ilmu yang paling "*qiyas*". Juga demikian halnya dengan Mantik, karena:

a. Mantik menggunakan *qiyas* pada argumentasi-argumentasinya.

b. Kebanyakan aturan *mantiqi* (logis), secara langsung maupun tidak, berhubungan dengan ke-"harusbagaimana"-an *qiyas* itu sendiri. Dan jika *qiyas* tak lagi berharga, maka kebanyakan pembahasan Mantik akan terbengkalai tanpa subjek.

Termasuk hal yang layak untuk dibahas—di samping prinsip-prinsip global Mantik—adalah "nilai Mantik". Dan karena kebanyakan sanggahan, keraguan, serta penolakan-penolakan terhadap nilai Mantik tertuju pada *qiyas*, kita membahas topik tersebut di bawah judul "nilai *qiyas*". Berdasarkan inilah pembahasan "nilai Mantik" yang biasanya dibahas pertama kali, kita undurkan setelah pembahasan *qiyas*.

Sebagaimana kita ketahui sebelumnya, *qiyas* adalah sejenis "pekerjaan pikiran"; *qiyas* adalah sejenis *fikr* dan gerakan pikiran yang bertolak dari *maklum* menuju *majhul* dan mengubahnya menjadi *maklum*.

Jelas bahwa *qiyas* bukanlah bagian dari Mantik, dan juga bukan bagian dari disiplin ilmu apa pun, karena *qiyas* adalah "pekerjaan pikiran", dan bukan "pengetahuan" yang merupakan bagian dari Mantik. *Qiyas* yang tergolong bagian dari Mantik adalah serangkaian undang-undang yang berhubungan dengan *qiyas*; *qiyas* itu harus begini atau begitu.

*Qiyas* seperti halnya badan manusia, tidak tergolong dalam disiplin

ilmu apa pun, akan tetapi permasalahan-permasalahan yang berhubungan dengan badan manusia merupakan bagian dari ilmu kedokteran atau Fisiologi.

### Dua Jenis Nilai

Nilai Mantik telah dibahas oleh para teoretikus dari dua sudut pandang:

1. Dari segi kebenaran.
2. Dari segi keuntungan atau kegunaan.

Sebagian telah beranggapan bahwa metode-metode Mantik nihil, salah, dan tidak otentik. Sebagian lain mengatakan tidak salah, namun tidak juga berguna, mengetahui atau tidak sama saja; fungsi Mantik yang sering disebut-sebut, sebagai "alat" bagi ilmu-ilmu lain, atau akan menjaga pikiran dari kesalahan dalam berpikir, dan sebagainya, tak akan didapatkan darinya, maka meluangkan waktu untuk itu, sia-sia sekali.

Di dunia Islam maupun Eropa, terdapat banyak tokoh yang menentang nilai Mantik, dari segi kebenaran maupun kegunaan. Di kalangan Muslimin, di kalangan *urafa* (ahli *ifun*/tasawuf—*peny.*), *mutakallimin* (ahli kalam/teologi), dan *muhaddisin* (ahli hadis—*peny.*), dapat ditemukan tokoh-tokoh tersebut (penentang nilai Mantik—*peny.*), seperti: Abu Said Abul Khair, Sairafi, Ibnu Taimiyah, Jalaluddin Suyuthi, dan Amin Astarabadi.

*Urafa* secara keseluruhan beranggapan bahwa "Kaki para argumentator itu rapuh."<sup>32</sup>

Abu Said Abul Khair melontarkan sebuah kritikan daur (siklus) kepada *syikh awal*, yang telah dijawab oleh Ibnu Sina (yang nantinya akan kita bahas lebih terperinci).

Abu Hayan Tauhidi dalam kitabnya, *Alimta' wal Muanasali*, menukilkan perdebatan ilmiah antara Sairafi dengan Matta bin Yunus (Matthew Jones), logikawan Kristen, di majelis Al Furat, yang juga dikisahkan oleh Abu Zuhrah dalam kitabnya, *Ibnu Taimiyah*. Ibnu Taimiyah sendiri selaku *faqih* (ahli hukum Islam—*peny.*) dan *muhaddis* besar Ahlusunah, serta penghulu utama sekte Wahhabiah, menulis kitab yang "menyerang" Mantik berjudul *Arrad ala al Mantiqi* (*Penolakan atas*

---

<sup>32</sup> Salah satu dari peribahasa yang sering dinyatakan oleh para *urafa* dalam menolak metode rasional untuk mencapai kebahagiaan. [*penerj.*]

*Mantik*).

Jalaluddin Suyuthi juga menulis buku berjudul *Sharunul Mantiqi wal Kalam anil Mantiqi wal Kalam* yang mengkritik ilmu kalam dan Mantik. Amin Astarabadi, pemimpin golongan Akhbariyin, menulis sebuah kitab dengan judul *Al Fawaid al Madaniyah*. Bab XI dan XII buku tersebut membahas kesia-siaan Mantik.

Di Eropa juga terdapat sekelompok besar orang yang menyerang Logika Aristoteles. Menurut hemat mereka, logika ini terabolisi (terhapuskan; hilang dari peredaran—*peny.*) laksana “model kosmis Ptolemaeus”.<sup>33</sup> Akan tetapi para teoretikus mengetahui bahwa Logika Aristoteles berbeda dari model Ptolemaeus. Ia tak hanya bertahan dan masih memiliki pendukung, bahkan para penentang pun mengakui kebenarannya, minimal sebagian darinya.

Logika Simbolik pun, berdasarkan anggapan para pendukungnya, merupakan penyempurnaan dari Logika Aristoteles, dan bukanlah penghapus baginya. Kritikan-kritikan yang dilontarkan pendukung Logika Simbolik terhadap Logika Aristoteles—kalau saja kita anggap belum terselesaikan oleh Aristoteles sendiri—bertahun-tahun sebelum para logikawan simbolik sendiri, telah terjawab dan terselesaikan oleh para ekspositor (orang yang memberi komentar/menjelaskan—*peny.*) Logika Aristoteles yang orisinal seperti Ibnu Sina.

Di Eropa, banyak tokoh yang menonjol dalam menentang Logika Aristoteles ini, seperti Francis Bacon, Rene Descartes, John Stuart Mill,<sup>34</sup> dan yang kontemporer seperti Bertrand Russell.<sup>35</sup>

Di sini terpaksa—sebelum membahas kritikan dan jawaban—kita membawakan sebuah pembahasan yang biasanya diutarakan pada permulaan, dan kita undurkan dengan sengaja hingga saat ini, yaitu “definisi *fikir*”.

---

<sup>33</sup> Model alam semesta yang dikemukakan oleh Claudius Ptolemaeus (Ptolemy) pada sekitar abad ke-2 Masehi. Model tersebut melukiskan bumi sebagai pusat tata surya, dan matahari, bulan, serta planet-planet lain beredar mengelilinginya. Akhirnya terbukti bahwa model ini keliru dan kini terlupakan. [*peny.*]

<sup>34</sup> John Stuart Mill (1806-1873) adalah seorang filsuf dan ekonom asal Inggris. Pengaruhnya sangat besar terhadap pemikiran di Inggris abad ke-19; tak hanya dalam bidang filsafat dan ekonomi, namun juga di bidang politik, sains, logika, dan etika. Ia menjadi jembatan antara tuntutan kebebasan, logika, dan sains abad ke-18 dengan kecenderungan empirisisme dan kolektivisme abad ke-19. [*peny.*]

<sup>35</sup> Bertrand Arthur William Russel (1872-1970) adalah seorang filsuf dan matematikawan penerima anugerah Nobel asal Inggris. Ia, bersama dengan Ludwig Wittgenstein dan G. E. Moore, menolak doktrin-doktrin metafisika dan ide-ide positivis tradisional yang menjadikan pengalaman personal sebagai dasar pengetahuan yang benar. Mereka menekankan pentingnya verifikasi ilmiah (empirisisme) sebagai sebuah keharusan logis. [*peny.*]

Karena *qiyas* itu adalah sejenis *fikr*, maka harus terlebih dahulu menjadi jelas bagi kita, bahwa apa sebenarnya *fikr* itu, dan telah dikatakan bahwa sebagian besar pembahasan para pendukung dan penentang Logika Aristoteles, berhubungan dengan "nilai *qiyas*", atau dengan kata lain mengenai nilai jenis *fikr* yang khusus ini.

Para penentang sama sekali tidak memberi nilai bagi jenis *fikr* yang benar ini. Sementara para pendukung tidak hanya menganggap *qiyas* bernilai, melainkan mereka juga beranggapan bahwa setiap jenis *fikr* lainnya akan bersandar pada jenis *fikr qiyas*, walau secara tersembunyi.

### Definisi *Fikr*

*Fikr* merupakan "aktivitas pikiran" manusia yang paling menakutkan. *Fikr* mampu melakukan serangkaian perbuatan, di sini kita terangkan serangkaian aktivitas tersebut secara berurutan, agar kerja pikiran menjadi jelas dan dihasilkan suatu gambaran tentang definisi *fikr* yang jelas bagi kita.

1. Pertama-tama, kerja pikiran adalah menerima gambaran dari alam luar. Pikiran berhubungan dengan hal-hal di alam luar dari jalur pancaindra, dan mengumpulkan gambaran dari hal-hal tersebut. Kondisi pikiran saat ini, seperti kamera yang memantulkan gambar-gambar pada permukaan film. Bayangkan saja, Anda untuk pertama kalinya mengunjungi suatu kota tertentu, pada pikiran Anda akan tercetak sejumlah gambaran dari pemandangan-pemandangan kota tersebut. Pikiran kita pada saat seperti ini hanya "bereaksi"; artinya kerja pikiran hanya sekadar "menerima".

2. Pikiran kita, setelah mengumpulkan serangkaian gambaran dari jalur pancaindra, tidak tinggal diam; kerja pikiran kita tidak hanya menimbun "bundelan-bundelan" gambaran saja, tetapi terkadang pada kesempatan-kesempatan tertentu, menampakkan gambaran yang tersimpan tersebut pada sebuah layar yang jelas di pikiran kita, nama kerja ini adalah "mengingat", *recall* (memanggil kembali). Pemanggilan kembali tersebut tidaklah tanpa aturan, gambaran-gambaran pikiran kita seperti untaian sebuah rantai, satu dengan yang lain terkait. Sekeping untaian tadi jika ditarik maka kepingan berikutnya pun akan ikut tertarik, dan seterusnya. Proses "pemanggilan kembali" ini dinamakan *tada'i* (*association of ideas*/penyatuan ide-ide).

Pikiran kita, di samping menerima gambaran—yang sifatnya reaktif—juga memiliki kerja yang sifatnya aktif, yaitu berdasarkan serangkaian aturan psikologis, mengingat gambaran-gambaran yang

telah tersimpan padanya. Kerja *tada'i* terjadi tanpa perubahan (penambahan dan pengurangan) pada gambaran-gambaran tersebut.

3. Kerja pikiran yang ketiga adalah *tajziyuh* (penguraian) dan *tarkib* (penyusunan). Pikiran juga mengerjakan hal lain, yaitu menguraikan suatu gambaran tertentu yang tertangkap dari dunia luar, membagi dan menguraikan gambaran saat di alam luar tiada penguraian atau pembagian tersebut.

Penguraian suatu gambaran dapat terjadi dengan dua cara. *Pertama*, dengan menguraikan satu gambaran menjadi beberapa gambaran. *Kedua*, dengan menguraikan suatu gambaran menjadi beberapa arti.

Penguraian suatu gambaran menjadi beberapa gambaran, misalnya penguraian suatu badan yang memiliki serangkaian anggota. Pikiran, pada kapasitasnya, menguraikan bagian-bagian tersebut, dengan terkadang menggabungkannya dengan hal yang lain. Penguraian gambaran menjadi beberapa arti, seperti ketika pikiran mendefinisikan "garis" sebagai "kuantitas berdimensi tunggal yang bersambung", padahal di alam luar hanya terdapat satu hal saja, yaitu "garis" tersebut.

Terkadang pikiran merangkum suatu gambaran, seperti saat membayangkan "seekor kuda dengan kepala manusia". Filsuf berhubungan dengan penguraian dan penyusunan menjadi "arti", sedangkan penyair atau pelukis berhubungan dengan penguraian dan penyusunan "gambaran".

4. *Tajrid* (abstraksi) dan *takmin* (generalisasi). Kerja lain pikiran adalah mengabstraksikan gambaran-gambaran yang telah didaparkannya melalui pancaindra, yakni memisahkan beberapa hal yang senantiasa bersamaan di alam luar, juga saat diterima oleh pikiran.

Contohnya, pikiran menerima pengertian "angka" senantiasa bersamaan dengan suatu hal material "yang berangka". Namun kemudian pikiran mengabstraksikan "angka" dari "yang berangka" tadi, sehingga pikiran dapat membayangkan "angka" secara terpisah dari "yang berangka". Kerja abstraksi ini kedudukannya di atas kerja *takmin*.

*Takmin* adalah membentuk sebuah gambaran *kulli* dari sejumlah gambaran *juz'i* yang didaparkannya. Misalnya, melalui pancaindra, pikiran mengenali pribadi-pribadi Zaid, Ahmad, Hasan, dan sebagainya, tetapi kemudian ia membentuk suatu pengertian *kulli* yang general, yaitu "manusia".

Jelas bahwa pengertian "manusia" tak dapat dikenali melalui pancaindra, melainkan terbentuk dari sekian pengalaman *juz'i* pada

pribadi-pribadi Hasan, Mahmud, dan sebagainya.

Pada masing-masing kerja *tajziyah* dan *tarkib* atau *tajrid* dan *takmil*, pikiran selalu melakukan sejumlah campur tangan—dengan pengu-rangan atau penambahan-penambahan—pada hasil pengamatan indra.

5. Kerja pikiran kelima—yang keterangan mengenainya merupakan tujuan asli kita—adalah *tafakur* dan argumentasi; yang artinya meng-hubungkan serangkaian *maklum* untuk menemukan suatu hal *majhul*.

Pada hakikatnya, *fikr* atau *tafakur* adalah sejenis perkawinan dan pengembangbiakan antarpemikiran. Dengan kata lain, *tafakur* adalah sejenis “penanaman modal” pemikiran untuk menghasilkan keuntungan dan menambah keuntungan pada modal dasar. Kerja *fikr* atau *tafakur* memang sejenis *tarkib*, tetapi *tarkib* yang subur dan menghasilkan, berbeda dengan *tarkib-tarkib* puitis dan fantasi yang mandul dan kering.

Lalu, dengan cara apa pikiran dapat menghasilkan *maklum* baru dan mengubah *majhul* menjadi *maklum*? Dengan cara menghubungkan sekian *maklum* yang tersimpan (dalam memori), atau dengan cara tunggal menghasilkan *maklum* baru, yaitu berhubungan langsung dengan alam luar melalui indra?

Perbedaan pendapat antara kaum empiris di satu pihak, dan kaum rasionalis pada pihak yang lain, terletak pada titik ini. Menurut kaum empiris, berhubungan langsung dengan alam luar lewat pancaindra adalah cara tunggal menambah *maklum*. Satu-satunya cara benar mengkaji segala sesuatu adalah melalui eksperimen. Tetapi kaum rasionalis menyatakan, eksperimen hanyalah salah satu cara menambah *maklum*. Dengan menghubungkan sejumlah *maklum* yang sebelumnya tersimpan di dalam pikiran, kita dapat menghasilkan *maklum* baru. Menghubungkan serangkaian *maklum*, dalam rangka menghasilkan *maklum* lain adalah suatu proses yang diungkapkan dengan kata-kata *had*, *qiyas*, ataupun *burhan*.

Di samping mengakui eksperimen dan menjadikannya sebagai salah satu dari enam pendahuluan *qiyas*, Logika Aristoteles juga menerangkan aturan serta undang-undang *qiyas*; menggunakan *maklum* untuk mengubah *majhul* menjadi *maklum*. Jika menghasilkan *maklum* hanya memiliki cara tunggal, yaitu berhubungan langsung dengan *majhul* di luar, dan *maklum* tak dapat digunakan untuk mengubah *majhul* menjadi *maklum*, maka jelas Logika Aristoteles sangat tak berarti dan nihil.

Kini kita analisis sebuah contoh—yang biasanya diajukan untuk para pelajar sebagai teka-teki—agar bagaimana pikiran menggunakan *maklum* untuk mencapai *majhul*, dengan cara menjadikannya bagai-

kan anak tangga, menjadi lebih jelas bagi kita.

Bayangkan, terdapat 5 buah topi, 3 di antaranya berwarna putih, sedangkan 2 yang tersisa berwarna merah.

Tiga orang, secara berurutan, duduk pada serangkaian anak tangga, sehingga yang duduk pada anak tangga ketiga (X), dapat melihat dua kawannya yang duduk pada anak tangga kedua (Y) dan pertama (Z). Y hanya dibolehkan melihat Z, dan tentunya Z tidak boleh melihat kedua kawannya di atas.

Saat kedua mata mereka tertutup, dipakaikan pada masing-masing kepala satu topi, dan dua topi yang tersisa pun kemudian disembunyikan. Setelah itu, mata mereka dibuka, dan ditanyakan pada X apa warna topi yang dikenakannya. Setelah melihat kedua kawannya yang di bawah, ia menjawab, "Saya tidak tahu." Pada Y ditanyakan pertanyaan yang sama. Setelah memperhatikan kawannya yang di bawah, dengan tepat ia menjawab, "Putih." Dan kemudian Z menjawab pertanyaan yang sama dengan, "Warna topi saya adalah merah."

Kini harus saya tanyakan, dengan argumentasi rasional—yang tidak mungkin selain *qiyas*—apakah Y dan Z dapat menebak dengan benar warna topi mereka? Dan pada saat yang sama, kenapa X tak mampu mengetahui warna topinya?

X tak dapat mengetahui warna topinya karena topi Y dan Z tidak memberi arti apa pun baginya, karena yang satu berwarna putih dan lainnya merah. Ia tak dapat menentukan apa pun, karena masih ada kemungkinan topinya putih maupun merah, maka ia menjawab "tidak tahu".

Hanya dalam satu kondisi saja X dapat menentukan warna topinya, yaitu saat warna kedua topi di bawahnya itu merah, sehingga miliknya berwarna putih, karena ia mengetahui bahwa hanya terdapat dua topi yang berwarna merah. Tetapi pada kondisi di atas, karena satu berwarna putih dan lainnya merah, maka ia tak dapat menentukan warna topi yang dikenakannya.

Sedangkan Y mendengar X menjawab "tidak tahu", maka ia menyadari bahwa topi Z dengan topinya tidak mungkin sama-sama berwarna merah. Karena kalau demikian, maka X tidak akan menjawab "tidak tahu", melainkan menjawab "putih". Maka topinya dengan topi Z yang di bawahnya harus putih, atau salah satu putih dan lainnya merah. Tetapi ia melihat topi yang di bawahnya berwarna merah, maka ia mengetahui warna topinya adalah "putih"

Berdasarkan pengetahuan dari X (bahwa topinya dan topi yang

di bawahnya tidak mungkin sama-sama merah), dan pengetahuan dari Z (terlihat bahwa topinya merah), Y dapat menyimpulkan bahwa topinya berwarna putih.

Adapun Z dapat menentukan warna topinya merah, sebab dari pernyataan X, ia mendapatkan pengetahuan bahwa warna topinya dan topi Y bukan merah keduanya, dan dari pernyataan Y ia mendapat pengetahuan bahwa warna topinya bukan putih, karena jika warna topinya putih, niscaya Y tak akan menentukan warna topinya. Dari dua pengetahuan di atas, ia dapat menentukan bahwa warna topinya adalah merah.

Contoh di atas merupakan teka-teki yang bagus untuk para siswa, juga merupakan perumpamaan yang baik dalam menunjukkan bahwa pikiran, hanya dengan kerja *qiyas*, penguraian, dan analisis pun dapat menemukan *maklum* baru.

Pada hakikatnya, dari gambaran-gambaran di atas, pikiran membentuk *qiyas* dan menghasilkan kesimpulan. Jika kita memperhatikan lebih saksama, sebenarnya pikiran di saat itu, tak hanya menyusun satu *qiyas* saja, tetapi begitu cepat menyusun dan mengambil kesimpulan, sehingga jarang yang menyadari seberapa banyak *qiyas* telah disusun oleh pikiran. Untuk itulah mengetahui undang-undang *qiyas mantiqi* amat berguna, agar tidak sampai terjadi kesalahan.

Bentuk *qiyas* yang digunakan oleh Y pada gambaran di atas adalah sebagai berikut:

"Kalau warna topi saya dan Z keduanya merah, maka X tak akan mengatakan 'tidak tahu'."

"Tetapi X mengatakan 'tidak tahu'."

\*"Maka warna topi saya dan Z tidaklah keduanya merah."

(Sebuah *qiyas istisnai* yang kesimpulannya sampai di sini adalah topi Y dan Z tidaklah merah keduanya).

Bila topi Y dan Z bukan merah keduanya, maka boleh jadi keduanya putih, atau salah satu putih dan lainnya merah. Namun pasti keduanya bukan putih, karena topi Z berwarna merah; maka salah satu harus putih dan lainnya merah.

"Boleh jadi warna topi saya putih dan topi Z harus merah, atau warna topi saya merah dan topi Z harus putih."

"Tetapi warna topi Z merah."

\*"Maka topi saya harus putih."

Adapun *qiyas* yang tersusun pada pikiran Z sebagai berikut:



“Jika topi saya dan Y keduanya merah, maka X tak akan mengatakan ‘tidak tahu’.”

“Namun ia mengatakan ‘tidak tahu’.”

\*”Maka topi saya dan X tidaklah keduanya merah.”

(*Qiyas istisnai*).

Bila bukan keduanya merah, maka boleh jadi keduanya putih, atau salah satu putih dan lainnya merah. Tetapi tidaklah keduanya putih, karena kalau keduanya putih maka Y tak akan dapat menyimpulkan warna topinya, maka topi Z berwarna merah.

“Boleh jadi warna topi saya putih dan topi Y harus merah, atau warna topi saya merah dan topi Y harus putih.”

“Tetapi Y menjawab ‘putih’.”

\*”Maka topi saya harus merah.”

Pada salah satu dari tiga *qiyas* yang disusun oleh Y, *musyahadah* (observasi) atau pengindraan secara langsung merupakan salah satu *mukadimah*-nya. Sedangkan pada *qiyasaat* (bentuk jamak dari *qiyas—penerj.*) Z sama sekali tak terdapat *musyahadah*.{}



### XIII. NILAI *QIYAS* (2)

#### Kegunaan atau Kesia-siaan Mantik

J elah dikatakan bahwa mereka yang menafikan nilai Mantik, sebagian menolak kegunaannya, sebagian lain menolak kebenarannya. Pada tahap pertama kita akan mengkaji mengenai kegunaan Mantik. Kritikan-kritikan yang diajukan oleh mereka sebagai berikut:

1. Jika Mantik berguna, seharusnya ulama atau para filsuf yang berbekal Mantik tidak akan melakukan kesalahan ataupun berbeda pendapat satu dengan yang lain. Sedangkan kita melihat mereka semuanya melakukan kesalahan dan memiliki pendapat yang saling kontradiktif.

Jawabannya, pertama-tama Mantik hanya bertanggung jawab atas kebenaran bentuk *qiyas*, tidak lebih. Adapun kesalahan-kesalahan manusia dapat bermuara pada materi-materi yang terkandung dalam *qudhaya* yang menyusun *qiyas*. Bisa saja materi-materi tersebut juga benar dan sumber kesalahan adalah sejenis *mughalutuh* (paralogisme; argumen yang keliru/menyesatkan—*peny.*) yang tak terhiraukan pada struktur pemikiran.

Mantik menjamin kebenaran *fikr* dari segi kedua. Adapun dari segi pertama, tiada aturan apa pun yang mampu menjamin kebenaran *fikr*. Satu-satunya jaminan adalah penjagaan dan ketelitian sang pemikir sendiri. Misalnya, mungkin dari serangkaian *qudhaya hissi* (proposisi eksperimental), tersusun sejumlah *qiyas*, tetapi eksperimen-eksperimen tersebut—disebabkan hal-hal tertentu—kurang atau tidak *yaqini* (sertituf; meyakinkan—*peny.*), atau kemudian malah tertetapkan sebaliknya. Segi ini tidak ditanggung oleh Mantik, yang oleh karena ini dinamakan *shuri-shuri* (formal).

Yang ditanggung oleh Mantik adalah bagaimana menyusun *qudhaya* sehingga tidak terjadi kesalahan yang disebabkan oleh “penyusunan buruk” *qudhaya*.

Kedua, sekadar berbekalkan Mantik saja tidak cukup untuk menjaga seseorang dari kesalahan dari segi bentuk *qiyas*. Yang akan menjamin dari kesalahan adalah menerapkannya dengan teliti. Seperti halnya

berbekalkan ilmu kedokteran saja tidak cukup untuk menjaga kesehatan atau menyembuhkan, melainkan harus juga menerapkan ilmu tersebut dengan teliti. Kesalahan-kesalahan *mantiqi* dari ulama yang berbekalkan Mantik, disebabkan oleh sejenis presipitasi (proses pengendapan—*peny.*) dan kecerobohan dalam menerapkan prinsip-prinsip *mantiqi*.

2. Dikatakan bahwa Mantik adalah sarana untuk ilmu. Namun Logika Aristoteles bukanlah sebuah sarana yang baik. Artinya, berbekalkan Mantik tidak menambah pengetahuan manusia sama sekali. Kapan pun, Logika Aristoteles tak akan mampu menyingkap *majhulatu* alami. Kita menginginkan sebuah sarana yang benar-benar merupakan sarana dan memberikan penemuan-penemuan baru bagi kita, yaitu *tajribah*, *istiqra* (induksi), dan penalaran alami secara langsung dan bukan Mantik atau *qiyas*. Pada era baru, saat Logika Aristoteles sebagai sarana telah dikesampingkan dan sebagai penggantinya digunakan *istiqra* dan *tajribah*, telah dicapai keberhasilan berturut-turut yang mengesankan.

Mereka yang mengajukan kritikan—atau lebih tepat *mughalatah*—di atas pada dasarnya telah melakukan beberapa kesalahan.

Mereka mengira atau berpura-pura mengira, bahwa arti dari Mantik sebagai sarana bagi disiplin-disiplin ilmu adalah “sarana untuk menghasilkan ilmu”; yakni kerja Mantik adalah mengumpulkan informasi-informasi ilmiah bagi kita. Dengan kata lain, mereka mengira bahwa Mantik bagi pemikiran manusia, laksana kapak bagi kayu bakar, yang dapat mengumpulkan dan menghasilkan bahan. Padahal Mantik hanyalah sekadar alat pengukur, yakni menjelaskan benar dan tidaknya pemikiran, itu pun hanya alat pengukur bentuk pemikiran, bukan materi atau bahan-bahan pemikiran.

Oleh karena itu, Mantik diumpamakan seperti bandulan pengukur tegak lurus bagi seorang tukang batu. Tukang batu saat membangun sebuah tembok, ia mengukur tegak lurusnya tembok, ia mengukur tegak dan lurusnya tembok tersebut dengan bandulan tadi. Bandulan tersebut bukanlah sarana untuk menghasilkan batu bata, pasir, kapur, semen, dan sebagainya, juga bukan alat pengukur baik atau tidaknya bahan-bahan tersebut.

Sarana untuk menghasilkan pengetahuan adalah *qiyas*, *istiqra*, dan tamsil, sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya. Kesemuanya itu bukanlah termasuk dalam Mantik. Mantik hanya menjelaskan tata cara masing-masing dan mendukung nilai mereka.

Barangkali di sini dapat dikatakan bahwa maksud para penentang

Logika Aristoteles mengatakan lemahnya logika itu sebagai sarana mendapat pengetahuan sebenarnya adalah menolak nilai *qiyas* itu sendiri. Dan jika permasalahan-permasalahan Logika Aristoteles berhubungan dengan *qiyas*, walaupun Logika merupakan alat pengukur dan bukan alat penghasil, ia (menurut para penentang—*peny.*) mengakui *qiyas* sebagai sarana tunggal untuk menghasilkan pengetahuan. Tetapi *qiyas*, berdasarkan dalil-dalil yang akan dibahas nanti, tidak memiliki potensi untuk menghasilkan ilmu pengetahuan modern. Hanya *istiqrā* dan *tajribah* saja yang merupakan sarana tunggal dalam menghasilkan pengetahuan.

Ini adalah argumen terbaik untuk pernyataan para penentang. Tetapi, seperti yang pernah dijelaskan, Logika Aristoteles menganggap *qiyas* sebagai salah satu sarana untuk menghasilkan pengetahuan, bukan sebagai sarana tunggal, sebagaimana yang diterangkan pada pembahasan sebelumnya, juga akan lebih jelas pada pembahasan-pembahasan yang akan datang. *Qiyas* sebagai sarana mendapatkan ilmu, tak dapat dibantah.

Menurut para pendukungnya, *qiyas* memiliki nilai *ta'yini* (bersifat menentukan), yang mana *qiyas* pada jangkauannya akan menghasilkan *natijah* baru, itu pun secara pasti.

Tamsil bernilai *dzanni* (estimatif); sedangkan *istiqrā*, jika sempurna, akan bernilai *yaqini* (sertititatif), dan jika tidak sempurna, maka *dzanni*. Adapun *tajribah* yang sering disalahartikan dengan *istiqrā*, memiliki nilai *yaqini*. Setiap *tajribah* mengandung sebuah *qiyas*. *Tajribah* termasuk *mukadimah* bagi *qiyasaat* yang *badili*; dengan sendirinya, *tajribah* juga mengandung *qiyas* yang tersembunyi. *Tajribah*, sebagaimana diterangkan oleh Ibnu Sina dalam bukunya, *Mantiq al Syifa*,<sup>36</sup> adalah gabungan antara kerja *hiss* (sensasi), *musyahadah* secara langsung, dan kerja *fikr* dari jenis *qiyas*, bukan *istiqrā* ataupun tamsil, dan tidak terdapat jenis keempat, sebagaimana diklaim oleh para logikawan simbolik.

Logika Aristoteles sama sekali tidak menolak keberadaan *tajribah*—yang pasti mengandung *qiyas*—walaupun itu bukan bagian dari Mantik, sebagaimana *qiyas* itu sendiri, karena ia membangun berdasarkan nilai *tajribah* itu sendiri. Setiap logikawan menyatakan bahwa *tajribah* merupakan salah satu dari *maba'di al sittah* (enam jenis dasar argumentasi demonstratif) yang *yaqini*.<sup>37</sup>

Keberhasilan para ilmuwan modern bukan disebabkan penolakan mereka terhadap Logika Aristoteles, melainkan disebabkan pemilihan

<sup>36</sup> Lihat *Mantiq al Syifa* (Mesir), bab Burhan, hal. 223.

<sup>37</sup> Lihat *Mantiq al Syifa* (Mesir), bab Burhan, hal. 95, 97, 223, 331.

mereka yang "brilian" terhadap metode *istiqrā* menggantikan metode *qiyas* murni; dan metode *tajribah*—yang pada dasarnya adalah gabungan dari metode *hissi*, *istiqrā*, dan *qiyas* murni—dalam mengenali fenomena alam.

Stagnasi karya para ilmuwan terdahulu disebabkan karena mereka hanya memilih metode *qiyas* murni dalam mengenali fenomena alam, sebagaimana saat mereka membahas hal-hal *mu warau al tabiah* (supra-natural). Jadi, menampik metode *istiqrā* dan *tajribi* sebagai kesetiaan terhadap Logika Aristoteles bukanlah cara para ilmuwan terdahulu, begitu pun penafian Logika Aristoteles bukanlah merupakan jalan keluar bagi para ilmuwan modern. Karena Logika Aristoteles tidak menganggap metode *qiyas* sebagai sarana tunggal yang benar pada seluruh ilmu, sehingga kecenderungan terhadap metode *istiqrā* dan *tajribah* tidak merupakan penafian terhadap Logika Aristoteles.<sup>38</sup>

3. Kontribusi maksimal dari Mantik adalah mencegah kesalahan pikiran pada bentuk *qiyas*, tetapi Mantik tak memiliki peraturan atau tata tertib yang dapat mencegah kesalahan dari segi materi premis-premis *qiyas*.

Jadi Mantik, kalau pun dapat menjamin kita dari segi bentuk *qiyas*, tetapi tak mampu menjamin dari segi materi *qiyas*, maka jalan kesalahan masih terbuka, dan Mantik tak berguna. Sama seperti pada musim salju kita memiliki rumah yang berpintu dua, dan yang tertutup hanya salah satu dari dua pintu tersebut. Jelas dengan terbukanya salah satu pintu, udara dingin tetap akan mencekam, dan manfaat menutup satu pintu itu pun sama sekali hilang.

Ini adalah kritikan yang diajukan oleh Sairafi kepada Matta bin Yunus (Matthew Jones), yang dengan baik diterangkan oleh Amin Astarabadi pada bukunya, *Fawaid al Maduniyah*.

---

<sup>38</sup> Jangan sampai terlupakan bahwa kecenderungan ke arah *tajribah* dan keluar dari "sangkar" *qiyas*, berabad-abad sebelum era modern telah dimulai oleh Muslimin yang kemudian hari disempurnakan oleh para ilmuwan Eropa. Para pionir metode *tajribah* seperti Roger Bacon—yang memulai metode tersebut 3 atau 4 abad sebelum Sir Francis Bacon—mengakui bahwa pada metodenya ia sangat berutang budi pada guru-guru Muslimnya dari Andalusia (sekarang Spanyol—*peny.*). Di samping itu, untuk pertama kalinya para ilmuwan modern dengan sangat ekstrem berpaling ke *tajribah*. Mereka mengira bahwa *istiqrā* dan *tajribah* merupakan sarana tunggal dalam menghasilkan pengetahuan dengan menafikan keseluruhan *qiyas*. Tetapi setelah 2-3 abad kemudian, jelas jelas bahwa masing-masing dari *qiyas*, *istiqrā*, dan *tajribah* (gabungan dari *qiyas* dan *istiqrā*), pada tempatnya sangat berguna. Yang penting adalah mengenali tempat penggunaan mereka. Di sinilah muncul suatu disiplin ilmu yang sangat berguna bernama ilmu *al ma'rifah* (metodologi) yang menjelaskan tempat penggunaan masing-masing dari ketiga metode di atas. Ilmu ini masih menjalani tahap-tahap permulaannya.

Jawabannya adalah, pencegahan terhadap kesalahan pada bentuk *qiyas* memiliki kegunaan yang relatif. Pencegahan terhadap kesalahan materi *qiyas*, walaupun tak dapat dijamin dengan aturan-aturan *mantiqi*, tetapi dapat dipastikan dengan ketelitian dan penjagaan yang komplet pada materi *qiyas*, serta dengan menerapkan undang-undang *mantiqi*, dapat dicegah ketergelinciran pada kesalahan secara absolut.

Masuknya kesalahan pada bentuk maupun materi *qiyas* dapat diumpamakan seperti masuknya angin dingin, yaitu sejenis *mughalatah*, karena masing-masing dari kedua pintu dapat membawa masuk hawa dingin sebanyak keduanya secara bersamaan; yakni satu pintu pun dapat menyejajarkan suhu di dalam rumah dengan suhu di luar, maka satu pintu tak akan berguna. Akan tetapi kesalahan bentuk tak akan dapat masuk dari kesalahan materi, atau sebaliknya kesalahan dari segi materi tak akan dapat masuk dari jalur bentuk.

Jadi, kalau pun kita tak mampu menanggulangi kesalahan dari segi materi sekalipun, kita telah mendapat keuntungan relatif dari pencegahan kesalahan dari segi bentuk.{}





## XIV. NILAI QIYAS (3)

**P**ada pembahasan sebelumnya telah diterangkan beberapa kritikan terhadap kegunaan Logika Aristoteles. Kini kita membawakan sejumlah kritikan terhadap kebenaran Logika Aristoteles secara berurutan, dengan dianggap salah, dan terkadang absurd (mustahil).

Dengan mengingat bahwa walaupun saat ini seharusnya kita bawakan kritikan-kritikan tersebut agar Anda menyadari sejauh mana Logika Aristoteles telah mendapat serangan, namun kita hanya menjawab sebagian saja, karena menjawab sebagian lain memerlukan "perkakas" Filsafat. Maka, mau tidak mau, kita akan menjumpainya pada pembahasan Filsafat nanti.

1. Nilai Mantik tergantung pada *qiyas*, karena aturan *mantiqi* menjelaskan bagaimana ber-*qiyas* dengan benar. Yang mendasar dari *qiyas* adalah *qiyas iqtirani*. *Qiyas* ini memiliki empat *syikl*, dan menjadi poros keempat *syikl* tersebut ialah *syikl awal*, karena tiga *syikl* lainnya tertetapkan dengan *syikl* tersebut. Pada *syikl awal*—yang merupakan rukun yang paling mendasar dari Mantik—terdapat *daur (petitio principii/circulus vitiosus)*<sup>39</sup> dan batil, maka ilmu Mantik pun batil dari dasarnya. Contohnya pada *syikl awal* dikatakan :

"Setiap manusia itu hewan."

"Setiap hewan itu benda."

\*"Setiap manusia itu benda."

*Qadhiyah* "setiap manusia itu benda", sebagai anak dan *natijah* dari kedua *qadhiyah* sebelumnya, akan menjadi jelas bagi kita, kalau sebelum itu kita memiliki ilmu (pengetahuan) tentang kedua *qadhiyah* tersebut, termasuk *kubra*.

Dengan kata lain, pengetahuan terhadap *natijah* tergantung pada pengetahuan terhadap *kubra*. Dari sudut pandang lain, *qadhiyah kubra* "setiap hewan itu benda", sebagai *qadhiyah kulliyah*, akan menjadi *maklum* bagi kita kalau sebelumnya kita kenali dan kita yakini bahwa

<sup>39</sup> Kekeliruan logis di mana sebuah premis dianggap benar tanpa pengesahan/pembuktian; kondisi di mana keberadaan sesuatu bergantung pada dirinya sendiri, secara mutlak diakui kebenarannya tanpa pengesahan/pembuktian dari hal lainnya. [*peny.*]

masing-masing *juz* 'i—yaitu masing-masing dari spesies hewan, termasuk manusia dari *qudhiyah* tersebut—itu benda. Maka pengetahuan terhadap *kubru* tergantung pada pengetahuan terhadap *natijah*. Jadi, pengetahuan terhadap *natijah* tergantung pada pengetahuan terhadap *kubru*, juga sebaliknya, untuk mengetahui *kubru*, harus terlebih dahulu mengetahui *natijah*.

Inilah kritikan masyhur Abu Sa'id Abul Khair, yang ditujukan kepada Ibnu Sina menjelang pertemuan mereka di Naisyabur, yang kemudian dijawab oleh Ibnu Sina. Dengan memperhatikan bahwa jawaban Ibnu Sina sangat ringkas dan padat sehingga kemungkinan tak dapat dipahami oleh sebagian pembaca, kami akan menjawabnya dengan keterangan yang lebih banyak, berikut tambahan-tambahan, kemudian kami membawakan redaksi asli jawaban Ibnu Sina tersebut. Jawabannya adalah:

*Pertama*, argumentasi kritikan di atas berbentuk *qiyas*, itu pun dengan *syihl awal*, yang mana ringkasnya sebagai berikut:

"*Syihl awal* adalah *daur*."

"Dan setiap *daur* itu batil."

\*"Maka *syihl awal* itu batil."

Dari segi lain, dikarenakan *syihl awal* batil, dan dengan hukum sebuah *qiyas* yang menyatakan "segala hal yang bersandarkan pada hal lainnya yang batil itu salah", maka setiap kritikan dengan bentuk *syihl awal* dari *qiyas* pasti batil.

Sebagaimana yang kita lihat, argumentasi Abu Sa'id untuk kesalahan *syihl awal* adalah sebuah *qiyas* dengan bentuk *syihl awal*. Kini kita katakan bahwa kalau saja *syihl awal* itu batil, maka argumentasi Abu Sa'id sendiri yang juga *syihl awal* itu batil. Abu Sa'id berusaha men-batalkan *syihl awal* dengan *syihl awal*, dan ini adalah *khulf* (absurd).

*Kedua*, pernyataan "ilmu terhadap *kubru* yang *kulli* tergantung pada pengetahuan terlebih dahulu atas *juz* 'iyual", harus dianalisis terlebih dahulu.

Kalau maksudnya adalah untuk mendapat pengetahuan tentang *kubru*, kita sebelumnya harus mengenali *juz* 'iyual secara *tafsili* (terperinci); yakni untuk mendapat pengetahuan tentang sebuah *kulli*, kita terlebih dahulu harus melakukan *istiqrā* (induksi) pada satu per satu *juz* 'i-nya, pokok pandangan ini tidak benar, karena mengetahui tak hanya dengan cara meng-*istiqrā* satu per satu *juz* 'iyual-nya. Sebagian dari *kulli* dapat kita ketahui tanpa *tajribah* atau *istiqrā* apa pun, seperti pengetahuan tentang keabsurdan *daur*. Juga sebagian *kulli* lain dapat

dipahami hanya dengan melakukan eksperimen (*tajribah*) pada sebagian dari *juz* 'nya, dan tiada keharusan untuk melakukan eksperimen pada sebagian lainnya. Seperti ilmu seorang dokter tentang kondisi pasien dan kegunaan suatu jenis obat, saat didapatkan bahwa *kulli* tersebut bisa diterapkan pada sebagian *afrad* dari jalan *tajribah*, yang selanjutnya akan digeneralisasikan dengan datangnya sebuah *qiyas*.

Adapun jika maksud pengetahuan tentang *kubru* adalah pengetahuan secara *ijmali* (global) mengenai keseluruhan *juz* 'nya, yakni pengetahuan *natijah* terkandung pada *kubru* secara *ijmali*, adalah suatu pernyataan yang benar. Tetapi yang dicari dari penyusunan *qiyas* adalah pengetahuan terhadap *natijah* secara *tafsili*, bukan pengetahuan secara *ijmali*. Jadi dalam setiap *qiyas*, ilmu *tafsili* mengenai *natijah* tergantung pada ilmu *ijmali* terhadap *natijah*—yang tersisip pada *kubru*—dan ini bukan suatu masalah, karena ada dua ilmu yang berbeda.

Jawaban Ibnu Sina pada Abu Sa'id menyerupai apa yang diterangkan di atas, yaitu bahwa pengetahuan terhadap *natijah* saat menghasilkan *natijah* adalah ilmu *tafsili*; sedangkan pengetahuan mengenai *natijah* saat tersisip pada *kubru* adalah *ijmali*, keduanya merupakan dua jenis ilmu yang berbeda.

2. Setiap *qiyas*, kalau bukan *tikrar al ma'lum* (tautologi),<sup>40</sup> pasti *musaduratu al mathlub* (*petitio principii*). Karena saat kita menyusun *qiyas*, kita katakan:

"Setiap manusia itu hewan."

"Setiap hewan itu benda."

\*"Maka setiap manusia itu benda."

Terdapat dua kemungkinan:

a. Saat *natijah* tersisip pada *kubru*, boleh jadi kita sudah mengetahui bahwa manusia yang termasuk salah satu dari sekian spesies hewan itu benda, maka *natijah* yang sebelumnya kita ketahui pada *kubru*, terulang lagi pada *natijah* dan bukanlah hal yang baru yang didapatkan dari proses *qiyas* (*tikrar*).

b. Bila *natijah* tersebut belum kita ketahui saat tersisip pada *kubru*, maka kita telah menjadikan suatu hal dasar—saat berada dalam *kubru*—untuk dirinya, padahal itu belum kita ketahui, dan ini adalah *musaduratu al mathlub*, yakni suatu hal *mathlub* (tidak diketahui) menjadi dasar bagi dirinya sendiri.

---

<sup>40</sup> Pengulangan pernyataan, gagasan, atau kata yang berlebih dan tak diperlukan; pleonasm. [*peny.*]

Ini adalah kritikan dari John Stuart Mill, filsuf terkenal Inggris, pada abad ke-17 M.

Sebagaimana yang dapat kita lihat, argumentasi di atas tidak mengandung hal baru, dan memiliki akar yang sama dengan kritikan Abu Sa'id, bahwasanya pengetahuan mengenai *kubra* akan didapatkan saat kita sebelumnya mengetahui *natijah* melalui *istiqra*.

Jawabannya sama dengan yang dikatakan di atas. Jika dikatakan terdapat dua kondisi, saat *natijah* tersisip pada *kubra*, diketahui atau tidak, yaitu bahwa *natijah* secara *ijmal* telah diketahui, namun secara *tafsil* masih *majhul*, oleh karenanya tak akan terjadi *musadaratu ai mathlub* ataupun *tikruru al ma'lum*.

3. Logika Aristoteles adalah sebuah logika silogistis, dan dasar pada *qiyas*-nya senantiasa pikiran bergerak "menurun" dari atas ke bawah; perpindahan pikiran adalah dari *kulli* (universal) menuju *juz'i* (partikular; khusus). Karena pada masa lalu dianggap bahwa pikiran pada tahap pertama mengenai *kulliyat*, dan dengan *kulliyat* itu kemudian mengenali *juz'iyat*.

Tetapi penelitian akhir-akhir ini membuktikan hal sebaliknya, bahwa gerak pikiran senantiasa "menanjak", dari *juz'i* menuju *kulli*. Oleh karenanya, metode *qiyas* berdasarkan kajian-kajian mengenai pikiran dan aktivitasnya dalam psikologi modern sudah tercampakkan dan ternafikan. Dengan kata lain, pemikiran *qiyas* itu tanpa dasar, dan satu-satunya metode berpikir adalah *istiqra*.

Kritikan ini merupakan penguraian ilmiah dari apa-apa yang telah diterangkan pada kritikan-kritikan sebelumnya. Jawabannya, membatasi gerak pikiran hanya pada gerak "menanjak", sama sekali tidak benar. Karena, sebagaimana telah dikatakan berulang kali, *tajribah* dan penyimpulan ilmiah dari hal-hal *tajribi* merupakan bukti terbaik bahwa pikiran bergerak "menanjak" dan juga "menurun". Karena dalam beberapa kesempatan, pikiran menyimpulkan pengertian *kulli* dari eksperimen terhadap beberapa *afrad*, dan dengan ini bergerak "menanjak". Tetapi untuk sebagian *afrad* yang lain, pikiran meluaskan pengertian tersebut dengan metode *qiyas*, bergerak silogistis dan "menurun".

Lagi pula, tidak semua prinsip pikiran manusia yang pasti berasal dari *hiss* (indra) dan *tajribah* (eksperimen). Penghukuman (*tashdiq*) bahwa "daur itu batil" atau "dua benda yang sama mustahil memiliki dua tempat yang berbeda pada saat yang sama", serta puluhan contoh lainnya yang menghukumi dengan keharusan atau kemustahilan, tidak mungkin semuanya itu *hissi*, *istiqrai*, ataupun *tajribi*.

Yang sangat mengherankan adalah argumentasi seperti di atas, yaitu:

"*Qiyas* adalah gerak dari *kulli* menuju *juz' i*."

"Gerak dari *kulli* menuju *juz' i* itu mustahil."

\*" *Qiyas* itu mustahil."

Argumentasi di atas dengan sendirinya adalah sebuah argumentasi *qiyasi* (silogistis), dari jenis gerak "menurun". Bagaimana bisa seorang penyanggah berusaha memustahilkan *qiyas* dengan *qiyas* (yang mustahil menurut anggapannya)?! Jika *qiyas* itu mustahil, maka *qiyas* di atas pun batal, maka tiada dalil yang dapat membatalkan *qiyas*.

4. Logika Aristoteles telah mengklaim bahwa hubungan antara dua hal pada sebuah *qadhīyah* hanyalah hubungan *indiraj* (inklusi). Oleh karenanya, ia kemudian membatasi *qiyas* pada *istisnai* dan *iqtirani*, dan *iqtirani* itu sendiri dibatasi hanya pada *syikl* yang empat itu, di saat selain hubungan *indiraj* terdapat hubungan-hubungan lain, seperti *tasawi* (ekuivalensi), "lebih besar", dan "lebih kecil", yang digunakan pada Matematika, seperti kalau dikatakan:

"Sudut A sama dengan sudut B."

"Sudut B sama dengan sudut C."

\*"Sudut A sama dengan sudut C."

*Qiyas* semacam ini tidak dapat dicocokkan dengan salah satu dari keempat *syikl mantiqi* yang ada, karena *had wasath* sama sekali tak terulang. Pada *qadhīyah* pertama, *muhmul* adalah pengertian "sama dengan"; dan pada *qadhīyah* kedua, *muhmul* adalah "sudut", bukannya "sama dengan". Tetapi *qiyas* semacam ini pun mampu menghasilkan kesimpulan.

Kritikan di atas dilontarkan oleh para logikawan simbolik, seperti Bertrand Russell, dan lain-lain.

Jawabannya, bahwa *mantiqiyun*—setidaknya yang Muslim—telah mengenali *qiyas* seperti di atas, dan menamakannya dengan *qiyas musarwaat* (silogisme ekuivalentif), yang mana pada dasarnya *qiyas musarwaat* tersebut terdiri dari beberapa *qiyas iqtirani*, dan hubungan pada keseluruhannya adalah hubungan *indiraji* (implikatif). Perincian hal ini dapat dicari di buku-buku Logika seperti *Isyaruat* (karya Ibnu Sina), dan sebagainya.

5. Logika Aristoteles dari segi bentuk pun masih tidak sempurna, karena di sana tidak dibedakan antara *qadhīyah hamliyah* dengan yang *waqi'iyah* (riil). Seperti, "Setiap manusia memiliki jantung", dan seperti

saat dikatakan, "Jika ada sesuatu, dan hal tersebut manusia, maka seharusnya ia memiliki jantung". Tidak adanya perbedaan dalam hal ini, menyebabkan kesalahan-kesalahan yang besar sekali pada Metafisika.<sup>41</sup>

Jawabannya adalah, para logikawan Muslim telah memperhatikan sisi ini dan membedakannya, yang dengan memperhatikan perbedaan-perbedaan tersebut, mereka telah menentukan syarat-syarat *qiyas*. Dikarenakan pembahasan ini akan berkepanjangan, maka kita tidak membahasnya di sini.

6. Logika Aristoteles telah dibangun berdasarkan *mufahim* (bentuk jamak dari *maflum*—*penerj.*) dan *kulliyat* pikiran, padahal sebenarnya *maflum kulli* itu tidak memiliki hakikat. Seluruh *tushawuruat* pikiran itu *juz'i* dan *kulli* hanya sekadar sebuah omong kosong.

Kritikan ini pun diajukan oleh John Stuart Mill. Pandangan semacam ini terkenal dengan nama *isalat al tasmiyah* (nominalisme). Jawaban terhadap pandangan semacam ini akan dikaji pada pembahasan Filsafat nanti.

7. Logika Aristoteles berdasarkan teori *huyuwiyah* (entitas), menganggap bahwa segala sesuatu adalah "segala sesuatu" itu sendiri. Oleh karenanya, pengertian dalam logika ini tetap dan luas sekaligus statis. Padahal, prinsip yang berlaku pada realitas dan konsep adalah "gerak", yang berarti perubahan "sesuatu" menjadi "selainnya". Oleh karena itu, maka logika ini tidak cocok dengan realitas.

Satu-satunya logika yang benar adalah yang memberi "gerak" pada *mufahim* (konsep-konsep) dan menjauhi prinsip *huyuwiyah*, yaitu Logika Dialektika.<sup>42</sup>

Kritikan ini diajukan oleh pengikut Logika Hegel (logika dialektika), khususnya pengikut paham materialisme dialektis,<sup>43</sup> dan telah dikupas dalam pembahasan Filsafat. Mengkaji hal tersebut bukanlah tugas pembahasan-pembahasan ini.

---

<sup>41</sup> Ilmu pengetahuan yang berhubungan dengan hal-hal yang nonfisik, gaib, atau tidak kelihatan. [*peny.*]

<sup>42</sup> Ajaran Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), seorang filsuf terkemuka asal Jerman, tentang seni berpikir secara teratur, logis, dan teliti yang diawali dengan tesis, antitesis, dan sintesis. Hegel menyatakan bahwa kebenaran tercapai dari proses dialektika yang sinambung, yang mana sebuah konsep (tesis) selalu memunculkan lawannya (antitesis), dan interaksi antara keduanya membentuk konsep baru (sintesis). [*peny.*]

<sup>43</sup> Konsep dialektika pada proses-proses sosial dan ekonomi yang dikemukakan oleh Karl Marx (1818-1883). Konsep ini menekankan bahwa ide-ide hanya dapat muncul sebagai akibat dari kondisi material. [*peny.*]

8. Logika Aristoteles dibangun berdasarkan prinsip kemustahilan *aslu al tanaqudh*. Prinsip tersebut adalah prinsip terpenting yang mengatur realitas dan pikiran.

Jawaban atas kritikan di atas juga dikemukakan dalam pembahasan Filsafat. Pada pembahasan sebelumnya, kita pernah menyinggung tentang prinsip *tanaqudh*. Pada pembahasan Filsafat, hal ini juga akan kita perbincangkan lebih lanjut.{}





## XV. SINA'AT AL KHAMSAH

**P**ada pembahasan-pembahasan sebelumnya, dalam beberapa kesempatan, kita telah mengupas materi *qiyasuat*, contohnya dalam *qiyas*:

“Socrates adalah manusia.”

“Setiap manusia akan sirna.”

\*“Maka Socrates akan sirna.”

Dua *qadhīyah*, *sughra* dan *kubra*, menjadi materi *qiyas*. Tetapi di sini dua *qadhīyah* tersebut memiliki bentuk tertentu, *had wasath* terulang pada *sughra* dan juga *kubra*, menjadi *mahmul* pada *sughra* dan menjadi *maudhu'* pada *kubra*, *sughra*-nya *maujibah*, *kubra*-nya *kulliyah*, dan beberapa hal di atas telah memberi bentuk tertentu pada dua *qadhīyah* tersebut, sehingga mereka membentuk sebuah *qiyas*.

*Qiyas*, dari segi kesan dan pengaruhnya, terbagi menjadi lima macam, dan keragaman ini berhubungan dengan materi dan bukan bentuk mereka. Orang-orang yang menyusun *qiyas*, berargumentasi dengan *qiyas*, memiliki tujuan-tujuan yang beragam.

Tujuan-tujuan para argumentator adalah salah satu dari lima kesan yang didapatkan dari *qiyas*, seperti berikut ini:

1. Kesan yang didapatkan dari *qiyas* dan tujuan yang diinginkan darinya, salah satunya adalah *yaqin*; yakni tujuan sang argumentator adalah sungguh-sungguh ingin mengubah—bagi dirinya ataupun lawan bicaranya—suatu *majhul* tertentu menjadi *maklum*, dan menemukan suatu hakikat tertentu. Pada Filsafat dan ilmu pengetahuan lainnya, biasanya tersusun *qiyasuat* dengan tujuan di atas. *Qiyasuat* Filsafat serta ilmu-ilmu pengetahuan adalah dari jenis ini.

Tentunya, pada saat itu haruslah menggunakan materi-materi yang *yaqini* (meyakinkan) dan tak dapat disangkal.

2. Tujuan kedua adalah mengalahkan atau memaksa lawan bicara untuk menyerah. Dalam hal ini tidak harus digunakan materi-materi yang *yaqini*, tetapi juga dapat digunakan materi yang diakui oleh lawan bicara, walau tidak *yaqini*.

3. Tujuan ketiga adalah *iqna'*; yakni untuk memaksa lawan bicara

mengerjakan sesuatu, atau mencegahnya dari suatu perbuatan (persuasif). Dalam hal ini dapat digunakan materi-materi yang *dzanni*, seperti saat kita menginginkan seseorang untuk meninggalkan suatu perbuatan, kita katakan padanya bahaya-bahaya yang mungkin terjadi bila perbuatan tersebut dilakukan.

4. Tujuan argumentator selanjutnya adalah menjadikan *mathlub* (yang diharap menjadi *natijah*) terkesan indah atau buruk pada benak lawan bicaranya. Dalam hal ini, ia dapat menghiasi argumentasinya dengan memakaikan *mathlub* baju-baju indah ataupun buruk.

5. Tujuan terakhir adalah untuk mengaburkan dan menyesatkan pemahaman lawan bicara. Dalam hal ini, seseorang menggunakan hal-hal yang tidak *yaqini* sebagai *yaqini*, hal yang tidak diterima sebagai hal yang diterima, hal yang bukan *dzanni* sebagai hal yang *dzanni*, dan seterusnya demi melakukan mispresentasi.

Tujuan seseorang dari argumentasinya terkadang menemukan hakikat tertentu; menundukkan dan menutup jalan pikiran lawan; mempengaruhi pikiran lawan bicara untuk menjalankan atau meninggalkan suatu perbuatan; hanya bermain dengan emosi pendengar, dengan hal indah yang dijadikan buruk atau lebih indah, dan hal buruk menjadi indah atau bahkan lebih buruk; dan tujuan yang terakhir adalah mispresentasi (penyesatan).

Secara induksi telah ditetapkan bahwa *qiyas* dari segi tujuan terbatas pada lima jenis tersebut. Adapun materi-materi *qiyas* untuk menghasilkan tujuan-tujuan tersebut berbeda-beda.

1. *Qiyas* yang dapat menemukan suatu hakikat tertentu dinamakan *burhan* (demonstrasi).

Materi *qiyas* semacam ini dapat disusun dari *qudhriyah mahsus* (hasil pengamatan indra), seperti, "Matahari adalah benda yang menyinari"; atau dari *mujarabaat* (eksperimental; hasil uji coba), seperti, "Penicillin membunuh bakteri dalam tubuh"; serta dari *badilviyaat* (ekstemporal), seperti, "Dua hal yang sama dengan X, yang pertama akan sama dengan yang kedua." Selain tiga jenis di atas, terdapat beberapa jenis *qudhriyah yaqini* yang tidak perlu disebutkan.

2. *Qiyas* yang mampu memaksa lawan bicara menyerah, harus terdiri dari materi-materi yang diterima oleh pihak lawan bicara, *yaqini* maupun tidak, diterima secara umum ataupun tidak. *Qiyas* semacam ini dinamakan *judal* (topika).

Seperti jika kita menerima perkataan seorang yang berilmu (*alim*). Bersandarkan pada ucapan *alim* tersebut kita menghukumi, di saat—

barangkali—kita sendiri tidak mengakui pendapat orang berilmu tersebut. Terdapat banyak contoh yang dapat dibawakan untuk hal di atas. Dan saya akan membawakan sebuah cerita yang mengandung contoh untuk itu.

Pada suatu majelis perbincangan yang diadakan oleh Ma'mun (seorang Khalifah Abbasiyah yang menganut paham Mu'tazilah—*peny.*) untuk ulama-ulama mazhab dan agama, Imam Ridha (seorang imam keturunan Rasulullah saw.—*peny.*) merupakan wakil bagi kaum Muslim.

Terjadi dialog antara Imam Ridha dan seorang ilmuwan Kristen, tentang apakah Isa as. itu Tuhan atautkah hamba. Ilmuwan Kristen itu mengklaim kedudukan ketuhanan dan suprahuman (di luar sifat-sifat kemanusiaan—*peny.*) bagi Isa as.

Imam Ridha berkata, "Sebenarnya Isa al Masih itu segala sesuatunya baik kecuali satu hal, yaitu Isa al Masih, tidak seperti nabi-nabi lainnya, sangat tidak menyukai ibadah."

Ilmuwan Kristen menampik, "Sangat mengherankan engkau mengatakan hal semacam ini, ia paling abid (taat beribadah—*peny.*) di antara masyarakat."

Imam Ridha, setelah mengambil pengakuan beribadahnya Isa as. dari ilmuwan tersebut berkata, "Isa beribadah pada siapa? Bukankah ibadah merupakan dalil bagi kehambaan? Bukankah beribadah merupakan dalil bahwa Isa as. bukan Tuhan?"

Demikianlah, Imam Ridha telah menghukumi lawan bicara dengan menggunakan hal yang diterima olehnya, yang tentunya hal tersebut juga diketahui oleh Imam Ridha sendiri.

3. *Qiyas* yang tujuannya adalah menghasilkan *iqna'* pada pikiran lawan, dan mewujudkan suatu *tashdiq*, walaupun *dzanni*, dan tujuan utamanya adalah memaksa lawan untuk melakukan atau meninggalkan suatu pekerjaan, dinamakan *khitabah* (retorika). Pada *khitabah*, *qadhuya* yang digunakan minimal harus dapat menciptakan keadaan *dzan* pada lawan bicara. Seperti "pembongkang itu hina di mata masyarakat", "penakut itu tidak akan sukses."

4. *Qiyas* yang bertujuan hanya mengenakan keindahan-keindahan imajinatif pada *mathlub* dinamakan *syi'r* (poetika; syair/puisi). *Tasybih* (perumpamaan), *isti'aruaat* (metafora), dan *mujazaat* (figurasi; kiasan), keseluruhannya tergolong jenis ini.

*Syi'r* secara langsung berhubungan dengan imajinasi. Dikarenakan terdapat hubungan antara emosi dengan *tashawwuraat*, yakni setiap *tashawwur* secara langsung akan membangkitkan emosi, *syi'r* akan

mengendalikan emosi dari jalan ini, yang terkadang dapat menyebabkan pekerjaan-pekerjaan atau perilaku-perilaku yang menghe-rankan (aneh) dari manusia.

Pengaruh syair-syair Rudaki terhadap Raja Samani tentang keberangkatannya menuju Bukhara sangat masyhur, dan merupakan contoh yang terbaik:

*Bukhara... hidup dan bergembiralah  
Rajamu yang hidup, datang menjadi tamu  
Raja laksana cemara dan Bukhara taman  
Cemara datang menuju taman Bukhara  
Raja bagai bulan dan Bukhara langit  
Bulan merambat di langit Bukhara.*

5. *Qiyas* yang tujuannya adalah membuahkkan pemikiran yang keliru (menyesatkan) dinamakan *mughalatah* atau *safsathah* (sufisme; argumen palsu untuk memperdaya orang lain—*peny.*).

Mengenali *mughalatah*, seperti mengetahui gejala-gejala serta virus-virus yang berbahaya dan ganas, berguna bagi seseorang agar dapat menghindar dari mereka; atau jika seseorang berusaha untuk menipu dan meracuninya, ia tidak sampai tertipu, bahkan dapat mengobati mereka yang teracuni.

Maka mengetahui jenis-jenis *mughalatah* adalah perlu guna menjauhinya secara pribadi, dan jangan sampai orang lain dapat dilabuinya, serta menolong mereka yang terbelenggu.

Para logikawan telah mengungkapkan tiga belas macam *mughalatah*. Di sini kita tidak dapat menguraikannya secara terperinci, saya hanya akan membawakan sebagiannya saja.

*Mughalatah* secara keseluruhan terbagi menjadi dua: *lafdzi* (literal) dan *maknawi* (intensional).

Termasuk *mughalatah lafdzi* jika sumber *mughalatah* adalah *lafadz* (kata). Seperti saat digunakan sebagai *had wasath* suatu kata yang memiliki beberapa arti. Pada *sughra*, yang dimaksud adalah salah satu arti, sedangkan pada *kubra*, arti yang lain, sehingga yang terulang hanya kata saja, bukan arti, dan *natijah* yang didapatkan akan salah. Seperti:

“Nasib Budi malang.”

“Malang itu kota madya.”

\*“Maka nasib Budi itu kota madya.”

Ini adalah *mughalatah*.

Atau seperti ketika seseorang yang dungu diumpamakan seperti

kerbau, lalu disusun *qiyas* sebagai berikut:

“Yazid itu kerbau.”

“Kerbau memiliki ekor.”

\*“Maka Yazid memiliki ekor.”

Ini juga *mughalatah*.

Adapun *mughalatah maknawi*, tidak berhubungan dengan kata, tetapi berhubungan dengan arti, seperti yang sebelumnya dinukilkan dari Descartes:

“Pada setiap *qiyas*, jika *mukadimaat* telah diketahui sebelumnya, maka *natijah* dengan sendirinya menjadi *maklum*. Jika belum diketahui sebelumnya, maka *qiyas* tak akan mampu menjadikan mereka *maklum*. Maka pada kedua kondisi tersebut, *qiyas* itu tak berguna.”

*Mughalatah* terletak saat dikatakan, “...jika *mukadimaat* telah diketahui sebelumnya, maka *natijah* dengan sendirinya menjadi *maklum*....” Padahal, diketahuinya *mukadimaat* tidak menyebabkan *natijah* diketahui dengan sendirinya, akan tetapi diketahuinya *mukadimaat*, ditambah *iqtiran* (konjungsi)<sup>44</sup> di antara hal-hal *maklum*, menyebabkan pengetahuan terhadap *natijah*, itu pun tidak sembarang konjungsi, melainkan konjungsi yang dijelaskan oleh Mantik.

Maka *Mughalatah* di atas muncul saat hal yang tidak benar ditempatkan dengan dandanan hal yang benar. Dapat dikatakan bahwa *qiyas mughalatah* sering kali didapatkan pada *qiyas* yang terlihat benar pada perkataan para *mutafal sif* (sok filsuf).

Oleh karenanya, mengenali berbagai macam *mughalatah*, dan menerapkannya pada konteks-konteks yang tepat, sangatlah perlu dan penting.{}

---

<sup>44</sup> Partikel yang digunakan untuk menggabungkan kata dengan kata, frase dengan frase, klausa dengan klausa, kalimat dengan kalimat, atau paragraf dengan paragraf. [peny.]



## DAFTAR ISTILAH LOGIKA

**aam wa khash min wajhin.** Dua *kulli* yang antara mereka terdapat relasi *umum wa khusus min wajhin*.

**aam wa khash mutlaq.** Dua *kulli* dengan relasi *umum wa khusus mutlaq*.

**afrad.** Sesuatu (kata) yang dapat mewakili gambaran yang ada di benak atau pikiran kita.

**akbar.** Term (elemen pada *qiyas*) yang terdapat hanya pada *kubra* dan konklusi; tidak terulang sebelumnya pada *sughra*.

**'aks.** Salah satu dari hukum *qadhiyah* yang mana jika satu *qadhiyah* dipastikan benar maka otomatis kedua *'aks qadhiyah* tersebut pun harus benar.

**'aks mustawi.** Pembalikan *maudhu'* (subjek) menjadi *mahmul* (predikat) dan *mahmul* menjadi *maudhu'*.

**'aks naqidh.** *Naqidh* (kontra/lawan dari) *maudhu'* menjadi *mahmul* dan *naqidh mahmul* menjadi *maudhu'*; atau *naqidh mahmul* menjadi *maudhu'* lalu *maudhu'* sendiri menjadi *mahmul*.

**al asykaal al arba'ah.** Empat figurasi (kiasan) yang mungkin terjadi berdasarkan posisi *had wasath* pada *sughra* maupun *kubra*.

**aradh al khash.** *Kulli* yang walaupun tidak termasuk hakikat bagi ekstensinya, namun hanya dapat diterapkan pada ekstensinya saja.

**aradh al'aam.** *Kulli* yang tidak merupakan sebagian hakikat ekstensinya; hanya merupakan sifat (aksiden) yang bahkan tidak khusus bagi masing-masing ekstensinya.

**asghar.** Term yang terdapat hanya pada *sughra* dan konklusi; tidak terulang pada *kubra*.

**aslut tanaqudh.** Sebuah prinsip logis filosofis yang dikemukakan oleh kaum rasionalis realis tentang kemustahilan *ijtima'un naqidhain* dan *irtifa'un naqidhain*; terkadang disebut dengan *ummul qadhaya*.

**burhan.** *Qiyas* yang disusun demi "mementaskan" kebenaran di hadapan lawan bicara.

**dakhilain tahta tadhad.** Dua *qadhiyah* dengan relasi *dukhul tahta tadhad*.

*daur*. Kondisi di mana keberadaan—dalam pengertian luas—sesuatu bergantung pada dirinya sendiri.

*dharuri / badihi*. Pengetahuan yang didapatkan tanpa didasari oleh *fikr*; seperti “siang hari itu terang”, “malam hari itu gelap”.

*dukhul tahta tadhad*. Relasi antara dua *qadhhiyah juz'iyah* namun berbeda dari segi kualitas mereka; satu afirmatif, lainnya negatif.

*dzan*. Kondisi naiknya “pangkat” salah satu sisi—dan otomatis menurunnya sisi yang lain—dari sebuah berita bagi kita. Kita mengunggulkan salah satu dari dua sisi berita tersebut.

*dzammi*. Sejenis nilai bagi kondisi psikologis terhadap sebuah konsep, tingkatannya di bawah *yaqin*.

*fashl*. *Kulli* yang merupakan sebagian hakikat, namun ia juga merupakan garis pemisah bagi ekstensinya.

*fikr*. Sejenis gerak (aktivitas) pikiran untuk menyelesaikan masalah yang tak diketahui; berpikir.

*had al naqish*. Definisi yang hanya menjelaskan sebagian dari zat yang didefinisikan; terdiri dari *jins al ba'id* dan *fashl al qarib*, atau *fashl al qarib* saja.

*had al taam*. Definisi yang ideal, yang mengandung keseluruhan hakikat yang didefinisikan; terdiri dari *jins al qarib* dan *fashl al qarib*.

*had wasath*. Term yang terulang pada *sughru* maupun *kubru*.

*hakiim*. Sebutan untuk seorang ilmuwan yang menguasai beberapa disiplin ilmu, yang paling menonjol di antaranya adalah Filsafat.

*hamliyah*. Jenis *qadhhiyah* yang di dalamnya kita seperti menghukumi subjek dengan predikatnya.

*hamliyah waqi'iyah*. Suatu *hamliyah* yang menggantungkan dirinya pada persyaratan realitas yang terjadi.

*ijtima'un naqidhain*. Kondisi abstraktif ketika terjadi kombinasi dua hal yang saling kontradiktif (berlawanan).

*indiraj*. Hubungan yang paling wajar dalam sebuah *qiyas* di mana kita menyandarkan *qiyas* pada “keterteraan” konklusi di kedua premis.

*insya'*. *Murakab taam* yang tidak bersifat menceritakan, melainkan dengan sendirinya membentuk suatu realitas. Kata perintah atau larangan termasuk *murakab taam* jenis ini.

*iqna'*. Proses pemuasan lawan bicara dengan argumentasi yang menutup jalan keluar baginya.

*iqtirani*. Sebuah *qiyas* yang konklusinya terdapat secara acak dalam



*mukadimatain.*

**irtifa'un naqidhain.** Kondisi abstraktif saat dua hal yang kontradiktif menghilang.

**isbatu al muqadam.** Jika terdapat afirmasi tentang kandungan *muqadam* dari *sughra* dalam sebuah *qiyas istisna'i*, yang mana *sughra* harus terdiri dari sebuah *qadhriyah syurtiyah*.

**isbatu al tali.** Jika pada *qiyas istisna'i* terdapat persetujuan dengan kandungan tali (konsekuensi) *sughra*.

**ismu al khash.** Nama-nama atau sebutan untuk menceritakan gambaran *juz'i* (partikular; khusus); seperti "Semeru", "Madinah", "Masjidil Haram", "Monas".

**ismu al 'aam.** Nama-nama atau sebutan untuk gambaran-gambaran *kulli* (universal); seperti "gunung", "kota", "masjid", "monumen".

**istiqra'.** Menularkan hukum dari sekelompok *juz'i* menuju *kulli* yang menaungi mereka. Penularan ini bergerak pada garis vertikal dari bawah ke atas.

**istisna'i.** Jenis *qiyas* yang konklusinya secara utuh terdapat pada salah satu premis.

**jadal.** *Qiyas* yang bertujuan "menyumbat" mulut lawan bicara, tanpa harus "membuang waktu" menjelaskan pedanya kebenaran itu.

**jahl.** Kondisi tiadanya idrak (pengetahuan) mengenai sesuatu.

**jins.** Jika *kulli* hanya menerangkan sebagian hakikat ekstensinya. Pada saat yang sama, *jins* juga meliputi sekian banyak *nau'* di bawahnya.

**juz'i.** Gambaran yang secara rasional mustahil dapat diterapkan pada lebih dari satu ekstensi (bersifat khusus/partikular).

**hadzib.** Berita yang kandungannya tidak cocok dengan realitas yang diberitakan. Berita bohong.

**khitabah.** *Qiyas* yang bertujuan mengajak pendengar untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu dengan mempertegas sisi kebaikan atau keburukan perbuatan tersebut.

**kubra.** Premis kedua dan seterusnya dalam *qiyas*. Premis mayor.

**kulli.** Gambaran yang terdapat pada pikiran, yang secara rasional mungkin diterapkan pada lebih dari satu ekstensi.

**kulliyat al khamsah.** Salah satu pembahasan logis yang membahas tentang lima hubungan yang mungkin terjadi antara suatu arti *kulli* dengan ekstensinya. Yang terkadang juga disebut oleh logikawan Muslim sebagai *madkhal* atau *mukadimah*.

**kulliyah.** *Hamliyah* yang subjeknya terdiri dari suatu pengertian *kulli mabadi' al sittah*. Sebuah argumentasi demonstratif (*burhan*), biasanya akan menjadikan salah satu dari enam pendahuluan sebagai premisnya.

**mafhum.** Pengertian yang ada pada benak kita, yang lalu dibagi menjadi *kulli* dan *juz'î*, yang bisa diterapkan pada *misdaq* (ekstensi).

**mahkum bihi.** Bagian dari *tushdiq* yang dengannya kita menghukumi sesuatu.

**mahkum 'alaihi.** Bagian dari *tushdiq* yang dihukumi dengan sesuatu.

**mahmul.** Bagian kedua dari *qadhriyah hamliyah* yang merupakan berita sebenarnya tentang subjek. Predikat sebuah berita.

**mahsurah.** *Hamliyah* yang dilengkapi dengan keterangan tentang kuantitas *maudhu'*—sebagian atau keseluruhan—yang dituju oleh hukum.

**mahsuraat al arba'ah.** Empat jenis *qadhriyah mahsurah*, afirmatif atau negatif, yang didapatkan dari keseluruhan atau sebagian dari *maudhu'* yang dituju dan bagaimana kondisi hukum tersebut.

**mahsurah juz'iyah.** *Mahsurah* di saat hanya sebagian *maudhu'* sebagai tujuan hukum.

**mahsurah kulliyah.** *Mahsurah* di saat keseluruhan *maudhu'* sebagai tujuan hukum.

**mahan.** Salah satu kesamaan yang disyaratkan agar *ashut tanauqudh* terjadi, yakni kesamaan pada tempat. Tak akan terjadi *tanauqudh* antara dua hal pada dua tempat yang berbeda.

**Mantik.** Ilmu logika, yang menerapkannya akan menjaga pikiran seseorang dari kesalahan saat berpikir.

**maudhu'.** "Poros" sebuah disiplin ilmu yang seluruh permasalahan ilmu tersebut tidak akan lepas darinya; subjek atau dasar ilmu. Terdapat istilah lain bagi *maudhu'*, yaitu bagian pertama dari sebuah *qadhriyah hamliyah* yang diberitakan tentangnya; subjek sebuah berita.

**maujibah.** *Qadhriyah* yang *rabitah* (kopula) di dalamnya bersifat positif, afirmatif.

**misdaq.** Ekstensi. Hal di luar alam pikiran yang inana gambaran *kulli* maupun *juz'î* ditetapkan padanya.

**mufrad.** *Quul* (susunan kata) yang sebagian dari kata tersebut tidak menunjukkan sebagian dari artinya: Kata tunggal.

**mughalathah lafdziyah.** *Mughalathah* yang berakar di mispresentasi

dalam kata-kata yang digunakan pada *qiyas*.

***mughalathah ma'nawiyah***. *Mughalathah* yang berakar di mispresentasi dalam "arti" kata-kata yang digunakan pada *qiyas*.

***mughalathah/safsathah***. *Qiyas* yang, dari segi tujuan maupun kandungan, "bertugas" mengelabui pendengar; memutarbalikkan kebenaran.

***muhmalah***. *Hamliyah* yang *maudhu'*-nya *kulli*, namun hanya sebagai perantara agar hukum dapat disalurkan pada *ufrud kulli* tersebut, tetapi tanpa pernyataan kuantitas *maudhu'* yang dituju oleh hukum.

***muhmal***. Kata yang tidak mengandung arti sama sekali.

***muqadam***. Bagian pertama *qadhīyah syartiyah*, yang dengan sendirinya terdiri dari minimal satu *qadhīyah hamliyah*.

***mukadimah***. Sebutan untuk hal-hal yang terlebih dahulu telah diketahui oleh pikiran, lalu digunakan sebagai "modal" *fikr*.

***munfasilah***. *Syartiyah* yang *rabitah*-nya bersifat keterpisahan dan pertentangan, yakni berpisahannya satu bagian dengan bagian yang lain.

***murakab***. *Quul* yang sebagian darinya menunjukkan sebagian dari artinya. Kata yang tersusun.

***murakab naqish***. *Murakab* (susunan kata) yang tidak cukup untuk menggambarkan maksud pembicara dengan sempurna.

***murakab taam***. Susunan kata yang menggambarkan maksud pembicara dengan sempurna.

***musyahadah***. Sejenis eksperimen yang menitikberatkan pada observasi oleh pancaindra, khususnya indra penglihatan.

***mutabayinain***. Sebutan untuk dua *kulli* berelasi *tabayun*.

***mutadakhilain***. Dua *qadhīyah* dengan relasi *tudakhlul*.

***mutadhadatain***. Dua *qadhīyah* dengan relasi *tadhad*.

***mutanaqidhain***. Dua *qadhīyah* dengan relasi *tanuqudh*.

***mutasawiyain***. Dua *kulli* yang berelasi *tasawi*.

***muttasilah***. *Syartiyah* yang *rabitah* di dalam *qadhīyah* adalah dari jenis keseiringan; keseiringan satu bagian dengan bagian yang lain.

***nadzari/iktisabi***. Pengetahuan yang tak dapat dihasilkan kecuali dengan didasari oleh *fikr*.

***nafyu al muqadam***. Jika terdapat penafian tentang kandungan *muqadam* dalam *sughra* dari sebuah *qiyas istisna'i*.

***nafyu al tali***. Jika terdapat negasi tentang kandungan dari *tali sughra*

sebuah *qiyas istisna'i*.

**natijah.** Sebuah *qadhiyah* yang dihasilkan dari dua *mukadimah* dalam *qiyas*. Konklusi *qiyas* (silogisme).

**nau'.** Jika suatu *kulli* merupakan keseluruhan hakikat ekstensinya.

**nilai ta'yini.** Sebuah satuan nilai yang setelah diterima akan menjadi dasar bagi sederetan nilai lainnya.

**qaul.** Susunan suara (kata) yang mewakili arti tertentu.

**qiyas.** Salah satu topik pembahasan Logika; "teknik" merangkun dua pengetahuan, demi menghasilkan satu pengetahuan baru (konklusi).

**qiyas musawaat.** Sejenis *qiyas* yang berdasarkan ketentuan dari luar mengikuti prinsip "kesamaan" antara dua premisnya dengan konklusi.

**qadhiyah.** Susunan kata (kalimat) sempurna yang menceritakan sesuatu kenyataan di masa lalu, kini, atau mendatang, dengan kemungkinan benar atau salah, disebut juga dengan kabar.

**qadhiyah lafdziyah.** Suatu berita yang telah dilontarkan dalam bentuk "kata" yang keluar dari mulut pembicara.

**qadhiyah ma'kulah.** Suatu berita yang belum dilontarkan dalam bentuk "kata", hanya saja sudah tersusun sempurna pada benak pembicara.

**qadhaya hissiyah.** Proposisi-proposisi yang bermuara pada indra.

**qadhaya tajribiah.** Proposisi-proposisi yang berakar pada eksperimen.

**quwwah fi'l.** Salah satu syarat dari *uslub tanaqu'ih*; kesatuan dari segi, bahwa kedua pemberitaan dipandang dari sisi potensial atau aktual.

**rabitah/nisbah.** Suatu bagian dalam *qadhiyah* yang menghubungkan antara subjek dengan predikat; mengalirkan "hukun" yang ada pada predikat ke arah subjek.

**rasm al naqish.** Definisi yang selain tidak mengandung hakikat yang didefinisikan, juga tidak dapat menjelaskan batas-batas dari yang didefinisikan dengan sempurna. Definisi dengan tingkat akurasi paling rendah.

**rasm al taam.** Definisi yang walaupun tidak mengandung hakikat yang didefinisikan, hanya menjelaskan ciri-ciri aksidental dari yang didefinisikan, namun merupakan satu-satunya jenis definisi ideal yang dapat diterapkan pada kenyataan.

**salibah.** *Qadhiyah* yang *rabitah*-nya bersifat negatif.

**shadiq.** Berita yang kandungannya cocok dengan realitas yang

diberitakan. Berita yang benar.

**sughra.** Premis perdana dalam sebuah *qiyas*. Premis minor.

**sur.** Lambang yang menentukan kuantitas subjek dalam sebuah *qadhīyah*.

**syakhsiyah.** *Hamliyah* yang subjeknya berupa hal yang *juz'ī*.

**syak.** Kondisi ragu saat sebuah berita dihadapkan pada kita; sama beratnya kedua sisi berita (sisi afirmasi atau negasi) tersebut bagi kita.

**syartiyah.** Sejenis *qadhīyah* yang terdiri dari minimal dua *qadhīyah hamliyah*, di mana kita menggantungkan kandungan salah satu *qadhīyah* pada muatan *qadhīyah* yang lain.

**syart.** Kesamaan pada kondisi (syarat), yang merupakan salah satu syarat terjadinya *tanaqudh*.

**syikl awal.** Figur pertama *qiyas iqtirani*, di mana *had wasath* sebagai *mahmul* pada *sughra* dan *maudhu'* pada *kubra*.

**syikl rabi'.** Figur keempat *qiyas iqtirani*, di mana *had wasath* menjadi *maudhu'* pada *sughra* dan *mahmul* pada *kubra*.

**syikl tsalis.** Figur ketiga *qiyas iqtirani*, di mana *had wasath* menjadi *maudhu'* pada kedua *mukadimah*.

**syikl tsani.** Figur kedua *qiyas iqtirani*, di mana *had wasath* menjadi *mahmul* pada kedua *mukadimah*.

**syi'ir.** *Qiyas* yang kandungannya berupa keindahan-keindahan yang dikenakan untuk "mengairi" imajinasi pendengar demi tujuan-tujuan tertentu.

**tabayun.** Salah satu bentuk relasi antara dua pengertian *kulli*; saat masing-masing dari dua *kulli* tidak dapat diterapkan pada ekstensi yang lain.

**tabi'iyah.** *Hamliyah* yang *maudhu'*-nya *kulli*, di samping itu tujuan dari pemberitaan tersebut adalah keberadaannya sebagai hal yang *kulli*.

**tadakhul.** Relasi antara dua *qadhīyah* yang berbeda dari kuantitas namun sama dari segi kualitas.

**tada'ī.** Sebuah aktivitas pikiran saat ia mengangkat sebuah gambaran pada ingatan, selanjutnya gambaran-gambaran lain yang berasosiasi dengan gambaran tersebut juga akan teringat.

**tadhad.** Relasi antara dua *qadhīyah* yang mana memiliki kesamaan dari segi kuantitas mereka yang *kulli*, namun salah satunya afirmatif dan lainnya negatif.

**tajrid.** Proses abstraksi oleh pikiran terhadap gambaran-gambaran yang didapatnya melalui indra, di mana gambaran tersebut senantiasa menyatu di alam luar, juga saat diterima oleh pikiran.

**tajziyah.** Aktivitas pikiran yang memilah-milah gambaran yang didapat melalui indra.

**tali.** Bagian kedua dari *qadhiyah syartiyah*.

**ta'mim.** Proses generalisasi gambaran-gambaran partikular (khusus) oleh pikiran, menjadikan mereka sebuah gambaran universal.

**tamsil.** Analogi. "Penularan" hukum dari suatu *juz'i* ke *juz'i* yang lain, atau dari suatu *kulli* ke *kulli* yang memiliki *nisbai tabayun* dengan *kulli* pertama. "Penularan" hukum pada suatu garis horizontal (mendatar).

**tanaqudh.** Salah satu dari empat jenis relasi antar-*qadhiyah*; yang mana kandungan salah satu dari mereka merupakan penafian sempurna bagi yang lain. Kebenaran atau kebohongan kedua *qadhiyah* tersebut adalah mustahil.

**tarkib.** Kerja pikiran di mana ia merangkai beberapa gambaran yang sebelum itu didapatnya melalui pancaindra secara terpisah.

**tasawi.** Relasi antara dua *kulli* jika masing-masing dapat diterapkan secara keseluruhan pada ekstensi yang lain.

**tashawuraat.** Bagian Logika yang bersangkutan dengan *tashawur*; seperti *kulli* dan *juz'i*, *nisab al arba'ah*.

**tashawuraat badihi.** *Tashawur* yang didapatkan tanpa *fikr*.

**tashawuraat iktisabi.** *Tashawur* yang hanya bisa didapatkan melalui *fikr*.

**tashdiq.** Idrak yang diikuti rasa "menghukumi" oleh diri orang yang mengetahuinya.

**tashdiqaat.** Bagian Logika yang bersangkutan dengan *tashdiq*, seperti *qiyas* atau *sina'at al khamsah*.

**tashdiqaat badihi.** *Tashdiq* yang dengan sendirinya muncul pada diri seseorang (tanpa *fikr*).

**tashdiqaat iktisabi.** *Tashdiq* yang hanya bisa didapatkan melalui *fikr*.

**term.** Elemen pada *qiyas* (silogisme).

**tikraru al ma'lum.** Menganggap sesuatu yang sebelumnya telah diketahui sebagai konklusi atau hasil dari sebuah aktivitas.

**umum wa khusus min wajhin.** Suatu bentuk relasi jika masing-masing dari dua *kulli* hanya dapat diterapkan pada sebagian ekstensi yang lain

**umum wa khusus mutlaq.** Relasi antara dua *kulli* bila hanya salah

satu dapat diterapkan secara keseluruhan pada ekstensi yang lain. Sementara *kulli* kedua hanya dapat diterapkan pada sebagian ekstensi *kulli* pertama.

*yaqin*. Yakin. Kondisi di mana kita hanya memihak pada salah satu dari dua sisi, dengan menafikan sisi yang lain.

*zaman*. Salah satu syarat *aslut tanaqudh*, yakni kesamaan pada waktu.}}









## I. PENDAHULUAN

Naskah ini merupakan bagian dari karya Syahid Murtadha Muthahhari, *Asyna'î bu 'Ulum-e Islami* (Mukadimah Ilmu-ilmu Islam). *Asyna'î bu 'Ulum-e Islami* terdiri atas tujuh bagian: (1) logika, (2) filsafat, (3) kalam (filsafat skolastik [sistem filsafat para sarjana Abad Pertengahan, atau orang-orang terpelajar abad kesepuluh hingga abad kelima belas, yang berlandaskan logika Aristoteles dan tulisan tokoh-tokoh Kristen awal—*penerj.*] Muslim), (4) irfan (misticisme Islam), (5) *ushul fiqih* (prinsip yurisprudensi), (6) fikih (yurisprudensi Islam), (7) hikmah amali (filsafat praktis atau moralitas praktis). Ketujuh bagian ini berfungsi sebagai telaah yang inklusif tentang pokok-pokok berbagai cabang ilmu Islam, dan sebagai perspektif umum dan inklusif untuk memahami dengan benar ajaran utama Islam beserta pokok-pokok perselisihan pendapat berbagai mazhab dalam Islam. Karya Muthahhari ini merupakan sebaik-baik mukadimah filsafat dan yurisprudensi Islam (fikih). Dari sudut pandang ini, *Asyna'î bu 'Ulum-e Islami* patut direkomendasikan sebagai teks utama bagi pengkaji studi Islam. Juga sangat bermanfaat bagi non-spesialis yang ingin mengetahui Islam. Sejauh ini semua buku mukadimah yang ada ditulis oleh orientalis yang tentu saja berprasangka dan tak mampu memberikan gambaran yang benar tentang perkembangan beragam ilmu Islam, atau ditulis oleh pakar Muslim yang, dengan sadar atau tidak, membawa dalam karya mereka pikiran-pikiran tertentu—pikiran-pikiran tertentu ini menyesatkan dan dipromosikan oleh sarjana-sarjana Barat spesialis Islam—tentang filsafat Muslim dan berbagai cabangnya. Juga dapat dikatakan—dan ini ada dasar kebenarannya juga—bahwa teks mukadimah lainnya tidak meliputi semua mazhab beserta pandangan khasnya. Syahid Murtadha Muthahhari, dalam memaparkan dan mengevaluasi beragam teori, bersikap objektif dan tidak berprasangka. Objektif dan tidak berprasangka inilah merupakan syarat yang sangat diperlukan bagi sebuah buku untuk dapat direkomendasikan sebagai teks mukadimah.

Pada bagian ini, yang membahas ilmu kalam, penulis membahas doktrin-doktrin utama kalam beserta modifikasinya yang terjadi di kemudian hari, dengan merujuk khusus kepada mazhab kalam Mu'tazilah,

Asy'ariah, dan Syiah. Penulis juga memberikan perhatian kepada mazhab lain, dan mengulas doktrin-doktrin relevannya, bila ini diperlukan untuk memahami dengan sepenuhnya masalah yang tengah dibahas.

Ilmu kalam merupakan salah satu ilmu Islam. Yang dibahas adalah iman dan akidah Islam yang perlu dipeluk oleh seorang Muslim. Ilmu ini menjelaskan iman dan akidah Islam, membahasnya dari segala aspeknya, dan memaparkan alasan-alasan untuk memperkuatnya.

Ulama membagi ajaran Islam menjadi tiga bagian:

1. Doktrin (akidah): Doktrin atau akidah (keyakinan hati) ini merupakan topik-topik yang harus dimengerti dan diimani, seperti keesaan Allah, sifat-sifat Allah, kenabian yang sifatnya universal dan terbatas, dan seterusnya. Namun ada perbedaan tertentu di kalangan mazhab seperti apa saja yang merupakan rukun iman (*ushuluddin*).

2. Moral (akhlak): Moral atau akhlak berkaitan dengan perintah dan ajaran yang ada hubungannya dengan karakteristik spiritual dan moral manusia, seperti adil, takwa, berani, arif, bersahaja, bersih, arif, sabar, setia, jujur, dapat dipercaya, menjaga amanat, dan seterusnya, dan merekomendasikan "harus bagaimana" semestinya manusia itu.

3. Hukum (*hukm*): Di sini dibahas topik-topik yang berkaitan dengan praktik dan cara yang benar dalam menjalankan salat, puasa, haji, jihad, dalam beramar *ma'ruf nahi munkar*, dalam membeli, menyewa, menikah, bercerai, membagi warisan, dan seterusnya.

Ilmu yang membahas poin pertama di atas adalah ilmu kalam. Studi mengenai poin kedua adalah ilmu akhlak (etika). Studi tentang poin ketiga adalah ilmu fikih (ilmu yurisprudensi). Yang dapat dimasukkan dalam klasifikasi ini adalah kumpulan tulisan tentang ajaran Islam; yaitu apa saja yang menjadi kandungan Islam. Tidak termasuk studi-studi Islam yang menjadi pendahuluan untuk pengkajian tentang ajaran Islam, seperti sastra, logika, dan terkadang filsafat.

Dalam klasifikasi ini, kriterianya adalah hubungan ajaran Islam dengan manusia: apa saja yang berkaitan dengan nalar dan akal manusia disebut akidah; apa saja yang berhubungan dengan kualitas manusia disebut akhlak; dan apa saja yang berkaitan dengan tindakan dan praktik manusia masuk dalam bidang fikih.

Meskipun fikih merupakan sebuah disiplin tunggal, kalau dilihat dari subjeknya, namun fikih mengandung banyak disiplin, kalau dilihat dari sudut pandang lain.

Apa pun realitasnya, ilmu kalam merupakan studi tentang doktrin (akidah) dan iman Islam. Di masa lalu, juga disebut *ushuluddin* atau

### Kondisi di Seputar Lahirnya Kalam

Meskipun tak ada yang dapat dikatakan dengan pasti berkenaan dengan kondisi di seputar lahirnya ilmu kalam, namun yang pasti adalah bahwa pembahasan mengenai beberapa masalah kalam, seperti topik *jabr* (doktrin yang beranggapan bahwa Tuhan telah menetapkan sebelumnya apa yang akan terjadi, sehingga garis ketetapan ini atau yang akan terjadi tak dapat diubah—*penerj.*) dan kehendak bebas (*ikhtiyar*), serta topik keadilan Ilahi, berlangsung di kalangan kaum Muslim pada paro pertama abad kedua Hijriah. Barangkali sentra formal pertama untuk pembahasan seperti itu adalah lingkungan Hasan Basri (meninggal tahun 110 H / 728-729 M). Di antara tokoh-tokoh Muslim paro kedua abad pertama, disebut-sebut nama Ma'bad al Juhani (meninggal tahun 80 H / 699 M) dan Ghailan bin Muslim ad Dimasyqi (meninggal tahun 105 H / 723 M), yang senantiasa gigih mendukung ide kehendak bebas (*ikhtiyar*) dan kemerdekaan manusia. Ada tokoh-tokoh lain yang menentang kehendak bebas serta kemerdekaan manusia dan mendukung *jabr*. Kaum yang mempercayai kehendak bebas dinamakan *qadariyah*, sedangkan lawan mereka dikenal dengan sebutan *jabariah*.

Berangsur-angsur pokok-pokok perselisihan dua kelompok ini meluas ke topik lain di bidang teologi, fisika, sosiologi, dan masalah-masalah lain yang berkaitan dengan manusia dan Kebangkitan, di antaranya masalah *jabr* dan *ikhtiyar*. Pada periode ini *qadariyah* disebut *Mu'tazilah*, sedangkan *jabariah* dikenal dengan sebutan *Asy'uriyah*. Kaum orientalis beserta pengikut mereka tetap pada pandangan mereka bahwa kondisi di seputar lahirnya pembahasan yang menggunakan logika di dunia Islam terjadi pada momen ini.

Namun, realitasnya adalah bahwa argumentasi rasional tentang doktrin Islam bermula dari Alquran Suci itu sendiri, dan ditelaah lebih lanjut dalam sabda Nabi saw. dan khususnya dalam khotbah Amirul Mukminin Ali bin Abi Thalib. Kendatipun fakta menunjukkan bahwa gaya dan pendekatan Nabi dan Ali bin Abi Thalib berbeda dengan gaya dan pendekatan kalangan ahli ilmu kalam Muslim.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Murtadha Muthahhari, *Sayri dar Nahj al Balaghah*, hal. 69-76. Dalam buku ini Muthahhari membahas perbedaan antara pendekatan *Nahj al Balaghah* terhadap masalah teologi dan

## Telaah atau Taklid?

Alquran Suci menegaskan bahwa fondasi agama dan iman adalah pemikiran logis. Alquran selalu menekankan agar manusia beriman dengan menggunakan pikiran. Dalam pandangan Alquran, taklid belum dapat dikatakan cukup untuk mengimani dan memahami keyakinan-keyakinan (akidah) pokoknya. Karena itu, manusia harus melakukan telaah atau investigasi rasional atas prinsip-prinsip dasar dan akidah-akidah agama. Misalnya, keyakinan bahwa Tuhan itu Esa harus didapat berdasarkan pemikiran logis. Begitu pula, keyakinan bahwa Muhammad itu nabi juga harus didapat setelah melakukan telaah logis. Persyaratan ini melahirkan ilmu *ushul* pada abad pertama.

Banyak alasan kenapa kebutuhan di kalangan kaum Muslim untuk melakukan kajian atas dasar-dasar agama Islam dapat dipenuhi dan kenapa kewajiban untuk mendukung dan mempertahankan dasar-dasar agama dengan argumen-argumen dapat ditunaikan, sehingga bermunculan ahli-ahli ilmu kalam terkemuka pada abad kedua, ketiga, dan keempat (Hijriah). Alasan tersebut adalah: berbagai bangsa memeluk Islam, mereka membawa pikiran-pikiran dan pandangan-pandangan (baru); koeksistensi kaum Muslim dengan kaum dari agama-agama lain, seperti kaum Yahudi, kaum Nasrani, kaum Majusi, dan kaum Shabiah, dan perdebatan serta perselisihan pendapat antara kaum Muslim dan kaum-kaum itu; munculnya Zanadiqah<sup>2</sup> di dunia Islam—yang begitu menentang agama—akibat kebebasan yang diberikan kepada masyarakat pada masa pemerintahan para khalifah Abbasiyah (sepanjang kebebasan tersebut tidak mengganggu urusan politik negara); lahirnya filsafat di dunia Muslim—dan kelahiran filsafat ini sendiri menyebabkan munculnya keraguan dan sikap-sikap yang skeptis (ragu-ragu).

---

masalah metafisika, serta pendekatan filsuf dan ahli kalam Muslim terhadap masalah-masalah seperti itu.

<sup>2</sup> *Zanadiqah* (bentuk tunggalnya, *zindiq*), sebuah istilah yang penerapannya heterogen dan relatif sifatnya, dan digunakan untuk menggambarkan kaum yang keyakinannya sangat menyimpang dari akidah Islam. Barangkali penulis menggunakan istilah ini untuk kaum Muatilah, Manawiah (Manichaeen), dan Mazdakiah. Kaum Muatilah menafikan penciptaan dan Pencipta, dan menganggap alam hanya sebagai paduan empat elemen yang tak jelas maksud dan tujuannya. Dan kaum Mazdakiah adalah kaum dualis (yang menganut paham bahwa dalam kehidupan ini ada dua prinsip yang saling bertentangan [seperi ada kebaikan ada pula kejahatan, ada terang ada gelap]—*penerj.*).

## Masalah Pertama

Rupanya masalah pertama yang dibahas dan diperdebatkan oleh kaum Muslim adalah masalah *jabr* dan kehendak bebas. Ini sangat lazim atau wajar, karena ini merupakan masalah utama yang berkaitan dengan nasib manusia dan yang menarik perhatian setiap orang dewasa yang sudah dapat berpikir. Barangkali mustahil kalau ada masyarakat yang sudah matang tingkat pemikirannya namun tak mengalami masalah seperti ini. *Kedua*, dalam Alquran Suci banyak ayat yang berkenaan dengan materi atau tema seperti ini, yang merangsang orang untuk menelaah masalah ini.<sup>3</sup>

Karena itu, sungguh tak ada alasan untuk mencoba mencari sumber lain untuk mengetahui asal-mula masalah ini di dunia Islam.

Kaum orientalis suka melakukan upaya—dengan maksud menafikan orisinalitas ajaran-ajaran Islam—untuk menemukan indikasi bahwa semua ilmu yang lahir di kalangan kaum Muslim sebenarnya berasal dari luar dunia Islam, terutama berasal dari dunia Kristen. Karena itu mereka bersikeras bahwa ilmu kalam itu berasal dari luar dunia Islam. Upaya seperti ini juga mereka lakukan terhadap studi tata bahasa, ilmu persajakan (dan barangkali ilmu semantik [berkaitan dengan arti kata—*penerj.*], retorika, dan studi alat, perlengkapan, desain, skema atau trik penyair dan sastra), dan irfan (misticisme Islam—*penerj.*).

Masalah determinisme (paham yang menganggap setiap kejadian atau tindakan, baik yang menyangkut jasmani maupun rohani, merupakan konsekuensi dari kejadian-kejadian sebelumnya dan ada di luar kemauan—*penerj.*) dan kehendak bebas (*jabr wa ihtiyar*) sama dengan masalah predestinasi (sudah lebih dahulu ditentukan oleh Tuhan—*penerj.*) dan takdir Tuhan (*qadha' wa qadar*). Formulasi pertama berkaitan dengan manusia dan kehendak bebasnya, sedangkan formulasi kedua berhubungan dengan Tuhan. Masalah ini juga mencuatkan topik keadilan Tuhan, karena ada hubungan yang eksplisit atau jelas antara determinisme dan ketidakadilan di satu pihak, dan antara kehendak bebas dan keadilan di pihak lain.

Masalah keadilan mencuatkan topik bahwa perbuatan itu pada hakikatnya baik dan sekaligus buruk, dan pada gilirannya topik ini membawa masalah keabsahan akal dan pertimbangan akal murni. Karena masalah-masalah ini maka muncul pembahasan tentang ke-

---

<sup>3</sup> Lihat Murtadha Muthahhari, *Insan wa Sarnevisyt* (Manusia dan Takdir).

arifan Tuhan (yaitu pikiran bahwa di balik perbuatan Tuhan ada maksud dan tujuan yang bijaksana),<sup>4</sup> dan akibatnya berangsur-angsur muncul pula perdebatan tentang keesaan perbuatan Tuhan dan keesaan sifat Tuhan—dan ini akan dijelaskan nanti.

Formasi kubu-kubu berseberangan dalam perdebatan kalam kemudian menjadi luas jangkauan atau bidangnya, dan meluas ke banyak masalah filsafat seperti substansi dan *accident* (kualitas tidak hakiki dari sesuatu yang eksis, atau kebetulan—*penerj.*), karakter intrinsik atau hakiki dari partikel-partikel yang tak dapat dibagi yang membentuk badan jasmani, masalah ruang, dan sebagainya. Ini karena, menurut ahli ilmu kalam, pembahasan mengenai topik-topik seperti itu dianggap sebagai pengantar perdebatan tentang masalah-masalah teologi, terutama yang ada kaitannya dengan *mabda'* (tempat permulaan, pokok, asal) dan *mu'ad* (kebangkitan). Dengan demikian maka banyak masalah filsafat masuk ke dalam ilmu kalam. Dan sekarang keduanya (filsafat dan ilmu kalam—*penerj.*) memiliki banyak masalah yang sama.

Kalau buku-buku kalam, khususnya yang ditulis setelah abad ketujuh dan ketiga belas (Hijriah), dikaji, maka akan kelihatan bahwa kebanyakan buku kalam membahas masalah-masalah seperti yang dibahas oleh para filsuf (ahli filsafat—*peny.*)—khususnya filsuf Muslim—dalam buku-buku mereka.

Filsafat Islam dan kalam sangat kuat pengaruhnya satu sama lain. Dari pengaruh-mempengaruhi tersebut, antara lain kalam mencuatkan masalah-masalah baru bagi filsafat, dan filsafat membantu memperluas area, bidang, atau jangkauan kalam, dalam pengertian bahwa pembahasan tentang banyak masalah filsafat jadi dianggap penting dalam kalam. Dengan pertolongan Allah, kami dapat memberikan contoh hasil pengaruh timbal-balik antara filsafat dan kalam ini.

### **Kalam Aqli dan Kalam Naqli**

Kendatipun ilmu kalam merupakan sebuah disiplin rasional dan logis, namun kalau dilihat dari prakata dan asas-asas yang dipakainya dalam argumen-argumennya, maka ilmu kalam terdiri atas dua bagian:

1. *Aqli* (rasional);
2. *Naqli* (riwayat).

Bagian *aqli* ini terbangun dari substansi yang rasional murni. Dan

---

<sup>4</sup> Lihat Murtadha Muthahhari, *'Adl-e Ilahi* (Keadilan Ilahi), Mukadimah, hal. 7-43.



kalau ada relevansinya dengan *naqli*, maka hal itu adalah demi menjelaskan dan menegaskan pertimbangan rasional. Namun dalam masalah-masalah yang ada hubungannya dengan keesaan Allah, kenabian, dan beberapa topik Kebangkitan, belumlah cukup kalau sekadar merujuk kepada *naqli* saja—Alquran dan Sunah Nabi.

Bagian *naqli*, kendatipun terbangun dari topik-topik yang ada kaitannya dengan doktrin-doktrin agama atau akidah—dan mengimaninya merupakan suatu keharusan—namun karena topik-topik ini statusnya berada di bawah topik kenabian, maka cukup kalau mengutip bukti dari Alquran atau hadis Nabi saw., misalnya dalam topik-topik yang berhubungan dengan *imamah* (tentu saja dalam Syiah, karena mengimani *imamah* dianggap sebagai bagian dari *ushuluddin*), dan sebagian besar topik yang ada kaitannya dengan Kebangkitan.{}



## II. DEFINISI DAN MATERI PEMBAHASAN ILMU KALAM

**U**ntuk mendefinisikan ilmu kalam, maka cukup dengan mengatakan, "Ilmu kalam merupakan sebuah ilmu yang mengkaji doktrin-doktrin dasar atau akidah-akidah pokok Islam (*ushu-luddin*). Ilmu kalam mengidentifikasi akidah-akidah pokok dan berupaya membuktikan keabsahannya dan menjawab keraguan terhadap akidah-akidah pokok tersebut."

Dalam tulisan-tulisan tentang logika dan filsafat disebutkan bahwa setiap ilmu memiliki materi kajiannya sendiri, dan bahwa berbagai ilmu ada perbedaannya antara yang satu dengan yang lain disebabkan oleh materi pembahasannya. Memang beginilah kondisinya, dan seperti inilah kondisi ilmu-ilmu yang materi pembahasannya merupakan paduan dari hal-hal atau entitas-entitas yang satu dengan lainnya berbeda atau tak ada kaitannya. Namun sah-sah saja kalau kita membangun sebuah disiplin yang aransemen materi pembahasannya dan masalah-masalah yang diliputnya hanya didasarkan pada persepsi personal dan metode yang digunakannya adalah metode yang sudah mapan. Artinya, yang diliput adalah beragam materi yang diaransemen dengan berbasis persepsi personal karena beragam materi tersebut membantu untuk mencapai maksud dan tujuan yang satu. Dalam ilmu-ilmu yang materi pembahasannya memang pada hakikatnya merupakan paduan beragam hal atau entitas, maka tak ada kemungkinan terjadinya tumpang-tindih masalah. Namun dalam ilmu-ilmu yang aransemen topik-topik pembahasannya berbasis metode yang sudah mapan, maka sah atau wajar saja kalau terjadi tumpang-tindih topik. Kesamaan masalah dalam filsafat dan kalam, psikologi dan kalam, atau sosiologi dan kalam, terjadi karena alasan ini.

Sebagian ulama telah berupaya mendefinisikan dan menguraikan materi pembahasan ilmu kalam. Mereka mengungkapkan beragam pendapat. Namun, ini merupakan sebuah kekeliruan, karena menjelaskan materi studi dengan terperinci dan sedemikian pasti sehingga tak ada kemenduaan baru bisa dilakukan hanya untuk ilmu-ilmu yang aransemen masalah-masalah kajiannya merupakan ciri atau elemen paling dasarnya. Namun dalam ilmu-ilmu yang aransemen masalah-

masalah kajiannya berbasis persepsi personal, tak mungkin ada ketunggalan materi. Topik ini tak mungkin untuk dibahas lebih lanjut dalam tulisan ini.

### Nama "Ilmu Kalam"

Poin lainnya adalah kenapa disiplin ini mendapat sebutan "ilmu kalam", dan kapan sebutan itu diberikan. Sebagian orang mengatakan bahwa sebutan "kalam" (secara harfiah, perkataan atau percakapan) diberikan kepada disiplin ini karena disiplin ini memberikan tambahan kemampuan berbicara dan berargumen kepada orang yang menguasainya. Sebagian lagi mengatakan bahwa penyebabnya adalah karena para pakar di bidang ilmu ini suka mengawali penuangan pikiran mereka dalam buku-buku mereka dengan ungkapan "*al kalamu fi hadza*". Sebagian lain menjelaskan bahwa sebutan "kalam" diberikan karena disiplin ini membahas topik-topik yang ahli-ahli hadis lebih memilih sikap diam seribu bahasa. Namun menurut sebagian lain lagi, sebutan ini jadi mode ketika topik apakah Alquran (yang disebut *kalamullah*, firman Allah<sup>5</sup>) itu makhluk (ciptaan) atau bukan menjadi materi perdebatan seru di kalangan kaum Muslim—sebuah kontroversi yang menyebabkan terjadinya dendam, kebencian, rasa permusuhan di kalangan pihak-pihak yang berseberangan, dan memicu pertumpahan darah. Ini pula alasannya kenapa periode itu diingat sebagai "periode yang amat sulit atau membawa penderitaan"—*mihmah*. Yaitu, karena sebagian besar perdebatan tentang akidah-akidah Islam berkisar di seputar *huduts* (kemakhlukan, keterciptaan, temporalitas) atau

<sup>5</sup> Setidaknya-tidaknya ada 75 tempat dalam Alquran yang ada beragam kata yang diturunkan dari kata dasar kalimah. Dalam tiga tempat, frase '*kalam Allah*' digunakan untuk Alquran (Q.S. 2:75; 9:6; 48:15). Kata *kalimah* (kata, pernyataan), atau bentuk jamaknya *kalimat*, yang merujuk kepada Allah, setidaknya-tidaknya disebutkan 30 kali dalam Alquran, 2 kali merujuk kepada Nabi Isa yang mendapat sebutan "*kalimah*" Allah. Injil Yohanes menyebut Yesus Kristus "Kalam Abadi Tuhan". Alquran juga menyebut Yesus "Kalam Tuhan", sedangkan menurut Injil Yohanes, Yesus adalah Kalam, yang abadi dan tidak diciptakan, "Sebelum dunia diciptakan, Kalam sudah ada; dia bersama Tuhan, dan dia setali tiga uang dengan Tuhan." Selanjutnya disebutkan, "Melalui dia, Tuhan menciptakan segalanya. Semua yang diciptakan tak ada yang tanpa dia. Kalam merupakan sumber kehidupan... Kalam menjadi manusia. Dan dengan penuh kebaikan dan kebenaran, dia hidup di tengah-tengah kita. Kita melihat kemuliaan keagungan-Nya yang dia terima sebagai Putra tunggal Bapa." Barangkali keyakinan kaum Kristiani bahwa Yesus adalah kalimat Allah (firman Allah) yang tidak diciptakan, satu pribadi atau kekuatan yang sangat kuat, begitu memberikan dorongan, lagi berpengaruh—sebuah keyakinan yang barangkali muncul akibat pengaruh Manawiyah pada Kristenitas awal—mendorong kaum Muslim awal, yang berpolemik dengan orang Nasrani soal karakter hakiki Yesus Kristus, untuk pada gilirannya menganggap Alquran, kalam Allah, abadi dan bukan makhluk.

*qidam* (keabadian) firman atau kalam Allah, maka disiplin yang membahas akidah utama agama Islam pun mendapat sebutan "ilmu kalam" (secara harfiah, ilmu firman). Demikianlah berbagai pandangan tentang kenapa ilmu kalam mendapat sebutan seperti ini.

### **Beragam Mazhab Kalam**

Terjadi perselisihan pandangan di kalangan kaum Muslim dalam soal-soal hukum (fikih), sehingga terbentuklah berbagai mazhab, misalnya Mazhab Ja'fari, Zaidi, Hanafi, Syafi'i, Maliki, dan Hanbali. Masing-masing mazhab ada fikihnya sendiri. Begitu pula, kalau dilihat dari segi akidah, maka mereka terbagi menjadi beragam mazhab, masing-masing memiliki seperangkat akidah pokoknya sendiri-sendiri. Yang paling penting dari mazhab-mazhab ini adalah: Syiah, Mu'tazilah, Asy'ariah, dan Murjiah.

Di sini bisa saja mencuat pertanyaan tentang kenapa sampai terjadi pengkotakan di kalangan kaum Muslim—yaitu kaum Muslim terkotak-kotak ke dalam mazhab-mazhab, sesuatu yang sangat disesalkan—akibat soal-soal kalam dan fikih, dan kenapa mereka tidak bisa bersatu dalam bidang-bidang ini. Perbedaan dalam soal-soal kalam menimbulkan perpecahan dalam pandangan Islam mereka, dan perselisihan dalam soal fikih mengakibatkan tak adanya kesatuan langkah.

Baik pertanyaan ini maupun penyesalan tersebut ada benarnya. Namun yang perlu mendapat perhatian adalah dua poin berikut ini:

1. Perselisihan dalam topik-topik fikih, yang terjadi di kalangan kaum Muslim, tidak sedemikian parah sehingga sampai meluluhlantakkan fondasi kesatuan pandangan akidah dan mode praktik. Dalam soal-soal akidah dan praktik, mereka ada kesamaan sedemikian sehingga perselisihan pandangan sulit berakibat fatal.

2. Perselisihan dan perbedaan teori dan pandangan merupakan sesuatu yang tak terelakkan dalam masyarakat. Sekalipun dalam soal prinsip, masyarakat bersatu dan sependapat—dan selama perselisihan menjadi metode penarikan kesimpulan, bukan kepentingan mempertahankan kedudukan atau pengaruh—perselisihan atau perbedaan tersebut bahkan ada hikmahnya. Karena perbedaan semacam itu mendorong mobilitas, kedinamisan, diskusi, rasa ingin tahu, dan kemajuan. Hanya kalau perselisihan atau perbedaan tersebut disertai prasangka dan menyebabkan pengkotakan yang didasarkan pada emosi dan sesuatu yang tidak logis, perselisihan atau perbedaan yang tidak menyemangati orang untuk berupaya keras melakukan pembaruan

diri, maka perselisihan atau perbedaan seperti itulah yang menjadi sumber bencana.

Dalam Syiah, orang berkewajiban mengikuti mujtahid yang masih hidup. Dan mujtahid berkewajiban untuk melakukan pengkajian sendiri tentang topik-topik, kemudian membangun pandangannya sendiri, dan merasa tidak cukup dengan apa yang disampaikan oleh para pendahulunya. Ijtihad—memang sudah menjadi pembawaannya—melahirkan perbedaan pandangan. Namun perbedaan pandangan ini memberikan nuansa hidup dan dinamis pada fikih Syiah. Karena itu, perbedaan itu sendiri tak dapat disalahkan. Yang dapat disalahkan adalah kalau perbedaan terjadi akibat niat jahat dan kepentingan egoistis, atau kalau perbedaan tersebut berkisar di seputar topik-topik yang mendorong kaum Muslim berjalan sendiri-sendiri, seperti topik *imamah* atau kepemimpinan, bukan perbedaan dalam soal-soal yang sifatnya sekunder dan bukan pokok.

Untuk melakukan kajian tentang sejarah pemikiran kaum Muslim guna mengetahui mana perbedaan yang disebabkan oleh niat jahat, kepentingan mempertahankan kedudukan atau pengaruh, dan prasangka, dan mana perbedaan yang merupakan produk alamiah dari kehidupan pemikiran kaum Muslim, apakah semua pokok perselisihan di bidang kalam harus dipandang sebagai masalah-masalah yang mendasar, atau apakah semua masalah dalam fikih harus dianggap sebagai masalah sekunder, atau kalau saja mungkin, perbedaan pandangan dalam kalam tidak memiliki arti yang mendasar, sedangkan perbedaan dalam fikih memiliki arti yang mendasar—inilah pertanyaan-pertanyaan yang berada di luar jangkauan tulisan ini.

Sebelum membahas berbagai mazhab kalam, perlu dijelaskan bahwa di dunia Islam ada sekelompok ulama yang pada dasarnya menentang gagasan ilmu kalam dan perdebatan rasional tentang akidah-akidah Islam. Mereka menganggapnya tabu dan bidah. Mereka ini dikenal dengan sebutan "ahlulhadis". Ahmad bin Hanbal, salah seorang imam fikih Ahlusunnah, adalah "tokoh utama"nya.

Kaum pengikut Ahmad bin Hanbal (Hanbaliah) menentang keras kalam, kalam Mu'tazilah atau Asy'ariah, apalagi kalam Syiah. Sebenarnya pada dasarnya Hanbaliah itu menentang logika dan filsafat. Ibnu Taimiyah, yang tergolong sebagai salah satu ulama Suni termasyhur, bahkan sampai mengeluarkan fatwa bahwa kalam dan logika itu "haram". Jalaluddin as Suyuti, tokoh lain ahlulhadis, menulis sebuah buku dengan judul *Shaun al Mantliq wal Kalam 'anil Mantliq wal Kalam* (Melindungi Kalam dan Logika dari [Kejahatan] Ilmu Kalam dan Ilmu

Logika).

Malik bin Anas, yang juga seorang imam Suni, mengharamkan perdebatan atau kajian tentang masalah-masalah akidah. Dalam masalah ini, sudah kami jelaskan sudut pandang Syiah, yaitu dalam prakata atau mukadimah *Ushul-e Falsafeh wa Rawisye Riyalism* Jilid V.<sup>6</sup>

Mazhab kalam yang penting, sebagaimana sudah disebutkan, adalah Syiah, Mu'tazilah, Asy'ariah, dan Murjiah. Beberapa mazhab Khawarij dan Batiniah, seperti Ismailiah, juga dianggap sebagai mazhab kalam Islam.<sup>7</sup>

Namun menurut kami, dua mazhab ini tak mungkin untuk dianggap sebagai mazhab kalam Islam. Khawarij—kendatipun mereka memiliki keyakinan tertentu tentang masalah-masalah akidah, dan barangkali merupakan golongan pertama yang mengangkat masalah-masalah akidah dengan mengungkapkan keyakinan-keyakinan tertentu tentang *imamah*, kemurtadan kaum fasik (kaum yang berbuat dosa-dosa besar), dan menganggap murtad siapa saja yang tidak memiliki keyakinan-keyakinan seperti ini—*pertama* tidak melahirkan mazhab berpikir rasional di dunia Muslim, dan *kedua* pemikiran mereka begitu banyak penyimpangannya—dari sudut pandang Syiah—sehingga rasanya sulit untuk menganggap mereka Muslim. Untungnya saja kaum Khawarij ini pada akhirnya punah, dan tinggal salah satu mazhabnya saja, yang bernama Abadiah, yang ada pengikutnya dewasa ini. Dari semua kaum Khawarij, Abadiah adalah yang paling moderat. Dan sikap moderat inilah yang membuat mereka tetap eksis hingga sekarang ini.

Kaum Batiniah juga dengan begitu seenaknya saja merusak gagasan-gagasan Islam, dengan berbasis esoterisme (keyakinan atau praktik yang penuh misteri dan rahasia—*penerj.*) sehingga dapat dikatakan bahwa mereka telah berupaya “memelintir” Islam. Dan itulah sebabnya kenapa dunia Muslim menganggap mereka bukan mazhab Islam.

Kira-kira tiga puluh tahun silam berdiri Darut Taqrib Binal Madzahibil Islamiah di Kairo. Mazhab-mazhab seperti Syiah Imamiah, Zaidiah, Hanafi, Syafi'i, Maliki, dan Hanbali ada wakilnya di Darut Taqrib ini. Kaum Ismailiah berupaya keras menempatkan wakilnya di

---

<sup>6</sup> Allamah Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'i, *Ushul-e Falsafah wa Rawisye Riyalism* (Prinsip-prinsip dan Metode Realisme), Jilid V (Bab XIV), prakata oleh Murtadha Muthahhari. Muthahhari memberikan catatan kaki yang sangat terperinci mengenai teks buku Allamah Thabathaba'i.

<sup>7</sup> Abdurrahman al Badawi, *Madzahib al Islamiyyin*, Jilid I, hal. 34. Rupanya penulis tidak menganggap Thahawiah, Maturidiah dan Zahiriah sebagai mazhab utama kalam, atau tidak menganggapnya cukup penting untuk masuk dalam telaah pendek ini.

Darut Taqrib ini, namun ditolak oleh kaum Muslim lainnya. Tak seperti kaum Khawarij—kaum Khawarij tak melahirkan sebuah sistem berpikir (baru)—kaum Batiniah, sekalipun penyimpangannya fatal, memiliki mazhab kalam dan filsafat yang signifikan. Kaum Batiniah mencetak pemikir-pemikir penting yang meninggalkan banyak karya. Belakangan ini kaum orientalis memberikan perhatian besar kepada pemikiran dan karya-karya kaum Batiniah.

Salah seorang tokoh terkemuka Ismailiah bernama Nasir Khusrou al Alawi (meninggal tahun 841 H/1437-1438 M), penyair Persia termasyhur dan penulis karya-karya terkenal seperti *Jami' al Hikmatain*, *Kitab Wajh ad Din*, dan *Khawwan al Iqwan*. Tokoh lainnya bernama Abu Hatam ar Razi (meninggal tahun 332 H/943-944 M), penulis *A'lam an Nubuwwah*. Tokoh-tokoh lainnya bernama Abu Ya'qub as Sijistani, penulis *Kasyf al Mahjub* (sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Penerbit Mizan, Bandung—*penerj.*), yang meninggal pada paro kedua abad keempat Hijriah; Hamiduddin al Kirmani, murid Abu Ya'qub as Sijistani, menulis banyak buku tentang keyakinan Ismailiah; Abu Hanifah Nu'man bin Tsabit, terkenal sebagai Qadhi Nu'man atau "Abu Hanifah Syiah" (Ismailiah); dia pintar di bidang fikih dan hadis, dan bukunya yang termasyhur, *Da'u'm al Islam*, beberapa tahun silam sudah terbit.{}



### III. MU'TAZILAH

**P**embahasan akan diawali dengan Mu'tazilah. Kenapa demikian, akan dijelaskan nanti. Mazhab ini muncul pada bagian terakhir abad pertama atau pada awal abad kedua Hijriah. Tak pelak lagi, ilmu kalam, seperti bidang studi lainnya, secara bertahap mengalami perkembangan, dan lamban mencapai tingkat kematangan.

*Pertama*, akan kami sebutkan satu demi satu keyakinan-keyakinan utama Mu'tazilah, atau lebih tepatnya poin-poin pokok dan penting mazhab Mu'tazilah ini. *Kedua*, kami akan mengajak Anda untuk memberikan perhatian kepada tokoh-tokoh terkemuka Mu'tazilah, dan kami akan paparkan nasib mereka dalam sejarah. Kemudian kami akan gambarkan skema utama transisi dan perubahan pemikiran dan keyakinan-keyakinan mereka.

Banyak pandangan yang dianut oleh kaum Mu'tazilah. Dan pandangan tersebut bukan saja menyangkut masalah-masalah agama atau yang, menurut mereka, menjadi bagian pokok agama. Pandangan-pandangan tersebut berkisar dari topik materi, sosial, antropologi, hingga filsafat, topik-topik yang tak ada kaitannya langsung dengan agama. Namun masalah-masalah ini ada juga relevansinya dengan agama. Menurut keyakinan Mu'tazilah, masalah-masalah agama tak mungkin dapat ditelaah atau dikaji tanpa mengkaji topik-topik yang tak ada kaitannya langsung dengan agama itu.

Ada lima doktrin utama yang, menurut kaum Mu'tazilah sendiri, menjadi ajaran atau prinsip utama mereka:

1. Tauhid; tak adanya pluralitas dan sifat.
2. Keadilan; Allah itu adil, dan Dia tidak menindas makhluk-makhluk-Nya.
3. Allah memberikan balasan (*al wa'd wal wa'id*); Allah memberikan pahala bagi yang taat, dan memberikan hukuman bagi yang durhaka, dan tak ada yang samar mengenai hal ini. Karena itu, Allah baru akan memberikan ampunan-Nya kalau si pendosa bertobat, tak mungkin ada ampunan tanpa adanya tobat.
4. *Manzilah bainal manzilatain* (sebuah posisi di antara dua posisi); orang fasik (yaitu orang yang berbuat dosa besar, misalnya saja

peminum minuman keras, pezina, atau pendusta, dan sebagainya) bukanlah orang beriman (Mukmin), juga bukan orang kafir. Fasik merupakan posisi antara iman dan kafir.

5. *Amar ma'ruf nahi munkar* (menganjurkan kebaikan dan kebenaran, dan melarang kemungkaran). Pandangan kaum Mu'tazilah mengenai kewajiban Islam ini, *pertama* adalah bahwa syariat bukanlah satu-satunya jalan untuk mengidentifikasi mana yang makruf dan mana yang mungkar. Akal manusia, setidak-tidaknya sebagian, dapat mengidentifikasi sendiri berbagai jenis kemakrufan dan kemungkaran. *Kedua*, kewajiban ini dapat ditunaikan tanpa harus adanya imam. Kewajiban ini merupakan kewajiban semua Muslim, entah ada imam atau tidak. Hanya beberapa kategorinya saja yang menjadi kewajiban imam atau penguasa Muslim, misalnya saja implementasi jenis-jenis hukuman (*hudud*) yang ditentukan oleh syariat, menjaga wilayah negara Islam, dan masalah-masalah lain yang ada kaitannya dengan pemerintah Islam.

Para ahli kalam Mu'tazilah adakalanya menulis berjilid-jilid buku membahas lima akidah mereka, seperti *Al ushul al khamsah* karya Al Qadhi Abdul Jabbar al Astarabadi (meninggal tahun 415 H/1025 M), tokoh Mu'tazilah yang sezaman dengan Sayyid al Murtadha Alamul Huda dan Ash Shahib bin Abbad (meninggal tahun 385 H/995 M).

Seperti dapat dilihat, hanya prinsip-prinsip tauhid dan keadilan saja yang dapat dianggap sebagai bagian dari akidah yang pokok. Ketiga prinsip lainnya baru berarti karena memberi ciri Mu'tazilah. Bahkan keadilan Ilahiah—kendatipun konsepsinya mendapat dukungan dari Alquran, dan mengimaninya merupakan bagian penting dari keyakinan dan akidah Islam—telah menjadi satu dari lima akidah utama karena memberi ciri Mu'tazilah. Atau, kalau tidak, mengimani bahwa Allah Mahatahu dan Mahakuasa merupakan bagian penting dari keyakinan dan akidah pokok Islam.

Juga dalam Syiah, prinsip keadilan Ilahiah dianggap sebagai satu dari lima akidah utama. Wajar saja kalau muncul pertanyaan: Bagaimana sebenarnya dengan keadilan Allah, sampai-sampai digolongkan sebagai akidah utama, padahal keadilan hanya merupakan salah satu sifat Allah? Bukankah Allah itu adil, sebagaimana Dia juga Mahatahu, Mahaperkasa, Mahahidup, Maha Melihat, Maha Mendengar? Semua sifat Allah itu merupakan elemen utama iman dan agama. Lantas kenapa keadilan mendapat posisi begitu menonjol di antara sifat-sifat Allah?

Jawabnya adalah bahwa keadilan posisinya tidak lebih unggul

dibanding sifat-sifat lainnya. Para ahli kalam dari kalangan Syiah secara khusus menyebut keadilan sebagai salah satu akidah utama Syiah, sedangkan kaum Asyariah—yang merupakan mayoritas Ahlusunnah—menyangkal mentah-mentah bila keadilan merupakan sifat, sementara mereka tidak menolak kalau tahu, hidup, berkehendak, dan seterusnya, itu adalah sifat. Karena itu, keadilan digolongkan sebagai akidah Syiah, dan juga sebagai akidah Mu'tazilah. Dari sudut pandang kalam, kelima akidah yang disebutkan di atas menjadi sikap utama Mu'tazilah. Kalau tidak demikian, seperti sudah dijelaskan sebelumnya, berarti keyakinan Mu'tazilah bukan saja kelima akidah atau doktrin ini saja, berarti pula keyakinannya luas bidangnya atau luas jangkauannya, dari mulai teologi, fisika, sosiologi, sampai antropologi yang kesemuanya ini memang mereka yakini. Untuk membahas masalah ini, tempatnya bukan dalam tulisan ini, karena masalah-masalah tersebut di luar area tulisan ini.

### **Akidah Tauhid**

Tauhid memiliki beberapa jenis dan tingkatan: *tauhid zati* (keesaan zat), *tauhid sifati* (keesaan sifat), *tauhid af 'ali* (keesaan perbuatan), *tauhid ibadi* (tauhid dalam ibadah).

*Tauhid zati*: Artinya adalah bahwa zat Allah satu dan tak terpeda. Tak ada tandingannya. Semua eksistensi lainnya merupakan ciptaan-Nya. Semua eksistensi lainnya itu posisi dan derajat kesempurnaannya jauh di bawah-Nya. Sebenarnya semua eksistensi lainnya itu tak mungkin untuk dibandingkan dengan-Nya. Konsepsi *tauhid zati* dijelaskan oleh dua ayat Alquran, "... *Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia...*" (Q.S. asy Syura : 11). "*Dan tak ada yang setara dengan Dia.*" (Q.S. al Ikhlah : 4).

*Tauhid sifati*: Artinya adalah bahwa Sifat-sifat Allah seperti Maha Mengetahui, Mahakuasa, Mahakuat, Mahahidup, Maha Berkehendak, Mahasempurna, Maha Mendengar, Maha Melihat, dan seterusnya, bukan merupakan realitas-realitas yang terpisah dari zat Allah. Sifat-sifat tersebut identik dengan zat-Nya, dalam pengertian bahwa zat Allah adalah sedemikian rupa sehingga sifat-sifat-Nya merupakan realitas zat Allah, atau adalah sedemikian rupa sehingga manifestasi zat Allah adalah sifat-sifat ini.

*Tauhid af 'ali*: Artinya adalah bahwa semua eksistensi, atau lebih tepatnya bahwa semua perbuatan (termasuk perbuatan manusia sekalipun), ada karena Kehendak Allah, dan sedikit banyak dikehendaki oleh

zat suci-Nya.

*Tauhid ibadi*: Artinya adalah bahwa selain Allah tak ada yang patut disembah dan tak ada yang patut diberi dedikasi. Menyembah atau beribadah kepada apa saja selain Allah adalah syirik, dan orang yang melakukan ibadah seperti ini berada di luar batas monoteisme atau tauhid Islam. Dalam beberapa hal, *tauhid ibadi* berbeda dengan jenis-jenis lain tauhid, karena tiga tauhid yang pertama berhubungan dengan Allah, sedangkan tauhid ini berhubungan dengan makhluk. Dengan kata lain, keesaan zat Allah, ketunggalan-Nya, dan kesamaan zat dan sifat, ketunggalan sumber segala sesuatu—kesemuanya itu merupakan masalah-masalah yang ada kaitannya dengan Allah. Namun *tauhid ibadi*, yaitu kebutuhan untuk beribadah kepada Tuhan Yang Maha Esa, ada kaitannya dengan perilaku makhluk. Namun sesungguhnya *tauhid ibadi* juga ada kaitannya dengan Allah, karena artinya adalah Allah itu Tak Tertandingi, Dia adalah—dan hanya Dia—yang patut disembah, dan bahwa Dia sesungguhnya adalah Tuhan Yang Maha Esa yang patut disembah. Pernyataan "*La ilaha ilallahi*" meliputi segenap aspek tauhid, sekalipun pengertian pertamanya adalah tauhid dalam ibadah.

*Tauhid zati* dan *tauhid ibadi* merupakan bagian dari akidah-akidah utama Islam. Artinya adalah bahwa jika orang kurang atau tidak mengimani dua prinsip ini, maka dia berarti di luar area Islam. Tak ada satu pun orang Muslim yang menentang dua keyakinan utama ini.

Belakangan ini kaum Wahhabi, pengikut Muhammad bin Abdul Wahhab (Muhammad bin Abdul Wahhab adalah pengikut Ibn Taimiah, seorang pengikut mazhab Hanbali dari Syria), mengklaim bahwa beberapa keyakinan kaum Muslim seperti meyakini *syafuat* (perantara) dan beberapa praktik mereka seperti memohon bantuan para nabi dan para wali suci bertentangan dengan akidah *tauhid ibadi*. Namun kaum Muslim lainnya tidak menganggapnya demikian. Pokok perselisihan antara kaum Wahhabi dan kaum Muslim lainnya bukanlah apakah yang selain Allah, seperti para nabi dan para wali, patut disembah atau tidak. Tak ada perdebatan bahwa selain Allah itu tak dapat disembah. Yang jadi pokok perdebatan adalah apakah memohon atau mengharapkan perantara dan bantuan (*syafuat*) itu dapat dianggap ibadah atau tidak. Karena itu, perselisihannya hanya bersifat sekunder, bukan primer. Para ulama memberikan tanggapan yang menolak sudut pandang Wahhabi dengan terperinci dan logis.

*Tauhid sifati* (keesaan zat dan sifat Allah) merupakan pokok perdebatan antara Mu'tazilah dan Asy'ariah. Asy'ariah menolaknya,

sedangkan Mu'tazilah menguatkannya. *Tauhid af 'ali* juga menjadi pokok perselisihan antara kedua kelompok itu. Namun bedanya, Asy'ariah menguatkannya, sedangkan Mu'tazilah menolak atau menafikannya.

Kalau Mu'tazilah menamakan diri mereka "Ahlitauhid", dan menganggapnya sebagai salah satu akidah mereka, maka yang mereka maksudkan dengan tauhid itu adalah *tauhid sifati*, bukan *tauhid zati*, juga bukan *tauhid ibadi* (yang tidak menjadi pokok perselisihan), juga bukan *tauhid af 'ali*. Karena, *pertama-tama*, *tauhid af 'ali* ditolak atau dinafikan oleh mereka, dan *kedua*, mereka menjelaskan secara terperinci sudut pandangan mereka sendiri tentang itu di bawah akidah keadilan, rukun kedua mereka.

Asy'ariah dan Mu'tazilah merupakan dua kubu yang betul-betul saling bertentangan untuk topik *tauhid sifati* dan *tauhid af 'ali*. Sekali lagi, Mu'tazilah menguatkan *tauhid sifati* dan menolak *tauhid af 'ali*, sedangkan sikap Asy'ariah justru sebaliknya. Masing-masing mereka mengajukan argumen untuk memperkuat sikap-sikap mereka. Kami akan bahas sikap Syiah (Imamiah) berkenaan dengan dua aspek tauhid ini dalam bab terkait.

### **Akidah Keadilan Ilahi**

Di bagian depan sudah disebutkan lima prinsip utama Mu'tazilah, dan sudah dijelaskan topik pertamanya, yaitu akidah tauhid mereka. Di sini kami akan membahas akidah keadilan Ilahiah mereka.

Memang tak ada mazhab Islam yang menolak keadilan sebagai salah satu sifat Allah. Tak ada yang pernah mengklaim bahwa Allah tidak adil. Perbedaan antara kaum Mu'tazilah dan lawan-lawan mereka adalah soal penafsiran keadilan. Kaum Asy'ariah menafsirkan keadilan sedemikian rupa sehingga, dalam pandangan kaum Mu'tazilah, tak ada bedanya dengan menafikan atau menolak sifat Adil. Sebaliknya, kaum Asy'ariah sama sekali tak mau dianggap menafikan keadilan.

Mu'tazilah percaya bahwa ada tindakan-tindakan yang pada dasarnya "adil" dan ada tindakan-tindakan yang pada hakikatnya "tidak adil". Sebagai contoh, memberikan pahala untuk orang yang taat dan menjatuhkan hukuman bagi pendosa merupakan suatu keadilan; dan Allah adil, Dia memberikan pahala untuk orang yang taat dan menjatuhkan hukuman untuk pendosa, dan mustahil Allah akan berbuat sebaliknya. Memberikan pahala kepada pendosa, dan menjatuhkan hukuman kepada orang yang taat pada dasarnya dan pada hakikatnya tidak adil, dan Allah mustahil berbuat seperti itu. Begitu pula, memaksa makhluk

untuk berbuat dosa, atau menciptakan makhluk tanpa memberinya daya kehendak bebas, kemudian menciptakan perbuatan dosa dengan tangan makhluk, lalu menghukum makhluk karena dosa-dosa itu, maka hal ini merupakan ketidakadilan, sesuatu yang tak pantas dilakukan oleh Allah, sesuatu yang tak dapat dibenarkan dan tidak bermoral. Namun Asy'ariah percaya bahwa tak ada perbuatan yang pada hakikatnya atau pada dasarnya adil atau tidak adil. Adil pada dasarnya adalah apa saja yang dilakukan Allah. Jika, misal saja, Tuhan menjatuhkan hukuman untuk hamba yang takwa dan memberikan pahala untuk hamba yang durhaka, itu adil-adil saja. Begitu pula, kalau Allah menciptakan makhluk tanpa memberinya kehendak, kekuatan atau kemerdekaan berbuat, lantas kalau Dia menjadikan makhluk berbuat dosa, lalu menghukumnya karena perbuatan dosanya itu, ini bukan ketidakadilan yang hakiki. Seandainya saja kita bayangkan Tuhan berbuat seperti ini, itu *toh* keadilan: *Apa saja yang dilakukan Khusrow, itu baik* (syirin).

Untuk alasan seperti itu juga kaum Mu'tazilah menekankan keadilan, mereka menafikan *tauhid af 'ali*. Mereka mengatakan bahwa *tauhid af 'ali* berarti bahwa Allah, bukan makhluk manusia, yang menciptakan perbuatan-perbuatan yang dilakukan oleh manusia. Karena kita tahu bahwa manusia akan memperoleh pahala dan hukuman di akhirat kelak, maka kalau Allah adalah pencipta perbuatan-perbuatan manusia dan lalu Allah menghukum manusia karena perbuatan dosanya, padahal sebenarnya bukan manusia yang melakukan perbuatan dosa itu, namun Tuhan sendiri yang melakukannya, maka hal itu merupakan ketidakadilan (*zhulm*) dan bertentangan dengan keadilan Allah. Karena itu, Mu'tazilah menganggap *tauhid af 'ali* tidak sesuai dengan akidah keadilan.

Juga dengan demikian Mu'tazilah percaya bahwa manusia memiliki kemerdekaan dan kehendak bebas. Dan Mu'tazilah gigih mendukung keyakinan seperti ini. Berbeda dengan Asy'ariah yang menganggap manusia tidak memiliki kemerdekaan dan kehendak bebas.

Di bawah akidah keadilan—dalam pengertian bahwa ada perbuatan-perbuatan yang pada hakikatnya adil dan ada perbuatan-perbuatan yang pada dasarnya tidak adil, dan bahwa akal manusia menyatakan secara otoritatif bahwa keadilan itu baik dan harus dipraktikkan, sedangkan ketidakadilan itu jahat dan harus dihindari—mereka mengajukan dan mempromosikan akidah umum lainnya, yang lebih luas sifatnya, yaitu rinsip bahwa "keindahan" (*husn*) dan "keburukan" (*qubli*) (baik dan jahat), merupakan sifat-sifat yang pada dasarnya ada

pada perbuatan. Sebagai contoh, jujur, menjaga amanat, bersahaja, suci, dan takwa, pada hakikatnya merupakan kualitas-kualitas yang baik. Sedangkan berdusta, berkhianat, tidak senonoh, sembrono, dan sebagainya, pada dasarnya buruk atau keji. Karena itu, pada hakikatnya perbuatan, sebelum Allah menilainya, memiliki kebaikan atau keburukan (*husn* atau *qubli*) yang memang menjadi sifatnya.

Konsekuensinya, mereka sampai pada doktrin atau akidah lain tentang akal: akal manusia dapat menilai (atau melihat) sendiri mana saja yang baik dan mana saja yang buruk. Ini artinya bahwa ada perbuatan-perbuatan yang akal manusia dapat menilai sendiri apakah perbuatan itu baik atau buruk tanpa memerlukan bantuan syariat. Kaum Asy'ariah menentang pandangan seperti ini.

Keyakinan bahwa pada dasarnya perbuatan itu baik atau buruk dan bahwa akal memiliki kapasitas untuk menilai sendiri mana perbuatan yang baik dan mana perbuatan yang buruk, dianut oleh kaum Mu'tazilah dan ditolak oleh kaum Asy'ariah. Keyakinan seperti ini menimbulkan banyak masalah, sebagian berkaitan dengan teologi, sebagian berhubungan dengan kondisi tidak menyenangkan atau kondisi sulit manusia. Masalah itu misalnya: apakah tindakan Allah, atau lebih tepatnya apakah penciptaan segala yang eksis itu ada maksud dan tujuannya atau tidak. Kaum Mu'tazilah mengklaim bahwa kalau penciptaan itu tak ada maksud dan tujuannya, maka hal itu adalah *qabih* (sesuatu yang buruk atau keji) dan karena itu mustahil menurut akal sehat. Bagaimana dengan kewajiban yang berada di luar kemampuan manusia untuk memenuhinya? Mungkinkah Allah memberikan kepada manusia suatu kewajiban yang berada di luar kemampuannya? Menurut kaum Mu'tazilah, ini juga *qabih*, dan karena itu mustahil.

Apakah seorang Mukmin kuasa atau mampu untuk menjadi mur-tad atau kufur? Apakah seorang kafir mampu untuk menjadi Mukmin? Kaum Mu'tazilah memberikan jawaban, "Mampu!" Karena kalau orang Mukmin dan orang kafir tidak memiliki kemampuan untuk menjadi sebaliknya, maka salah (*qabih*) kalau memberikan pahala kepada yang Mukmin dan memberikan hukuman kepada yang kafir. Kaum Asy'ariah menolak semua doktrin atau akidah Mu'tazilah ini. Kaum Asy'ariah justru berpandangan sebaliknya.

### **Pahala yang Dijanjikan dan Hukuman yang Diancamkan (*al wa'd wal wa'id*)**

*Wa'd* artinya pahala yang dijanjikan, sedangkan *wa'id* artinya

hukuman yang diancamkan. Kaum Mu'tazilah percaya bahwa Allah tak mungkin ingkar janji (semua Muslim sepakat dalam hal ini) atau tak mungkin tidak jadi melakukan ancaman-Nya, seperti kata ayat Alquran mengenai janji Allah, "... *Sesungguhnya Allah tidak ingkar janji.*" (Q.S. ar Ra'd : 31).

Karena itu (menurut kaum Mu'tazilah), semua ancaman yang ditujukan kepada pendosa seperti hukuman yang bakal ditimpakan kepada penindas, pendusta, atau peminum minuman keras, semuanya akan diwujudkan tanpa ada sedikit pun kegagalan, kecuali bila si pendosa bertobat sebelum mati. Tidak mungkin ada ampunan tanpa adanya tobat.

Dari sudut pandang Mu'tazilah, ampunan tanpa tobat berarti kegagalan melaksanakan ancaman (*wa'id*), dan perbuatan seperti itu, seperti tak menepati janji (*khulf al wa'id*), adalah *qabih*, dan karena itu mustahil. Dengan demikian, keyakinan Mu'tazilah soal pembalasan Tuhan dan ampunan Tuhan saling berkaitan, dan kedua keyakinan ini muncul karena mereka yakin bahwa baik dan buruknya perbuatan dapat ditentukan dengan akal sehat.

### *Manzilah Bainal Manzilatain*

Keyakinan Mu'tazilah soal ini merupakan akibat dua keyakinan yang berseberangan di dunia Muslim tentang apakah orang fasik (pelaku dosa besar—*penerj.*) itu beriman atau kufur. Untuk kali pertama kaum Khawarij berpandangan bahwa melakukan dosa besar tidak sesuai dengan iman dan setara dengan kekufuran. Karena itu, pelaku dosa besar adalah kafir.

Kita tahu bahwa Khawarij muncul setelah peristiwa arbitrase atau pengambilan keputusan sesudah mendengar dari kedua belah pihak (*tahkim*) yang terjadi pada Perang Siffin sekitar tahun 37 H / 657-658 M di masa kekhalifahan Amirul Mukminin Abi bin Abi Thalib. Menurut *Nahj al Balaghah*, Amirul Mukminin Ali bin Abi Thalib berdebat dengan mereka seputar topik ini, dan membuktikan kesalahan sudut pandang mereka dengan banyak argumen. Kaum Khawarij, bahkan setelah Imam Ali, masih terus menentang para khalifah, dan selalu menganjurkan *amar ma'ruf nahi munkar*. Kaum Khawarij terang-terangan menuduh orang lain berbuat salah, dan menyebut mereka murtad dan kafir. Karena sebagian besar khalifah memperturutkan hati melakukan dosa-dosa besar, maka wajar saja kalau mereka dianggap kafir oleh kaum Khawarij. Karena itu, kaum Khawarij selalu menjadi



lawan politik penguasa.

Kelompok lain yang muncul (atau dibentuk oleh pihak-pihak yang memiliki kepentingan politik untuk mempertahankan kedudukan ataupun pengaruh mereka) adalah kelompok Murjiah. Sikap kaum Murjiah, berkenaan dengan efek dosa besar, bertentangan dengan sikap kaum Khawarij. Kaum Murjiah berpandangan bahwa iman merupakan urusan hati. Orang akan tetap menjadi Muslim kalau imannya—yang merupakan urusan hati—utuh, perbuatan keji tak mungkin dapat merugikan atau mencelakakannya. Iman akan menutup semua kerugian yang diakibatkan oleh perbuatan kejinnya.

Pandangan kaum Murjiah tentu saja menguntungkan pihak penguasa. Kaum Murjiah cenderung mendorong orang untuk menganggap dosa dan ketidaksenonohan tidak ada artinya. Atau, kaum Murjiah menganggap diri mereka, sekalipun berakhlak keji dan merusak, sebagai orang yang patut masuk surga. Kaum Murjiah dengan tegas mengatakan, "Posisi penguasa tetap saja terhormat, meskipun dia banyak berbuat dosa. Orang wajib taat kepadanya, dan sah saja salat yang diimami olehnya." Karena itu, para khalifah yang tiran mendukung kaum Murjiah. Bagi kaum Murjiah, dosa dan ketidaksenonohan, sekalipun dosa dan ketidaksenonohan itu luar biasa besarnya, tetap saja tidak mengganggu atau merusak iman pelakunya. Orang yang berbuat dosa besar, tetap saja dia itu Mukmin, dia bukan kafir.

Dalam masalah ini, Mu'tazilah mengambil sikap tengah. Mereka berpendapat bahwa pelaku dosa besar bukan Mukmin dan juga bukan kafir, namun posisinya antara Mukmin dan kafir. Posisi tengah ini oleh Mu'tazilah diberi sebutan "*manzilah bainal manzilatain*".

Konon yang pertama kali mengungkapkan keyakinan seperti ini adalah Wasil bin Atha', seorang murid Hasan Basri. Suatu hari Wasil tengah duduk-duduk bersama gurunya. Sang guru ditanya bagaimana menurut pandangannya tentang perbedaan antara Khawarij dan Murjiah berkenaan dengan topik ini. Sebelum Hasan Basri mengucapkan sepatah kata, Wasil sudah lebih dulu mengatakan, "Menurut pendapat saya, pelaku dosa besar adalah fasik, bukan kafir." Setelah berkata demikian, dia meninggalkan jemaah, atau konon juga, diusir oleh Hasan Basri. Dan setelah berpisah jalan, dia mulai mempromosikan pandangan-pandangannya sendiri. Murid Wasil, yang juga saudara iparnya, yang bernama Amr bin Ubaid, bergabung bersamanya. Sehubungan dengan hal ini, Hasan Basri menyatakan, "*I'tizalu 'anna*", yaitu "Dia (Wasil) telah berpisah dari kami." Menurut versi lain, orang mulai berkata tentang Wasil dan Amr dengan perkataan

"*T'izala qaul al 'ummali*", yaitu "Mereka telah meninggalkan akidah-akidah yang dianut oleh umat."

### *Amar Ma'ruf Nahi Munkar*

*Amar ma'ruf nahi munkar* merupakan sebuah kewajiban Islam yang pokok. Ini disepakati oleh semua Muslim. Perbedaan baru terjadi di seputar batas-batas dan kondisinya.

Sebagai contoh, kaum Khawarij percaya bahwa *amar ma'ruf nahi munkar* tak ada batas, kondisi atau persyaratannya. Mereka percaya bahwa kewajiban yang memiliki dua bagian ini harus ditunaikan dalam keadaan apa pun. Sebagai contoh, kalau kaum lain percaya bahwa ada kondisi atau syarat bagi efektifnya *amar ma'ruf nahi munkar*, bahwa kewajiban ini dapat ditunaikan kalau tak ada bahaya yang akan ditimbulkan oleh penunaianya, kaum Khawarij sama sekali tidak mau menerima batasan-batasan seperti itu. Sebagian percaya bahwa *amar ma'ruf nahi munkar* dapat ditunaikan dengan hati dan lidah. Artinya kaum Mukmin harus mendukung *amar ma'ruf nahi munkar* dengan hatinya, dan menggunakan lidahnya untuk mendukung kemakrufan dan menentang kemungkaran. Namun kaum Khawarij menganggap wajib mengangkat senjata dan menghunus pedang demi kepentingan menjalankan kewajiban ini.

Berbeda dengan kaum Khawarij, ada satu kelompok yang menganggap pelaksanaan kewajiban *amar ma'ruf nahi munkar* bergantung pada kondisi-kondisi di atas, dan selain itu sebatas hati dan lidah. Ahmad bin Hanbal termasuk di antaranya. Menurut kelompok ini, mengangkat senjata untuk kepentingan perjuangan melawan aktivitas haram tidak dibolehkan.

Kaum Mu'tazilah menerima kalau untuk melaksanakan kewajiban *amar ma'ruf nahi munkar* ada syaratnya, namun tidak sebatas hati dan lidah saja. Mereka berpendapat bahwa kalau praktik-praktik haram sudah menjadi praktik yang umum, atau kalau negara melakukan penindasan dan ketidakadilan, maka kaum Muslim berkewajiban untuk bangkit melakukan perlawanan bersenjata.

Dengan demikian, sikap khas Mu'tazilah berkenaan dengan kewajiban *amar ma'ruf nahi munkar*—berbeda dengan sikap Ahlulhadis dan Ahlusunah—adalah meyakini perlunya melakukan perlawanan bersenjata terhadap praktik-praktik haram, penindasan dan ketidakadilan. Kaum Khawarij juga berpandangan seperti ini, meskipun ada bedanya, seperti sudah dijelaskan di atas.{}

### III. KONSEPSI DAN KEYAKINAN LAIN MU'TAZILAH

Uraian kami sebelumnya berkaitan dengan akidah-akidah pokok Mu'tazilah. Namun, sebagaimana sudah kami sebutkan sebelumnya, Mu'tazilah mengangkat banyak topik, lalu mendukung dan mempertahankan pandangan mereka tentang topik-topik itu. Sebagian topik itu berhubungan dengan teologi, sebagian dengan ilmu alam, sebagian dengan sosiologi, dan sebagian dengan kondisi manusia. Adapun topik teologi, sebagian berkaitan dengan metafisika umum (*umur 'ammah*) dan sebagian dengan teologi (*ilahiyyah bi al ma'na al khashsh*).<sup>8</sup> Seperti ahli-ahli kalam lainnya, maksud dan tujuan Mu'tazilah mengangkat masalah metafisika adalah untuk menjadikan masalah metafisika tersebut sebagai fondasi untuk mempersiapkan pembahasan topik-topik teologi. Dan pembahasan ini merupakan tujuan akhir mereka. Begitu pula dengan pembahasan di bidang ilmu-ilmu alam, juga dijadikan sebagai prakata. Artinya, pembahasan soal-soal ilmu alam dimanfaatkan untuk membuktikan atau memperkuat beberapa akidah atau keyakinan agama, atau untuk dapat memberikan tanggapan terhadap adanya keberatan. Inilah beberapa keyakinan ini, diawali dengan teologi.

#### Teologi

1. Tauhid sifat (yaitu keesaan sifat-sifat Allah).
2. Keadilan Ilahi (*'adl*).
3. Alquran Suci (*kalam Allah*) adalah ciptaan (*kalam*, ucapan, firman, merupakan sifat perbuatan, bukan sifat zat).
4. Perbuatan Allah terjadi karena, dan dikendalikan oleh, berbagai tujuan (yaitu setiap perbuatan Allah adalah demi akibat atau hasil yang bermanfaat).
5. Ampunan tanpa tobat adalah mustahil (akidah menjanjikan

---

<sup>8</sup> Baik teologi maupun metafisika lazim disebut *al ilahiyyat* (harfiah, teologi). Kalau yang dimaksud teologi saja, maka ditambahkan frase "*bil ma'na al akhashsh*" (harfiah, dalam pengertian khususnya). Metafisika, yang membahas masalah-masalah umum, disebut "*al umur al 'ammah*" (harfiah, topik-topik umum).

pahala dan mengancamkan hukuman—*wa'd wa wa'id*).

6. *Qidam* (awal dari segala permulaan yang tidak terbatas oleh masa—*penerj.*) hanya berlaku untuk Allah (dalam keyakinan ini, mereka mendapat tantangan hanya dari kaum filsuf).

7. Menyerahkan suatu tugas yang berada di luar kemampuan si pelaksana tugas (*at taklif bima la yutaq*) adalah mustahil.

8. Perbuatan makhluk bukanlah ciptaan Allah karena lima alasan.<sup>9</sup> Pelaksanaan kehendak Allah tidak berlaku untuk perbuatan manusia.

9. Alam adalah ciptaan atau makhluk, dan sebelumnya tidak ada (hanya filsuf saja yang menentang pandangan ini).

10. Allah tak mungkin dapat dilihat dengan mata, baik di dunia fana ini maupun di akhirat.

### Ilmu Alam

1. Benda-benda fisik tercipta dari partikel-partikel yang tak dapat dibagi-bagi.

2. Bau berkaitan dengan partikel-partikel yang terserak di udara.

3. Rasa tak lain adalah efek partikel.

4. Cahaya tercipta dari partikel-partikel yang terserak dalam ruang.

5. Saling penetrasi di antara benda-benda bukan sesuatu yang mustahil (keyakinan ini dianggap berasal dari beberapa orang Mu'tazilah).

6. Lompatan (partikel) (yaitu *tafrah*)<sup>10</sup> bukanlah sesuatu yang mustahil (keyakinan ini juga dianggap berasal dari beberapa orang

<sup>9</sup> Alasan-alasan ini antara lain begini: (1) Setiap manusia sadar bahwa perbuatannya sehari-hari, seperti ke pasar atau berjalan-jalan, terjadi karena kehendaknya. Manusia bebas melakukannya kalau dia mau, dan bebas tidak melakukannya kalau dia mau; (2) Jika semua perbuatan kita, kita lakukan karena terpaksa, maka tak ada bedanya antara perbuatan baik dan perbuatan jahat, padahal seorang anak kecil pun dapat membedakan mana perbuatan yang baik dan mana perbuatan yang jahat. Dia menyukai yang pertama, dan membenci yang kedua. Jika semua perbuatan kita ditetapkan oleh Tuhan, maka semua perbuatan kita sama saja, yaitu tak ada bedanya antara yang baik dan yang jahat, antara yang bajik dan yang keji; (3) Jika Allah yang menciptakan semua perbuatan kita, maka percuma saja Dia memerintahkan dan melarang, dan konsekuensinya tak ada gunanya Dia memberi pahala dan hukuman atas perbuatan kita; (4) Kalau kita tidak bebas berbuat, maka tidak adil kalau Allah menciptakan dosa pada makhluk lalu meng-hukum makhluk itu karena dosanya.

<sup>10</sup> Konsepsi lompatan gerak atau perubahan yang mendadak, dramatis dan signifikan (*tafrah*) mula-mula dikemukakan oleh An Nazzam. Artinya adalah bahwa selama benda bergerak, lompatan-lompatan atau perubahan-perubahannya berlainan. Untuk era modern, konsepsi seperti ini digunakan oleh mekanika kuantum (studi dan analisis mengenai interaksi atom dan partikel elementer, dengan berbasis teori kuantum [teori

Mu'tazilah).

### Masalah Manusia

1. Manusia memiliki kemerdekaan, bebas berkehendak, dan perbuatannya bukanlah hasil dari aransemen sebelumnya (masalah ini, masalah karakter hakiki perbuatan manusia apakah diciptakan oleh Allah atau oleh manusia, dan masalah keadilan Ilahi, ketiga-tiganya ini saling berkaitan).

2. Kemampuan (*istitha'ah*), yaitu manusia memiliki kemampuan untuk mengendalikan perbuatannya sendiri, sebelum dia melakukannya atau tidak melakukannya. atau berhenti melakukannya.

3. Orang Mukmin memiliki kemampuan untuk jadi kafir, dan orang kafir memiliki kemampuan untuk jadi Mukmin.

4. Orang fasik bukan Mukmin, dan bukan pula kafir.

5. Akal manusia dapat memahami dan menilai sendiri beberapa masalah (tanpa perlu adanya bimbingan syariat).

6. Kalau terjadi konflik antara akal dan hadis, maka akal yang harus didengarkan.

7. Menafsirkan Alquran boleh dengan bantuan akal.

### Masalah Politik dan Sosial

1. *Amar ma'ruf nahi munkar* itu sifatnya wajib, kalau perlu dengan mengangkat senjata.

2. Kepemimpinan (*imamah*) Khulafa ar Rasyidin adalah kepemimpinan yang benar.

3. Ali bin Abi Thalib mengungguli para khalifah pendahulunya (ini merupakan pandangan sebagian kaum Mu'tazilah, bukan pandangan seluruh kaum Mu'tazilah. Kaum Mu'tazilah awal—terkecuali Wasil bin

---

yang menggambarkan perilaku dan interaksi partikel elementer atau energi, dengan berbasis asumsi bahwa energi terbagi menjadi kuantitas-kuantitas dan bahwa materi memiliki sifat gelombang]—*penerj.*). Max Planck pada 1900 mengemukakan hipotesis bahwa muatan partikel—yang lazim disebut oskilator, atau vibrator—yang merupakan sumber cahaya monokromatik, menangkap, menyerap dan memancarkan kuantitas-kuantitas energi. Muatan partikel tidak terus-menerus mengubah energinya, seperti anggapan teori klasik radiasi, namun energinya berubah melalui perubahan mendadak, signifikan, dan dramatis (*tafrah*). Pada 1913 Niels Bohr, yang menerapkan teori kuantum pada fenomena subatom, memublikasikan teori kuantum atom. Sejak itu mekanika kuantum menjadi bagian penting dalam fisika atom.

Atha'—menggagap Abubakar sebagai yang paling baik, namun mayoritas kaum Mu'tazilah belakangan menggagap Ali-lah yang lebih unggul).

4. Boleh saja menilai dan mengkritik para sahabat Nabi saw. dan perbuatan mereka.

5. Melakukan telaah perbandingan dan analisis tentang kebijakan-kebijakan negara Umar dan Ali.

Ini semua menggambarkan contoh topik-topik yang menjadi perhatian kaum Mu'tazilah, yang jauh lebih banyak dibanding apa yang sudah kami sebutkan. Dalam sebagian masalah ini, mereka mendapat tentangan dari kaum Asy'ariah, dalam sebagian lainnya mereka mendapat tentangan dari kaum filsuf, dalam sebagian lagi mereka mendapat tentangan dari kaum Khawarij, dan sebagian lagi mereka mendapat tentangan dari kaum Murjiah.

Kaum Mu'tazilah tak pernah mau dikendalikan oleh pemikiran Yunani, tidak sembarangan menerima filsafat Yunani yang masuk ke dunia Islam bersamaan waktunya dengan munculnya Mu'tazilah. Dengan begitu berani, mereka justru menulis buku-buku yang isinya menentang filsafat dan filsuf. Mereka berani mengungkapkan pandangan mereka sendiri. Kontroversi antara ahli kalam dan filsuf menguntungkan kalam dan filsafat. Baik ahli kalam maupun filsuf membuat kemajuan. Lama kelamaan antara ahli kalam dan filsuf jadi begitu dekat, sehingga tak ada lagi perselisihan kecuali untuk beberapa topik. Pembahasan terperinci mengenai jasa timbal-balik antara kalam dan filsafat, dan penjelasan mendalam tentang perbedaan pokok antara kedua kubu itu berada di luar jangkauan tulisan ini.{}

## IV. TRANSISI DALAM SEJARAH MU'TAZILAH

**S**ak pelak lagi, semua masalah yang sudah disebutkan di atas, pengajuannya tidaklah sekaligus, dan bukan oleh satu orang. Melainkan secara bertahap oleh beberapa orang, sehingga memperluas bidang ilmu kalam.

Di antara masalah-masalah yang disebutkan ini, kelihatannya masalah yang paling tua adalah masalah kehendak bebas dan determinisme. Tentu saja kaum Mu'tazilah berpihak kepada kehendak bebas. Inilah masalah yang disebutkan dalam Alquran. Alquran menyebutkan topik ini dengan cara yang merangsang manusia untuk berpikir. Karena beberapa ayat dengan jelas mengindikasikan bahwa manusia itu merdeka untuk berbuat, bebas untuk bertindak, tidak dipaksa. Di lain pihak, ada ayat-ayat yang juga dengan jelas mengindikasikan bahwa segala sesuatu ditentukan oleh kehendak Allah.

Di sini muncul keraguan apakah dua tipe ayat ini saling bertentangan. Karena itu, sebagian orang memberikan penjelasan yang meminimisasi arti ayat-ayat yang menunjukkan bahwa manusia bebas berkehendak, dan mendukung determinisme dan predestinasi, sementara sebagian lainnya memberikan penjelasan yang meminimisasi arti ayat-ayat yang menunjukkan peran kehendak dan niat Allah, dan berpihak kepada kebebasan dan kehendak bebas manusia. Tentu saja, ada kelompok ketiga yang tak melihat adanya pertentangan antara dua tipe ayat itu.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Q.S. al Hadid : 22 dan an Nisa' : 78 tampaknya mengandung arti yang bertentangan dengan arti yang dikandung Q.S. an Nisa' : 79 dan al Kahfi : 29. Kalau dua ayat yang pertama berarti predestinasi mutlak (a-b-c-nya segala sesuatu sudah ditentukan sebelumnya oleh Tuhan—*penerj.*), sedangkan dua ayat yang belakangan dengan tegas mendukung konsepsi kebebasan. Kaum Asy'ariah memandang penting dua ayat pertama, sedangkan kaum Mu'tazilah memandang penting dua ayat yang belakangan. Kaum Syiah mendamaikan dua ayat yang pertama dengan dua ayat yang belakangan, dan mengambil sikap di tengah. Riwayat-riwayat di bawah ini yang diambil dari *At Tauhid* karya Syekh Shaduq, hal. 360-362 (Jami'at al Mudarrisin fi al Hauzah al 'Ilmiyah, Qum), menjelaskan sikap Syiah:

... Imam Baqir dan Imam Shadiq berkata, "Sesungguhnya Allah lebih besar rahmat-Nya dibanding Dia memaksa makhluk-Nya untuk berbuat dosa lalu dihukum karena dosanya; dan Allah lebih besar keperkasaan-Nya dibanding Dia menghendaki sesuatu lalu sesuatu itu tak terwujud." Kedua Imam ini ditanya, "Adakah sikap ketiga antara predes-

Kontroversi antara kebebasan dan nasib ini juga sering diangkat dalam perkataan Ali bin Abi Thalib. Karena itu, nyaris bersamaan waktunya dengan Islam itu sendiri. Namun, terbaginya kaum Muslim menjadi dua kelompok yang bertentangan—satu kelompok mendukung kehendak bebas, dan kelompok lain mendukung nasib—terjadi pada paro kedua abad pertama Hijriah.

Konon konsepsi kehendak bebas mula-mula dimasyarakatkan oleh Ghailan ad Dimasyqi dan Ma'bad al Juhani. Bani Umayyah cenderung mempromosikan keyakinan nasib dan predestinasi kepada masyarakat, karena keyakinan seperti ini dapat membantu tercapainya kepentingan politik mereka. Dengan dalih keyakinan ini, yaitu keyakinan bahwa "segalanya karena kehendak Allah", "*amanna bil qadri khairihi wa syarrihi*" ("kami percaya nasib, entah itu baik atau buruk"), mereka membenarkan pemerintahan mereka yang menindas dan tidak absah itu. Akibatnya, mereka melakukan penekanan kepada konsepsi kehendak bebas atau kemerdekaan manusia, dan Ghailan ad Dimasyqi serta Ma'bad al Juhani pun dibunuh. Pada periode itu, para pendukung keyakinan kehendak bebas mendapat sebutan "Qadariyah".

---

tinasi (keterpaksaan) mutlak (*jabr*) dan kebebasan mutlak (*qadar*)?" Kedua Imam ini menjawab, "Ada, lebih luas dibanding luasnya ruang antara langit dan bumi."

... Muhanmad bin Ajun berkata, "Aku bertanya kepada Abu Abdillah, 'Apakah Allah membiarkan manusia untuk semauanya sendiri (bebas dan leluasa untuk melakukan kesukaannya)?' Imam menjawab, 'Allah Mahamulia, kenapa harus membiarkan manusia untuk semauanya sendiri (melakukan apa saja yang diinginkannya).' Kataku, 'Apakah Allah membuat manusia terpaksa berbuat?' Imam berkata, 'Allah Mahaadil, kenapa harus memaksa makhluk untuk melakukan perbuatan lalu dihukum-Nya makhluk itu karena perbuatannya itu.'"

Al Hasan bin Ali al Wasysya' berkata, "Aku bertanya kepada Imam Ridha apakah Allah memberikan kebebasan mutlak kepada manusia untuk berbuat apa saja. Imam menjawab, 'Allah Mahaperkasa, kenapa harus begitu.' Kataku, 'Lantas, apakah Dia memaksa manusia untuk berbuat dosa?' Imam berkata, 'Allah Mahaadil dan Mahaarif, kenapa harus berbuat seperti itu.' Kemudian Imam menambahkan, "Allah Ta'ala berfirman, "Wahai putra Adam! Aku lebih patut mendapat penghargaan dan pujian atas kebajikan yang engkau lakukan ketimbang engkau sendiri, dan engkau lebih patut disalahkan dan dicela atas dosa-dosa yang engkau lakukan ketimbang Aku. Engkau melakukan perbuatan dosa dengan kekuatan yang telah Aku berikan kepadamu.""

... Al Mufadhhal bin Umar meriwayatkan bahwa Imam Abu Abdillah (ash Shadiq) berkata, "Tak ada predestinasi (keterpaksaan) mutlak (*jabr*), juga tak ada kebebasan mutlak (*tafwidh*), namun yang ada adalah sikap tengah antara keduanya (*amr bainal amrain*)." Kataku, "Apa itu *amr bainal amrain*?" Imam menjawab, "Itu adalah seolah-olah engkau melihat seseorang berbuat dosa. Engkau hentikan dia, namun dia tak mau. Lalu engkau tinggalkan dia. Kemudian kalau dia melakukan dosa itu, itu tidak berarti bahwa karena dia tak mengindahkan kamu dan kamu tinggalkan dia, maka kamulah yang minta dia melakukannya."

Lihat pula Murtadha Muthahhari, *Insan wa Sarnevisyt* (Manusia dan Takdir), untuk pembahasan terperinci mengenai masalah ini.



Namun masalah kafir atau fasik sudah menjadi pokok kontroversi atau perdebatan bahkan sebelum topik kebebasan dan nasib, karena diangkat oleh kaum Khawarij pada paro pertama abad pertama sekitar masa kekhalifahan Ali bin Abi Thalib. Namun kaum Khawarij tidak mempertahankan pandangan ini dengan cara ahli kalam. Ketika masalah ini mencuat di kalangan Mu'tazilah, dengan munculnya akidah *manzilah bainal manzilatain* mereka, barulah masalah ini bercorak masalah kalam.

Masalah nasib dan kemerdekaan (*jabr wa ikhtiyar*) tentu saja mengakibatkan munculnya masalah-masalah lain seperti: masalah keadilan Ilahi; masalah apakah segala sesuatu dan perbuatan itu pada dasarnya baik atau buruk, apakah akal dapat menilai mana yang baik dan mana yang buruk (*husn aw qubh dzati wa 'aqli*); perbuatan Tuhan pasti ada maksud dan tujuannya; tidaklah mungkin menyerahkan kepada manusia suatu tugas atau kewajiban yang berada di luar kemampuannya; dan seterusnya.

Pada paro pertama abad kedua Hijriah, seseorang bernama Jahm bin Shafwan (meninggal tahun 128 H/745 M) menyuarakan keyakinan-keyakinan tertentu berkenaan dengan sifat-sifat Allah. Para penulis sejarah pemikiran dan religius Islam (*Milal wan Nihal* [sudah ada dalam edisi bahasa Indonesia—*penerj.*]) menyatakan bahwa masalah *tauhid sifati* (bahwa sifat-sifat Allah tidak terpisah dari zat-Nya—kaum Mu'tazilah menyebutnya sebagai "doktrin atau akidah tauhid" mereka) dan masalah *nafi at tasybih*, disebut juga *asl at tanzih*, (yang artinya adalah bahwa tak ada yang menyerupai Tuhan) diungkapkan untuk kali pertama oleh Jahm bin Shafwan. Para pengikut Jahm ini kemudian mendapat sebutan "Jahmiah". Mu'tazilah mengikuti Jahmiah dalam doktrin tauhid dan doktrin *tanzih* mereka, seperti mereka mengikuti Qadariah untuk topik kehendak bebas. Jahm bin Shafwan sendiri adalah seorang Jabari (pendukung nasib atau predestinasi). Kaum Mu'tazilah menolak pandangan nasibnya meski menerima pandangan tauhidnya. Tokoh Mu'tazilah, yang mendirikan Mu'tazilisme (*al i'tizal*) sebagai mazhab berpikir, adalah Wasil bin Atha'. Wasil ini, seperti sudah disebutkan sebelumnya, adalah murid Hasan Basri. Dia berpisah jalan dari gurunya karena suatu perselisihan, dan kemudian mendirikan mazhabnya sendiri. Ada dua versi yang berbeda mengenai kenapa Mu'tazilah kemudian mendapat sebutan Mu'tazilah. Dua versi ini sudah disebutkan sebelumnya. Sebagian lainnya mengatakan bahwa pada mulanya sebutan "*mu'tazilah*" digunakan untuk sekelompok orang yang tetap bersikap netral selama peristiwa Perang Jamal dan Perang

Shiffin, seperti Saad bin Abi Waqqas, Zaid bin Tsabit, dan Abdullah bin Umar.

Kemudian, ketika kaum Khawarij mengangkat topik iman atau kafir seorang fasik itu, kaum Muslim terbagi menjadi dua kubu. Ada juga kaum Muslim yang mengambil jalan ketiga, mereka ini melepaskan diri dari lainnya, acuh tak acuh terhadap perdebatan-perdebatan mereka. Kaum Muslim yang mengambil jalan ketiga ini juga bersikap netral terhadap sebuah teori yang diangkat oleh orang-orang seperti Saad bin Abi Waqqas di tengah-tengah iklim sosial-politik yang panas pada era mereka. Karena sikap inilah maka mereka mendapat sebutan "*mu'tazilah*" ("yang acuh tak acuh"), sebuah sebutan yang menjadi sebutan abadi bagi mereka.

Wasil lahir pada tahun 80 H / 699 M, dan meninggal pada tahun 141 H / 758-759 M. Pandangan-pandangannya hanya berkisar di seputar penafian sifat (yang terpisah dari zat Tuhan), kehendak bebas, *manzilah bainal manzilatain*, *wa'd* dan *wa'id*, dan pandangan-pandangan berkenaan dengan beberapa perselisihan di kalangan para sahabat.

Setelah Wasil menyusul Amr bin Ubaid. Amr memperluas dan memberikan bentuk final pada pandangan-pandangan Wasil. Setelah Amr bin Ubaid menyusul Amr bin Abi al Hudzail al Allaf dan Ibrahim bin Sayyar an Nazzim. Abu al Hudzail dan An Nazzim dianggap sebagai tokoh Mu'tazilah. Kalam mendapat warna filsafat berkat Abu al Hudzail dan An Nazzim. Abu al Hudzail melakukan studi atas buku-buku filsafat dan menulis buku-buku yang berupaya membuktikan kekeliruan buku-buku filsafat itu. An Nazzim mengemukakan pandangan-pandangan tertentu di bidang ilmu alam. Dan dialah yang mengemukakan pandangan bahwa benda terbentuk dari atom-atom. Abu al Hudzail meninggal, kemungkinan besar, pada tahun 255 H/869 M, dan An Nazzim meninggal pada 231 H/845-846 M.

Al Jahiz (159-254 H/775-868 M), penulis *Al Bayan wat Tabyin*, juga seorang tokoh Mu'tazilah abad ketiga Hijriah.

Selama pemerintahan bani Umayyah, hubungan kaum Mu'tazilah dengan penguasa tidak baik. Pada masa awal kekuasaan bani Abbas, kaum Mu'tazilah bersikap netral.<sup>12</sup> Namun pada masa kekuasaan Al

<sup>12</sup> Sebagian sejarawan mengemukakan teori hubungan antara teologi Mu'tazilah dan gerakan Abbasiyyah. H.S. Nyberg, dalam artikelnya mengenai Mu'tazilah, dalam *Shorer Encyclopedia of Islam*—setelah menyebutkan bahwa "Wasil bersikap agak mendua terhadap Utsman dan pembunuh-pembunuh Utsman, dan bahwa dia membiarkan begitu saja, tanpa adanya kepastian, masalah siapa yang lebih kuat klaimnya untuk posisi khalifah. Abubakar, Umar, atau Ali"—mengatakan bahwa semua sikap yang rupanya berbeda ini

Ma'mun—Al Ma'mun sendiri alim atau ahli di bidang sastra, ilmu pengetahuan atau sains, dan filsafat—mereka mendapat perlindungan dari penguasa. Al Ma'mun, dan setelah Al Ma'mun, yaitu Al Mu'tasim dan Al Watsiq, sangat melindungi Mu'tazilah. Ketiga khalifah ini menamakan diri mereka sendiri "Mu'tazilah".

Pada periode ini mulailah terjadi suatu perdebatan hangat, dan perdebatan ini merambah ke seluruh penjuru wilayah Islam yang luas. Topik yang diperdebatkan adalah apakah firman itu sifat dari tindakan Allah atautkah sifat dari zat-Nya. Apakah firman itu makhluk (diciptakan) dan temporal (sementara dan duniawi sifatnya [*hudits*]), atau bukan makhluk (bukan diciptakan) dan abadi (*qadim*) seperti ilmu, kekuasaan, dan kehidupan Allah. Kaum Mu'tazilah percaya bahwa Alquran itu makhluk (diciptakan [dalam waktu]), dan karena itu Alquran adalah ciptaan Allah (makhluk), sehingga dengan demikian sifatnya sementara, duniawi, temporal. Mereka juga berpendapat bahwa mempercayai keabadian Alquran sama dengan kafir.

Lawan-lawan Mu'tazilah justru yakin bahwa Alquran itu abadi dan bukan makhluk (bukan ciptaan). Al Ma'mun (berkuasa 198-218 H/813-833 M) mengeluarkan surat edaran yang isinya menyatakan bahwa barang siapa mempercayai keabadian Alquran maka dia akan mendapat hukuman. Banyak orang dipenjarakan, disiksa, dan dianiaya.

Al Mu'tasim (berkuasa 218-277 H/833-842 M) dan Al Watsiq (berkuasa 227-232 H/842-847 M) juga mengikuti jejak Al Ma'mun. Ahmad bin Hanbal termasuk di antara orang-orang yang pada masa itu dijebloskan ke dalam penjara. Kebijakan ini berlanjut hingga tampilnya Al Mutawakkil ke tampuk kekuasaan (berkuasa 232-247 H/847-861 M). Al Mutawakkil tidak bersikap positif terhadap Mu'tazilah. Dan sebagian besar masyarakat juga menentang Mu'tazilah. Akibatnya, Mu'tazilah dan para pengagumnya mengalami kondisi sebaliknya, atau lebih tepatnya menjadi sasaran tindakan balasan atau balas dendam. Dalam aksi pembersihan, terjadi pertumpahan darah, rumah-rumah pun jadi puing-puing. Periode itu oleh kaum Muslim diingat sebagai zaman "*milnah*"—zaman kesengsaraan, kemalangan, dan cobaan.

---

bermuara pada satu sentra: gerakan Abbasiyyah. Persisnya sikap Wasil-lah yang mesti kita anggap ciri khas pendukung kuat dan pengikut Abbasiyyah. Karena segala sesuatunya maka kita percaya bahwa teologi Wasil dan Mu'tazilah awal mewakili teologi resmi gerakan Abbasiyyah. Ini merupakan penjelasan yang natural mengenai fakta bahwa itu merupakan doktrin resmi Abbasiyyah selama sedikitnya seabad. Kemungkinan Wasil dan murid-muridnya ikut dalam propaganda Abbasiyyah...." Kendatipun dugaan Nyberg belum cukup untuk berhipotesis seperti ini, namun penelitian lebih lanjut akan dapat memberikan penjelasan yang sejelas-jelasnya, sehingga tak ada lagi kekaburan, tentang masalah ini.

Setelah peristiwa ini, kondisi Mu'tazilah tak pernah pulih, dan bola kini ada di tangan lawan mereka: Ahlusunah dan Ahlulhadis. Namun pada periode kemunduran itu, masih ada juga tokoh-tokoh (Mu'tazilah) yang tampil, seperti Abdullah bin Ahmad Abul Qasim al Balkhi, Al Ka'bi (wafat 319 H/931 M), Abu Ali al Jubba'i (wafat 303 H/915-916 M), Abu al Hasyim al Jubba'i (wafat 321 H/933 M) putra Abu Ali al Jubba'i, Qadhi Abdul Jabbar (wafat 415 H/1024 M), Abul Hasan al Khayyat, Shahib bin Abbad, Zamakhsyari (wafat 538 H/1144 M), dan Abu Ja'far al Iskafi.{}

## V. ASY'ARIAH

Dari uraian di atas jelaslah bahwa pikiran dan konsepsi yang mendorong lahirnya mazhab Mu'tazilah muncul pada parok kedua dari abad pertama Hijriah. Sesungguhnya, dalam pendekatannya, Mu'tazilah menggunakan semacam metode logika dan rasional untuk memahami akidah-akidah utama iman Islam. Tak pelak lagi, kondisi pertama bagi pendekatan seperti itu adalah meyakini kemerdekaan, kemandirian, dan keabsahan akal. Juga jelas bahwa masyarakat pada umumnya belum terbiasa berpikir logis dan belum terbiasa melakukan analisis intelektual, dan selalu cenderung menyamakan "kesalehan" dengan "kecenderungan cepat percaya" dan ketundukan akal kepada makna-makna yang tampak dari ayat-ayat Alquran dan khususnya hadis. Mereka cenderung menganggap setiap upaya ijihad sebagai melawan agama, terutama jika politik dominan merasa perlu untuk mendukung sikap ini karena sesuai kepentingan mereka, dan lebih khususnya jika sebagian ulama mendakwahkan pandangan seperti itu, dan terutama juga ketika ulama seperti itu memang mempercayai pandangan harfiah dan kaku serta fanatik dalam praktik. Serangan kaum Akhbari terhadap kaum Ushuli dan mujtahid, dan serangan sebagian *fuqih* dan ahlihadis terhadap filsuf di dunia Islam bersumber dari pendekatan seperti itu.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Akhbarisme merupakan sebuah gerakan yang berawal dari dunia Syiah sekitar empat ratus tahun silam. Pencetusnya adalah Mulla Muhammad Amin bin Muhammad Syarif al Astarabadi (wafat 1033 H/1623-1624 M). Dia terang-terangan menyerang mujtahid-mujtahid Syiah dalam karyanya berjudul *Al Fawa'id al Madaniyyah*. Dalam karya ini dia berapi-api menentang klaim kaum Ushuli bahwa akal merupakan salah satu sumber fikih. Kaum Ushuli memandang Alquran, Sunah, akal, dan *ijma'* (konsensus) sebagai sumber-sumber yang sah untuk membuat kesimpulan hukum. Menurut kaum Akhbariah, hanya Sunah saja yang sah, sedangkan yang lainnya tidak. Menurut mereka, orang biasa tak dapat memahami Alquran; dan yang dapat memahami Alquran hanya Ahlulbait saja.

Mengenai *ijma'* (konsensus), mereka mengatakan bahwa *ijma'* merupakan bidah Ahlusunah. Kata mereka, akal hanya sah untuk digunakan dalam ilmu empiris (yang berbasis observasi dan eksperimen—*penerj.*). Akal tidak sah untuk digunakan dalam bidang syariat. Karena itu, mereka menolak ijihad. Menurut mereka, haram bertaklid (mengikuti otoritas, ikut dalam masalah-masalah hukum) kepada orang-orang yang tidak maksum. Namun mereka menganggap keandalan semua hadis yang termaktub dalam empat kitab, yaitu *Al Kafi*, *At Tahdzib*, *Al Istibshar*, dan *Man La Yahdhuruhu al Faqih*, tak terbantahkan. Mereka berpendapat bahwa orang wajib merujuk langsung kepada teks-teks hadis untuk mengetahui perintah-perintah syariat. Tak diperlukan adanya mujtahid

Mu'tazilah memiliki perhatian yang kuat untuk memahami Islam, untuk mendakwahnya, dan untuk melindunginya dari kaum ateis, Yahudi, Nasrani, Majusi, Shabiah, penganut paham Manichaeisme (sebuah keyakinan agama yang berbasis pemisahan materi dan roh, baik dan buruk; paham ini lahir di Persia abad ketiga Hijriah yang memadukan elemen Zoroastrianisme, Buddhisme, Kristenitas, dan Gnostisisme—*penerj.*) dan lainnya. Mereka bahkan mendidik juru dakwah untuk diutus ke berbagai wilayah. Namun eksistensi mereka mendapat ancaman dari kaum harfiah, kaum yang menyebut diri "Ahlulhadis" atau "Ahlusunah". Mereka pada akhirnya ditikam dari belakang, jadi lemah, dan berangsur-angsur punah.

Meskipun demikian, pada awalnya, yaitu sampai akhir abad ketiga dan awal abad keempat Hijriah, tak ada mazhab kalam yang dapat menantang Mu'tazilah. Para penentang mengklaim bahwa pandangan Mu'tazilah bertentangan dengan lahiriah hadis dan sunah. Para pemimpin Ahlulhadis, seperti Malik bin Anas dan Ahmad bin Hanbal, pada dasarnya memandang perdebatan, telaah atau argumen yang ada kaitannya dengan masalah iman sebagai sesuatu yang diharamkan. Karena itu, Ahlusunah bukan saja tidak memiliki sistem kalam yang dapat menantang Mu'tazilah, namun juga menentang kalam itu sendiri.

Sekitar akhir abad ketiga dan awal abad keempat Hijriah, terjadi fenomena baru. Yaitu tampilnya seorang pemikir ternama yang menerima ajaran Mu'tazilah melalui Qadhi Abdul Jabbar, dan pemikir tersebut menguasai ajaran-ajaran Mu'tazilah. Dia menolak pandangan Mu'tazilah dan condong kepada akidah Ahlusunah. Di satu pihak, karena dia itu cerdas lagi berbakat, dan di lain pihak memiliki alat yang digunakan oleh Mu'tazilah, maka dia memberikan basis rasional kepada semua akidah atau keyakinan hati Ahlusunah, dan membentuk akidah-akidah Ahlusunah sebagai sebuah sistem pemikiran yang relatif dapat menjadi penyangga. Pemikir ternama lagi terhormat itu adalah Abul Hasan al Asy'ari (wafat 330 H/941-942 M). Al Asy'ari, yang menentang pandangan tokoh-tokoh Ahlulhadis pendahulunya seperti Ahmad bin Hanbal, menganggap perdebatan dan argumen, dan peng-

---

untuk menjadi perantara. Kaum Ushuli, dan khususnya ulama-ulama seperti Aqa Muhammad Baqir al Bahbahani (1118-1205 H/1706-1788 M) dan Syekh Murtadha al Anshari (wafat 1281 H/1865-1866 M) menunjukkan kesalahan sikap Akhbari dan berhasil menghalau ancaman Akhbari terhadap ijtihad, sebuah institusi Syiah. Beberapa tokoh Akhbari dari kalangan ulama Syiah adalah Sayyid Ni'matullah al Jazari (wafat 1050 H/1640 M), Muhammad bin Murtadha Mulla Muhsin Faidh al Kasyani (wafat 1091 H/1680 M), Syekh Yusuf bin Ahmad al Bahrani al Haini (1107-1186 H/1695-1772 M), dan Shadrudduddin Muhammad bin Muhammad Baqir al Hamadani (wafat 1151 H/1738-1739 M).

gunaan alat logika dalam masalah akidah, boleh-boleh saja. Dia memberikan bukti dari Alquran dan Sunah yang memperkuat klaimnya. Dia menulis sebuah risalah dengan judul *Risalah fi Istihsan al Khawd fi 'Ilm al Kalam* (Sebuah Risalah tentang Kelayakan Telaah dalam Ilmu Kalam).<sup>14</sup>

Pada poin inilah Ahlulhadis terpecah menjadi dua kelompok: Asy'ariah (pengikut Abul Hasan al Asy'ari) yang menganggap kalam boleh-boleh saja; dan Hanbaliah (pengikut Ahmad bin Hanbal) yang mengharamkan kalam. Ketika membahas logika, sudah kami sebutkan bahwa Ibnu Taimiyah, seorang Hanbali, menurut sebuah buku mengenai haramnya logika dan kalam.<sup>15</sup> Ada alasan lain kenapa Mu'tazilah jadi menjijikkan di mata masyarakat.

Dua sebab atau alasan ini ikut membentuk sambutan hangat masyarakat terhadap munculnya mazhab Asy'arisme. Setelah Abul Hasan al Asy'ari, menyusul tampil tokoh-tokoh mazhab ini. Tokoh-tokoh ini memperkuat fondasi mazhab ini. Di antaranya Qadhi Abubakar al Baqillani (seangkatan dengan Syekh Mufid) yang wafat pada tahun 403 H/1012-1013 M, Abu Ishaq al Asfaraini (yang dianggap pasca generasi Al Baqillani dan Sayyid al Murtadha Alamul Huda), Imam al Haramain al Juwaini, guru Al Ghazali, Imam Muhammad al Ghazali, penulis *Ihya' 'Ulum ad Din* (wafat 505 H/1111-1112 M), dan Imam Fakhruddin ar Razi.

Tentu saja mazhab Asy'ariah mengalami perubahan-perubahan gradual. Dan khususnya di tangan Al Ghazali maka kalam sedikit banyak kehilangan warna khasnya dan jadi berwarna irfan (sufisme). Berkat Imam ar Razi maka kalam jadi dekat dengan filsafat. Setelah Khwajah Nasiruddin at Tusi menulis buku berjudul *Tajrid al 'Itiqad*, maka lebih sembilan puluh persen kalam jadi berwarna filsafat. Setelah penerbitan *Tajrid*, semua ahli kalam—termasuk dari kalangan Mu'tazilah dan Asy'ariah—mengikuti jejak ahli kalam Syiah dan filsuf besar itu.

Sebagai contoh, karya-karya kalam setelah itu, misalnya saja *Al Mawaqif* dan *Maqushid* beserta ulasan-ulasan yang ditulis tentang kedua karya itu, semuanya berwarna *Tajrid*. Dapat disebutkan bahwa sesungguhnya semakin jauh dari masa Abul Hasan al Asy'ari, maka tokoh-tokoh Asy'ariah semakin jauh dari Abul Hasan al Asy'ari, dan berkat tokoh-tokoh setelah Abul Hasan ini maka ajaran-ajaran Abul Hasan jadi lebih dekat dengan pandangan-pandangan Mu'tazilah atau pan-

<sup>14</sup> Risalah ini muncul sebagai lampiran *Al Lum'ah*. Abdurrahman al Badawi memasukkannya dalam jilid pertama *Madzhab al Islamiyyin*, hal. 15-26.

<sup>15</sup> Lihat Muhammad Abu Zuhrah, *Ibn Taimiyah*.

dangan-pandangan filsuf.

Kini akan sebutkan satu demi satu akidah atau doktrin Al Asy'ari yang bertujuan melindungi prinsip-prinsip utama Ahlusunah, atau yang dimaksudkan sebagai upaya untuk memberikan justifikasi rasional bagi keyakinan-keyakinan mereka:

1. Sifat-sifat Allah—tak seperti keyakinan Mu'tazilah dan para filsuf—tidak identik dengan zat-Nya.

2. Kehendak Allah maha meliputi. Takdir Allah meliputi semua kejadian (keyakinan ini juga berbeda dengan pandangan yang dianut oleh kaum Mu'tazilah, kendatipun selaras dengan pandangan filsuf).

3. Semua baik dan buruk adalah dari Allah (tentu saja pandangan seperti ini merupakan sebuah akibat logis—dalam pandangan Al Asy'ari—dari keyakinan di atas).

4. Manusia tidak bebas dalam berbuat. Perbuatan manusia diciptakan oleh Allah (keyakinan ini juga, dalam pandangan Al Asy'ari, merupakan akibat logis dari akidah yang menyatakan bahwa kehendak Allah itu maha meliputi).

5. Perbuatan pada dasarnya tidak baik atau tidak buruk. Baik atau buruknya suatu perbuatan tidak melekat pada perbuatan itu sendiri. Yang menentukan baik atau buruknya suatu perbuatan adalah syariat. Begitu pula dengan keadilan. Apakah ini adil atau itu tidak adil, penentunya adalah syariat, bukan akal (ini bertentangan dengan keyakinan Mu'tazilah).

6. Karunia (*lutf*) dan memilih yang terbaik bagi ciptaan (*al ahlak*) bukanlah suatu kewajiban bagi Allah (berbeda dengan keyakinan Mu'tazilah).

7. Kemampuan manusia untuk mengendalikan perbuatannya tidak mendahului perbuatannya itu (tak ada *istitha'ah qabl al fi'l*), melainkan sepadan dan terjadi berbarengan dengan perbuatannya itu sendiri (berbeda dengan keyakinan filsuf Muslim dan Mu'tazilah).

8. Deantropomorfisme mutlak (*tanzih muthlaq*), atau dengan kata lain mutlak tak adanya kesamaan antara Allah dan makhluk, tidak berlaku (berbeda dengan pandangan Mu'tazilah).

9. Doktrin perolehan: Manusia tidak "menciptakan" perbuatannya sendiri. Lebih tepatnya manusia "memperoleh" perbuatannya itu (doktrin atau akidah ini membenarkan keyakinan Ahlusunah bahwa perbuatan manusia itu diciptakan oleh Allah).

10. Kemungkinan melihat Tuhan: Pada Hari Kebangkitan, Allah



akan dapat dilihat dengan mata (bertentangan dengan pandangan Mu'tazilah dan filsuf).

11. Orang fasik tetap Mukmin (bertentangan dengan pandangan Khawarij. Khawarij menganggap orang fasik itu kafir, dan bertentangan dengan akidah *manzilah bainal manzilatuin*-nya Mu'tazilah).

12. Tak ada yang salah kalau Allah mengampuni seseorang tanpa orang itu bertobat. Juga, tak ada yang salah kalau Allah menghukum orang Mukmin (bertentangan dengan sikap Mu'tazilah).

13. Perantaraan (*syafuat*) dapat dibenarkan (berbeda dengan sikap Mu'tazilah).

14. Mustahil Allah berdusta atau mustahil Allah ingkar janji.

15. Alam itu diciptakan dan temporal sifatnya (duniawi sifatnya [*hadits*]) (bertentangan dengan pandangan filsuf).

16. Alquran itu tak terbatas masa (*qudim*). Namun ini untuk *al kalam an nafsi* (makna Alquran), bukan untuk *al kalam ul lafzi* (kata yang terucap). Ini membenarkan keyakinan Ahlusunah bahwa Alquran itu tak terbatas masa.

17. Perbuatan Allah itu bukan karena ada maksud atau tujuan (bertentangan dengan pandangan filsuf dan Mu'tazilah).

18. Mungkin saja Allah memberikan suatu kewajiban kepada seorang hamba meskipun kewajiban tersebut di luar kemampuannya (berbeda dengan keyakinan filsuf dan Mu'tazilah).

Abul Hasan al Asy'ari adalah seorang penulis yang produktif. Menurut riwayat, dia menyusun lebih dari dua ratus buku. Dalam catatan biografinya, disebutkan ada seratus buku, kendatipun rupanya sebagian besar buku itu sudah tak ada lagi. Karyanya yang paling termasyhur adalah *Maqalat al Islamiyyin*. Karya ini sudah terbit. Ini merupakan sebuah karya yang sangat kacau dan berantakan. Karya lainnya yang terbit adalah *Al Luma'*, dan barangkali ada lagi karya-karyanya yang lain yang juga terbit.

Abul Hasan al Asy'ari termasuk di antara orang-orang yang pikiran-pikirannya, sangat disayangkan, besar pengaruhnya di dunia Islam. Namun belakangan karya-karya mendapat kritik keras dari filsuf dan Mu'tazilah. Ibn Sina, dalam *Asy Syifa*, membuktikan kesalahan banyak pikiran Abul Hasan al Asy'ari, meskipun tanpa menyebutkan nama Abul Hasan. Bahkan sebagian pengikutnya, seperti Qadhi Abubakar al Baqillani dan Imam al Haramain al Juwaini merevisi dan memodifikasi pandangan-pandangan Abul Hasan yang menyatakan bahwa perbuatan-perbuatan manusia itu sudah lebih dahulu ditentukan oleh

Tuhan dan merupakan ciptaan Tuhan.

Imam Muhammad al Ghazali adalah seorang Asy'ariah. Dia telah banyak berbuat untuk memperkuat akidah-akidah Asy'ariah. Dia telah memberikan fondasi yang lain pada akidah-akidah Asy'ariah. Berkat Al Ghazali maka kalam jadi lebih dekat dengan irfan dan sufisme. Maulana Muhammad ar Rumi, penulis *Matsnawi*, adalah juga seorang Asy'ari. Namun berkat kecenderungan sufinya yang kuat, maka topik-topik kalam jadi lain warnanya. Imam Fakhruddin ar Razi, yang akrab dengan pemikiran filosofis, mengubah bentuk kalam Al Asy'ari, dan selanjutnya memperkuatnya.

Kemenangan mazhab Asy'ariah sangat merugikan dunia Islam. Kemenangan mazhab Asy'ariah merupakan kemenangan kekuatan-kekuatan stagnasi atas kemerdekaan berpikir. Kendatipun perang antara Asy'arisme dan Mu'tazilisme berkaitan dengan dunia Suni, namun dunia Syiah pun tetap saja tak lepas dari pengaruh Asy'arisme yang melemahkan semangat berpikir. Kemenangan mazhab Asy'ariah terjadi karena adanya faktor-faktor sejarah dan sosial tertentu. Dan peristiwa-peristiwa politik tertentu memberikan andil yang efektif untuk kemenangan itu.

Sebagaimana sudah dijelaskan, selama abad ketiga Hijriah, Khalifah Al Ma'mun, seorang intelektual, memberikan dukungan kepada Mu'tazilah. Langkah Al Ma'mun ini diikuti oleh Al Mu'tasim dan Al Watsiq, hingga tampilnya Al Mutawakkil ke tampuk kekhalifahan. Al Mutawakkil berperan penting bagi kemenangan akidah-akidah Ahlusunah. Akidah-akidah Ahlusunah ini mendapat fondasi dialektikanya, setelah seratus tahun, dari Al Asy'ari. Kalau saja pola pikir Al Mutawakkil sama dengan pola pikir pendahulunya, tentu saja nasib Mu'tazilah jadi lain.

Berkuasanya Seljuq Turki di Iran merupakan faktor lain yang efektif dalam kemenangan dan penyebaran pikiran-pikiran Asy'ariah. Seljuq tidak mempercayai kemerdekaan berpikir. Seljuq merupakan antitesis Buwaihiah. Sebagian orang Buwaihiah ini adalah orang-orang yang memiliki kemampuan dan prestasi di bidang akademi dan literatur. Syiah dan Mu'tazilah tumbuh subur di era Buwaihiah. Ibnu'l Amid dan Shahib bin Abbad, dua menteri Buwaihiah yang terpelajar dan luas ilmunya, keduanya anti-Asy'ariah.

Di sini kami tidak bermaksud mendukung akidah Mu'tazilah. Nanti kami akan memaparkan kelemahan banyak keyakinan Mu'tazilah. Namun, yang patut diapresiasi dari Mu'tazilah adalah pendekatan rasionalnya—pendekatan rasionalnya ini juga punah bersama punah-

nya Mu'tazilah. Seperti kita ketahui, sebuah agama yang begitu kaya dan penuh inisiatif serta dapat memecahkan masalah seperti Islam membutuhkan kalam yang tak tergoyahkan keyakinannya pada kemerdekaan akal.()



## VI. KALAM SYIAH

Sekarang tiba saatnya untuk membahas kalam Syiah, meski tentu saja secara ringkas. Kalam, dalam pengertian argumen logis dan rasional tentang akidah-akidah pokok Islam, mendapat posisi istimewa dalam tradisi Syiah. Di satu pihak, kalam Syiah muncul dari bagian terpenting hadis Syiah, dan di lain pihak mampu berpadu dengan filsafat Syiah. Telah kita ketahui, betapa pada abad-abad pertama, oleh Ahlusunah, kalam dianggap bertentangan dengan sunah dan hadis. Namun kalam Syiah bukan saja tidak bertentangan dengan sunah dan hadis, kalam Syiah berakar kuat pada sunah dan hadis. Alasannya adalah bahwa hadis Syiah, berbeda dengan koleksi hadis Suni, terdiri atas banyak hadis atau riwayat yang membahas dengan logis masalah-masalah metafisika dan sosial, dan yang menganalisis masalah-masalah itu dengan rasional. Namun dalam koleksi hadis Suni, tak ada analisis seperti itu. Sebagai contoh, kalau masalah-masalah—seperti *qadhu* dan *qadar*, kehendak Allah yang maha meliputi, sifat-sifat Allah, atau topik-topik seperti roh, akhirat, pengadilan akhirat, *shirath*, neraca, atau topik-topik seperti *imamah*, *khilafah*, dan sebagainya—diangkat, tak ada argumen atau penjelasan rasionalnya. Namun dalam koleksi hadis Syiah, semua topik seperti itu dibahas dengan rasional dan logis. Ini akan sangat jelas kalau kita mau membandingkan daftar bab dalam enam *Shahih* dan daftar bab *Al Kufi*-nya Al Kulaini.

Karena itu, kalam, dalam pengertian analisis rasional atas berbagai masalah, ada dalam hadis Syiah. Inilah sebabnya kenapa kaum Syiah tidak terpecah menjadi dua kelompok seperti kaum Suni yang terpecah menjadi Ahlulhadis dan Ahlulkalam.

Dengan bersumber teks-teks Suni kami kemukakan bahwa topik akidah pertama yang menjadi pokok perdebatan adalah topik apakah kufur seorang fasik itu. Topik ini diangkat oleh kaum Khawarij pada paro pertama abad pertama. Kemudian muncul masalah kemerdekaan dan nasib, yang diangkat dan diperdebatkan oleh dua orang yang bernama Ma'bad al Juhani dan Ghailan ad Dimasyqi. Keyakinan keduanya dalam masalah ini bertentangan dengan keyakinan yang dianut dan dimasyarakatkan oleh penguasa Umayyah. Kemudian, pada paro pertama abad kedua, konsepsi keesaan sifat-sifat dan zat Allah

dikemukakan oleh Jahm bin Shafwan. Lalu Wasil bin Atha' dan Amr bin Ubaid, keduanya pendiri mazhab Mu'tazilah, mengadopsi keyakinan pada kehendak bebas dari Ma'bad dan Ghailan, dan mengadopsi akidah atau doktrin keesaan zat dan sifat-sifat Allah dari Jahm bin Shafwan. Keduanya juga melakukan inovasi atas doktrin *manzilah baimal manzilatuini* dalam topik iman atau kufurkah seorang fasik itu. Keduanya memprakarsai perdebatan-perdebatan dalam beberapa topik lain. Keduanya adalah pendiri mazhab kalam pertama dalam Islam.

Kaum orientalis dan para sarjana studi-studi Islam di Barat dan Timur telah mengemukakan penjelasan dan interpretasi berkenaan dengan sumber spekulasi rasional dan perdebatan di dunia Islam. Mereka telah melakukan kekeliruan. Mereka tak mengindahkan, mereka mengabaikan dan mengesampingkan argumen rasional yang mendalam yang dikemukakan untuk kali pertama oleh Amirul Mukminin Ali bin Abi Thalib. Sebenarnya pendekatan rasional dalam ajaran-ajaran Islam mula-mula diprakarsai oleh Ali bin Abi Thalib dalam khotbah dan pembahasannya. Ali bin Thalib-lah yang untuk kali pertama memprakarsai pembahasan mendalam mengenai topik-topik zat dan sifat-sifat Allah, temporalitas atau kesementaraan (*judits*) dan keabadian (*qidam*), simplisitas (*basathah*) dan ketersusunan (*tarkib*), kesatuan (*wahdah*) dan pluralitas (*kutsarali*), dan seterusnya. Ini semua terekam dalam *Nahj al Balaghah* dan teks-teks hadis Syiah otentik lainnya. Pembahasan-pembahasan ini, warna, aroma, dan semangatnya berbeda sekali dengan pendekatan-pendekatan Mu'tazilah dan Asy'ariah terhadap perdebatan-perdebatan kalam, atau bahkan berbeda sekali dengan pendekatan pakar Syiah yang sudah dipengaruhi oleh kalam zamannya.

Dalam *Sair dar Nahj al Balaghah* (Sebuah Penjelajahan *Nahj al Balaghah*) kami, dan pengantar kami untuk Jilid V *Ushul-e Falsafeh wa Rawisy-e Riyalism*, masalah ini sudah kami bahas.

Sejarawan Suni mengakui bahwa sudah sejak awal pemikiran Syiah pendekatannya filosofis. Pendekatan intelektual dan teoretis Syiah bukan saja bertentangan dengan pemikiran Hanbali—yang pada dasarnya menolak konsepsi penggunaan logika untuk mencapai suatu kesimpulan dalam masalah keyakinan agama—dan pendekatan Asy'ariah—yang tidak mengakui kemerdekaan akal dan yang menempatkan akal di bawah lahiriah kata atau teks—namun juga bertentangan dengan pemikiran Mu'tazilah dengan segenap sikapnya yang mengutamakan akal. Karena, kendatipun pemikiran Mu'tazilah itu rasional, tetap saja sifatnya dialektis atau polemis (*judali*), tidak menggunakan pendekatan

logika untuk mencapai suatu kesimpulan, atau tidak dimaksudkan untuk memperlihatkan bukti kebenaran (demonstratif atau *burhān*).

Dalam pembahasan kami mengenai dasar-dasar filsafat Islam—di sini kami menjelaskan perbedaan antara filsafat peripatetik (*ḥikmah al-masysya*) (sebuah mazhab filsafat yang didirikan oleh Aristoteles—*penerj.*) dan filsafat iluminasionis atau pencerahan (*ḥikmah al-isyrāq*) (sebuah mazhab filsafat yang didirikan oleh Syihabuddin Suhrawardi yang mati terbunuh pada usia 39 tahun. Dia adalah filsuf yang dianugerahi Allah kemampuan menulis seorang novelis. Dalam rentang hidupnya yang pendek, dia telah menulis puluhan buku yang tebal, di antaranya adalah *Al Ghurbah al Ghurbiyah* [Keterasingan Barat]—*penerj.*). Juga kami jelaskan perbedaan antara kalam dialektis (Mu'tazilah dan Asy'ariah) dan pendekatan mistis atau intuitif terhadap topik-topik filsafat.<sup>16</sup> Itulah sebabnya kenapa filsuf Islam mayoritas adalah Syiah. Hanya Syiah sajalah yang menjaga dan senantiasa menghidupkan filsafat Islam, karena semangat ini didapat kaum Syiah dari para Imam Maksim, terutama dari Imam pertama, Amirul Mukminin Ali bin Abi Thalib.

Filsuf-filsuf Syiah—tanpa perlu dan tanpa harus membentuk filsafat menjadi kalam, dan tanpa mengubah bentuk filsafat rasional menjadi filosofisasi dialektika—meningkatkan kekuatan basis doktrinal Islam dengan berinspirasi wahyu Qurani dan prinsip-prinsip para pemimpin spiritual mereka. Kalau kami mau menyebutkan satu demi satu ahli-ahli kalam Syiah, yaitu mereka yang menggunakan pendekatan rasional terhadap akidah-akidah agama, maka tentunya akan kami sebutkan sekelompok ahli hadis maupun sekelompok filsuf Syiah. Karena, seperti sudah dikemukakan, baik hadis Syiah maupun filsafat Syiah telah lebih berhasil mencapai fungsi ilmu kalam ketimbang kalam.

Namun jika yang kami maksud dengan ahli kalam itu cuma orang-orang yang, karena dipengaruhi Mu'tazilah atau Asy'ariah, menggunakan pemikiran logis dialektis, tentu kami harus menyeleksi sebagian saja dari mereka. Namun, menurut kami, tak ada alasan untuk memusatkan perhatian kepada kelompok tertentu ini saja.

Selain ucapan para Imam yang maksim tentang akidah, yang disampaikan dalam bentuk khotbah, cerita, atau doa, maka penulis Syiah pertama yang menyusun sebuah buku tentang akidah-akidah agama adalah Ali bin Ismail bin Mitsam at Tammar. Mitsam at

<sup>16</sup> Murtadha Muthahhari, *Asyā' bi 'Ulum-e Islami* (Mukadimah Ilmu-ilmu Islam), lihat bab filsafat, kuliah keempat dengan judul *Rawisya-ye Fikri-ye Islami*.

Tammar sendiri adalah seorang orator, ahli debat, dan salah seorang sahabat terdekat Amirul Mukminin Ali. Abi bin Ismail adalah cucu Mitsam at Tammar. Dia seangkatan dengan Amr bin Ubaid dan Abu al Hudzail al Allaf, tokoh-tokoh kalam pada paro pertama abad kedua. Amr bin Ubaid dan Abu al Hudzail ini adalah dari generasi pertama para pendiri kalam Mu'tazilah.

Di antara sahabat-sahabat Imam Shadiq ada sekelompok orang yang disebut "ahlikalam" oleh Imam sendiri, seperti Hisyam bin al Hakam, Hisyam bin Salim, Humran bin A'yan, Abu Ja'far al Ahwal yang dikenal dengan sebutan "*Mukmin at Taq*", Qais bin Masar, dan lainnya.

*Al Kafi* menuturkan kisah sebuah perdebatan antara kelompok orang ini dan seorang lawan yang disaksikan oleh Imam ash Shadiq. Kelompok orang ini hidup pada paro pertama abad kedua, dan mendapat pendidikan di madrasah Imam Shadiq. Ini memperlihatkan bahwa para Imam Ahlulbait bukan saja terlibat diskusi dan analisis tentang masalah-masalah kalam, namun juga mendidik sekelompok murid mereka demi kepentingan membangun argumen dan perdebatan seperti itu. Di antaranya adalah Hisyam bin al Hakam yang terkenal ahli ilmu kalam, bukan tafsir, fikih, atau hadis. Imam Shadiq lebih respek kepadanya ketimbang kepada yang lain, bahkan ketika dia masih anak muda yang belum matang. Semua orang sepakat bahwa Imam begitu respek kepadanya hanya karena dia ahli kalam.

Dengan memperlihatkan sikap seperti ini, sesungguhnya Imam Shadiq ingin mengangkat status kalam. Tak pelak lagi, sikap seperti itu dari para imam berperan menentukan dalam kemajuan ilmu kalam. Akibatnya, memberi karakter dialektis dan filosofis kepada pemikiran Syiah.

Imam Ridha secara pribadi ikut dalam perdebatan-perdebatan. Dalam acara perdebatan-perdebatan seperti ini, Al Ma'mun mengundang ahli-ahli kalam dari berbagai mazhab untuk ikut ambil bagian. Rekaman majelis-majelis seperti itu ada dalam tulisan-tulisan Syiah.

Sungguh mengherankan kenapa kaum orientalis diam seribu bahasa berkenaan dengan semua peristiwa seperti itu, peristiwa-peristiwa yang ada kaitannya dengan upaya-upaya Amirul Mukminin Ali bin Abi Thalib, dan kenapa kaum orientalis mengesampingkan peran para imam yang maktum dalam kebangkitan telaah rasional atas masalah-masalah akidah agama.

Fadhil bin Syadzan an Nisyaburi, seorang sahabat Imam Ridha,



Imam Jawad, dan Imam Ali al Hadi, yang makamnya di Nisyabur, selain sebagai *fuqih* dan ahli hadis, juga ahli kalam. Menurut riwayat, dia menulis banyak buku.

Keluarga Naubakh melahirkan banyak tokoh termasyhur. Sebagian besarnya adalah ahli kalam. Fadhl bin Abi Sahl bin an Naubakht, seangkatan dengan Harun, bergabung dengan perpustakaan Baitul Hikmah yang termasyhur itu, dan ternama sebagai penerjemah dari bahasa Persia ke bahasa Arab; Ishaq bin Abi Sahl bin an Naubakht; putranya, Ismail bin Ishaq bin Sahl bin an Naubakht; putranya yang lain, Ali bin Ishaq; cucunya, Abu Sahl Ismail bin Ali bin Ishaq bin Abi Sahl bin an Naubakht, yang mendapat sebutan "*Syekh al mutakallimin*"-nya Syiah); Hasan bin Musa an Naubakht, kemenakan Ismail bin Ali; dan beberapa lagi dari kalangan keluarga ini—semuanya adalah ahli-ahli kalam Syiah.

Ibn Qubbah ar Razi pada abad ketiga Hijriah, dan Abu Ali bin Miskawaih, dokter kenamaan sekaligus penulis *Tahdzib al Akhlaq wa Tathir al A'raq*, pada awal abad kelima Hijriah, keduanya juga ahli-ahli kalam Syiah.

Ahli kalam Syiah banyak jumlahnya. Khwajah Nasiruddin at Tusi, penulis *Tajrid al I'tiqud*, matematikawan, dan filsuf ternama, dan Allamah al Hilli, pengulas *Tajrid al I'tiqud* dan *fuqih* termasyhur, adalah ahli-ahli kalam terkemuka abad ketujuh Hijriah.

Khwajah Nasiruddin at Tusi, seorang filsuf mumpuni, menulis karya tentang kalam yang paling dapat diandalkan, *Tajrid al I'tiqud*. *Tajrid* menarik perhatian semua ahli kalam Syiah dan Suni. At Tusi banyak berbuat untuk mengeluarkan kalam dari labirin dialektika dan mendekatkannya dengan filsafat logis atau rasional. Pada era selanjutnya, kalam nyaris kehilangan bentuk dialektikanya. Semua pemikir mengadopsi filsafat rasional. Mereka meninggalkan filsafat dialektika, untuk bergabung dengan filsafat yang sejati.

Para filsuf Syiah setelah Tusi memasukkan masalah-masalah utama kalam ke dalam filsafat. Dalam mengkaji serta menganalisis masalah-masalah ini, mereka menerapkan metode filosofis, dan langkah mereka ini lebih sukses dibanding ahli-ahli kalam yang menerapkan metode sebelumnya. Sebagai contoh, Mulla Sadra atau Mulla Hadi Sabzawari, sekalipun keduanya biasanya tidak digolongkan sebagai ahli kalam, jauh lebih berpengaruh dalam pemikiran Islam dibanding ahli-ahli kalam.

Fakta menunjukkan, kalau kita bandingkan pendekatan mereka

dengan pendekatan nas-nas utama Islam, seperti Alquran, *Nahj al Balaghah*, dan doa serta riwayat dari Ahlulbait, kita akan tahu ternyata pendekatan dan gaya berpikir ini lebih dekat dengan pendekatan dan gaya berpikir guru-guru sejati agama.{}

## VII. SUDUT PANDANG SYIAH

Dalam tulisan ini perlu dijelaskan, meskipun secara ringkas, pandangan-pandangan Syiah tentang topik-topik yang sedang mencuat di kalangan ahli kalam Muslim. Ketika menjelaskan sudut pandang Mu'tazilah, sudah kami sebutkan bahwa Mu'tazilah menganggap kelima akidah mereka—seperti tauhid, keadilan, *wa'd* dan *wa'id* (janji pahala dan ancaman hukuman—*penerj.*), *manzilah bainal manzilatain* (sebuah posisi di antara dua posisi: orang fasik atau pelaku dosa besar itu bukan Mukmin dan bukan pula kafir—*penerj.*), dan *amar ma'ruf nahi munkur* (menganjurkan kebaikan dan mencegah dosa atau keburukan—*penerj.*), sebagai asas mazhab mereka. Juga sudah kami sebutkan bahwa alasan untuk lebih menonjolkan akidah-akidah ini dibanding keyakinan-keyakinan lain Mu'tazilah, adalah karena fakta bahwa akidah-akidah ini memberi ciri pada mazhab Mu'tazilah dan membedakan mazhab ini dari mazhab-mazhab lain yang berseberangan. Perlu diuraikan bahwa kelima prinsip ini merupakan akidah-akidah utama agama (*ushuluddin*) dalam pandangan Mu'tazilah, dan bahwa keyakinan lainnya dianggap sebagai cabang.

Ulama Syiah—bukan para Imam Syiah—sejak awal sudah menyebutkan lima akidah sebagai ciri khas Syiah. Kelima akidah itu adalah tauhid, keadilan, kenabian (*nubuwwah*), *imamah*, dan *ma'ad* (Kebangkitan). Lazim disebutkan bahwa kelima akidah ini merupakan ajaran atau prinsip pokok agama (*ushuluddin*) dan akidah lainnya nomor dua nilai pentingnya (*furu'uddin*). Tak terelakkan, di sini timbul pertanyaan: Jika yang kita maksud dengan *ushuluddin* itu adalah akidah yang perlu sekali diyakini oleh seseorang agar dapat menjadi Muslim, maka jumlahnya tak lebih dari dua: tauhid dan kenabian (*nubuwwah*). Hanya yang dua inilah yang merupakan dua keyakinan yang terkandung dalam *Syhadatain* (“*asyhadu anla ilaha illahu wa asyhadu anna Muhammadar-rasulullah*”). Selain itu, kesaksian kedua berkaitan khusus dengan kenabian Muhammad saw., bukan dengan kenabian pada umumnya, dan kenabian para nabi lainnya tidak diliput oleh *Syhadatain*. Namun, mengimani kenabian nabi-nabi lain merupakan bagian dari *ushuluddin*, dan wajib bagi semua orang beriman.

Jika yang kita maksud dengan *ushuluddin* adalah akidah-akidah

yang mengimaninya merupakan bagian pokok dari agama, kalau dilihat dari sudut pandang Islam, maka mengimani masalah lainnya seperti eksistensi malaikat—sebagaimana dinyatakan dengan tegas oleh Alquran—juga penting.<sup>17</sup> Lalu, apa istimewanya sampai-sampai sifat adil Allah menjadi bagian dari akidah utama, sedangkan sifat-sifat lainnya seperti Mahatahu, Mahahidup, Mahakuasa, Maha Mendengar, atau Maha Melihat tidak dimasukkan ke dalam akidah utama? Jika mengimani sifat-sifat Allah merupakan sesuatu yang sangat penting, maka semua sifat Allah harus diimani. Jika tidak, maka tak ada yang harus menjadi asas agama.

Sesungguhnya lima prinsip diseleksi dengan cara sedemikian sehingga, di satu sisi, menjadi faktor penentu ajaran-ajaran tertentu yang menjadi pokok agama Islam, dan di sisi lain menetapkan identitas mazhab. Akidah tauhid, *nubuwwah* (kenabian), dan *ma'ad* (Kebangkitan) merupakan akidah-akidah yang harus diimani oleh setiap Muslim. Ketiga akidah ini merupakan bagian dari tujuan Islam. Sedangkan akidah keadilan Ilahi merupakan ciri khas mazhab Syiah.

Akidah keadilan Ilahi (*'adl*), kendatipun bukan bagian dari tujuan utama agama Islam—dalam pengertian bahwa akidah ini tidak beda dengan akidah lainnya yang ada kaitannya dengan sifat Mahatahu, Mahahidup, Mahakuasa, dan seterusnya—namun merupakan salah satu akidah yang merepresentasikan pandangan khas Syiah berkenaan dengan Islam.

Akidah *imamah* (kepemimpinan), dari sudut pandang Syiah, meliputi kedua aspek ini, yaitu akidah ini merupakan bagian dari akidah-akidah pokok dan juga merupakan identitas mazhab Syiah.

Kalau mengimani eksistensi malaikat, menurut Alquran, adalah penting dan wajib, lantas kenapa tidak disebutkan rukun keenam iman? Jawabnya adalah bahwa rukun-rukun yang disebutkan di atas merupakan bagian dari tujuan atau sasaran Islam. Nabi Muhammad saw. mengajak manusia untuk mengimaninya. Ini berarti bahwa misi Nabi Muhammad saw. mempersiapkan fondasi untuk penegakan keyakinan-keyakinan ini. Namun meyakini malaikat atau meyakini kewajiban, seperti salat dan puasa, bukanlah bagian dari sasaran kenabian, melainkan tambahan penting bagi sasaran kenabian. Dengan kata lain, keyakinan-keyakinan seperti itu merupakan tambahan penting untuk iman kepada kenabian, bukan tujuan atau sasaran kenabian.

Topik *imamah*, kalau dilihat dari sudut pandang sosial politik, atau

---

<sup>17</sup> Q.S. al Baqarah : 285.

dari sudut pandang pemerintahan dan kepemimpinan, sama dengan topik *'adl* (keadilan Ilahi). Artinya, dalam kasus itu, topik itu bukanlah bagian utama iman. Namun jika dipandang dari sudut pandang spiritual—yaitu dari sudut pandang bahwa imam, kalau kita mau menggunakan terminologi hadis, adalah *hujjah* (bukti) Allah dan khalifah-Nya, yang di sepanjang masa berfungsi sebagai mata rantai spiritual antara setiap individu Muslim dan manusia sempurna—maka dianggap sebagai salah satu rukun iman.

Sekarang giliran membahas satu per satu akidah-akidah khusus dalam kalam Syiah, termasuk di dalamnya adalah lima akidah yang sudah disebutkan di atas:

### **Tauhid**

Tauhid juga termasuk dalam lima akidah Mu'tazilah, dan juga dalam akidah Asy'ariah. Bedanya, dalam Mu'tazilah, khususnya mengandung arti *tauhid sifati*, dan *tauhid sifati* ini dinafikan oleh Asy'ariah. Di lain pihak, pengertian khusus istilah ini, seperti ditegaskan oleh Asy'ariah, adalah *tauhid af 'ali*, dan *tauhid af 'ali* ini ditolak oleh Mu'tazilah.

Seperti sudah disebutkan di atas, *tauhid zati* dan *tauhid ibadi*, karena keduanya diterima oleh semua pihak, berada di luar jangkauan pembahasan kita. Konsepsi tauhid yang dijunjung tinggi oleh Syiah, selain *tauhid zati* dan *tauhid ibadi*, juga mencakup *tauhid sifat* dan *tauhid af 'ali*. Dalam perdebatan di seputar sifat-sifat Allah, Syiah berpihak pada *tauhid sifati*, dan dalam perdebatan mengenai perbuatan manusia, Syiah berada di pihak *tauhid af 'ali*. Namun konsepsi *tauhid sifat* yang dianut Syiah berbeda dengan yang dianut Mu'tazilah. Juga, konsepsi *tauhid af 'ali* mereka (Syiah dan Mu'tazilah) berbeda dengan konsepsi *tauhid af 'ali* Asy'ariah.

Konsepsi *tauhid sifati* Mu'tazilah sinonim dengan konsepsi tak adanya semua sifat pada zat Allah, atau sama dengan konsepsi tak adanya semua kualitas pada zat Allah. Namun konsepsi *tauhid sifati* Syiah bermakna bahwa sifat-sifat Allah sama dengan zat Allah.<sup>18</sup> Untuk membahas lebih mendalam topik ini, maka harus ditelaah karya-karya tentang filsafat dan kalam Syiah.

---

<sup>18</sup> Ini merupakan pendirian tentang sifat, yang biasanya dipandang sebagai pendirian Mu'tazilah. Haji Sabzawari (dalam *Manzumah*, syair filsafatnya) berkata, "*Al Asy'ari bizdiyadin qa'iluhu wa qala binniyabatil-Mu'tazilahu*. Namun sebagian orang Mu'tazilah, seperti Al Hudzail, sikapnya persis sama dengan sikap Syiah.

Konsepsi *tauhid af 'ali* Syiah berbeda dengan konsepsi *tauhid af 'ali* Asy'ariah. Konsepsi *tauhid af 'ali* Asy'ariah bermakna bahwa dalam skema alam semesta makhluk ada konsekuensinya, dan segala sesuatu langsung ditentukan begini-begitunya oleh Allah. Karena itu, Allah juga yang langsung menciptakan perbuatan manusia, sehingga perbuatan manusia bukanlah ciptaan manusia itu sendiri. Keyakinan seperti itu tak ubahnya seperti konsepsi predestinasi mutlak. Keyakinan seperti ini sudah dibuktikan kesalahannya melalui banyak argumen. Namun, konsepsi *tauhid af 'ali* yang dianut Syiah mengandung arti bahwa sistem sebab-akibat adalah riil, sedangkan setiap akibat, meski ditentukan atau bergantung pada sebab terdekatnya, juga ditentukan atau bergantung pada Tuhan. Dua bentuk kebergantungan ini kerjanya tidak dalam garis sejajar namun dalam rangkaian. Untuk mengetahui lebih jelas lagi tentang pokok masalah ini, silakan baca buku saya, *Insan wa Sarneuisyt* (Manusia dan Takdir) (sudah ada dalam edisi bahasa Indonesia dengan judul *Manusia dan Agama*, Mizan, Bandung—penerj.).

### **Keadilan Ilahi**

Akidah keadilan Ilahi dianut baik oleh Syiah maupun Mu'tazilah. Arti keadilan Ilahi adalah bahwa Allah melimpahkan rahmat-Nya dan juga memberikan cobaan dan mengenakan hukuman menurut apa yang pada hakikatnya patut diterima makhluk-Nya, dan bahwa rahmat Allah dan cobaan dari-Nya, pahala dan hukuman dari-Nya, diberikan berdasarkan tatanan atau hukum tertentu (yang juga berasal dari Allah).

Kaum Asy'ariah, disamping menafikan konsepsi keadilan Ilahi seperti ini, juga menafikan tatanan seperti itu. Menurut mereka, mengimani keadilan Ilahi dalam pengertian tatanan yang adil, seperti sudah dijelaskan di atas, berarti Allah dikendalikan oleh—dan posisinya ditempatkan di bawah—sesuatu, dan kalau demikian, maka bertentangan dengan kemahakuasaan-Nya. Keadilan Ilahi itu sendiri berarti beberapa akibat wajar. Ini akan dijelaskan nanti ketika menguraikan akidah-akidah lain.

### **Kehendak Bebas dan Kemerdekaan**

Akidah kehendak bebas Syiah, pada tingkat tertentu, sama dengan akidah kehendak bebas Mu'tazilah. Namun berkenaan dengan makna kehendak bebas, keduanya berbeda. Kemerdekaan atau kehendak

bebas manusia, bagi Mu'tazilah, sama dengan *tufwidh* Ilahiah, yaitu Allah menyerahkan nasib manusia kepada manusia itu sendiri dan kehendak Allah tidak lagi efektif perannya. Tentu saja, seperti sudah dibuktikan, ini mustahil.

Kalau dalam keyakinan Syiah, kemerdekaan dan kehendak bebas mengandung makna bahwa manusia diciptakan sebagai makhluk yang merdeka. Namun eksistensi manusia beserta segenap mode eksistensinya, termasuk cara bertindaknya, seperti makhluk lainnya, sepenuhnya bergantung kepada zat Allah. Eksistensi manusia dan semua mode eksistensi manusia, semuanya berasal dan bergantung kepada kepedulian Allah, dan mereka berupaya mendapat pertolongan dari kehendak-Nya.

Karena itu, dalam Syiah, posisi kehendak bebas dan kemerdekaan letaknya di antara predestinasi mutlak atau *jabr*-nya Asy'ariah dan akidah kebebasan (*tufwidh*) manusia-nya Mu'tazilah. Inilah makna ucapan termasyhur para Imam Maksim: "*La jabru wa la tufwidhu bal-amrun bainal amrain*". Yang artinya adalah tak ada *jabr* dan tak ada *tufwidh*, namun yang ada adalah antara dua alternatif itu.

Akidah kehendak bebas merupakan akibat wajar dari akidah keadilan Ilahi.

### **Bermoral atau Tidak Bermoral Merupakan Pembawaan Perbuatan (*Husn wa Qubh Dzati*)**

Kaum Mu'tazilah percaya bahwa semua perbuatan pada hakikatnya dan pada sifatnya baik atau buruk. Sebagai contoh, keadilan pada hakikatnya baik, sedangkan buruk sudah menjadi sifat penindasan. Orang arif hanya berbuat yang baik, dan tidak mau melakukan perbuatan buruk. Dan karena Allah Ta'ala Mahaarif, maka kearifan-Nya mengharuskan-Nya berbuat kebaikan dan tidak berbuat keburukan. Jadi, kalau di satu pihak pembawaan perbuatan adalah baik atau buruk, sedangkan di lain pihak Allah itu arif, maka sebagian perbuatan "wajib" dilakukan Allah, dan sebagian lagi "tidak boleh dilakukan".

Kaum Asy'ariah menentang keras keyakinan ini. Mereka menolak keyakinan yang menyebutkan bahwa perbuatan berpembawaan baik atau buruk, dan mereka menolak digunakannya penilaian "wajib" dan "tidak boleh" terhadap Allah.

Sebagian pemikir Syiah, karena pengaruh kalam Mu'tazilah, menerima pandangan Mu'tazilah dalam bentuknya yang disebutkan di atas, namun sebagian lainnya, karena luas wawasannya—meski menerima

akidah yang meyakini bahwa perbuatan itu pada sifatnya bermoral atau tidak bermoral—menolak pandangan yang menyebutkan bahwa penilaian boleh atau tidak boleh dapat ditujukan kepada Tuhan.<sup>19</sup>

### **Kebaikan atau Karunia (*Luthf*) dan Memilih Yang Terbaik (*Intikhab al Ashlah*)**

Ada perdebatan antara Asy'ariah dan Mu'tazilah mengenai apakah kebaikan atau karunia Allah, atau Allah memilih yang terbaik untuk manusia, merupakan prinsip yang mengatur alam semesta. Mu'tazilah menganggap *luthf* sebagai tugas dan kewajiban bagi Allah. Asy'ariah menafikan *luthf* dan *intikhab al ashlah* (Allah berkewajiban memilih yang terbaik untuk manusia—*penerj.*).

Namun prinsip *luthf* merupakan akibat wajar dari akidah keadilan dan akidah perbuatan itu pada sifatnya baik atau buruk. Sebagian ahli kalam Syiah menerima akidah *luthf* dalam versi Mu'tazilahnya, namun sebagian lagi menganggap mutlak salah kalau memberikan penilaian "wajib" terhadap Allah. Mereka ini mengemukakan akidah "memilih yang terbaik untuk manusia" dalam versinya yang lain. Tidaklah mungkin untuk menjelaskannya secara terperinci dalam tulisan ini.

### **Akal itu Merdeka dan Absah**

Kemerdekaan, otoritas, dan keabsahan akal dalam pandangan Syiah lebih besar ketimbang dalam pandangan Mu'tazilah.

Menurut riwayat-riwayat tertentu yang sangat kuat dari para imam, akal merupakan internalisasi suara kenabian, sedangkan nabi adalah eksternalisasi akal. Dalam fikih Syiah, akal dianggap sebagai salah satu di antara empat sumber hukum utama yang sah.

### **Perbuatan Allah Ada Maksud dan Tujuannya**

Kaum Asy'ariah menolak konsepsi bahwa Allah melakukan sesuatu karena satu atau beberapa maksud dan tujuan. Mereka menyatakan bahwa adanya maksud atau tujuan, itu hanya berlaku untuk manusia dan makhluk serupa lainnya. Namun Allah tak seperti itu, karena adanya maksud dan tujuan menunjukkan si pelaku berada di bawah kendali maksud dan tujuan itu. Allah tidak seperti itu. Allah tidak dibatasi apa pun dan tidak di bawah kendali apa pun, entah itu batas

---

<sup>19</sup> Murtadha Muthahhari, *'Adle Ilahi (Keadilan Ilahi)*.



atau kendali yang berupa maksud atau tujuan.

Syiah mengiyakan keyakinan Mu'tazilah bahwa perbuatan Allah ada tujuannya. Mereka percaya bahwa ada perbedaan antara tujuan perbuatan dan tujuan pelakunya. Yang mustahil adalah kalau Allah berupaya mencapai tujuan-Nya sendiri melalui perbuatan-Nya. Namun, maksud atau tujuan yang diarahkan untuk kepentingan makhluk sama sekali tidak bertentangan dengan kesempurnaan Allah dan supremasi zat-Nya Yang Mahakaya.

### **Kemungkinan *Bada'* (Kemungkinan Allah Mencabut Takdir)**

*Bada'* dalam Perbuatan Allah adalah mungkin, sebagaimana yang terjadi dalam pencabutan hukum yang sudah ditetapkan-Nya. Telaah tentang *bada'* yang mendalam dan bisa diterima dapat ditemukan dalam buku-buku filsafat seperti *Al Asfar*.

### **Melihat (*Ru'yah*) Allah**

Mu'tazilah dengan semangat berapi-api menolak kemungkinan melihat Allah dengan mata. Mereka percaya bahwa orang hanya dapat beriman kepada Allah, iman yang berakar dalam hati dan akal. Artinya, di lubuk jiwa dan pikirannya, orang dapat memiliki keyakinan yang kuat akan eksistensi Tuhan, dan inilah tingkat iman yang paling tinggi yang dapat dimiliki seseorang. Allah sama sekali tak mungkin dapat dilihat. Ini ditegaskan oleh Alquran, "*Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah Yang Mahahalus lagi Maha Mengetahui.*" (Q.S. al An'am : 103).

Kaum Asy'ariah, yang juga berapi-api semangatnya, menyatakan bahwa Allah dapat dilihat dengan mata pada Hari Kebangkitan. Kaum Asy'ariah juga mengutip ayat-ayat Alquran dan hadis-hadis Nabi untuk memperkuat klaim mereka. Salah satu ayat yang mereka kutip adalah: "*Wajah-wajah (orang-orang Mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhan merekalah mereka melihat.*" (Q.S. al Qiyamah : 22-23).

Kaum Syiah percaya bahwa Allah tak akan pernah dapat dilihat dengan mata, baik di dunia ini maupun di akhirat kelak. Namun, tingkat keyakinan yang paling tinggi bukanlah keyakinan akal. Keyakinan akal adalah *ilmul yaqin*. Tingkat keyakinan yang lebih tinggi dari keyakinan akal adalah *ainul yaqin*—keyakinan hati. *Ainul yaqin* (secara harfiah berarti yakin karena melihat) mengandung makna menyaksikan Tuhan dengan hati, bukan dengan mata. Dengan demikian,

kendatipun Tuhan tak dapat dilihat dengan mata, Dia "dapat dilihat" dengan hati. Ali bin Abi Thalib pernah ditanya, "Sudahkah Anda melihat Allah?" Beliau menjawab, "Aku tak menyembah tuhan yang tak aku lihat. Namun Dia dapat dilihat dengan hati, bukan dengan mata." Para Imam Maksum ditanya apakah Nabi saw. melihat Allah ketika *Mi'raj*. Para imam menjawab, "Kalau dengan mata, tidak. Kalau dengan hati, ya." Dalam masalah ini hanya kaum sufi sajalah yang sudut pandanganya menyerupai sikap Syiah.

### **Mukmin atau Kafir Orang Fasik Itu**

Mengenai topik ini, seperti sudah sering disebutkan, sikap Syiah sesuai dengan sikap Asy'ariah, namun beda dengan pandangan Khawarij dan Mu'tazilah. Khawarij percaya bahwa orang fasik itu kafir, dan Mu'tazilah percaya bahwa orang fasik itu bukan Mukmin dan bukan kafir (*manzilah bainal manzilatain*).

### **Para Nabi dan Imam Maksum**

Keyakinan ini merupakan ciri khas Syiah. Syiah berpandangan bahwa para nabi dan para imam itu maksum dan tidak melakukan dosa besar maupun dosa kecil.

### ***Maghfirah* (Ampunan) dan *Syafaat* (Pertolongan)**

Mengenai topik ini, pandangan Syiah juga beda dengan pandangan Mu'tazilah. Mu'tazilah berpandangan bahwa orang yang mati sementara dia belum bertobat, maka dia tak mungkin mendapatkan ampunan Tuhan atau *syafaat* Nabi saw. Sikap Syiah juga berbeda dengan konsepsi *syafaat* yang permisif dan berlebihan seperti yang dianut Asy'ariah.<sup>20</sup>{}

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, pembahasan mengenai *syafaat*.





## I. FILSAFAT PRAKTIS

Sejak dulu, *hikmah* atau filsafat terbagi pada dua bagian: filsafat teoretis (*hikmah nazhariyah*) dan filsafat praktis (*hikmah 'amali*).

Pertama kali yang mungkin perlu dijelaskan ialah apakah filsafat teoretis dan filsafat praktis itu? Menurut mereka, filsafat teoretis ialah sebuah filsafat yang hanya untuk diketahui, dan tidak ada kaitannya dengan amal perbuatan. Seperti pengetahuan tentang keadaan sebuah bintang tinggi yang berjarak jutaan tahun cahaya dengan kita. Sedangkan filsafat praktis ialah pengetahuan tentang perkara-perkara yang berkaitan dengan pekerjaan (perbuatan) seperti kedokteran, ekonomi, dan arsitektur.

Tetapi konsepsi ini tidak benar. Tolok ukur filsafat teoretis dan filsafat praktis (bukanlah itu, tetapi) adalah hal yang lain. Mungkin orang yang paling tepat dalam menjelaskan masalah ini adalah Abu Ali (Ibnu Sina) dalam kitabnya, *Muntiq asy Syifû, Ilâhiyât asy Syifû, dan Mubâhatsât*. Pada kesempatan kali ini, kami tidak mungkin memberikan penjelasan terperinci dan kritikan atas masalah itu di sini.

Di sini yang dapat kami lakukan ialah menyebutkan bagian tolok ukur bagi filsafat teoretis dan filsafat praktis. Filsafat teoretis (*hikmah nazhari*) adalah ilmu tentang keadaan sesuatu (wujud) sebagaimana hakikatnya (*maujud bimâ huwa maujud*). Misalnya bahwa alam semesta muncul dari satu sumber (*mubdâ*) Yang Maha Mengetahui. Atau semua tatanan alam terdiri dari beberapa unsur yang terbatas, atau kaidah perkalian atau pembagian sepersepuluh adalah demikian-demikian dan sekian-sekian.

Sedangkan filsafat praktis ialah pengetahuan mengenai perilaku manusia<sup>1</sup> (yakni perilaku *ikhtiyari-nya*); 'sebaiknya bagaimana', 'apa yang seyogianya dan yang harus aku lakukan'? Dan sebaliknya, 'burukkah cara yang aku lakukan ini', 'apakah perbuatan ini harusnya tidak aku lakukan'?<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Alhasil, ada pembahasan lain mengenai 'sistem terbaik' (*nizham ahsan*); ialah apakah yang ada dan berlaku itu tidak mungkin merupakan harus, lebih utama, lebih baik, dan lebih sempurna ataukah sebaliknya? Namun pembahasan ini adalah pembahasan filsafat teoretis, bukan praktis.

<sup>2</sup> Dalam kitab *Ushul-e Falsafeh* (karya Allamah Thabatba'i) makalah keenam, hanya

Misalnya:

*Laki-laki dalam badai kehidupan,  
haruslah tegar laksana batu karang.*

Singkatnya, filsafat teoretis membahas tentang wujud dan keberadaan, sedangkan filsafat praktis membahas tentang 'harus dan tidak harus' (perintah dan larangan), 'seyogianya dan tidak seyogianya'.

Masalah-masalah filsafat teoretis merupakan bagian dari jumlah informatif (*khbariyah*), sedangkan filsafat praktis merupakan bagian dari jumlah konstruktif (*insyâ'iyah*).

Filsafat praktis adalah ilmu tentang tugas-tugas dan kewajiban manusia. Yakni bahwa manusia itu memiliki tugas-tugas dan kewajiban dari sisi murni rasio insani, bukan dari sisi undang-undang (*qânun*)—mencakup *qânun* Ilahiah atau manusiawi—yang mana hal itu dibicarakan dalam pembahasan tersendiri.

Jadi, para penganut filsafat praktis meyakini bahwa manusia memiliki sejumlah tugas dan kewajiban. Itulah filsafat praktis, dan akal pikiranlah yang dapat menyingkapnya.<sup>3</sup>

Filsafat teoretis terbagi menjadi *ilâhiyât* (pengetahuan tentang Tuhan), *riyâdhiyât* (pengetahuan tentang perhitungan), dan *thabi'iyât* (pengetahuan tentang tabiat alam). Karena itu wilayahnya sangat luas, meliputi hampir seluruh ilmu pengetahuan manusia. Sedangkan filsafat praktis terbagi pada akhlak, pengaturan rumah tangga, dan sosial-politik. Hemat kami, filsafat praktis itu terbatas pada sebagian ilmu, bukan meliputi semua ilmu.

Filsafat praktis dari beberapa sisi yang berlainan adalah terbatas:

*Pertama*, terbatas pada manusia, dan tidak mencakup pada selain manusia.

*Kedua*, berhubungan dengan perbuatan *ikhtiyari* manusia. Jadi tidak mencakup pada perilaku yang non-*ikhtiyari* baik fisikal (*badani*) maupun spiritual (*ruhi*) yang masuk dalam wilayah kedokteran, fisiologi, dan psikologi.

*Ketiga*, berkaitan dengan 'harus' (perintah) dalam perbuatan manusia yang *ikhtiyari*, yakni 'ia seharusnya bagaimana dan apa yang tidak seharusnya ia lakukan'. Ini berarti berhubungan dengan kekuatan

---

dibahas tentang 'harus' (perintah). Namun tidak membahas tentang 'harusnya bagaimana, yang utama dan lebih sempurna dalam perilaku', yang merupakan bagian dari akal dan filsafat praktis.

<sup>3</sup> Bahkan akal itu sendiri sebagai pemutusnya, dan tidak ada kekuatan lain selain akal.

akal (yang merupakan sarana pengetahuan) dan dengan kehendak (*irâdah*, yang merupakan faktor pelaksanaan), dan tidak berhubungan dengan kekuatan khayal (yang merupakan sarana pengetahuan) dan kecenderungan (yang merupakan faktor pelaksanaan). Dari sini dimulai pembahasan tentang ikhtiar manusia dan mukadimah-mukadimah (sejumlah prolog) perbuatan *ikhltiyari*, prolog-prolog apa yang berlaku sehingga membentuk perilaku *ikhltiyari* manusia. Atau pembahasan tentang esensi (*mâhiyât*) ikhtiar; apakah esensi ikhtiar itu? Apakah manusia itu berikhtiar ataukah terpaksa (*majbur*), adalah di luar dari wilayah filsafat praktis dan berkaitan dengan psikologi atau filsafat.

*Keempat*, filsafat praktis tidak membahas tentang semua 'harus', tetapi hanya sebagian saja yang bersifat *kulli* (universal), mutlak, dan insani. Bukan 'harus' yang bersifat individual dan *nisbi* (relatif).

Nah, sekarang kami harus menjelaskan tentang bagian akhir berikut ini; setiap perbuatan *ikhltiyari* yang manusia lakukan, terdapat sejumlah pendahuluan (mukadimah):

*Pertama*, harus memiliki *mafhum* (pemahaman) tentang perilaku itu.

*Kedua*, harus memiliki kecenderungan pada suatu perbuatan atau perasaan takut bila tidak melakukan suatu perbuatan.

*Ketiga*, harus memiliki keputusan, ketentuan, dan membenaran (*tashdiq*) tentang manfaat.

*Keempat*, harus memiliki bentuk ketentuan yang bersifat *insyâ'î*; apakah perbuatan itu 'harus kulakukan' atau 'tidak harus'?

*Kelima*, harus memiliki *irâdah* (niat, kehendak), satu arah, dan satu hati.

Di sini kita tidak membahas seluruh mukadimah di atas, melainkan hanya satu, yaitu tentang ketentuan atau hukum yang sifatnya pembenaran (*tashdiqi*). Yakni pembenaran pada apakah bermanfaat atau adakah faedahnya dan hukum yang sifatnya konstruktif (*insyâ'î*); bahwa benarkah setiap perbuatan *ikhltiyari* terekam dalam pikiran dua bentuk hukum:

*Pertama*, bentuk pembenaran (*tashdiq*) dan pemutusan adanya faedah dan manfaat.

*Kedua*, bentuk 'harus' dan 'tidak harus' (perintah dan larangan).

Atau apakah tidak lebih dari satu hukum? Dan jika hanya ada satu hukum, lalu yang mana dari dua hukum tersebut?

Yang benar adalah dua hukum sekaligus. Yang bisa diterima akal

ialah dalam perilaku ada hukum konstruktif (*insyâ'i*); setiap orang melakukan suatu perbuatan, ia sendiri berpikir bahwa 'saya harus melakukannya'. Minimal ia memutuskan bahwa 'yang lebih utamalah yang harus saya kerjakan'. 'Harus' dan 'tidak harus' ini berdasarkan suatu maksud dan tujuan, di mana manusia berbuat dengan ikhtiarnya. Yakni setiap perbuatan *ikhhtiyari* adalah dalam rangka mencapai target, tujuan, dan apa yang diinginkan. Makna 'harus' dan 'tidak harus' adalah dalam rangka mencapai tujuan tertentu. Perbuatan ini (misalnya) adalah sebuah keharusan, maka ia harus melakukan perbuatan itu. Artinya, jika dalam perbuatan tidak ada tujuan, maka hendaklah ia tinggalkan perbuatan itu.

Pada hakikatnya, sebagaimana orang ingin agar orang lain melakukan suatu perbuatan atau meninggalkan suatu perbuatan, maka ia memerintahkan atau melarang orang itu melakukannya. Dengan perantara perintah (harus) atau larangan (tidak harus) yang diungkapkan, (pihak pertama) mengajak pihak kedua (*mukhâthab*) agar melakukan suatu perbuatan atau melarangnya. Dan dia mempunyai maksud tertentu di balik perintah dan larangannya. Dan perintah-larangan dan ketaatan dan kepatuhan ini adalah perantara sampainya perintah-larangan pada tujuan tertentu. Untuk mencapai suatu tujuan, pikiran manusia mau tidak mau menetapkan 'harus' dan 'tidak harus' sebagai perantara melangkah menuju suatu tujuan.

Atas dasar ini, 'harus' dan 'tidak harus' terdapat dalam semua perbuatan *ikhhtiyari*. Tidak terfokus pada perbuatan tertentu. Setiap 'harus' atau 'tidak harus' (perintah atau larangan) mengarah pada tujuan tertentu dari si pelaku. Karena itu, masing-masing orang yang memiliki tujuan-tujuan tertentu yang berlainan, mendapati 'harus' (perintah-perintah) yang berlainan. Misalnya, dua bermusuhan atau dua berkawan, masing-masing mempunyai tujuan tertentu, yang satu berbeda dengan yang lainnya. Dan sudah pasti setiap 'harus' (perintah) dan 'tidak harus' (larangan) dalam pikirannya berbeda dengan 'harus' dan 'tidak harus' dalam pikiran orang lain. Target salah satu dari dua orang yang bermusuhan ialah kemenangan baginya dan kekalahan bagi lawannya. Pasti yang satu berpikir 'aku harus memenangkannya dan dia harus kalah', demikian pula lawannya berpikir 'aku harus menang atasnya'.

Itulah yang disebut 'harus' dan 'tidak harus'—dalam perbuatan—yang sifatnya partikular atau khusus (*juz'î*), individual, relatif, dan temporer. Sebab persepsi-persepsinya berlainan. Dan di antara 'harus' dan 'tidak harus' saling berselisih dan bertentangan.



Misalnya, jika dua orang berlomba adu gulat, orang ketiga (mungkin penonton atau pengamat—*penerj.*) membuat suatu keputusan yang mana dalam pandangan si A, 'supaya menang, ia harus berbuat demikian!' Dalam pandangan si B, 'seharusnya ia tidak melakukan itu, tetapi ia seharusnya berbuat demikian kalau mau menang!' Contoh ini adalah termasuk 'harus' dan 'tidak harus' yang sifatnya individual, relatif, dan temporer, yang berarti keluar dari wilayah filsafat praktis.

Di sini ada hal lain dalam perbuatan, yaitu akal dan rasio manusia (di samping mempunyai perbedaan persepsi dalam bentuk 'harus' dan 'tidak harus') apakah juga memiliki macam yang lain tentang 'harus' dan 'tidak harus', yaitu kesamaan atau satu macam 'harus' dan 'tidak harus' yang bersifat *kulli* (universal) bukan *juz'î* (partikular); mutlak, bukan relatif; permanen, bukan temporer? Ataukah bentuk 'harus' dan 'tidak harus' ini sama sekali tidak ada wujudnya?

Hal-hal yang disebut atau, paling tidak, dapat disebut nilai akhlak, nilai kekeluargaan, dan nilai sosial, adalah bukti (adanya macam 'harus' dan 'tidak harus' yang secara *kulli*). Dalam diri manusia, adakah hukum bahwa ia harus berkata dan bersikap jujur, ia harus berlaku baik dan menolong, mendahulukan kemaslahatan umum ketimbang kepentingan pribadi, membalas kebaikan dengan kebaikan, ia harus merdeka dan mencari kebebasan, ia harus adil dan menegakkan keadilan, ia harus menerangi kezaliman dan orang zalim; ia harus pemberani, pemaaf, dan berkepedulian, ia harus takwa dan sebagainya? Dapat diterima bahwa keputusan-keputusan (*al-hûm*) yang demikian ini ada dalam nurani manusia, dan bukanlah bersifat individual ataupun relatif. Tetapi bersifat umum, mutlak, dan permanen. Bukan bersifat khusus, relatif, dan temporer. Jika kita mengingkari *al-hûm* ini, maka pada hakikatnya mengingkari hikmah (filsafat) praktis (yang rasional dan argumentatif) di hadapan hikmah (filsafat) teoretis (yang rasional dan argumentatif). Di saat itu kita harus merujuk pada akhlak eksperimental (*tajrubi*), yang akan menjadi persepsi kita. Namun apabila kita menerima *al-hûm* yang umum dan mutlak, maka filsafat praktis mengandung arti dan makna. Yakni sebagaimana dalam filsafat teoretis, kita mempunyai sejumlah dasar utama (*ushul 'awwaliyah*) yang merupakan prinsip-prinsip utama (*mabâdi 'awwaliyah*) pemikiran-pemikiran teoretis kita.

Dalam ilmu pengetahuan praktis kita juga memiliki sejumlah *ushul 'awwaliyah* yang universal dan mutlak. Jika kita mengingkari dasar-dasar ini, maka tidak ada artinya kita membicarakan tentang nilai-nilai moralitas (*akhlaqî*) dan manusiawi. Permasalahan ini akan kita bahas

nanti. Kita baru sampai pada tahap ini, tiba-tiba kita berada pada posisi penganalisisan dasar-dasar filsafat praktis dan terlontarlah sebuah pertanyaan lain kepada kita. Yaitu, atas kaidah apa keputusan-keputusan umum dan mutlak ini kokoh? Meskipun ini pembahasan yang mendasar dan dalam, tetapi melihat pada luar biasa pentingnya hal tersebut (untuk dipahami), maka akan kami sampaikan, supaya para pelajar kami memahaminya.

Di sini ada tiga persepsi:

1. Bentuk *alhkâm* ini berbeda dengan *alhkâm* partikular dan relatif yang merupakan sebuah prolog dan pengantar untuk melakukan suatu perbuatan. Di mana perbuatan itu sendiri merupakan mukadimah untuk sampai pada satu tujuan. Mengenai suatu perbuatan yang mana perbuatan itu sendirilah tujuannya. Misalnya, orang harus berkata dan berlaku jujur, kenapa? Untuk kejujuran itu sendiri. Yakni kejujuran itu sendiri adalah kesempurnaan jiwa, baik, dan utama, dan memiliki nilai esensial (*bidz-dzât*). Dengan kata lain, dalam esensinya kejujuran memuat sebuah keindahan rasional dan keindahan esensial. Kejujuran itu sendiri adalah baik dan kesempurnaan jiwa insani. Sedangkan dusta bukanlah substansi insani. Dan dengan kata lain, kejujuran bukanlah sebuah tujuan insani itu sendiri tapi tujuan semua manusia.

Manusia, untuk kejujuran itu sendiri, ia memilih kejujuran, bukan melihat sisi lain. Tetapi secara kebetulan, kesempurnaan esensial individual ini juga ada manfaatnya bagi lingkup sosial manusia. Manfaatnya, manusia-manusia sampai pada kesempurnaan insaninya. Jadi apa yang baik dan sempurna bagi seseorang, juga bermanfaat bagi lingkup sosial dan pada hakikatnya bagi orang-orang lainnya. Kebaikan dan kesempurnaan individual melahirkan manfaat sosial.

2. Kejujuran, kebenaran dan keadilan, dan semacamnya meskipun umum dan mutlak, tetapi ketiganya itu sendiri bukanlah merupakan tujuan. Bentuk pemikiran-pemikiran manusia ini adalah bertujuan, yakni kebaikan bagi orang lain. Baik tujuan ini disadari atau tidak. Manusia sebagai makhluk sosial, tanpa ia menginginkan atau sadar, telah tercipta. Artinya, manusia memiliki dua macam tujuan dan dua kecenderungan esensial pada dua macam perilaku, dan dua macam perilaku itu akan membawa kebahagiaan. *Pertama*, perilaku yang menghantarkan dirinya pada tujuan, manfaat, dan kesempurnaan pribadi individualnya. *Kedua*, perilaku yang tujuannya adalah menghantarkan orang lain pada tujuan dan (pemuahan) kebutuhannya. Jadi, manusia secara fitrah, menurut bangunan rasional dan bangunan kecenderungan dan perasaannya, berbuat untuk kepentingan dirinya juga

untuk kepentingan orang lain.

Dinamakan filsafat praktis, karena melihat bahwa maksud sejumlah 'harus' (perintah-perintah) adalah supaya sampai pada tujuan dan target. Tidak ada bedanya dengan seluruh 'harus' dan 'tidak harus' (perintah dan larangan). Perbedaan yang ada ialah pada sisi tujuan-tujuan insani. Sebagian tujuan, adalah menuju kesempurnaan bagi pribadi seseorang dan sebagian tujuan yang lain adalah menuju kesempurnaan bagi orang lain.<sup>4</sup> Di situ ia berkaitan dengan orang lain, 'harus' dan 'tidak harus' menjadi umum dan mutlak, dan ini adalah hikmah (filsafat) praktis. Misalnya, 'aku melakukan suatu perbuatan supaya perutku kenyang', adalah suatu perilaku yang individual, relatif, biasa-biasa saja, hewani, dan tak bermakna. Namun bila 'aku melakukan suatu perbuatan supaya perut orang lain kenyang' adalah suatu perilaku yang universal, mulia, manusiawi, dan bernilai.

Tujuan yang pertama adalah 'kenyang', sedangkan kenyang pada esensinya adalah perkara yang biasa-biasa saja. Perbuatan yang dilakukan supaya 'kenyang', jika itu mengandung perkara individual 'aku harus kenyang', yang sudah pasti dalam bentuk khusus dan partikular bagi pribadi masing-masing manusia, adalah satu perilaku yang lumrah dan biasa. Tetapi bila perbuatan itu memuat perkara universal, 'orang lain harus kenyang', yang sudah pasti semua orang berpikiran sama, maka ini adalah mulia, suci, dan bernilai. Pemikiran ini memuat nilai, kesucian, dan kemuliaan dari sisi keuniversalan dan kesamaannya.

3. Berbeda dengan persepsi pertama, perbuatan-perbuatan akhlak bukanlah tujuan. Tujuan adalah hal lain. Tujuan adalah kebaikan dan kesempurnaan sosial, di mana pribadi seorang adalah bagian darinya. Yakni, sosial sebagai suatu perkara luar (ekstern) bukanlah tujuan. Tetapi sebagai 'aku' yang lain—di balik 'aku' individual dan biologis—yang lebih tinggi dari 'aku' individuallah tujuan sebenarnya. Pada dasarnya, berbeda dengan pandangan kedua bahwa orang lain sebagai perkara-perkara di luar esensi tujuan nilai-nilai moralitas (*akhlâqi*), tidak mungkin manusia atau setiap eksistensi yang lain bergerak menuju suatu tujuan di mana tujuan tersebut adalah perkara pribadinya. Setiap

---

<sup>4</sup> Dengan kata lain, aplikasi (*muta'allaq*) 'harus' (perintah) akhlak dengan aplikasi semua 'harus', pada hakikatnya adalah sama. Misalnya, tidak ada bedanya antara 'makan' dengan 'membantu' (keduanya sama-sama merupakan perilaku—*penerj.*). Letak perbedaannya adalah 'wujud yang lain' atau nilai tambah bagi perilaku ini, di mana bila perilaku itu berhubungan dengan pribadi maka itu hal yang biasa. Dan bila berhubungan dengan orang lain, maka itu hal yang mulia. Di satu sisi, norma moralitasnya adalah untuk orang lain. Dan di sisi lain norma moralitasnya adalah keuniversalan dan kemanusiaannya.

langkah berangkat dari kekurangan menuju kesempurnaan. Dari potensi menuju realisasi, dan potensi dan realisasi adalah tingkatan-tingkatan hakikat yang satu. Sosial adalah tujuan, tetapi sebagai suatu perkara dalam esensi, bukan luar esensi.

Penjelasannya ialah bahwa sosial adalah sebuah hakikat dan realitas, bukanlah perkara yang semu (*i'tibâri*). Sosial yang terdiri dari individu-individu, bukanlah tatanan yang *i'tibâri*, tetapi tatanan yang hakiki. Yakni, individu-individu sosial dari sisi fisik meskipun satu sama lain berbeda perkara-perkaranya dan tidak mempunyai kesatuan realitas, akan tetapi dari sisi spiritual dan pengetahuan, memiliki kesatuan realitas dalam dampak dari sejumlah pengaruh. Dengan kata lain, individu-individu sosial dari sisi pribadi adalah tidak satu, tetapi dari sisi kepribadian menuju pada satu realitas. Dari sisi lahir adalah banyak, namun dari sisi batin adalah satu. Dengan kata lain, 'diri seseorang' adalah satu bagian yang hakiki dari 'diri universal'.

Pada hakikatnya, setiap individu memiliki dua 'aku', dua 'diri', dan dua 'kepribadian'. Dan terdapat padanya dua macam perasaan 'aku'. *Pertama*, 'aku' individual yang merupakan tujuan sisi biologis dan hewaniahnya. *Kedua*, 'aku' sosial yang merupakan tujuan sisi sosiologi dan insaniahnya. Manusia, dalam salah satu dari dua perasaan 'aku', merasa sebagai satu individu. Dan dalam perasaan lainnya merasa sebagai masyarakat. Dan 'masyarakat' ini pada hakikatnya dirasakan, diketahui, dan disadari oleh diri individu. Sudah pasti mempunyai tujuan-tujuan, dan dengan tujuan-tujuan itu ia membangun sejumlah pemikiran dan 'harus' dan 'tidak harus' (perintah dan larangan) yang selaras.

Pemikiran-pemikiran yang dibangun oleh 'diri sosial' manusia untuk mencapai kesempurnaan dan tujuan dirinya, itulah yang disebut dengan filsafat praktis.

Tolok ukur nilai dan kesucian pemikiran-pemikiran ini dengan pemikiran-pemikiran individual, adalah bergantung pada 'seluruh'-nya (*kull*) bukan pada 'keseluruhan'-nya (*kulli*). Perbedaan antara *kull* dan *kulli* dijelaskan dalam ilmu mantik (logika).

Pada tiga persepsi di atas, persepsi yang pertama bersandar pada dua macam kepribadian individual manusia dan dua macam tingkatannya. Bersandar pada bahwa manusia adalah satu hakikat-dua tingkatannya; yaitu tingkatan sifat tanah, hewani, dan rendah. Dan tingkatan alam yang tinggi dan spiritual (*malakuti*). Memiliki dua 'aku' dan dua 'diri'. Diri yang asli, hakiki, dan insani adalah 'diri *malakuti*'-nya, sedangkan 'diri yang bersifat tanah' hanyalah perantara, mukadimah, dan sebuah

kendaraan bagi 'diri *malakuti*'. Perilaku (manusia) sampai pada suatu batasan di mana ia sama sekali terbatas, 'diri tanah'-nya adalah biasa-biasa saja dan wajar. Dengan menjalin kebersamaan dengan 'diri langit'-nya dan tumbuh dari faktor-faktor spiritualnya, dengan kata lain, tumbuh dari kesucian esensi insaniah dan Ilahiahnya, ia akan memperoleh nilai, kesucian, dan kemuliaan. Dan dengan kata lain, nilai-nilai moralitas (*akhlâqî*) semuanya akan menjadi sejumlah kesempurnaan-kesempurnaan spiritual, tetapi kesempurnaan-kesempurnaan praktis, bukan teoretis. Yakni, suatu kesempurnaan-kesempurnaan dalam hubungan dirinya dengan selain dirinya. Yakni badan dan kehidupan sosial. Berbeda dengan kesempurnaan-kesempurnaan teoretis dalam hubungannya dengan di atas dirinya, yakni Tuhan dan sistem universal alam.

Kira-kira demikianlah permasalahannya, yang dapat kita petik dari ungkapan-ungkapan, misalnya, Abu Ali (Ibnu Sina) dan Shadrul Muta'allihin (Mulla Shadra).

Persepsi kedua, tidak bersandar pada dua macam kepribadian manusia, tetapi pada faktor-faktornya. Bersandar pada sebagian faktor-faktor individual demi kebutuhan-kebutuhan individu, dan pada sebagian yang lain demi kebutuhan-kebutuhan orang lain. Dengan kata lain, dalam kehidupan individu sesuatu telah ditetapkan yang sama sekali tidak berhubungan dengan kebutuhan-kebutuhan dirinya, tetapi berhubungan dengan kebutuhan-kebutuhan orang lain. Seperti puting susu, atau dot dan botol susu (sarana-sarana menyusui) dalam kehidupan kita telah ditetapkan bahwa itu adalah sarana-sarana yang dibutuhkan (atau diperuntukkan bagi) anak kecil, bukan untuk si ibu.

Persepsi ketiga, bersandar pada dua kepribadian insani, namun bukan kepribadian yang bersifat 'tanah' dan kepribadian yang lebih dari itu, tetapi pada kepribadian individual, biologis, dan alami. Dan kepribadian sosial, pengetahuan, dan insani. Dari segi ini manusia melakukan aktivitas-aktivitas di balik sisi individual. Dan dari segi ini terungkaplah baginya sejumlah 'harus' dan 'tidak harus' (perintah dan larangan) yang terkadang bertentangan dengan kepentingan diri pribadinya. Di samping 'aku individual dan biologis', terdapat sebuah 'aku atau diri sosial'.

'Aku sosial' dan kepribadian sosial manusia bukanlah alami, *fithri*, dan *Ilahi* (mungkin maksudnya bukanlah anugerah gratis—*penerj.*). Tetapi *iktisâbi* (bersifat perolehan dengan usaha) dan sosial, dan bagian kehidupan bermasyarakat.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Dengan kata lain, persepsi pertama menyatakan bahwa manusia memiliki pandangan

Kami, di antara tiga persepsi ini, memilih persepsi yang pertama. Pada kesempatan lain akan kami berikan pembahasan yang lebih luas lagi. Dengan semua ini, mungkin dapat dikatakan bahwa penjelasan di atas menitikberatkan aspek universalitas dan keumuman ketentuan-ketentuan moralitas (*ahkâm akhlâqi*), bukan aspek kesinambungan dan kemutlakannya.

Jawabannya ialah bahwa menitikberatkan aspek kesinambungan dan kemutlakan itu berhubungan dengan spesiesitas (*nau'iyah*) manusia, yang mana apakah manusia keluar dari *nau'iyah*-nya atautkah mengalami perubahan. Manusia tidak akan keluar dari *nau'iyah*-nya. Dan kesempurnaan hakiki manusia terletak pada perjalanan *nau'iyah*-nya. Aspek sosial juga mengikuti *nau'iyah* manusia, yakni *nau'iyah* sosial mengikuti *nau'iyah* individual.{}

---

spiritual, nilai dan rasional. Sedangkan persepsi kedua, manusia memiliki pandangan lain atau universal. Sedangkan persepsi ketiga, manusia memiliki pandangan sosial dan sekumpulan 'seluruh' (*kull*).

## II. ILMU AKHLAK

**P**ada pelajaran lalu, telah kami katakan bahwa filsafat praktis terbagi pada tiga bagian: akhlak, tatanan rumah tangga, dan tatanan sosial. Di sini kami akan membahas tentang akhlak.

Umumnya, akhlak didefinisikan sebagai ilmu tentang cara hidup atau bagaimana seharusnya hidup. Atau mereka mengatakan, akhlak akan menjawab pertanyaan manusia tentang 'manakah hidup yang baik bagi manusia.' Dan 'bagaimanakah seharusnya berbuat.'

Definisi ini benar, dengan syarat dipahami dalam bentuk *mafluum-mafluum* universal dan mutlak. Yakni, dengan gambaran bahwa manusia sebagaimana ia manusia, 'bagaimanakah seharusnya kita hidup dan manakah hidup yang baik bagi manusia sebagai manusia?'

Definisi di atas tidak benar bila dipahami dalam bentuk individual; seseorang hendak melakukan sesuatu hanya untuk dirinya saja—di mana dalam bentuk kehendak ini, orang lain tidak termasuk di dalamnya (hanya untuk kepentingan pribadi—*penerj.*).

Dari situ, sebagian pemikiran (yang akan kami terangkan nanti), meskipun menurut mereka adalah sistem *akhlâqi*, tidak memiliki sistem *akhlâqi*. Pemikiran-pemikiran ini memang bicara soal 'bagaimana seharusnya hidup', namun sebelumnya telah kami katakan bahwa tidak semua 'harus' (perintah) itu merupakan bagian filsafat praktis, yang mana akhlak adalah suatu rukun yang mendasar baginya. Sebenarnya, hal yang berhubungan dengan akhlak tidak hanya 'bagaimana seharusnya hidup'. Akan tetapi juga berhubungan dengan 'agar hidup kita memiliki nilai, kesucian, dan kemuliaan, bagaimana seharusnya?'

Di sini ada hal lain yang harus diingat, yaitu umumnya mereka mengatakan bahwa akhlak menawarkan kepada kita tata cara hidup dalam dua segi: segi pertama, 'bagaimana berperilaku' dan segi kedua, 'bagaimana'. Sebenarnya metode hidup ada dua kelompok: kelompok pertama, 'metode perilaku' dan kelompok kedua, 'metode'. Metode perilaku berhubungan dengan perilaku manusia, di samping perbuatan juga mencakup ucapan, 'bagaimana seharusnya?' Sedangkan metode berhubungan dengan tabiat dan kebiasaan manusia, 'bagaimana caranya?' Pada penjelasan ini dimisalkan bahwa manusia memiliki satu

hakikat (*mahiyah*) di balik perilaku dan di balik tabiat dan kebiasaan. Akhlak tidak berhubungan dengan *mahiyah* manusia (*mahiyah* manusia ialah berakal—*penerj.*). Namun berdasarkan teori *ashâlat al wujud* (wujud sebagai prinsip dasar) di satu sisi, dan di sisi lain adanya potensi dan tidak menentunya 'kepribadian insani' manusia, dan pengaruh perilaku dalam membangun jenis batin dan perangai, dan bentuk batin dan perangai dalam, misalnya, keberadaan manusia; keberadaan bagaimanakah manusia?

### Tolok Ukur Benar dan Tidak Benar dalam Akhlak

Di sini ada satu poin yang harus jelas. Dalam filsafat teoretis (mencakup ketuhanan, matematika, dan ilmu alam) terdapat tolok ukur tertentu dan logika tertentu untuk mengungkap benar atau tidaknya pandangan-pandangan. Jika argumentasinya adalah argumentasi deduktif (*qiyâsi*) seperti argumentasi ilmu ketuhanan (*Ilâhi*), tolok ukur-tolok ukur 'logika formal' (*mantiq shuri*) itu sudah cukup. Yakni gambaran argumentasi sesuai dengan kaidah-kaidah logis (*mantiqi*), dan materi-materi argumentasinya berasal dari dasar-dasar yang diterima akal (*musallam*) yang paling aksiomatis (*first prinsiple: badîi awwali*) atau yang dijangkau pancaindra (*mahsus: sensible*) atau eksperimental (*tajrubi*). Dan jika argumentasi adalah argumentasi eksperimental maka percobaan praktis itu sendiri sudah cukup untuk mengungkap benar dan tidaknya suatu pandangan.

Lalu bagaimana dalam filsafat praktis? Ada yang mengatakan bahwa masalah-masalah filsafat praktis tidak dapat ditetapkan lewat dua jalan tersebut. Tidak dengan jalan *qiyasi* (argumentasi deduktif) dan *mantiqi*, tidak juga dengan jalan *tajrubi* (eksperimental).

Adapun lewat jalan *qiyâsi* dengan dalil bahwa materi-materi *qiyâs* (deduksi) haruslah berupa *badihiyât awwaliyah* (prinsip awal) atau *mahsusât* (maklumat yang dijangkau pancaindra), atau sifat-sifat alami (*wujdâniyat*) dan kebiasaan-kebiasaan yang berlaku (*majrayât*); dalam arti bahwa filsafat praktis berhubungan dengan *maflum* (pengertian) 'baik' dan 'buruk', lalu *maflum* 'baik' dan 'buruk' diangkat dari 'harus' dan 'tidak harus', kemudian 'harus' dan 'tidak harus' mengikuti 'suka' dan 'tidak suka', dan 'suka' dan 'tidak suka' tidaklah sama bagi semua individu.

Manusia, menurut kondisi dan kepentingan pribadi—siapa pun, kelompok dan lapisan mana pun, atau bangsa dan kepercayaan mana pun, atau para pemeluk kepercayaan—mereka berbeda-beda tujuan dan



keinginannya. Setiap individu atau kelompok menyukai sesuatu. Jadi 'harus' dan 'tidak harus' serta 'baik' dan 'buruk' merupakan perkara-perkara yang relatif dan *dzilmi* (secara pikiran). Jadi makna-makna *akhlâqi* adalah sejumlah perkara-perkara yang tidak tetap yang dapat dieksperimentasikan atau ditetapkan secara logika (*mantiqî*). Eksperimen dan deduksi sama sekali berlaku dalam perkara-perkara yang tetap.

Orang yang sampai pada masalah ini antara lain Bertrand Russel dalam filsafat analisis *mantiqî*-nya. Dalam bukunya, *Tarikh-e Falsafeh* (Sejarah Filsafat), ia menjelaskan teori Plato tentang keadilan dan pernyataan terkenal Terasimakhos bahwa "keadilan hanyalah kepentingan para penguasa", ia mengatakan:

"Pandangan ini, menjadi masalah mendasar bagi akhlak dan politik. Yaitu akankah ada tolok ukur untuk membedakan antara baik dan buruk selain pada pelaku yang membawa kata-kata ini? Jika tolok ukur ini tidak ada, maka banyak kesimpulan-kesimpulan Terasimakhos jauh tidak dapat diterima. Namun bagaimana bisa dikatakan tolok ukur ini ada?"<sup>6</sup>

Ia juga mengatakan, "Perbedaan antara Plato dan Terasimakhos memuat hal yang sangat penting. Plato berpikir baik dan buruk dapat ditetapkan, dan maksud yang dikehendakinya adalah baik. Seorang demokrat, meyakini ketetapan akhlak, boleh jadi ia pikir dapat ditetapkan bahwa maksud Plato adalah buruk. Adapun orang yang sepakat dengan Terasimakhos akan mengatakan, 'Tidak ada pembahasan tentang ketetapan dan ketidaktetapan (baik dan buruk). Yang ada hanyalah tentang 'apakah Anda suka atau tidak'. Jika Anda suka, maka itu baik bagi Anda; dan jika Anda tidak suka, itu buruk bagi Anda. Bila sebagian orang suka dan sebagian yang lain tidak suka, maka tidak dapat diputuskan melalui dalil. Tetapi harus dipaksakan, entah paksaan yang tampak atau yang sembunyi.'"<sup>7</sup>

Secara ringkas, menurut pandangan Russel, *mafluum* 'baik dan buruk' adalah ungkapan ikatan antara pribadi yang berpikir dengan sesuatu yang diinginkan. Bila ikatannya adalah suka, maka sesuatu itu kita katakan baik. Dan apabila ikatannya adalah tidak suka, maka sesuatu itu kita katakan buruk. Dan jika bukan 'suka' dan bukan pula 'tidak suka', maka sesuatu itu bukan 'baik' juga bukan 'buruk'.

Di mana pun satu *mafluum* atau persepsi atas suatu tertentu dibenarkan dari melihat keterkaitannya dengan suatu tertentu yang lain, maka

<sup>6</sup> *Tarikh Falsafah Gharb* (Sejarah Filsafat Barat), juz 1, hal. 242.

<sup>7</sup> *Ibid.*, hal. 244.

*maflum* tersebut tidak memiliki sifat universal dan mutlak.

Jawaban bagi Russel ialah pertama, kita harus mencari dari mana asal 'suka' itu. Mengapa manusia menyukai sesuatu dan mengapa tidak menyukai sesuatu? Manusia menyukai sesuatu lantaran sesuatu itu penting dan bermanfaat bagi kehidupannya (walaupun dalam aspek khusus). Dengan kata lain, tabiat selalu bergerak menuju kesempurnaan dirinya, dan manusia terdorong oleh ikhtiar dan kehendak melakukan sesuatu. Menyukai dan menyenangkan sesuatu telah tersedia dalam dirinya, sebagaimana pula *maflum* 'harus' dan 'tidak harus' dalam dirinya.

Tabiat, selain bergerak menuju kesempurnaan dan kemaslahatan individu, ia juga bergerak menuju kesempurnaan dan kemaslahatan spesies. Pada dasarnya, kesempurnaan individu pada bagian-bagian tertentu tidak terpisah dari kesempurnaan spesies. Dalam perkara-perkara tertentu yang merupakan kesempurnaan spesies, dan kesempurnaan individu berada dalam kesempurnaan spesies, sudah pasti ada macam 'suka' yang sama bagi semua individu. Maka macam 'suka' yang sama yang bersifat universal dan mutlak ini adalah tolok ukur 'baik' dan 'buruk'.

Keadilan dan seluruh nilai akhlak, semuanya adalah perkara-perkara yang akan dicapai oleh tabiat dari sudut pandang maslahat dan kesempurnaan spesies. Dan untuk mencapai perkara-perkara itu melalui perilaku *ikhūiyari*, ia wujudkan ke-'suka'-an atau cintanya terhadap perkara-perkara itu dalam diri semua individu. Dan dengan adanya 'suka' ini, muncullah 'harus' dan 'tidak harus' dalam bentuk sejumlah keputusan konstruktif (*insyā'î*) dalam diri mereka.

Jadi, tidak harus kita memiliki suatu tolok ukur yang universal dalam akhlak, baik dan buruk ini seperti hitam dan putih adalah perkara-perkara yang pasti.

Russel perhatian pada 'aku suka untuk diriku sendiri' sebagai pribadi yang hanya memandang pada manfaat materi dan jasmani. Namun ia tidak perhatian pada 'aku suka untuk diriku' sebagai pribadi yang menyadari nilai luhur spiritual. Atau pada 'aku suka sebagai pribadi yang menyukai maslahat spesies yang universal'.

Dengan kata lain, Russel menyadari gerak tabiat menuju maslahat pribadi yang material. Tetapi tidak menyadari gerak tabiat menuju maslahat pribadi yang tinggi dan spiritual, sebagaimana gerak tabiat menuju maslahat spesies.

Russel, di akhir unguapannya, menyatakan bahwa jika ada suatu

tolok ukur dalam perilaku, maka secara yakin itu tidak tetap atau pasti. Alhasil, ungkapan ini benar.

Ia menambahkan, "Masalah ini adalah masalah yang pelik. Saya mengaku tidak punya kemampuan menyelesaikannya."<sup>8</sup>

Di halaman sebelumnya, ia juga mengatakan, "Ini adalah salah satu pembahasan filsafat yang hingga sekarang belum ada ketentuan yang pasti tentang hal tersebut."<sup>9</sup> {}

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, hal. 245.

<sup>9</sup> *Ibid.*, hal. 244.



### III. TEORI PLATO

**S**ekarang kita memasuki pandangan-pandangan tentang akhlak. Telah kami katakan bahwa ilmu akhlak akan menjawab pertanyaan: perilaku apa yang utama dan yang seharusnya manusia lakukan.

Berbagai macam jawaban atas pertanyaan di atas diberikan para filsuf. Meskipun memberi jawaban yang bermacam-macam, tetapi umumnya jawaban-jawaban mereka tidak saling bertentangan. Umumnya, mereka memahami penuh tentang 'apa yang seharusnya manusia perbuat'. Masalah ini akan menjadi jelas setelah pandangan yang beragam dari beragamnya pemikiran dijelaskan. Kami akan memulainya dari pandangan Plato.

Plato, dalam teori sosialnya, menjelaskan pandangannya tentang akhlak. Mengenai bidang politik *mudun* (kota atau peradaban), ia sampai pada pembahasan akhlak. Ia memulai pembahasannya dari masalah *keadilan sosial* dan mengakhirinya pada masalah *keadilan moral* (akhlak).

Plato meyakini bahwa hanya tiga hal yang mempunyai nilai, yaitu: keadilan, keindahan, dan hakikat.<sup>10</sup> Dan menurutnya, tiga hal tersebut sumbernya hanya satu, yaitu *baik*. Jadi hanya satu yang mempunyai nilai, dan yang harus dicapai, yakni baik. Dan 'baik'-lah yang akan dicapai oleh akhlak. Masalah ini harus kami jelaskan.

Plato mendefinisikan keadilan sosial: "Keadilan ialah ketika seseorang memperoleh sesuatu yang menjadi haknya, dan mencapai suatu pekerjaan yang memiliki kesediaan dan kepatutan."<sup>11</sup>

Dan tentang keadilan individual: "Keadilan dalam individu adalah tatanan dan rangkuman yang efektif dan menghasilkan, adalah keseimbangan kekuatan-kekuatan seorang individu insani. Dalam arti bahwa tiap kekuatan berada pada posisinya, dan tiap kekuatan berseorik penuh dalam amal perbuatan manusia."<sup>12</sup>

Kita lihat bahwa ia mendefinisikan *keadilan*, baik keadilan indi-

<sup>10</sup> *Tarikh Falsafah* (Sejarah Filsafat), hal. 34.

<sup>11</sup> *Ibid.*, hal. 35.

<sup>12</sup> *Ibid.*, hal. 35.

vidual maupun keadilan sosial, sebagai keseimbangan dan kesesuaian. Keseimbangan dan kesesuaian itu adalah keindahan. Jadi, keadilan kembali pada keindahan.

Di sisi lain, keindahan ada dua macam: *mahsus* (berkaitan dengan pancaindra) dan *ma'qul* (rasional). Keindahan *mahsus* seperti keindahan bunga, atau keindahan burung merak, dan sebagainya. Adapun keindahan *ma'qul*, ialah yang dapat dijangkau oleh akal, bukan indra, seperti keindahan kebenaran, keindahan etika, keindahan takwa, keindahan peduli, dan lainnya. Keindahan *ma'qul*, itulah yang kita sebut 'kebaikan', atau keindahan amal, atau kebaikan moral (*akhlâqî*). Keindahan 'keadilan' merupakan bentuk keindahan *ma'qul*, bukan *mahsus*. Jadi, keadilan kembali pada 'kebaikan'.

Di sisi lain, keadilan adalah kesucian asli alam. Di seluruh sistemnya, alam berdasarkan keadilan, tatanan, dan keseimbangan bekerja. Alam berdiri dengan adil dan seimbang. Karena itu, jika orang melampaui batas keadilan, dan jika seorang individu melampaui dan menyimpang dari batas kemampuan dan potensi alami, ia mampu memperoleh keistimewaan dan manfaat yang sesaat. Tetapi Tuhan akan "memaksakan" keadilan dan kemurkaan baginya. Tabiat laksana konduktor orkestra dengan tongkatnya "yang menakutkan", yang karenanya tiap alat musik yang mengalami ketidaksesuaian akan kembali pada posisinya, dan suara serta nada alaminya kembali.<sup>13</sup>

Berdasarkan hal itu, hakikat adalah pencapaian keadilan alam dan pencapaian keadilan moral.

'Baik' (termasuk baik secara moral) dalam pandangan Plato adalah sebuah hakikat yang tetap, mandiri dari pikiran kita. Yakni seperti realitas-realitas matematika dan natural, yang lepas dari pikiran kita. Ada juga 'baik' secara akhlak, yakni hasil hubungan pikiran kita (yang merupakan perkara yang relatif) dengan sebuah realitas eksternal. Dari sisi pengetahuan, 'baik' bukan perkara yang aksiomatis (dapat diterima kebenarannya tanpa perlu pembuktian—*peny.*), tetapi bersifat teoretis (*nazhari*). Yakni dalam mengetahuinya harus dengan kekuatan logika dan filsafat. Karena itu, hanya para filsuf yang mampu mengetahuinya.

'Baik' bagi semua orang—mencakup laki-laki dan perempuan, tua dan muda, yang berilmu maupun yang awam, individu maupun sosial—adalah satu. Jadi, akhlak untuk semua orang adalah satu dan mempunyai satu rumus.

Untuk mengamalkan kebaikan, mengetahuinya sudah cukup. Plato

<sup>13</sup> *Tarikh Falsafah*, hal. 35-36.

dan gurunya, Socrates, meyakini bahwa untuk melaksanakan tuntutan kebaikan, dengan mengetahuinya sudah cukup. Itu artinya manusia tidak mungkin dapat mengetahui dan menentukan kebaikan tapi tidak melaksanakannya. Kebodohanlah sebab tidak mengamalkannya. Jadi, untuk memerangi keburukan akhlak, kebodohan haruslah disingkirkan, dan itu sudah cukup. Karena itu, Socrates yakin bahwa sumber semua keutamaan atau kemuliaan adalah hikmah (filsafat), bahkan setiap keutamaan adalah semacam hikmah. Seperti keberanian, mengetahui tentang 'apa yang harus ditakuti' dan 'apa yang tidak harus ditakuti'. Seperti *iffat* (menjaga kehormatan), mengetahui kestabilan nafsu syahwat, seberapa kuatnya menahan dan menuruti kebutuhannya. Dan seperti keadilan, mengetahui dasar-dasar dan aturan dalam hubungan dengan orang lain (masyarakat), mana yang harus diperhatikan.<sup>14</sup>

Menurut Plato, jika seorang manusia menjadi filsuf, niscaya ia akan menjadi baik. Mustahil seorang filsuf secara realitas tidak mempunyai akhlak, sebab buruk adalah bagian dari kebodohan.

Atas teori Plato, berikut ini beberapa masukan:

1. Plato berpandangan bahwa 'baik' adalah perkara yang hakiki dan mandiri dari pikiran manusia seperti perkara-perkara matematika dan alam. Yakni sebagaimana adanya lingkaran atau segitiga terlepas dari pikiran kita. Dan hanya pikiran kita yang dapat menyingkapnya. 'Baik' adalah sebuah hakikat yang terlepas dari pandangan pikiran kita, dan pikiran kita yang menyingkapnya.

Telah kami katakan sebelumnya dan nanti akan kita ketahui bahwa masalah ini dapat dikritik. Sepertinya, dari pernyataan Plato, tidak ada perbedaan antara masalah-masalah filsafat teoretis dan filsafat praktis.

2. Selain itu, Plato memandang bahwa kebaikan moral (akhlak) adalah mandiri dari pikiran kita. Ia mengingkari setiap macam relativitas dalam akhlak. Masalah ini juga dapat dikritik. Mengenai hal itu, nanti akan kita bahas.

3. Plato, seperti gurunya, Socrates, berpandangan bahwa untuk mengatasi masalah akhlak cukuplah dengan hikmah (filsafat) dan pengetahuan. Namun ilmu pengetahuan dan filsafat saja tidaklah cukup. Di samping ilmu pengetahuan, pendidikan juga diperlukan. Pendidikan (*tarbiyah*) mewujudkan sifat-sifat bawaan atau kebiasaan alami (*malakah nafsâni*) yang sesuai dengan tuntutan pengetahuan dan hikmah. Dengan kata lain, menurut Plato, pendidikan untuk menjadi

<sup>14</sup> *Sair Hikmat dar Arupa* (Perjalanan Filsafat di Eropa), juz 1, tentang Socrates.

'baik' itu sudah cukup. Sedangkan pendidikan juga membutuhkan bimbingan.

Inilah beberapa masukan yang ditangkap Aristoteles, murid Plato; dan ia punya pandangan yang berbeda dengan teori gurunya, Plato dan Socrates.{}



## IV. PANDANGAN ARISTOTELES

**M**engenai akhlak, Aristoteles melontarkan pandangannya tentang kebahagiaan. Menurutnya, manusia mencari kebahagiaan, bukan mencari kebaikan. Dan menurut pandangan Plato, kebaikan, setidaknya sebagiannya, adalah kebahagiaan.

Meskipun kami tidak melihat definisi Aristoteles tentang kebahagiaan, tetapi kami tahu bahwa kebahagiaan adalah mengeruk kesenangan semaksimal mungkin dan menjauhi kesedihan semaksimal mungkin. Namun yang jelas, rasa senang dan tidak senang tidak terbatas pada kesenangan dan kesedihan jasmani. Ada kesenangan dan kesedihan yang lebih tinggi, yaitu (kesenangan dan kesedihan) rohani dan spiritual.

Manusia (di dunia ini) mengharapkan dan mengejar kebahagiaan. Ia tidak mengharapkan kebahagiaan dan juga kesempurnaan. Mustahil ia berpegang pada sesuatu yang menentang kebahagiaan, yakni kesengsaraan. Ia tidak akan mengharapkan dan mencarinya. Kesenangan bukanlah hakikat kebahagiaan, tetapi adalah syarat kebahagiaan. Sebab banyak kesenangan yang berakhir pada kesengsaraan yang lebih besar.

Sekarang harus kita ketahui, apa jalan memperoleh kebahagiaan? Ilmu akhlak merupakan ilmu jalan memperoleh kebahagiaan.

Aristoteles yakin bahwa: "Keutamaan dan kemuliaan adalah perantara untuk mencapai tujuan, yakni kebahagiaan. Sebab tujuan adalah sesuatu yang kita cita-citakan, sedangkan perantara adalah sesuatu yang kita pikirkan dan yang kita pilih (tentukan). Kita harus memilih dan menentukan amal perbuatan yang berkaitan dengan perantara. Jadi, memperhatikan keutamaan dan kemuliaan berhubungan dengan perantara."<sup>15</sup>

Menurut Aristoteles, akhlak yang pada hakikatnya jalan menuju kebahagiaan, ialah memperhatikan keadilan dan garis tengah (*had wusthi*). Ia mengatakan, "Keutamaan atau akhlak adalah garis tengah antara *ifruith* (melampaui batas) dan *tufrith* (menyia-nyiakan). Ia yakin bahwa

<sup>15</sup> *Tarikh Falsafah Gharb* (Sejarah Filasafat Barat), juz 1, hal. 354..

setiap kondisi jiwa atau spiritual memiliki batas tertentu, yang bila di bawah batas atau melampauinya adalah suatu kehinaan. Dan batas tertentu tersebut adalah suatu keutamaan atau kemuliaan. Misalnya sifat 'berani' (*syaja'ah*), berhubungan dengan kekuatan emosional, dan tujuannya adalah pembelaan diri (*difa'*). Sifat ini adalah batas atau garis tengah antara sifat pengecut (*jubun*) dan sifat konyol (*tahuwurur*). Sifat 'iffat', berhubungan dengan kekuatan syahwat, ialah garis tengah antara membunuh nafsu (*khumud*) dan mengumbar nafsu (*syarrali*). Sifat *hikmah* (bijak), berhubungan dengan kekuatan akal, ialah garis tengah antara akal licik dan lemah akal. Sifat dermawan, ialah garis tengah antara bakhil dan boros. Sifat tawadu, ialah garis tengah antara sombong dan menghinakan diri."<sup>16</sup>

Berbeda dengan Plato, Aristoteles meyakini bahwa untuk mencapai keutamaan tidak cukup dengan ilmu pengetahuan. Untuk mencapainya, jiwa atau diri harus dididik dengan keutamaan. Sifat-sifat keutamaan harus diwujudkan dalam jiwa. Ia harus melakukan perbuatan-perbuatan utama dengan memperhatikan keseimbangan dan garis tengahnya, harus membiasakannya seagustus mungkin. Dan pekerjaan ini tidaklah mudah.

Tidak diragukan bahwa teori Aristoteles memiliki satu bagian (poin) dari hakikat ini. Tetapi ada masalah pokok yang mungkin dapat dilontarkan atas teori akhlaknya Aristoteles, ialah bahwa menurutnya kerja ilmu akhlak hanya menentukan jalan yang terbaik (yakni garis tengah) untuk mencapai tujuan (yakni kebahagiaan). Arah tujuan telah ia tentukan. Akhlak, dalam pandangan Aristoteles, tidak menunjukkan tujuan pada manusia, tetapi jalan mencapai tujuan. Sedangkan bisa dikatakan bahwa sebuah pemikiran akhlak itu mengemban tugas, juga menentukan tujuan manusia. Yakni bukan berarti manusia dari sudut pandang 'tujuan' tidak butuh petunjuk.

Akhlak ala Aristoteles melihat tujuannya adalah kebahagiaan dan manusia selalu mencari kesenangan diri, maka harus ditunjukkan padanya jalan menuju kesenangan. Sebenarnya, unsur akhlak yang paling mendasar ialah akhlak melahirkan kesucian. Akhlak, kesuciannya menafikan jalan pribadi dan egoisme. Dengan kata lain, keluar dari 'seputar diri'. Jadi, dalam akhlak ala Aristoteles, teori yang hanya mengenal tujuan kebahagiaan dipandang berdasar pada 'seputar pribadi'.

---

<sup>16</sup> Untuk menentukan garis tengah dan *ifrath* dan *tafrith* dalam akhlak, merujuk pada kitab *Jami' asSa'adat* karya almarhum Mulla Hadi Naraq, dan *Al Miza'n* jilid pertama

Sebagian orang menyimpulkan lain, bahwa semua akhlak mulia tidak dapat dijelaskan dengan tolok ukur 'garis tengah'. Misalnya 'jujur', di mana garis tengah antara *ifruh* dan *tafrith*? Jujur adalah baik dan berdusta, yang merupakan lawannya, adalah buruk.

Setelah Socrates, di samping pemikiran filosofis Plato dan Aristoteles, terdapat kelompok filsuf yang lain. Kelompok yang terkenal ini memiliki pandangan-pandangan tentang masalah-masalah logis, filosofis, dan moralitas. Mereka antara lain para Kalbis, Skeptisis, Epikuris, Ruwaqis. Dan kami akan memulainya dari teori akhlaknya Kalbis.{}



## V. TEORI KALBISME

Sebagian filsuf menamakan mereka Kalbis. Kata ini diambil dari kata *kalb* (bahasa Arab), yang artinya anjing. Berkenaan dengan nama ini, yang dinisbatkan kepada mereka, kami akan menerangkannya nanti.

Pemuka Kalbisme adalah seorang laki-laki yang bernama Diogenes atau Dogen, bahasa Arabnya Dojans. Diogenes mempunyai seorang guru yang bernama Antisthenes yang merupakan muridnya Socrates.

Mereka (kaum Kalbis) mengatakan:

"Setelah kematian Socrates, dia berada dalam kumpulan yang terhormat di kalangan para muridnya. Tapi setelah ia lalui masa-masa mudanya yang kelam, ia menolak apa pun kecuali kebaikan, kesucian, dan kesederhanaan hidup. Ia hidup bersama para pekerja kasar dan berpakaian layaknya mereka. Dengan bahasa yang dapat dipahami orang awam yang tak terpelajar sekalipun, ia memberikan ceramah di suatu rumah. Menurutnya, filsafat-filsafat yang dalam tidak ada maknanya. Keyakinannya merujuk pada tabiat, dan dalam keyakinan ini ia selalu berlebihan. Ia selalu mengatakan tidak perlu pemerintahan, tidak perlu kepemilikan pribadi, tidak perlu beristri, tidak perlu beragama. Ia selalu mengatakan, 'Aku tegaskan bahwa aku gila, aku hidup tidak normal.'<sup>17</sup>

Diogenes adalah murid Antisthenes. Pedomannya adalah lari dari peradaban, dan pada hakikatnya ia ingin hidup seperti cara hidup binatang. Dituliskan tentang dia bahwa: "Dia hidup seperti gaya hidup anjing."<sup>18</sup> Nama 'anjing' telah dinisbatkan kepadanya.

Falsafah Kalbisme berdasarkan sifat kekejian yang relatif pada *maujudât* (alam ciptaan). Yakni berdasarkan sifat cacat atau kekurangan mereka terhadap manusia. Menurut mereka, kebahagiaan manusia adalah apa pun yang paling maksimal dalam kebebasan dan kepuasan manusia dari kesenangan dunia. Keutamaan terletak pada satu hal, yakni kepuasan diri. Namun kepuasan diri secara praktik terletak pada menjaga jarak dari benda materi, juga melepaskan dunia. Pada

<sup>17</sup> *Tarikh Falsafah Gharb*, juz 1, hal. 452.

<sup>18</sup> *Ibid.*, hal. 453.

hakikatnya, slogan mereka ditemukan dalam bait Nashir Khusru:

Kebebasan..., dunia harus kau lepaskan.

Para pendahulu Kalbisme, seperti Antisthenes dan Diogenes, mengajak pada kesederhanaan hidup dan tidak bergantung pada dunia, meskipun demikian mereka tidak dapat berlaku dengan benar. Namun generasi Kalbisme belakangan, cara berpikir mereka dalam hubungannya dengan segala sesuatu termasuk dasar-dasar perbuatan yang baik, tidak terikat dan "gampang". Kepuasan dan kebebasan dalam pandangan mereka ialah tidak peduli pada semua manusia, semua dasar dan hubungan. Mereka berutang pada masyarakat dan tidak membayar. Mereka mengganggu masyarakat dengan kata-kata. Karena itu, lambat laun nama *kalbi* bermakna 'watak anjing'.

Metode *akhlâqi* dan filsafat praktis mereka berangkat dari kesederhanaan, dan secara bertahap mengarah pada ketidakpedulian, tidak berperasaan, dan tidak terpengaruh oleh kesedihan diri dan kawan mereka. Dan akhirnya berujung pada tingkah laku kebinatangan dan kebuasan terhadap orang lain.

Dalam substansi akhlak Kalbisme, sampai pada kaitannya dengan 'kepuasan diri', dapat ditemukan satu unsur yang benar. Namun di situ nama 'kepuasan diri' terhapus menjadi perasaan-perasaan lembut insani yang menyentuh. Dan lambat laun dapat dinilai perbuatan-perbuatan yang menentang perasaan. Dan di situ 'kepuasan diri' disebut sebagai 'menyingkir dari (kehidupan) masyarakat' dan 'menentang peradaban'. Dapat diterima kalau dalam pemikiran ini terdapat unsur-unsur yang tidak benar.

Secara keseluruhan, filsafat-filsafat semacam Kalbisme menembus dalam setiap masyarakat, dan sudah tentu mereka akan menerima tamparan yang hebat.{}

## VI. TEORI SKEPTISISME

**P**emuka pemikiran ini ialah seorang laki-laki bernama Pirhun yang pernah menjadi anggota pasukan Iskandar (Alexander Agung). Filsafat praktisnya sejalan dengan filsafat teoretisnya. Dalam filsafat teoretisnya, ia meyakini bahwa tiada dasar atau prinsip yang dapat ditetapkan. Indra tidak dapat dijadikan pedoman, juga akal. Sebab jangkauan indra itu akan salah, begitu pula akal. Dalam filsafat praktisnya pun ia meyakini bahwa secara akal tidak ada jenis perbuatan yang dapat diyakinkan atas perbuatan yang lain. Suatu perbuatan tidak dapat ditetapkan kebenarannya, juga kesalahannya. Misalnya, secara realitas dengan dalil akal, kejujuran tidak dapat ditetapkan atas perbuatan dusta, amanah tidak dapat ditetapkan atas khianat, keadilan tidak dapat ditetapkan atas kezaliman.

Filsafat skeptis (*syakk*) dari sudut pandang kesan perilaku sebagaimana fatwa sebagian kaum skeptisis, terseret pada kepentingan pribadi dan perbudakan diri.

Seorang skeptisis bernama Karniades berkata:

“Ketika kapal pecah, manusia mungkin akan menyelamatkan nyawanya yang nyaris tak berdaya, jika ia tidak melakukan demikian maka ia orang dungu. Dan jika Anda di saat lari dari musuh yang menang, Anda kehilangan kuda Anda, tapi Anda melihat teman Anda yang juga terluka berada di atas kuda, apa yang akan Anda lakukan? Jika Anda seorang yang berakal dan berpikir, Anda akan menariknya (teman Anda) dari atas kudanya dan naik ke atas kudanya. Apa pun kata orang, itu adil.”<sup>19</sup>

“Sebagaimana yang diketahui, apabila yang kita maksud dengan akhlak adalah ‘bagaimana hidup’ seharusnya, pemikiran skeptisisme memandang bahwa baik dan buruk, bernilai dan tidak bernilai adalah *maflum* yang kosong, dan tidak dapat ditetapkan. Jadi, hidup yang seharusnya yang dapat dijaga adalah manfaat diri, itu lebih baik.

Adapun bila yang kita maksud dengan teori akhlak adalah bagaimana seharusnya hidup yang bernilai, suci, dan mulia, maka pemikiran skeptisisme tidak punya teori *akhlâqi*.{}

<sup>19</sup> *Ibid.*, juz 1, hal. 462.





## VII. TEORI EPIKURISME

**S**alah satu filsuf Yunani kuno yang terkenal adalah seorang Epicurus. Ia lahir di pada tahun 342 SM, yaitu enam tahun setelah kematian Plato.

Dalam filsafat teoretis, ia adalah penganut ajaran Demokratis dan pro animisme. Dikatakan bahwa ia tidak mengakui agama yang dianut Demokratis. Dan dalam filsafat praktis, ia penganut 'mencari kenikmatan'. Yakni bahwa kenikmatan sama dengan kebaikan. Dan tugas setiap orang adalah mencari kenikmatan dan lari dari kesengsaraan.

Epicurus sangat mencela suatu kenikmatan yang membawa kesengsaraan. Namun di samping pandangannya itu, orang-orang mengenal pemikirannya cenderung pada kesenangan dan mengejar keuntungan.

Epicurus membagi kenikmatan pada kenikmatan yang bergerak (*ladzdzât mutaharrîk*) dan kenikmatan yang diam (*ladzdzât sâkin*), atau kenikmatan efektif dan kenikmatan reaktif. Yang dimaksud *ladzdzât mutaharrîk* atau kenikmatan efektif, adalah kenikmatan yang manusia peroleh karena faktor kecenderungan dan pencarian sesuatu. Kenikmatan macam ini biasanya muncul dari perasaan sakit, dan juga akan membawa kepedihan atau kesengsaraan, paling tidak kelelahan dan kepayahan. Seperti kenikmatan makan makanan, atau kenikmatan seks, atau kenikmatan kedudukan dan jabatan. Tapi *ladzdzât sâkin* atau kenikmatan yang diam ialah datang dari tiadanya kesengsaraan. Seperti kenikmatan selamat. Epicurus mengajak pada kenikmatan yang diam, bukan kenikmatan yang bergerak. Ia selalu mengajak kesederhanaan, dan dari sisi ini ia tidak jauh beda dengan kaum Kalbis.

Dikatakan:

"Di saat aku menyerap air dan makanan, tubuhku merasa nyaman. Dan atas kenyamanan dan kenikmatan yang mempesona, aku meludah, bukan lantaran kesenangan-kesenangan itu sendiri, tetapi lantaran kesulitan-kesulitan yang dilahui."<sup>20</sup>

Filsafat Epicurus, walaupun dikenal dengan nama 'filsafat kenikmatan', tapi pada hakikatnya filsafat ini adalah filsafat kontrakesengsaraan. Yakni

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, juz 1, hal. 473.

ia memandang bahwa kebaikan dan keutamaan berada dalam pengurangan kesengsaraan. Oleh karena itu, mereka mengatakan, "Keutamaan terletak pada *huzm* (kokohnya perilaku atau berpikiran panjang) dalam pencarian kenikmatan. Harus dikatakan (dengan tegas) bahwa menurutnya keutamaan ialah terletak pada *huzm* dalam berkurangnya kesengsaraan."

Epicurus mengatakan, "Kebaikan yang paling agung adalah *huzm*. *Huzm* lebih bernilai sekalipun dari filsafat."

Semua itu perhatiannya berpusat pada pengurangan kesengsaraan. Maka dengan alasan ini, filsafatnya sama sekali tidak harus dikatakan filsafat 'nasib baik' dan 'spekulasi keuntungan'.

Dalam masalah kenikmatan atau, dengan kata yang lebih tepat, 'masalah menghindari dari kesengsaraan', pandangan Epicurus hanya tertuju pada kenikmatan dan kepedihan jasmani. Ia tidak melihat bahkan tidak mengenal kenikmatan *ruhi* (spiritual) seperti kenikmatan memperoleh ilmu dan hasil penelitian, baik 'kebaikan secara akhlak' maupun 'ibadah secara makrifat'.

Ia mengatakan, "Jika aku menolak kenikmatan rasa, kenikmatan cinta, kenikmatan melihat, dan kenikmatan mendengar (sesuatu), maka aku tidak tahu bagaimana menggambarkan 'kebaikan'? Pangkal dan sumber semua kebaikan adalah 'kenikmatan perut', hikmah dan pengetahuan haruslah merujuk padanya. Kenikmatan roh ialah merenungi kenikmatan *jism*, dan satu macam keistimewaan atas kenikmatan *jism*, ialah bahwa kami mampu memikirkan tentang kesenangan sebagai ganti memikirkan tentang kesengsaraan. Dengan demikian, kami menguasai kenikmatan *ruhi* lebih ketimbang kenikmatan jasmani."<sup>21</sup>

Filsafat ini seperti filsafat Kalbis, ialah sebuah filsafat pelarian dari kehidupan sosial. Sebab hanya dengan perantara ini, ia dapat tetap aman dari kesengsaraan.

Secara keseluruhan, dalam filsafat ini sama sekali tidak tampak nilai spiritual dan insani. Dari sisi ini, filsafat Kalbis lebih kuat, ia minimal bersandar pada unsur kebebasan dan kepuasan diri meskipun tidak sampai pada tujuannya, dan mengarah pada penyimpangan (*ifrâth*). Sedangkan dalam filsafat Epicurus sama sekali tidak tampak unsur yang tinggi dan mulia. Pemikiran skeptis maupun Epikurisme tidak memuat teori *akhlâqi*.

Filsafat kenikmatan dapat dibahas dari dua sisi. Pertama, dari sisi psikologis. Kedua, dari sisi *akhlâqi*.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, hal. 475.

Dari sisi psikologis pertanyaan yang dapat dilontarkan ialah: apakah penggerak asli manusia dalam semua perbuatan, dan tujuan akhir manusia dari segala aktivitasnya adalah kenikmatan atau lari dari kepedihan, ataukah bukan? Pembahasan dan penelitian yang diangkat sebenarnya bukanlah pada hal demikian.

Dan dari sisi *akhlâqi* pertanyaan yang terlontar ialah: apakah kebaikan dan keutamaan itu sama secara esensial? Dengan kata lain, apakah yang memiliki nilai esensial itu kenikmatan ataukah tidak? Yang jelas, jawaban atas pertanyaan ini adalah *manfi* (tidak)!

Poin ini haruslah kami beri tambahan, bahwa melihat di masa kita, Epikurisme secara praktik dikenal dengan pemahaman yang buta dan hina. Sebagian orang membaca bahwa sebagian tokoh pemikir, filsuf dan sufi seperti Khayyam dan Hafiz dinisbatkan pada pemikiran ini (Epikurisme).

Mereka menyatakan bahwa Khayyam, bahkan Hafiz, adalah kelompok yang mengagungkan kenikmatan, spekulasi keuntungan, dan tidak berkepedulian. Hal ini khususnya banyak diyakini mengenai Khayyam.

Yang dapat diterima ialah Khayyam bukanlah seorang filsuf matematika, dan tidak berpemikiran demikian. Memang secara lahiriah terlihat demikian dari syair-syair yang dinisbatkan padanya. Taruhlah syair-syair itu miliknya, tapi pandangan seorang filsuf tidak dapat dilihat dari bahasa syairnya. Khususnya belakangan ini, secara kebetulan masalah itu terungkap dalam syair-syair yang dinisbatkan kepadanya. Namun yang dapat menyelesaikan masalah ini atau yang memahami ungkapan Khayyam adalah gurunya, Abu Ali (Ibnu Sina).

Mengenai Hafiz, lebih jelas lagi. Melihat tulisan Hafiz, dan merujuk secara sempurna pada semua kumpulan syair Hafiz, jika kita membandingkan (mencocokkan) antara syair-syairnya akan jelas bahwa syair-syairnya satu sama lain saling menafsirkan.}}



## VIII. TEORI RUWAQISME

Sezaman dengan Epikurisme, terdapat sebuah pemikiran lain yang dikenal dengan nama pemikiran Ruwâqisme. Pencetus pemikiran ini adalah Zanun. Zanun Ruwaqi, bukan Zanun Ilyâ'i. Zanun Ilyâ'i hidup sekitar dua abad sebelum Zanun Ruwaqi. Kaum Ruwaqis dikenal dengan namanya,<sup>22</sup> pada mulanya Zanun selalu duduk dan memberi pelajaran di teras rumah.

Minoritas kaum Ruwaqis adalah orang Yunani. Kaum Ruwaqis klasik mayoritas adalah bangsa Suriah, dan kaum Ruwaqis belakangan adalah bangsa Romawi. Sedangkan Zanun Ruwaqi sendiri adalah orang Qabras.

Sebagian pandangan Ruwaqisme dipengaruhi oleh pandangan-pandangan Kalbisme, namun mandiri dasar teorinya dalam filsafat praktis. Socrates memuliakan kaum Ruwaqis lebih dari pribadi yang lain.

Russel berkata, "Perilaku Socrates di saat pengadilan, ia pantang mundur, tegar menghadapi kematian. Penentangannya itu lebih besar dari kezaliman dan siksaan yang dilakukan si zalim terhadap dirinya. Ia sepakat dengan ajaran kaum Ruwaqis. Ia tidak takut panas dan dingin, kesederhanaannya dalam makan dan berpakaian dan kebebasan totalnya dari sarana-sarana kenikmatan fisik, (dalam hal ini) ia juga sepakat dengan kaum Ruwaqis."<sup>23</sup>

Terkadang filsafat Ruwaqis secara salah dipahami sebagai filsafat Platonis. Dan disangka, kaum Ruwaqis adalah para *isyrâqis* dan penganut filsafat Plato. Yang jelas, jangan sampai kita salah.

Berbeda dengan filsafat Kalbis dan Epicurus, filsafat Ruwaqis memiliki sejarah yang lebih panjang. Dikatakan bahwa, "Filsafat Ruwaqis bermula sebagai perubahan dan perkembangan pemikiran Kalbis, dan berakhir dalam bentuk idealisme Platonis. Kaum Ruwaqis mengalami perubahan hebat dalam pandangan-pandangan mengenai metafisika dan dalam logika. Teori-teori akhlak mereka relatif masih tetap."<sup>24</sup>

<sup>22</sup> *Ruwâqi* atau *riwâqi*, dalam kamus bahasa Persia bermakna sebuah ruang depan rumah, atau atap depan rumah, atau tirai yang dipasang di depan rumah. [*penerj.*]

<sup>23</sup> *Tarikh Falsafah Gharb*, hal. 492.

<sup>24</sup> *Kulliyat Falsafah*, bab Falsafah Akhlaq.

Inti teori akhlak Ruwaqis ialah 'keutamaan', yang muncul dari 'kehendak baik'. Hanya kehendaklah yang merupakan baik dan/atau buruk. Keutamaan atau kemuliaan dan kehinaan, keduanya menempati kehendak (*iradah*).

'Kehendak baik' dalam pandangan Ruwaqis adalah suatu kehendak yang hubungannya dengan kejadian-kejadian eksternal berdampak hal yang tidak diinginkan. Sebenarnya 'kehendak baik' adalah kehendak yang berkekuatan, bahwa dengan suatu kehendak berdampak hal yang tidak ditolak, manusia dapat bebas. Seperti sebuah jazirah yang tetap kokoh dan selalu eksis di tengah lautan yang bergelombang. Dikatakan:

"Jika manusia punya kehendak baik serta tidak peduli dan menganggap ringan kejadian-kejadian eksternal, kejadian-kejadian eksternal takkan mampu menggoyahkan kepribadian esensialnya."<sup>25</sup>

Pada hakikatnya, dalam pandangan Ruwaqis, kebebasan bergantung pada kepribadian manusia dan kepribadian manusia berhubungan dengan kehendaknya. Menurut kaum Ruwaqis, kehendak baik adalah suatu kehendak yang mana pertama, berkekuatan dan berdampak hal yang ditolak; kedua, selaras dengan tabiat.

Apikattus, salah seorang Ruwaqis yang ternama mengatakan:

"Jika Anda menghindari dari masalah-masalah eksternal, dan kembali pada kehendak diri, dengan segala upaya dan latihan serta memperbaiki, maka dengan kebiasaan yang selaras dengan tabiat itu, Anda akan menjadi mulia, bebas, berikhtiar, tidak berpaling, dan tetap melangkah serta stabil. Dan apabila orang menghendaki atau memilih sesuatu di luar kemampuannya, maka ia tidak akan mampu melangkah dengan tegak dan bebas, bahkan sudah pasti ia akan goyah dengan masalah-masalah eksternal."<sup>26</sup>

Pada hakikatnya, menurut Ruwaqis, kebebasan terletak pada kehendak baik, dan kehendak baik—sebagaimana telah kami katakan—memiliki dua syarat: berdampak hal yang tidak diinginkan dari kejadian-kejadian alam dan selaras dengan tabiat.

Mereka meyakini bahwa baik dan buruknya sebuah kejadian bagi manusia bukanlah perkara yang mutlak, bergantung pada respons manusia atasnya. Mereka mengatakan:

"Pribadi-pribadi lain yang mampu menimpakan perkara-perkara eksternal kepada Anda, mereka mampu memenjarakan Anda dan menyiksa atau menyeret Anda. Tetapi jika Anda memiliki sebuah

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

kehendak yang berkekuatan, maka mereka tidak akan mampu berbuat apa-apa terhadap Anda.”<sup>27</sup>

Tanpa keraguan, *pertama*, filsafat Ruwaqis memiliki satu bagian dari hakikat. Memiliki kekuatan kehendak, kebebasan, kepribadian spiritual adalah merupakan satu bagian dari sifat akhlak. Namun filsafat ini cenderung ke dalam (batin manusia), dan pada *natijah*-nya (kesimpulannya) menghasilkan sebuah bentuk *dastur* (undang-undang) ketidakpedulian dan menganggap ringan. Filsafat ini tidak memperhatikan dasar usaha yang keras dan perlawanan terhadap kejadian-kejadian (eksternal) dan mengubahnya dalam mencapai tujuan. Manusia tidak diciptakan di dunia ini hanya untuk mempertahankan diri dan menjaga batin dirinya, di mana kejadian-kejadian tidak mampu menggoyahkannya. Dan tidak diciptakan hanya supaya bebas, dan supaya tidak terseret dan tertawan oleh fenomena-fenomena alam. Akan tetapi, di samping itu, manusia diciptakan dalam rangka kesempurnaan diri, sosial, dan alam.

*Kedua*, filsafat ini lebih mengukur masalah pribadi. Semua perhatiannya terfokus pada individu, aspek sosialnya tidak ada. Target filsafat dan pemikiran ini tidak lebih dari penyelamatan individu. Rasa kebesaran insani tidak menempati ruang sistem *akhlâqi* ini.

*Ketiga*, filsafat ini melihat pada suatu bentuk perlawanan (*muqâwamah*) dan suatu bentuk rasa menerima (*taslim*); yakni *muqâwamah* batiniyah terhadap pengaruh kejadian-kejadian (bukan kejadian-kejadian itu sendiri) dan *taslim* terhadap apa yang berlaku secara alami, atau mau tidak mau harus menerima takdir Tuhan. Kehendak baik adalah suatu kehendak yang di satu sisi adalah perlawanan dan di sisi lain adalah menerima dengan terpaksa kejadian-kejadian (eksternal).

Namun dari sudut pandang *akhlâqi*, ukuran tersebut (*muqâwamah* dan *taslim*) tidaklah cukup untuk mempertahankan (pandangan) ‘baiknya kehendak’. Sebuah sasaran ‘baik’ yang mana kebajikannya bukan dari sisi kehendak, tetapi dari sisi yang lain. Dan di samping sasaran tersebut, adalah baik pada dirinya, bukan baik untuk ‘diriku’. Dengan kata lain, sasarannya adalah ‘baik secara mutlak’ bukan baik yang relatif.

Jika makna akhlak adalah *dastur* amal perbuatan dalam hidup, dalam arti bahwa setiap manusia hidup untuk meraih yang lebih baik, lebih utama, lebih berkekuatan, dan lebih berkepribadian, maka ia harus mengamalkan undang-undang tersebut, dan *dastur* amal perbuatan Ruwaqis dapat dikategorikan akhlak. Namun bila akhlak dalam arti

<sup>27</sup> *Ibid.*

perilaku dengan keutamaan dan dapat dinilai luhur dan agung, maka pemikiran Ruwaqis ada kekurangan. Sebab apa yang dibicarakan kaum Ruwaqis adalah menyangkut baik yang relatif, yakni melaksanakan kebaikan untuk individu. Sedangkan apa yang telah kami katakan sebelumnya mengenai kebaikan dan keutamaan, ialah kebaikan dan keutamaan yang tetap dan tidak berubah bagi pribadi-pribadi.

Persamaan akhlak Ruwaqis dengan akhlak Kalbis terletak pada ketidakpedulian dan berdampak hal yang tidak diinginkan dari kejadian-kejadian alam. Adapun perbedaannya, akhlak Kalbis mengenal bahwa kebaikan itu tidak mengharuskan mengerjakan dan meninggalkan segala sesuatu, atau menghindari segala sesuatu. Dan ia mengajak hidup sebagaimana anjing atau binatang hidup. Sedangkan akhlak Ruwaqis tidak mengajak menghindari dan meninggalkan suatu perbuatan. Akhlak Ruwaqis tidak membedakan dalam menghadapi datang dan perginya kejadian-kejadian alam, bukannya menghindar. Karena itu, Ruwaqis tidak menentang pemanfaatan peradaban dan anugerah-anugerah kehidupan. Ia menentang penyiksaan dan pemenjaraan oleh kejadian-kejadian alam.

Kalbis ibarat orang yang lari dari lingkungan lantaran takut akan cobaan wabah penyakit menimpa dirinya. Sedangkan Ruwaqis melakukan pengobatan pada dirinya sebagai pencegahan dari lingkungan berpenyakit. Namun keduanya (Ruwaqis dan Kalbis) tidak mengajak memerangi wabah penyakit.

\* \* \* \* \*

Telah kami katakan sebelumnya bahwa setelah Socrates, di samping pemikiran Plato dan Aristoteles, terdapat empat pemikiran lain yang masing-masing merupakan "seri lanjutan" dari pemikiran Socrates. Tiap-tiap pemikiran ini pada hakikatnya merupakan rantingnya filsafat Socrates. Dan empat pemikiran tersebut antara lain: pemikiran Kalbisme, Skeptisisme, Epikurisme, dan Ruwaqisme.

Secara historis, pemikiran-pemikiran tersebut muncul pada satu zaman, yaitu periode setelah Yunani. Sebab sistem pemerintahan kota di Yunani hancur seiring keruntuhan kekuasaan Iskandar. Dengan kehancuran Iskandar, muncullah ketidakteraturan, kejahatan, dan keresahan dalam kehidupan masyarakat setempat.

Mayoritas peneliti meyakini bahwa pemikiran-pemikiran tersebut, semuanya mempunyai sikap-sikap yang berlainan, yang mana para filsuf, dalam menghadapi berbagai problema, tampaknya berangkat dari ketentuan undang-undang tabiat alami.



Mereka mengatakan bahwa orang-orang (masyarakat) dapat melalui jalan yang bermacam-macam dalam menghadapi nasib buruk. Mereka dapat tunduk atas itu, atau dapat memerangnya, atau menghindarinya dan/atau menerimanya.

Pemikiran Kalbis lari dari kehidupan, pemikiran Ruwaqis mengadakan perlawanan (perlawanan batiniah). Pemikiran Epikurisme adalah pemikiran yang lari dari kesengsaraan dan mencapai kenikmatan, sedangkan pemikiran skeptis adalah pemikiran keguncangan norma-norma yang pada umumnya mengarah pada kesengsaraan.()



ke kota itu!” Maknanya, ‘jika engkau ingin sampai pada yang dituju, laluilah jalan itu’. *Amr masyruth* ialah memberi petunjuk pada sebuah masalah. Berbeda dengan *amr muthlaq* yang tidak memiliki satu syarat pun, *amr masyruth* ialah sebuah perintah yang diberikan oleh hati akan suatu perbuatan, bukan atas dasar suatu masalah atau kepentingan dan perantara untuk mencapai tujuan tertentu. Akan tetapi atas dasar tugas (*taklif*) dan tanggung jawab (*mas`uliyah*). Jadi yang dimaksud dengan *taklif* ialah perintah tanpa syarat, hati yang memerintahkan berbuat. Dan setiap perbuatan yang dilakukan atas rasa tanggung jawab dan tugas, adalah perbuatan yang mengandung akhlak.

Ungkapan Kant memiliki dua tahapan:

*Pertama*, tahapan yang berhubungan dengan alam jiwa dan psikologis. Artinya, kita harus menerima bahwa dalam hati manusia terdapat dua macam perintah kepada manusia, yakni mutlak dan bersyarat.

Perintah-perintah *masyruth* mengajak manusia berusaha memperoleh kehidupan (menyambung hidup). Sedangkan perintah-perintah mutlak ialah suatu perintah yang bersumberkan undang-undang *akhlâqi*. Hati manusia dalam hal ini memberikan perintah-perintah, yang disebut dengan sifat-sifat akhlak yang alami (*wujdân akhlâqi*).

Berhubungan dengan aspek *wujdân akhlâqi* pada diri manusia, Kant berdeceak kagum, ia mengatakan:

“Dua hal yang amat mengherankan manusia. *Pertama*, langit yang penuh bintang di atas kepala kita. *Kedua*, *wujdâni* (hati yang mengetahui baik dan buruk) yang ada dalam batin kita.”

Dikatakan, kata-kata itu termaktub di nisan makamnya.

*Kedua*, berhubungan dengan perbuatan manusia. Manusia bisa menaati perintah-perintah *masyruth* hatinya, yang pada hakikatnya mengikuti kecenderungan dan instingnya. Juga di balik kecenderungan itu ia bisa menaati hati *akhlâqi*-nya, yang dalam bentuk ini perbuatan-perbuatannya akan merupakan perbuatan *akhlâqi*.

5. Dari mana kita mengetahui bahwa suatu perintah yang lahir dari hati kita itu adalah sebuah perintah mutlak, bukan *masyruth*? Apa tolok ukurnya sehingga kita dapat mengetahui bahwa suatu perintah yang sampai pada kita itu merupakan dari suara sifat alami yang *akhlâqi* atau lahir dari kecenderungan?

Kant menjelaskan tolok ukur-tolok ukurnya. Kant mengatakan bahwa perintah hati (*wujdân*) ialah “berdasarkan sebuah kaidah, bentuk perilaku yang mendorong untuk berbuat, bila Anda menginginkannya,

di saat itu kaidah tersebut menjadi sebuah kaidah (*qanun*) universal."<sup>29</sup>

Jadi setiap perintah yang Anda dengar dari suara hati tentang suatu perkara, perhatikanlah apakah Anda menginginkan perbuatan itu. Jika ya, itu adalah sebuah kaidah yang bersifat umum (*'umumi*). Dalam kondisi Anda tidak membedakan antara diri Anda dan orang lain, maka itu adalah sebuah *dastur* (peraturan atau perintah) *akhlâqi*. Adapun bila tujuan dari perbuatan Anda hanyalah kepentingan pribadi Anda, itu bukan sebuah kaidah *'umumi*. Maka jelaslah bahwa perintah itu muncul dari kecenderungan pribadi, bukan dari rasa tanggung jawab.

Tolok ukur yang lain ialah:

"Bentuk perilaku yang dikatakan humanitas (spesies manusia), baik menyangkut pribadi maupun yang lain, yang Anda pikirkan dalam segala hal adalah semacam tujuan, dan tidak hanya perantaranya."<sup>30</sup>

Teori Kant sangat dalam dan memuat sebagian dari hakikat, bukan seluruhnya. Teori Kant, hingga yang menyangkut adanya sejumlah perintah dan 'harus' yang *non-masyruthi* dan aturan munculnya bagian-bagian perintah-perintah ini, adalah benar. Namun masih ada beberapa kekurangan yang akan kami jelaskan berikut ini:

a. Kant menegaskan bahwa perbuatan-perbuatan *akhlâqi* tidak muncul dari kecenderungan. Hal ini tidak dapat dibenarkan; adakah kecenderungan bagi pelaku kewajiban *akhlâqi* dalam melakukannya ataukah tidak? Jika tiada kecenderungan, adakah rasa takut tidak melakukannya ataukah tidak? Mungkinkah manusia menaati suatu perintah yang tiada kecenderungan dalam menaatinya, dan tiada rasa takut dari menentanginya?

b. Kant telah menghapus *mafhum* kebaikan atau baik dari akhlak. Dalam pandangannya, perbuatan *akhlâqi* itu bukanlah suatu perbuatan yang dilakukan atas dasar baik esensial. Akan tetapi perbuatan akhlak itu adalah perbuatan yang didasari rasa tanggung jawab. Dengan kata lain 'baik' terletak pada *irâdah* (kehendak), bukan pada *murâd* (yang dikehendaki). Dan 'baik *irâdah*' itu berkaitan dengan faktornya, yang jika disebabkan oleh rasa tanggung jawab, maka itu baik. Dan jika tidak, maka tidak baik.

Atas dasar itu, perintah-perintah *akhlâqi* Kant hingga pada batas maksimal adalah tidak jelas. Mungkin *wujdâni* yang dikenal Kant adalah sebuah pusat yang memerintah tanpa alasan, yang mana dengan tanpa

<sup>29</sup> *Kulliyat Falsafah.*

<sup>30</sup> *Ibid.*

alasan ia harus menaati perintahnya.

Karena itu, pandangan orang-orang yang meyakini bahwa setiap perintah berdasarkan penentuan suatu macam kebaikan, sesuatu yang memuat kebaikan-kebaikannya, terkadang relatif dan terkadang mutlak (sebagaimana pada pelajaran pertama dan kedua) dikuatkan teori Kant ini.

c. Sesuai teori Kant, jika perbuatan memuat kebaikan umum, dan dilakukan manusia dengan dasar rasa cinta sesama dan kecenderungan mengabdikan, maka perbuatan yang dilakukan tersebut bukanlah atas dasar sebuah kewajiban dan rasa tanggung jawab, maka itu bukanlah perbuatan *akhlâqî*. *Wujdân akhlâqî* yang dipandang Kant tidak dapat diterima.

d. Secara keseluruhan, setiap perbuatan ada di bawah tekanan perintah dan kewajiban, meskipun jika perintah tersebut datang dari dalam diri manusia aspek *akhlâqî*-nya sudah pasti berkurang. Jika suatu perbuatan bukan atas ketentuan rasa berkewajiban, tetapi disebabkan kebaikan esensial perbuatan tersebut dan didasari kesempurnaan ikhtiar, maka tentu saja ia akan memuat lebih banyak hakikat *akhlâqî*.)









## I. APAKAH FILSAFAT ITU? (1)

**P**ermasalahan apakah yang pertama kali harus kita ketahui berkaitan dengan filsafat?

Sebelum kami menjawab pertanyaan tersebut, dan dikarenakan adanya sebagian yang memberikan jawaban atas pertanyaan tersebut secara campur baur, maka terpaksa kami akan memaparkan sebuah mukadimah singkat yang biasa dibahas dalam buku-buku logika.

### Pendefinisi secara Verbal (*Lafzhi*) dan Arti Nyata (*Maknawi, Haqiqi*)

Ahli logika mengatakan bahwa tatkala ada pertanyaan tentang ke-'apa'-an sesuatu, maka bentuk pertanyaan tersebut dapat berbeda-beda. Adakalanya yang hendak ditanyakan adalah pengertian (*mafhûm*) kata tersebut. Yakni tatkala kita bertanya, "Apa sesuatu itu?" Maka, 'sesuatu' yang ditanyakan itu, adalah kosakata itu sendiri. Dan maksud dari ke-'apa'-an nya adalah apakah arti secara bahasa (*lughawî, linguistik*) atau istilah (*istihâlâhî, terminologis*) kata itu? Sebagai contoh, dalam membaca sebuah buku kita mendapati kata 'parkit' lalu kita bertanya kepada seseorang dan ia menjawab bahwa 'parkit' adalah nama sejenis burung. Atau dalam istilah ahli logika, kita menjumpai tulisan '*kalimah*', lalu kita bertanya kepada seseorang, "Apakah arti '*kalimah*' menurut istilah para ahli logika?" Ia menjawab, "*Kalimah*, menurut para ahli logika, adalah yang oleh ahli tata bahasa Arab (*nahwu*) disebut dengan '*fi'l* (kata kerja)."

Jelas, hubungan antara suatu kata dan arti nyata adalah hubungan yang bersifat konvensional dan terminologis; baik istilah itu bersifat umum ataupun khusus.

Dalam menjawab pertanyaan semacam itu (tentang kosakata), seseorang harus mencari dan meneliti penggunaan kata tersebut dalam kamus. Ada kemungkinan pertanyaan tersebut memiliki jawaban bermacam-macam dan semua jawaban itu adalah benar. Karena ada kemungkinan sebuah kata (*lafzhi*) dalam berbagai penggunaan umum memiliki arti bermacam-macam. Sebagai contoh, sebuah kata menurut istilah ahli filsafat dan ahli logika memiliki arti khusus, sedangkan menurut istilah ahli bahasa dan sastra memiliki arti yang lain. Demi-

kian pula dengan 'kalimah' yang mana menurut pengertian umum dan menurut ahli bahasa memiliki suatu arti, sedangkan menurut ahli logika memiliki arti yang lain. Demikian pula dengan kata 'qiyâs' (analogi, silogisme) yang mana di kalangan ahli logika memiliki suatu arti, sedangkan di kalangan ahli fikih memiliki arti tersendiri, dan berbeda dengan yang dipahami oleh para ahli logika.

Tatkala sebuah kata—di kalangan para ahli—memiliki dua arti atau lebih, maka harus dikatakan bahwa kata ini menurut istilah ahli fulan adalah memiliki arti demikian sedangkan menurut istilah ahli fulan adalah demikian. Jawaban atas pertanyaan semacam ini disebut dengan 'pendefinisian verbal' (*ta'rîf al lafzî*).

Akan tetapi terkadang ada pertanyaan tentang ke-'apa'-an sesuatu, dan bukan pertanyaan akan makna dan arti dari kosakata itu sendiri, tetapi pertanyaan tentang hakikat (realitas) arti dan maknanya. Kita bukan hendak bertanya, "Apa arti kata ini?" karena pada dasarnya kita mengetahui arti dari kata tersebut, namun hakikat dan substansi dari kata itu yang tidak kita ketahui; pertanyaannya adalah tentang hakikat, realitas, dan substansi arti serta maknanya. Misalnya saja jika kita bertanya, "Apakah manusia itu?" Maksud pertanyaan di sini bukan berarti kata 'manusia' itu diletakkan untuk apa. Karena kita telah mengetahui dengan jelas bentuk peletakan kata tersebut, namun yang tidak kita ketahui adalah arti dan makna yang dimaksud oleh kata tersebut; pertanyaannya tentang substansi dan inti kata tersebut.

Sebagai contoh, tatkala kita bertanya, "Apakah manusia itu?" di sini maksudnya kita bukan hendak menanyakan kata 'manusia' diletakkan untuk apa. Dalam hal ini kita mengetahui dengan jelas bahwa kata 'manusia' diletakkan untuk sebuah makhluk khusus yang memiliki tubuh tegak lurus, dan pandai berbicara. Akan tetapi pertanyaan kita adalah: "Apakah hakikat dan substansi manusia?" Jelas, dalam menjawab secara benar pertanyaan ini, hanya ada satu jawaban dan tidak lebih. Yakni tidak mungkin berbagai jawaban yang diberikan atas pertanyaan ini semuanya benar. Jawaban atas pertanyaan semacam ini disebut dengan definisi yang nyata (*ta'rîf haqîqî*).

Pendefinisian verbal (*ta'rîf lafzî*) lebih didahulukan atas pendefinisian yang nyata (*ta'rîf haqîqî*). Yakni, pertama-tama harus ada kejelasan tentang arti dari kosakata, kemudian dilakukan pendefinisian nyatanya. Jika tidak demikian, maka akan terjadi paralogisme<sup>1</sup> (*mugîû-*

<sup>1</sup> Berasal dari kata Yunani *para* (di sebelah, di samping) dan *logos* (akal), artinya cara berpikir atau argumen yang tidak sesuai dengan akal; disebut juga silogisme yang keliru. Silogisme adalah cara berpikir, berargumen, atau menarik kesimpulan deduktif dengan

ilmu. Selain itu, kata filsuf merupakan suatu kata istilah yang tidak digunakan pada seorang pun sebelum masa Socrates, dan bahkan setelah Socrates pun tidak langsung digunakan untuk menyebut dan menjuluki seseorang. Mereka mengatakan bahwa Aristoteles juga tidak menggunakan kata *philosophia* (filsafat) dan *philosophos* (filsuf), dan pada masa berikutnya istilah filsafat dan filsuf menjadi tersebar luas.

### **Filsafat Menurut Istilah Muslimin**

Muslimin mengambil kata ini (*falsafah* atau filsafat) dari Yunani, kemudian diubah dan disesuaikan dengan bentuk kata bahasa Arab, dan memiliki arti berbagai ilmu pengetahuan yang rasional.

Menurut istilah Muslimin, filsafat bukan merupakan nama suatu bidang khusus ataupun suatu ilmu khusus; semua ilmu pengetahuan rasional (*aqli*)—yang merupakan lawan dari pengetahuan yang diwahyukan (*naqli*)—seperti ilmu bahasa, *nahwu*, *sharaf*, *ma'ani*, *bayan*, *badi'*, tafsir, hadis, fikih, *usul*, berada dalam kategori filsafat. Dan dikarenakan kata ini memiliki arti yang umum dan luas, maka seseorang dapat disebut sebagai filsuf tatkala ia mampu menguasai berbagai ilmu pengetahuan rasional yang ada pada masanya, yang berhubungan dengan ketuhanan, matematika, fisika, politik, etika, dan estetika. Dikarenakan hal itu, maka mereka mengatakan, "Seorang filsuf adalah seorang yang dunia rasionalnya sama dengan dunia realitas eksternal."

Kemudian tatkala Muslimin hendak menjelaskan pembagian ilmu menurut pandangan Aristoteles, mereka menggunakan kata filsafat atau hikmah. Mereka mengatakan bahwa filsafat (ilmu rasional) memiliki dua bagian: teoretis dan praktis.

Filsafat teoretis ialah filsafat yang membahas berbagai benda sesuai dengan apa adanya, sedangkan filsafat praktis adalah pembahasan tentang bagaimanakah selayaknya perbuatan dan perilaku manusia. Filsafat teoretis terbagi menjadi tiga bagian: Ilahiah (teologi) yang juga biasa disebut dengan filsafat tinggi, matematika atau filsafat menengah, dan ilmu fisika atau filsafat rendah.

Filsafat Ilahiah atau filsafat tinggi, terdiri dari dua bagian: Ilahiah yang berhubungan dengan perkara-perkara umum dan ilahiah dalam arti khusus. Sedangkan filsafat matematika terdiri dari empat bagian: aritmetika, geometri, astronomi, dan musik. Filsafat fisika juga memiliki berbagai macam dan bagian. Filsafat praktis dibagi menjadi: ilmu etika, ilmu mengurus rumah, ilmu politik ketatanegaraan.

Dengan demikian, seorang filsuf yang sempurna ialah seseorang

yang mampu menguasai seluruh jenis dan bagian ilmu pengetahuan yang telah disebutkan.

### **Filsafat Hakiki atau Filsafat Tinggi**

Menurut pandangan para filsuf, di tengah berbagai pembahasan filsafat, terdapat suatu bagian pembahasan yang lebih istimewa dari berbagai bagian pembahasan yang lain. Dan seakan-akan, inti dan substansi pembahasan filsafat adalah pada bagian itu; ia memiliki berbagai sebutan: filsafat utama (*aulâ*), filsafat tinggi (*'uhû*), ilmu tertinggi (*'alâ*), ilmu universal (*kullî*), teologi (*Ilahiyah*), dan filsafat metafisika.

Keistimewaan ilmu tersebut atas seluruh ilmu yang lain adalah:

*Pertama*, menurut pendapat orang-orang terdahulu, ilmu ini lebih argumentatif dan lebih meyakinkan dibandingkan jenis ilmu yang lain.

*Kedua*, ilmu tersebut menguasai berbagai ilmu yang lain, dan pada hakikatnya merupakan raja dari semua ilmu. Ini karena seluruh ilmu membutuhkannya dan bergantung kepadanya, sedangkan ilmu tersebut tidak membutuhkan ilmu-ilmu yang lain.

*Ketiga*, ilmu tersebut lebih umum (*'âm*) dan lebih universal (*kullî*) dari berbagai ilmu yang lain.

Dengan demikian, menurut para filsuf kuno, kata filsafat memiliki dua arti. *Pertama*, arti yang umum, yaitu semua ilmu rasional yang mencakup semua ilmu yang bukan *naqli*. Sedangkan *kedua*, adalah arti yang tidak umum yaitu teologi (ilmu ketuhanan) atau filsafat tinggi, yang merupakan bagian (pecahan) dari filsafat teoretis.

Filsafat, menurut istilah yang umum, adalah ilmu yang bukan *naqli*. Dan filsuf adalah seseorang yang mampu menguasai seluruh ilmu pengetahuan. Dan berdasarkan pada pemahaman umum terhadap filsafat ini, maka dikatakan bahwa filsafat adalah kesempurnaan jiwa manusia baik dari sisi teoretis maupun dari sisi praktis.

Namun menurut istilah yang tidak umum, yang dimaksud dengan filsafat adalah sebuah ilmu yang oleh orang-orang kuno disebut dengan filsafat hakiki, filsafat utama, atau ilmu tinggi, maka filsafat memiliki suatu definisi khusus. Dan dalam menjawab pertanyaan "Apakah filsafat itu?" kita dapat menjawabnya dengan mengatakan bahwa filsafat adalah ilmu yang mempelajari tentang berbagai eksistensi *quæ* (dalam kapasitasnya sebagai) eksistensi, tanpa menentukan suatu objek khusus, misalnya materi, kuantitas, kualitas, manusia atau tumbuhan,

dan lain sebagainya.

Penjelasannya, pengetahuan dan informasi kita tentang berbagai benda ada dua bentuk: khusus terhadap spesies (*nau*) atau genus (*jins*) tertentu. Dengan kata lain—berkenaan dengan berbagai keadaan dan hukum serta pengaruh khusus sebuah spesies atau genus tertentu—pengetahuan kita tentang berbagai hukum dan ketentuan tentang kuantitas yang berbeda, dinyatakan melalui angka-angka (aritmetika); tentang kuantitas yang berbeda, dinyatakan melalui garis dan bilangan (geometri); tentang tumbuhan (botani); tentang tubuh kita (anatomi); demikian pula dengan berbagai ilmu lainnya seperti geologi, kosmologi, mineralogi, zoologi, psikologi, sosiologi, ilmu atom, dan lain sebagainya.

Filsafat merupakan ilmu yang tidak terbatas pada suatu spesies tertentu; bukan dikarenakan eksistensi adalah spesies tertentu, lalu tidak memiliki berbagai hukum, ketentuan, keadaan dan sifat tertentu, namun sebaliknya dikarenakan memiliki berbagai hukum, ketentuan, dan pengaruh maka itu adalah eksistensi.

Dengan kata lain, pandangan dan kajian terhadap berbagai partikel dan instrumen dunia ini dalam bentuk terpisah-pisah dan berbeda-beda, dan adakalanya dari sisi kesatuan, yakni eksistensi dari sisi eksistensi merupakan satu unit (kesatuan), lalu kita melanjutkan pengamatan dan kajian kita terhadap satu unit dan kesatuan tersebut yang mencakup berbagai perkara.

Jika kita mengumpamakan dunia ini seperti sebuah tubuh, maka pengamatan dan kajian terhadap dunia ini ada dua bentuk. Sebagian pengamatan kita berhubungan dengan anggota tubuh, seperti kepala, tangan, kaki. Tetapi pengamatan dan kajian kita yang lain berhubungan dengan seluruh anggota tubuh tersebut, misalnya sejak kapan keberadaan anggota tubuh ini? Sampai kapan akan senantiasa ada? Pada dasarnya, apakah pertanyaan 'kapan' terhadap berbagai anggota tubuh merupakan suatu pertanyaan yang pada tempatnya atautkah tidak? Apakah anggota tubuh merupakan satu kesatuan yang hakiki; tampaknya berbilang namun tidak berbilang. Atautkah kesatuannya adalah relatif dan sebatas hubungan yang ada di antara komponen sebuah mobil, yakni tidak lebih hanya kesatuan rakitan? Apakah berbagai anggota tubuh ini memiliki sumber dan asal mula, yang mana keberadaan seluruh anggota tubuh yang lain berasal darinya?

Apakah tubuh ini memiliki sebuah kepala, dan kepala tubuh itu menyebabkan keberadaan dan munculnya berbagai anggota tubuh yang lain? Atautkah tubuh ini tanpa kepala? Apakah jika terdapat kepala,

kepala ini memiliki otak yang memiliki perasaan (emosi) ataukah kosong dan hampa? Apakah seluruh bagian dari tubuh bahkan kuku, tulang, dan rambut memiliki suatu bentuk kehidupan? Apakah perasaan dan pengetahuan pada bagian tubuh tersebut terbatas pada sebagian entitas yang muncul secara kebetulan, seperti ulat pada tubuh jenazah yang ulat tersebut adalah binatang dan apakah dapat disebut bagian dari manusia? Apakah sekumpulan anggota tubuh ini memiliki suatu tujuan tertentu, dan menuju pada kesempurnaan dan hakikat, ataukah kesemuanya itu merupakan suatu keberadaan yang tanpa tujuan?

Apakah muncul dan musnahnya anggota tubuh itu secara spontan, ataukah berdasarkan pada hukum kausalitas (sebab-akibat)? Dan tidak ada sesuatu pun yang ada di alam ini yang tanpa sebab? Apakah setiap akibat khusus pasti dikarenakan suatu sebab khusus? Apakah sistem yang mengatur anggota tubuh ini sebuah sistem yang pasti dan tidak dapat dilanggar? Apakah urutan, keterdahuluan (*taquddum*) dan keterakhiran (*tu'akhlakhir*) anggota tubuh adalah suatu yang benar-benar nyata ataukah tidak? Dan lain sebagainya.

Dalam hal ini, pengamatan dan kajian kita yang berhubungan dengan "anggota tubuh alam realitas" adalah 'sains', sedangkan kajian dan pengamatan kita yang berhubungan dengan "tubuh alam realitas" adalah 'filsafat'.

Dengan demikian, kita melihat bahwa tipe khusus dari berbagai permasalahan yang sama sekali tidak menyerupai dengan suatu ilmu pun dari berbagai ilmu yang berisikan penelitian tentang suatu hakikat, kesemuanya itu membentuk satu tipe khusus. Tetapi tatkala kita hendak mengadakan kajian dan pengamatan terhadap tipe permasalahan dari sisi 'bagian-bagian dari sains', dan kita hendak mengetahui bahwa secara teknis berbagai permasalahan ini termasuk berbagai aksiden (*awâridh*) dari topik yang mana, kita menyaksikan bahwa berasal dari 'eksistensi *qua* eksistensi' (*al maujûd bima huwa maujûd*). Dan jelas, penjelasan dan pemaparan permasalahan ini harus dikaji dalam buku filsafat yang berisikan pembahasan yang luas, dan jelas hal itu tidak dapat dibahas dalam buku ini.

Selain masalah di atas, setiap kali kita membahas mengenai esensi (*mâhiyah*) berbagai benda, misalnya saja, apakah esensi dan ke-'apa'-an serta definisi nyata (hakiki) dari benda atau manusia? Ataupun setiap kita menginginkan untuk membahas mengenai keberadaan (*wujûd*) berbagai benda, misalnya saja, adakah lingkaran hakiki atau garis hakiki ataukah tidak? Hal itu juga berhubungan dengan bidang ilmu ini (filsafat) karena permasalahan ini juga merupakan bagian dari

## II. APAKAH FILSAFAT ITU? (2)

**P**ada pelajaran yang lalu, kami telah mendefinisikan filsafat menurut terminologi Muslimin. Dan sekarang kami hendak menukil berbagai pendefinisian filsafat yang lain, dengan harapan dapat memiliki pengetahuan secara garis besar. Namun sebelum masuk pada pembahasan pendefinisian yang baru, terlebih dahulu kami akan mengisyaratkan pada sebuah kesalahan sejarah yang juga mengakibatkan suatu kesalahan yang lain.

### Metafisika (*Ma Ba'da ath Thabi'ah*)

Aristoteles adalah orang pertama yang memahami sederet persoalan yang tidak termuat dalam berbagai ilmu pengetahuan (*sains*), baik yang berkaitan dengan alam (*thabi'ah*), matematika, etika, sosial, ataupun logika. Dan ia menyadari bahwa ilmu tersebut harus dipisahkan dan mandiri. Kemungkinan ia adalah orang pertama yang menentukan bahwa eksistensi *qu* eksistensi adalah poros yang padanya berputar berbagai persoalan sebagai aksiden-aksiden (*awaridli*) dan keadaan. Kemungkinan ia adalah orang pertama yang berhasil menyingkap penghubung dan faktor hubungan persoalan suatu ilmu dengan yang lain dan tolok ukur keterpisahan ilmu-ilmu tersebut dari berbagai persoalan ilmu yang lain adalah yang disebut dengan subjek (*muudlvû*) ilmu.

Jelas, permasalahan ilmu ini di kemudian hari menjadi semakin luas, sebagaimana ilmu-ilmu yang lain serta terdapat tambahan yang cukup banyak. Pembahasan ini menjadi semakin jelas tatkala diadakan perbandingan antara metafisika Aristoteles dengan metafisika Ibnu Sina, terlebih dengan metafisika Shadr al Muta'allihin. Alhasil, Aristoteles merupakan orang pertama yang berhasil menemukan dan menyingkap bahwa ilmu ini (metafisika) merupakan suatu ilmu yang terpisah dan mandiri, dan memiliki posisi khusus di sisi berbagai ilmu yang lain.

Akan tetapi Aristoteles tidak memberikan suatu nama bagi jenis ilmu ini. Kemudian setelah Aristoteles meninggal dunia mereka mengumpulkan berbagai karya dan gagasannya dalam sebuah ensiklopedia. Bagian yang tengah kita bahas sekarang ini, dari sisi urutannya,

terletak setelah bagian ilmu alam (fisika), dan dikarenakan tidak memiliki nama khusus maka mereka menamakan pembahasan ini dengan *metaphysika*; *meta*=sesudah dan *physika*=fisika (sesudah fisika). Kata *metaphysika* oleh orang Arab diterjemahkan dengan istilah *mâ ba'du ath thabi'ah*.

Lambat laun mereka lupa bahwa sebenarnya peletakan nama ini (metafisika) adalah dikarenakan pembahasan ini terletak sesudah pembahasan filsafat fisika dalam buku karya Aristoteles. Kemudian banyak yang mengira bahwa penamaan ilmu ini dengan metafisika, dikarenakan ilmu ini berisikan pembahasan mengenai Tuhan, akal murni, yang kesemuanya itu di luar alam fisika. Oleh karena itu, orang-orang semacam Ibnu Sina mengungkapkan keberatannya sebagai berikut:

"Seharusnya ilmu ini disebut dengan profisika (*qablu ath thabi'ah*) dan bukan metafisika (*mâ ba'du ath thabi'ah*). Karena jika atas alasan bahwa ilmu ini mengandung pembahasan mengenai ketuhanan lalu disebut dengan metafisika, pada dasarnya Tuhan adalah sebelum alam dan fisika, dan bukan sesudahnya."<sup>4</sup>

Kemudian di kalangan orang-orang yang disebut-sebut sebagai filsuf modern, terjadi kesalahan dalam pengertian verbal dan terjemahan, dan hal itu menyebabkan kesalahan arti dan makna. Banyak kelompok orang Eropa yang mengira bahwa kata *mâ ba'du ath thabi'ah* adalah sama dengan *mâ warâ'u ath thabi'ah*, dan mengira bahwa subjek ilmu ini adalah berbagai fenomena di luar fisika (alam). Sedangkan yang kita ketahui bersama adalah subjek dan topik ilmu ini mencakup fisika dan nonfisika; apa pun bentuk keberadaan. Alhasil, kelompok filsuf modern ini mendefinisikan ilmu ini secara keliru sebagai berikut, "Metafisika adalah suatu ilmu yang hanya membahas masalah ketuhanan dan berbagai perkara yang terpisah dari alam material."

### Filsafat pada Masa Modern

Sebagaimana yang kita ketahui, batas antara masa filsafat modern dengan masa filsafat kuno adalah abad keenam belas Masehi, di mana pada masa ini mulai diadakan perombakan oleh sekelompok orang yang diketuai oleh Rene Descartes dari Prancis, dan Francis Bacon dari Inggris; metode silogistik (*qiyâsî*) dan rasional (*uqlî*) dalam ilmu pengetahuan digantikan dengan metode eksperimental (*tajribî*) dan empiris

---

<sup>4</sup> *Ilâhiyah al Syifâ* (cetakan lama), hal 15.



(*hissî*). Ilmu fisika secara sekaligus keluar dari metode silogistik dan masuk dalam wilayah eksperimental. Ilmu matematika memiliki kondisi semisilogistik dan semieksperimental.

Setelah peristiwa ini, muncul bentuk pemikiran pada sebagian orang, bahwa metode silogistik sama sekali tidak dapat dipegang dan dipercaya. Dengan demikian, jika suatu ilmu tidak dapat dieksperimen dan diuji coba secara praktis, dan hanya menggunakan metode silogistik saja, ilmu tersebut sama sekali tidak memiliki asas dan dasar. Dan dikarenakan ilmu metafisika (*mâ ba'da ath thabi'ah*) memiliki kriteria semacam itu, yakni tidak dapat dilakukan eksperimen dan uji coba secara praktis, maka ilmu tersebut sama sekali tidak berlaku. Yakni permasalahan yang terdapat dalam ilmu tersebut tidak dapat dinafikan dan tidak dapat pula ditetapkan kebenarannya. Kelompok ini kemudian mencoret ilmu yang sebelumnya merupakan kepala dari semua ilmu dan merupakan ilmu yang paling agung. Menurut pendapat kelompok ini, tidak ada suatu ilmu yang bernama ilmu metafisika, filsafat utama, atau apa pun namanya, dan tidak akan pernah ada. Pada dasarnya, kelompok ini telah melenyapkan berbagai persoalan berharga yang amat dibutuhkan jawabannya oleh akal manusia sepanjang masa.

Sementara itu, ada kelompok lain yang menyatakan bahwa metode silogistik bukannya sama sekali tidak berlaku pada seluruh perkara, namun masih dapat digunakan pada berbagai perkara metafisika dan etika. Kelompok ini menciptakan sebuah istilah baru, bahwa apa-apa yang dapat dibuktikan keberadaannya melalui eksperimen mereka sebut dengan "ilmu" (*sains*), sedangkan apa-apa yang harus menggunakan metode silogistik—baik metafisika, akhlak, logika dan sebagainya—mereka sebut sebagai filsafat. Dengan demikian, definisi filsafat menurut kelompok ini adalah, "Ilmu yang semata-mata diketahui kebenarannya dengan menggunakan metode silogistik, dan padanya tidak berlaku uji coba praktis."

Oleh karena itu—sebagaimana pendapat cendekiawan kuno—kata filsafat merupakan sebuah nama umum dan bukan nama khusus, yakni bukan nama bagi sebuah ilmu, namun sebuah nama yang mencakup beberapa ilmu. Akan tetapi, lingkup filsafat menurut pendefinisian ini jauh lebih sempit dibandingkan menurut pendefinisian para cendekiawan kuno. Karena hanya mencakup ilmu metafisika (*mâ ba'da ath thabi'ah*), ilmu etika (*akhlâq*), ilmu logika (*manthiq*), ilmu hukum (*luqûq*) dan adakalanya sebagian ilmu yang lain. Adapun ilmu matematika dan fisika berada di luar lingkup filsafat, dan hal ini berbeda dengan pendefinisian cendekiawan kuno yang memasukkan ilmu

matematika dan fisika dalam kategori filsafat.

Kelompok pertama yang mengingkari secara total metafisika, dan mengingkari metode silogistik, dan mereka hanya meyakini kebenaran ilmu empiris (*hissi*), eksperimental, lambat laun menyadari bahwa jika segala yang ada hanya terbatas pada ilmu eksperimental (dan permasalahan ilmu ini hanya bersifat partikular yakni khusus pada subjek-subjek yang spesifik) maka kita dalam mengenal alam secara universal—yang filsafat atau metafisika mengklaim sebagai penanggung jawabnya—tidak akan mampu untuk mengetahuinya secara total.

Dari sisi inilah kemudian mereka menemukan suatu gagasan baru, yaitu dengan membuat landasan yang mereka sebut dengan 'filsafat ilmiah'. Yakni filsafat yang seratus persen bertumpu pada ilmu pengetahuan dan di dalamnya berisikan studi perbandingan antara berbagai ilmu dan hubungan antara suatu permasalahan dengan permasalahan yang lain, serta menyingkap bentuk hubungan dan universalitas antara berbagai hukum dan permasalahan ilmu satu sama lain, demi menghasilkan sederet permasalahan yang lebih universal. Dan mereka menamakan permasalahan yang lebih universal ini dengan filsafat. Auguste Comte dan Herbert Spencer dari Inggris, keduanya memilih metode ini.

Dengan demikian, maka (menurut kelompok ini) filsafat bukanlah suatu ilmu yang mandiri, baik dari sisi subjek-subjek dan landasan-landasannya, karena subjek sebuah ilmu yang mandiri adalah masalah eksistensi *qua* eksistensi, sedangkan landasannya—atau minimal sebagian besar landasannya—adalah berbagai aksioma (sesuatu yang kebenarannya tidak perlu dibuktikan lagi—*peny.*) pertama (*al budhiyyât al awwaliyyah*). Bahkan menjadi sebuah ilmu yang kegunaannya adalah melakukan kajian dan penelitian terhadap berbagai hasil dari berbagai ilmu yang lain, menghubungkannya satu sama lain, lalu mengeluarkan berbagai permasalahan yang lebih universal dari berbagai permasalahan yang terdapat dalam ilmu yang sempit dan terbatas. Filsafat positivisme Auguste Comte dan filsafat sintesis Herbert Spencer termasuk dalam kategori jenis filsafat ini.

Menurut pendapat kelompok ini, filsafat ilmiah tidak terpisah dari seluruh ilmu yang lain, tetapi bahkan hubungannya dengan filsafat adalah tidak ubahnya semacam satu derajat pengetahuan dengan satu derajat pengetahuan yang lebih sempurna tentang hakikat sesuatu. Yakni filsafat memberikan pemahaman yang lebih luas dan lebih universal terhadap berbagai perkara dipelajari dan diketahui oleh ilmu pengetahuan lain. Sebagian yang lain seperti Immanuel Kant, berpendapat bahwa yang pertama kali harus dikaji dan dipelajari adalah

pengetahuan itu sendiri serta suatu kekuatan yang mampu mewujudkan pengetahuan tersebut. Dalam hal ini mereka beranggapan rasio (akal) merupakan sesuatu yang amat penting, kemudian mulailah mereka mengadakan berbagai kritikan dan sanggahan terhadap akal manusia dan penelitiannya itu mereka namakan dengan filsafat kritis (*critical philosophy*).

Jelas, filsafat semacam ini tidak memiliki sisi kesamaan dengan filsafat yang dikemukakan oleh para cendekiawan kuno, melainkan hanya persamaan kata saja. Begitu pula dengan filsafat positivisme Auguste Comte dan filsafat sintesis Herbert Spencer, tidak ada sisi persamaan melainkan hanya pada harfiah (verbal) saja. Filsafat Kant dengan logika—yang merupakan bentuk khusus dari suatu bentuk pemikiran—lebih mendekati filsafat yang merupakan ilmu alam.

Di Eropa, lambat laun sesuatu yang bukan ilmu pengetahuan (sains), yakni yang sama sekali tidak termuat dalam ilmu khusus—fisika ataupun matematika—dan pada hakikatnya adalah suatu gagasan berkenaan dengan alam, manusia atau masyarakat, juga disebut sebagai filsafat.

Jika ada seseorang yang berhasil mengumpulkan semua 'isme' yang ada di Amerika dan Eropa yang mereka sebut sebagai filsafat, dan juga berhasil mendata berbagai pendefinisianannya, maka ia akan menyaksikan bahwa tidak ada kesamaan di antara kesemuanya itu melainkan pada 'bukan ilmu' (yakni kesemuanya bukan ilmu—*penerj.*). Berbagai penjelasan ini merupakan suatu contoh agar kita mengetahui perbedaan antara filsafat kuno dengan berbagai filsafat modern, bukan semacam perbedaan antara ilmu-ilmu kuno dengan ilmu-ilmu modern.

Ilmu-ilmu kuno, misalnya saja ilmu kedokteran kuno dengan ilmu kedokteran modern, astronomi kuno dengan astronomi modern, psikologi kuno dengan psikologi modern, botani kuno dengan botani modern, tidak terdapat perbedaan esensial. Yakni bukan berarti misalnya saja kata 'kedokteran' pada masa dahulu adalah nama sebuah untuk suatu jenis ilmu, sedangkan pada masa modern adalah nama bagi suatu jenis ilmu yang lain. Kedokteran kuno dan kedokteran modern, keduanya memiliki definisi yang satu. Alhasil 'kedokteran' merupakan ilmu yang berkaitan dengan berbagai kondisi dan keadaan tubuh manusia.

Perbedaan antara kedokteran kuno dan kedokteran modern tentu ada. *Pertama*, pada sisi kajian dan penelitian berbagai kasus, kedokteran modern lebih berpengalaman dari kedokteran kuno, dan kedokteran modern lebih argumentatif dan silogistis dari kedokteran kuno.

Sementara perbedaan yang lain adalah dari sisi kesempurnaan dan kekurangan, yang mana kedokteran modern jauh lebih sempurna. Demikian pula dengan seluruh ilmu lainnya.

Adapun 'filsafat' pada masa kuno dan modern adalah sebuah nama untuk berbagai macam arti (makna), dan berdasarkan setiap arti ia memiliki definisi yang berbeda. Sebagaimana yang kita ketahui bahwa pada masa dahulu terkadang kata filsafat diperuntukkan bagi seluruh ilmu rasional dan terkadang diperuntukkan bagi sebagian cabang dari ilmu pengetahuan yaitu ilmu metafisika atau filsafat utama, sedangkan pada masa modern kata filsafat memiliki berbagai macam arti dan tiap-tiap arti memiliki bentuk definisi tersendiri.

### **Perpisahan Ilmu Pengetahuan (Sains) dari Filsafat**

Sebuah kesalahan fatal yang tersebar luas di masa kita ini, yang bersumber dari Barat, yang kemudian tersebar di kalangan para pendukung pemikiran Barat yang ada di dunia Timur adalah anggapan keterpisahan ilmu pengetahuan dari filsafat. Sebuah perubahan verbal yang berhubungan dengan penggunaan dan peletakan istilah kemudian dianggap sebagai perubahan dan pergantian arti nyata. Dan yang demikian itu menimbulkan suatu kesalahan bahwa ilmu pengetahuan terpisah dari filsafat.

Sebagaimana yang telah kami sebutkan bahwa kata filsafat atau hikmah dalam istilah cendekiawan kuno, sebagian besar ditujukan pada ilmu rasional (*uqli*) yang merupakan kebalikan dari ilmu yang diwahyukan (*naqli*). Oleh karena itu, maka pengertian kata ini mencakup berbagai ilmu rasional dan penalaran manusia.

Pada istilah ini, kata filsafat adalah sebuah "nama generik" (*al ism al 'âm*) dan "nama genus" (*al ism al jins*), bukan "nama spesifik" (*al ism al nau'î*). Kemudian pada masa modern kata ini dikhususkan pada ilmu metafisika, logika, estetika, dan sebagainya. Perubahan ini menyebabkan sebagian memiliki dugaan bahwa filsafat pada masa kuno adalah sebuah ilmu dan permasalahan yang ada di dalamnya adalah permasalahan ketuhanan, fisika, matematika, dan seluruh ilmu lainnya, kemudian ilmu fisika, matematika, terpisah dari filsafat dan menjadi mandiri.

Ungkapan semacam itu, persis seperti misalnya saja kata 'tubuh' pada suatu waktu memiliki arti 'jasad' sebagai lawan dari 'jiwa' dan mencakup seluruh tubuh manusia dari kepala sampai kaki, kemudian muncul istilah kedua dan kata ini (tubuh) ditujukan untuk jasad dari

leher sampai kaki saja dan merupakan lawan dari kepala. Lalu muncul keraguan pada manusia apakah kepala manusia terpisah dari tubuh. Yakni, sebuah perubahan dan pergantian harfiah (verbal), disalahartikan dengan perubahan dan pergantian arti nyata. Dan juga persis seperti kata 'Fars' pada suatu masa ditujukan untuk seluruh kawasan Iran, dan sekarang ini diperuntukkan sebuah provinsi di Iran Selatan, lalu ada seorang yang mengira bahwa Provinsi Fars terpisah dari negara Iran. Terpisahnya ilmu dari filsafat adalah semacam ini pula. Pada suatu masa ilmu-ilmu pengetahuan masuk dalam kategori filsafat dalam arti umum, dan sekarang filsafat dikhususkan untuk nama sejenis ilmu pengetahuan.

Perubahan nama ini tidak ada hubungannya dengan keterpisahan ilmu pengetahuan dari filsafat. Ilmu-ilmu pengetahuan sama sekali tidak pernah merupakan bagian dari kata filsafat dalam arti khusus (spesifik), yang kemudian terpisah.{}



Menurut pandangan kami, permasalahan mendasar yang diperse-  
lisihkan oleh Plato dan Aristoteles ada tiga masalah; hal itu nanti akan  
kami jelaskan. Akan tetapi yang terpenting adalah, sungguh amat  
diragukan jika Plato menempuh jalur perjalanan dan pengembaraan  
rohani (*sayr wa sulûk*), berjuang dan berusaha keras untuk mengalah-  
kan hawa nafsu, serta melakukan penyaksian dengan hati. Oleh karena  
itu, tatkala kita menganggap Plato dan Aristoteles memiliki dua metode,  
metode Iluminasi dan metode Peripatetik, adalah masih perlu dibahas  
dan diperbincangkan lagi. Sama sekali tidak diketahui bahwa Plato  
pada masanya atau pada masa-masa dekat dengan masanya dikenal  
sebagai seorang penganut iluminasionisme atau pencerahan batin. Dan  
bahkan tidak diketahui dengan pasti bahwa kata peripatetik hanya  
terbatas pada Aristoteles dan para Aristotelian.

Syahristani, penulis buku *Al Milal wa an Nihal*, dalam jilid kedua  
dari bukunya mengatakan:

“Plato, dikarenakan menghormati *hikmah* (filsafat), ia mengajar  
murid-muridnya sambil berjalan mondar-mandir. Kemudian Aristoteles  
juga mengikuti metode tersebut dan dari sisi inilah (tampaknya  
Aristoteles) dan para pengikutnya disebut dengan kaum peripatetik.”

Alhasil, tidak diragukan lagi bahwa Aristoteles dan para pengikut-  
nya disebut dengan kaum peripatetik, dan sebutan ini juga terus  
berlangsung sampai pada masa Islam. Sedangkan yang patut diragukan,  
dinafikan, dan diingkari adalah Plato disebut dengan iluminasionis.

Sebelum Syekh Isyraq, kami tidak melihat satu pun dari ungkapan  
para filsuf seperti Al Farabi, Ibnu Sina, atau para ahli sejarah filsafat  
seperti Syahristani yang menyatakan bahwa Plato adalah seorang filsuf  
penganut hikmah intuitif dan iluminatif, bahkan kami tidak pernah  
menemukan sebutan istilah iluminasi.<sup>5</sup> Syekh Isyraq adalah yang  
menyebarkan istilah ini dan ia pula yang menulis dalam mukadimah  
buku *Hikmah al Isyraq*, bahwa sekelompok cedekiawan kuno, di  
antaranya adalah Phytagoras, Plato, adalah penganut aliran hikmah  
intuitif (*dzawqî*) dan iluminatif (*isyraqî*); dan ia menyebut Plato sebagai  
‘penghulu kaum iluminasionis’.

Menurut keyakinan kami, Syekh Isyraq berada dalam pengaruh  
kaum arif dan sufi lalu ia memilih metode iluminasi (*isyraq*) dan  
penggabungan antara metode iluminasi dan metode argumentasi  
merupakan hasil karyanya. Tetapi, ada kemungkinan, agar pandang-

<sup>5</sup> Menurut Henri Corbin, untuk pertama kalinya seorang yang bernama Ibnu al Wahsyî (sekitar akhir abad ketiga dan awal abad keempat Hijriah) memasukkan istilah ini dalam dunia Islam (silakan rujuk buku Tiga Hakim Muslim, *Selâh Hakim Muslimon*, hal 73, 182.

annya lebih mudah diterima, lalu ia menyatakan bahwa ada di antara filsuf kuno yang memiliki metode dan pandangan semacam itu. Syekh Isyraq sama sekali tidak memiliki bukti berkaitan dengan pernyataannya ini, begitu juga ia tidak menunjukkan suatu data dan bukti tentang para hakim (filsuf) Iran kuno. Sekiranya ia memiliki data dan bukti, pasti akan ia tunjukkan dan metode yang amat ia minati tidak akan ia sampaikan secara global dan mengambang.

Sebagian penulis sejarah filsafat, dalam menjelaskan ideologi dan pemikiran Plato, sama sekali tidak menyinggung metode iluminasinya. Dalam buku *Al Milal wa an Nihal* karya Syahristani, *Târîkh-e Filsafat* (Sejarah Filsafat) karya Dr. Human, *Târîkh-e Filsafat* (Sejarah Filsafat) karya Will Durant, tidak disebutkan nama metode iluminasi Plato sebagaimana yang dinyatakan oleh Syekh Isyraq. Dalam buku *Sayr-e Hikmat dar Orupu* (Perjalanan Hikmah Di Eropa), di sana dinukil ungkapan Plato yang menyatakan:

“Sebelum jiwa datang ke dunia, ia telah menyaksikan keindahan absolut (mutlak) dan tatkala di dunia ia menyaksikan keindahan lahiriah, ia teringat akan keindahan absolut dan merasa sedih atas perpisahan yang terjadi. Cinta fisik, sama seperti keindahan formal (*shûrî*), metaforis (*majâzî*). Adapun cinta hakiki adalah sesuatu yang lain, dan hal itu merupakan dasar bagi persepsi iluminasi dan keyakinan akan keberadaan kehidupan yang abadi.”

Apa yang dikatakan oleh Plato berkenaan dengan cinta yang kemudian disebut dengan cinta Platonis, cinta keindahan yang menurut keyakinan Plato memiliki dasar Ilahiah. Alhasil, tidak ada hubungan dengan apa yang dikatakan oleh Seikh Isyraq dalam bab penyucian diri dan perjalanan serta pengembaraan *'irfânî* (spiritual) menuju Allah.

Adapun Bertrand Russel pada jilid pertama buku Sejarah Filsafatnya, berulang kali menyatakan bahwa filsafat Plato adalah penggabungan antara penalaran (*ta'auqul*) dan iluminasi (*isyraq*), tetapi ia sama sekali tidak menunjukkan suatu data dan bukti dan tidak memaparkan suatu argumen yang dapat menjelaskan apakah iluminasi Platonis adalah sesuatu yang berasal dari perjuangan melawan hawa nafsu dan penyucian jiwa ataupun merupakan hasil dari kecintaan terhadap keindahan. Untuk mengetahui secara lebih jelas dan mendalam tentang permasalahan ini, diperlukan kajian langsung terhadap berbagai karya dan peninggalan Plato.

Adapun berkaitan dengan Phytagoras masih ada kemungkinan dapat diterima bahwa ia memiliki metode iluminasi, dan tampaknya ia mendapatkan inspirasi (*ilhâm*) metode ini dari bumi belahan



Timur. Russel, yang mengklaim bahwa metode Plato adalah metode iluminasi, menyatakan bahwa dalam hal ini Plato terpengaruh oleh Phytagoras.

Di antara berbagai pandangan dan pendapat Plato, baik hal itu kita anggap sebagai metode iluminasi ataupun tidak, ada tiga pandangan yang merupakan pilar utama filsafat Plato, dan Aristoteles tidak menerima kebenaran ketiga pandangan tersebut.

### 1. Teori Ide (*Mitsâl*)

Menurut teori ini, apa-apa yang disaksikan manusia di dunia ini, baik substansi maupun aksiden, pada hakikatnya semua itu telah ada di dunia lain; dan apa-apa yang ada di dunia ini tidak ubahnya semacam bayangan atau refleksi dari berbagai realitas yang ada di dunia tersebut. Sebagai contoh manusia yang hidup di dunia ini, semuanya memiliki satu hakikat di alam lain, dan manusia sejati dan hakiki adalah yang terdapat di dunia tersebut. Begitu pula dengan berbagai benda yang lain.

Plato menyebut realitas di dunia tersebut dengan ide. Dan pada masa Islam kata ide diterjemahkan dengan *mîsâl*, sedangkan kumpulan ide tersebut disebut dengan ide-ide Platonis (*mutsul aflâthunâ*). Ibnu Sina amat menentang teori ide Plato, sedangkan Syekh Isyraq amat mendukungnya. Di antara pendukung teori ide adalah Mir Damad, dan juga Shadrul Muta'allihin. Jelas, pemahaman dan penjelasan kedua filsuf ini berkaitan dengan 'ide' berbeda dengan pemahaman dan penjelasan Syekh Isyraq.

Salah seorang pendukung teori ide pada masa Islam adalah Mir Fandarsaki, ia adalah salah seorang hakim (filsuf) yang hidup pada masa kerajaan Shafawiyah. Ia memiliki sebuah syair dalam bahasa Persia yang amat populer, dan di dalamnya ia menjelaskan keyakinannya terhadap ide:

*Langit dengan berbagai bintang, indah,  
menarik dan menakjubkan.  
Memiliki gambar di bawah,  
tentang apa-apa yang di atas.  
Gambar yang paling bawah,  
jika dengan tangga mukrifat,  
menuju ke atas,  
kesemuanya adalah sama dengan aslinya.*

*Ungkapan ini takkan dipahami  
hanya dengan pemahaman lahir,  
melainkan oleh Abu Nashr ataupun Abu Ali Sina.*

## 2. Teori Plato Berkenaan dengan Roh Manusia.

Plato meyakini bahwa roh, sebelum terikat dengan jasad, berada di dunia yang lebih sempurna dan tinggi, yaitu dunia ide. Kemudian setelah jasad tercipta, maka roh menjadi terikat dengan jasad dan menempatnya.

3. Teori ketiga Plato berlandaskan pada dua teori sebelumnya dan seakan merupakan kesimpulan dari kedua teori tersebut. Dalam teori ketiga ini ia menjelaskan bahwa ilmu itu adalah mengingat kembali dan bukan mempelajari, yakni apa saja yang kita pelajari di dunia ini—sesuatu yang tidak kita ketahui lalu untuk pertama kalinya kita pelajari dan kita pun mengetahuinya—pada hakikatnya merupakan pengingatan kembali akan berbagai perkara yang pernah kita ketahui, karena sebagaimana yang kami katakan bahwa sebelum roh bergabung dengan jasad di dunia ini, ia telah ada di dunia yang lebih sempurna dan tinggi, dan telah menyaksikan dunia tersebut, dan dikarenakan hakikat dan substansi sesuatu adalah 'ide'-nya, dan roh-roh ideal sebelumnya telah mengetahuinya. Dengan demikian, sebelum roh-roh tersebut masuk ke dunia dan terikat dengan dunia, mereka telah mengetahui berbagai hakikat. Dengan demikian, maka sesuatu yang ada setelah terikatnya roh dengan jasad tidak lain adalah sesuatu yang telah kita lupakan.

Plato meyakini bahwa jasad bagi roh kita tidak ubahnya semacam tirai yang menutupi cermin, dan tirai tersebut menghalangi pancaran cahaya dan refleksi bentuk lahiriah pada cermin. Akan tetapi dikarenakan pengaruh dialektika, yakni pembahasan berdasarkan metode penalaran (*ta'auqulā*) ataupun dikarenakan cinta (atau dikarenakan jihad dan perjuangan melawan hawa nafsu dan mengadakan perjalanan spiritual, hal ini menurut penyimpulan Syekh Isyraq), maka tirai itu pun tersingkap sehingga sinar dapat memancar ke cermin dan gambar lahiriah pun menjadi tampak jelas.

Aristoteles menolak ketiga bentuk teori Plato tersebut. *Pertama*, ia mengingkari eksistensi universalia ideal, imaterial dan *malakūti* (spiritual), serta menyatakan bahwa universalia itu hanyalah perkara mental (*zhihn*). *Kedua*, ia percaya bahwa roh diciptakan sebelum penciptaan jasad, yakni seiring dengan sempurnanya penciptaan jasad. Dan jasad sama sekali bukan merupakan tirai dan penghalang bagi roh, bahkan

sebaliknya jasad merupakan perantara dan alat bagi roh untuk mendapatkan berbagai informasi dan pengetahuan yang baru. Pengetahuan dan informasi roh didapatkan melalui berbagai indra dan instrumen jasad. Roh tidak pernah berada di dunia lain, sehingga mendapatkan berbagai pengetahuan dan informasi.

Perbedaan pandangan antara Plato dan Aristoteles, dalam masalah yang prinsip dan mendasar ini, dan sebagian permasalahan yang lain—yang tidak begitu penting—terus berlanjut setelah sepeninggal mereka berdua. Di Iskandariah (Alexandria), Plato dan Aristoteles memiliki pengikut. Pengikut Plato di Iskandariah disebut dengan neoplatonisme. Pendiri mazhab ini adalah orang Mesir yang bernama Ammonius Sakkas, dan dari mazhab ini muncul seorang tokoh yang amat populer dan terkenal, orang Mesir yang berasal dari Yunani, bernama Plotinus dan oleh ahli sejarah biasa disebut dengan Syekh al Yunani. Neoplatonisme membawa suatu permasalahan baru, dan ada kemungkinan memanfaatkan berbagai sumber kuno dari Timur. Sedangkan kaum Aristotelian yang ada di Iskandariah jumlahnya juga cukup banyak, dan merekalah yang mensyarah (menjelaskan, menafsirkan—*peny.*) berbagai karya dan peninggalan Aristoteles. Di antara mereka yang paling terkenal dan populer adalah Themitius dan Iskandar (Alexander) Aphridosias.{}



## IV. BERBAGAI METODE PEMIKIRAN ISLAM

**S**ada pelajaran yang lalu, kami telah menjelaskan secara singkat metode filsafat iluminasi dan metode filsafat peripatetik. Kami paparkan bahwa antara kaum iluminasi dengan kaum peripatetik terdapat sederet perbedaan yang cukup mendasar dalam permasalahan filsafat. Juga telah kami kemukakan bahwa menurut berita yang populer, Plato merupakan tokoh pencetus iluminasionisme, sedangkan Aristoteles adalah pencetus peripatetisme. Dan juga telah kami isyaratkan bahwa pada masa Islam, kedua mazhab tersebut masih terus berjalan; sebagian filsuf Muslim mengikuti metode iluminasi dan sebagian yang lain mengikuti metode peripatetik.

Dengan memperhatikan bahwa dalam dunia Islam terdapat berbagai metode pemikiran yang lain, yang berbeda dengan metode iluminasi dan peripatetik, dan kesemuanya memiliki peran yang cukup mendasar dalam memberikan perubahan pada kebudayaan Islam, maka selayaknya kami juga mengisyaratkan berbagai metode tersebut.

Di antara berbagai metode yang ada yang terpenting untuk disebutkan adalah:

1. Metode *'Irfân* (Tasawuf).
2. Metode Kalam (Teologi).

*'Urafu'* (pakar *'irfân*, para *'ûrif* dan para sufi) dan *mutakallimin* (para teolog Muslim) tidak menyatakan bahwa mereka mengikuti metode filsafat iluminasi ataupun peripatetik, dan mereka berdiri tegar menghadapi kedua aliran filsafat tersebut, sehingga mereka mengalami benturan dengan para filsuf. Dan berbagai benturan ini memberikan pengaruh yang luar biasa pada nasib filsafat Islam. *'Irfân* dan kalam (teologi) memberikan pergerakan pada filsafat Islam sekalipun melalui berbagai benturan dan penentangan, dan membuka cakrawala baru bagi filsafat. Banyak permasalahan yang dipaparkan dalam filsafat Islam, untuk pertama kalinya telah dipaparkan oleh *'urâfû'* dan *mutakallimin*, meskipun pandangan dan gagasan para filsuf berbeda dengan pandangan dan gagasan *'urafû'* dan *mutakallimin*.

Selain itu, metode pemikiran Islam ada empat, dan para pemikir Islam terdiri dari empat kelompok. Jelas, yang kami maksudkan tentang

berbagai metode pemikiran yang secara umum memiliki corak filsafat, yang mengandung pembahasan tentang keberadaan (eksistensi) dan kosmologi. Dalam pelajaran ini yang berisikan pembahasan tentang garis besar filsafat, kami tidak akan membahas metode pemikiran fikih, tafsir, hadis, sastra, akhlak, karena semua itu terdapat pembahasan tersendiri.

Poin lain yang patut diingat adalah bahwa semua metode ini berada di bawah pengaruh ajaran Islam sehingga memiliki warna dan corak khusus, serta terdapat berbagai perbedaan dengan berbagai bentuk metode yang ada di luar Islam. Dengan kata lain, jiwa khusus kebudayaan Islam menguasai seluruh metode pemikiran tersebut. Dan keempat metode tersebut adalah:

### 1. Metode Filsafat Argumentatif Peripatetik

Metode ini memiliki banyak pengikut. Sebagian besar filsuf Islam mengikuti metode ini, di antaranya Al Kindi, Al Farabi, Ibnu Sina, Nashiruddin ath Thusi, Mir Damad, Ibnu Rusyd al Andalusi, Ibnu Bajjah al Andalusi, Ibnu al Shâ'igh al Andalusi. Tokoh mazhab ini yang paling menonjol adalah Ibnu Sina, buku-buku hasil karyanya adalah *Asa Syifâ', Isyârût, Najât, Donesy Nومه-ye 'Ala'î, Mabda'wu Ma'âd, Tu'îqât, Mubâhatsât, 'Uyûn al Hikmah*, kesemuanya merupakan hikmah peripatetik. Metode ini hanya bertumpu pada silogisme (*qiyâs*), argumentasi rasional (*istidlâl aqlî*), dan demonstrasi rasional (*burhân aqlî*).

### 2. Metode Filsafat Iluminatif

Jumlah pengikut metode ini lebih sedikit dibandingkan jumlah pengikut metode filsafat peripatetik. Orang yang menghidupkan metode dan mazhab ini adalah Syekh Isyraq; Quthbuddin Syirazi, Syahrazuri, dan beberapa tokoh yang lain juga merupakan pendukung metode ini. Syekh Isyraq merupakan tokoh utamanya. Di antara karyanya adalah *Hikmah al Isyrâq, Talwihât, Muthârahât, Muqâwamât, Hayâkil al Nûr*. Bukunya yang paling populer adalah *Hikmah al Isya*. Buku-buku tersebut seratus persen berisikan metode iluminasi. Syekh Isyraq juga memiliki beberapa karya dalam bahasa Persia: *Owoz-e Pier-e Jibril, 'Aql-e Surkli*, dan lain sebagainya.

Metode ini bertumpu pada argumentasi rasional, demonstrasi rasional, serta berjuang melawan hawa nafsu dan menyucikan jiwa. Berdasarkan metode ini, manusia tidak mungkin mampu menyingkap berbagai hakikat yang ada di alam ini hanya dengan menggunakan argumentasi dan demonstrasi rasional.

### 3. Metode Pengembaraan Rohani ('*Irfân*)

Metode '*irfân* semata-mata hanya bertumpu pada penyucian jiwa dan mengadakan perjalanan guna mendekatkan diri kepada Allah, sehingga mampu mengetahui dan sampai pada berbagai hakikat. Metode ini sama sekali tidak bertumpu pada argumentasi dan demonstrasi rasional. Metode ini menganggap kaki kaum rasionalis terbuat dari kayu dan rapuh. Berdasarkan metode ini, tujuan bukan hanya menyingkap hakikat, namun sampai pada hakikat itu sendiri.

Metode '*irfân* memiliki banyak pengikut, kemudian dalam dunia Islam muncul nama-nama '*urufû*' terkemuka, di antaranya Bayazid Busthami, Al Hallaj, Syibli, Junaid al Baghdadi, Dzun-nun Misri, Abu Sa'id Abu al Khair, Abdullah Anshari, Abu Thalib Makki, Abu Nashr Siraj, Abu al Qasim Qusyairi, Muhyiddin ibnu Arabi al Andalusi, Ibnu Faridh Misri, dan Maulana Rumi. Tokoh '*irfân* Islam yang merapikan '*irfân* sehingga menjadi sebuah ilmu yang tersusun rapi adalah Muhyiddin ibnu Arabi, dan orang-orang yang datang setelahnya benar-benar berada dalam pengaruhnya.

Metode '*irfânî* dan metode filsafat iluminatif memiliki satu sisi kesamaan dan dua sisi perbedaan. Sisi persamaannya adalah bertumpu pada penyucian hati dan jiwa. Sedangkan sisi perbedaannya, seorang arif menolak penggunaan argumentasi rasional, sedangkan filsuf iluminasionis menggunakannya dan rasio dan penyucian jiwa berjalan secara bersama-sama dan saling menopang. Sisi perbedaan yang lain adalah tujuan dari filsuf iluminasionis sama sebagaimana para filsuf yang lain, yaitu menyingkap hakikat, sedangkan tujuan dari arif adalah sampai pada hakikat.

### 4. Metode Kalam Argumentatif

*Mutakallimin* (para teolog Muslim), seperti para filsuf peripatetik, bertumpu pada argumentasi penalaran (*al istidlâl al aqlî*) dan demonstrasi rasional (*al burhân al aqlî*), namun terdapat dua perbedaan:

*Pertama*, prinsip-prinsip penalaran yang digunakan oleh *mutakallimin* dalam berbagai pembahasannya berbeda dengan prinsip-prinsip penalaran para filsuf dalam pembahasannya. *Mutakallimin*, khususnya kaum Mu'tazilah, menggunakan suatu prinsip yang amat populer yaitu 'baik dan buruk' (*husn wa qubh*), namun dengan perbedaan bahwa Mu'tazilah meyakini baik dan buruk ditentukan oleh akal, sedangkan Asy'ariyah meyakini baik dan buruk ditentukan oleh syariat. Berdasarkan prinsip rasional tersebut, maka Mu'tazilah mewujudkan berbagai prinsip yang lain seperti prinsip kelembutan (*Qâ'idah al-tutf*), kewajib-

an atas Allah untuk mendahulukan yang baik, dan lain sebagainya.

Akan tetapi para filsuf menganggap prinsip baik dan buruk merupakan suatu prinsip yang relatif dan klaim manusia. Hal itu tidak ubahnya semacam apa yang termuat dalam ilmu logika: *masyhûrât* (populer), *maqbulât* (figursentris), yang hanya digunakan pada argumentasi dialektis (*al jadulî*) dan bukan demonstratif (*burhânî*). Dari sisi inilah maka para filsuf menyebut kalam dengan hikmah dialektis dan bukan hikmah demonstratif.

*Kedua, mutakallimin* mengklaim bahwa mereka lebih konsisten dan setia dalam membela ajaran Islam daripada para filsuf. Mereka mengatakan bahwa pembahasan filsafat adalah pembahasan yang bebas, yakni seorang filsuf sebelumnya tidak menentukan tujuannya bahwa ideologi yang bagaimanakah yang hendak dibela dan dipertahankan, tetapi tujuan *mutakallimin* telah ditentukan sebelumnya. Metode kalam pada gilirannya terbagi menjadi tiga bentuk:

- a. Metode Kalam Mu'tazilah.
- b. Metode Kalam Asy'ariyah.
- c. Metode Kalam Syiah.

Pendukung Mu'tazilah jumlahnya cukup banyak, di antaranya Abu al Hudzail 'Allaf, Nazhzhah, Jahizh, Abu 'Ubaidah Muammar bin Mutsanna yang hidup pada abad kedua dan ketiga Hijriah, Qadhi Abdul Jabbar Mu'tazili yang hidup pada abad keempat Hijriah, Zamakhsyari pada akhir abad kelima dan awal abad keenam Hijriah dan ia dapat dianggap sebagai tokoh terkemuka Mu'tazilah. Sedangkan Syekh Abul Hasan Asy'ari, yang meninggal pada tahun 330 Hijriah, merupakan tokoh utama mazhab Asy'ariyah. Qadhi Abubakar Baqillani. Imam al Haramain Juwaini, Ghazali, dan Fakhruddin al Razi adalah penganut metode Asy'ariyah.

*Mutakallimin* Syiah jumlahnya juga cukup banyak. Hisam bin al Hakam yang merupakan satu di antara sahabat Imam Ja'far Shadiq adalah seorang *mutakallim* Syiah. Keluarga An Naubakhti yang merupakan bangsa Iran dan keluarga Syiah, merupakan *mutakallimin* besar. Syekh Mufid, Sayyid Murtadha Alamulhuda juga merupakan *mutakallimin* Syiah. Tokoh utama *mutakallimin* Syiah adalah Nashiruddin ath Thusi, dan buku *Tajrid al 'Aqâ'id* merupakan hasil karyanya, serta merupakan sebuah buku kalam yang amat populer. Nashiruddin ath Thusi adalah seorang filsuf dan ahli matematika. Setelah masa beliau, kondisi ilmu kalam mengalami perubahan secara total dan cenderung memiliki corak filsafat.



Di antara buku-buku ilmu kalam Ahlusunah adalah *Syarh al Mawâqif*—yang matannya (kandungannya) berasal dari Qadhi 'Adhud Iji, dan disyarah oleh Mir Sayid Jarjani—merupakan buku yang amat populer. Buku *Al Mawâqif* berada di bawah pengaruh buku *Tajrîd al 'Aqû'id*.{}



## V. HIKMAH TERTINGGI (HIKMAH MUTA'ALIYAH)

**S**ada pelajaran yang lalu kami telah paparkan empat metode pemikiran dalam masa Islam, dan juga telah kami sebutkan tokoh-tokoh mereka yang cukup populer. Sekarang, kami akan menambahkan bahwa keempat aliran ini terus berjalan sampai mencapai suatu titik di mana akhirnya menciptakan suatu aliran yang satu. Titik pertemuan keempat aliran ini disebut dengan *hikmah muta'aliyah*. Tokoh yang membuat landasan *hikmah muta'aliyah* adalah Shadrul Muta'allihin (Mulla Shadra) (wafat 1050 H). Kata *hikmah muta'aliyah* juga digunakan oleh Ibnu Sina—dalam bukunya *Al Isyârat*—tetapi filsafat Ibnu Sina sama sekali tidak dikenal dengan sebutan ini (*hikmah muta'aliyah*).

Mulla Shadra secara resmi menamakan filsafatnya sebagai *hikmah muta'aliyah*, dan akhirnya filsafatnya populer dengan sebutan itu. Filsafat Mulla Shadra, dari sisi metode, ada kemiripan dengan mazhab iluminasi, yakni disertai kepercayaan pada argumentasi penalaran (*istidlâli aqli*), penyingkapan (*kasyf*), dan penyaksikan hati (*syuhûd*), namun terdapat perbedaan dari sisi berbagai prinsip dan dalam menarik konklusi.

Mazhab Mulla Shadra, mampu menyelesaikan berbagai perselisihan antara mazhab ilmuminasi dan peripatetik, filsafat dan *'irfân*, kalam dan *'irfân*. Filsafat Mulla Shadra bukanlah suatu filsafat hasil penggabungan, namun suatu sistem khusus filsafat, sekalipun berbagai metode pemikiran Islam memberikan pengaruh yang cukup berarti dalam terciptanya metode filsafat tersebut, namun kita harus menganggapnya sebagai suatu sistem pemikiran yang mandiri (*mustaqil*).

Buku-buku Mulla Shadra di antaranya adalah *Asfâr al Arba'ah*, *Asa Syawâhid ar Rubûbiyyah*, *Mabda' wa Ma'âd*, *'Arysiyyah*, *Masyâ'ir*, *Syarh-e Hidâyah-e Atsiruddin Abhuri*.

Haji Mulla Hadi Sabzewari, penulis buku *Manzhûmah* dan juga *Syarh-e Manzhûmah* (1212-1297 H) merupakan salah seorang pengikut mazhab Mulla Shadra. Buku *Syarh-e Manzhûmah*-nya Sabzewari, buku *Asfâr*-nya Mulla Shadra, buku *Isyârat*-nya Ibnu Sina, buku *Asa Syifa'*-nya Ibnu Sina, buku *Hikmah al Isyrâq*-nya Syekh Isyraq, kesemuanya itu merupa-

kan buku-buku yang amat populer yang biasa diajarkan di *hawzah-hawzah*<sup>6</sup> ilmiah kuno.

Di antara usaha yang dilakukan oleh Mulla Shadra adalah menjelaskan pembahasan filsafat yang merupakan suatu bentuk pelajaran penalaran dan pemikiran, yang disusun secara sistematis, sehingga menyerupai kaum arif dalam menjelaskan masalah perjalanan rohani dan hati.

Para arif (sufi) percaya bahwa seorang pengembara rohani (*sâlik*) harus menempuh empat perjalanan dan pengembaraan rohani sebagai berikut:

1. Perjalanan dari makhluk menuju *Al Haq* (Allah) (*sayr min al khulq ilâ Al Haq*).

Pada tahap ini, pengembara berusaha keras untuk melewati dan meninggalkan alam realitas dan sebagian alam metafisika, sehingga mampu bertemu dengan *Al Haq*, dan tidak ada lagi tirai pembatas.

2. Perjalanan dengan *Al Haq* dalam *Al Haq* (*sayr bi Al Haq fi Al Haq*).

Setelah pengembara dekat dengan zat *Al Haq*, maka dengan bantuan-Nya ia mengadakan perjalanan dalam berbagai kesempurnaan dan sifat-sifat-Nya.

3. Perjalanan dari *Al Haq* menuju makhluk dengan *Al Haq* (*sayr min Al Haq ilâ al khulq bi Al Haq*).

Dalam perjalanan dan pengembaraan ini, sang pengembara kembali ke tengah masyarakat, namun kembalinya ini bukan berarti berpisah dari *Al Haq*, ia menyaksikan keberadaan *Al Haq* pada segala sesuatu dan bersama segala sesuatu.

4. Perjalanan dalam makhluk dengan *Al Haq* (*sayr fi al khulq bi Al Haq*).

Dalam pengembaraan ini, sang pengembara berusaha untuk memberi petunjuk kepada masyarakat serta membimbing mereka kepada *Al Haq*.

Mulla Shadra menyusun berbagai permasalahan filsafatnya berdasarkan pada metode perjalanan dan pengembaraan yang bersifat pemikiran dan mental (*dzihni*) ke dalam empat bentuk perjalanan:

◆ Permasalahan yang merupakan dasar dan landasan tauhid dan pada hakikatnya perjalanan pemikiran kita dari makhluk menuju *Al*

<sup>6</sup> *Hawzah* dalam tinjauan bahasa berarti wilayah. Dalam konteks di sini berarti wilayah yang dijadikan pusat pendidikan agama Islam, contohnya kota Qum, Iran dan Najaf, Irak. [peny.]

*Haq* (topik-topik umum filsafat).

♦. Pembahasan tauhid dan mengenal Tuhan serta sifat-sifat Ilahi (*sayr bi Al Haq fi Al Haq*).

♦ Pembahasan berbagai perbuatan Tuhan (*af'âl al Bârî*) dan berbagai alam universal eksistensi (*sayr min Al Haq ilâ al khalq bi Al Haq*).

♦ Pembahasan tentang jiwa dan tempat kembali (*ma'ûd*) (*sayr fi al khalq bi Al Haq*).

Buku *Asfâr al Arba'uh*, yang memiliki arti (Empat Perjalanan) disusun berdasarkan sistem dan urutan di atas. Mulla Shadra menamakan sistem khusus filsafatnya dengan nama *hikmah muta'âlîyah*, dan ia menyebut filsafat yang populer dan biasa digunakan oleh umum, baik iluminasi maupun peripatetik, dengan sebutan filsafat umum atau filsafat konvensional.

## Pandangan Universal terhadap Berbagai Filsafat dan Hikmah

Filsafat dan hikmah menurut pengertian umum, dari berbagai sudut pandang, memiliki bermacam-macam pembagian. Namun jika dipandang dari sisi metode, ada empat bentuk: hikmah argumentatif (*istidlâlî*), hikmah intuitif (*dzawqî*), hikmah eksperimental (*tajribî*), dan hikmah dialektis (*judalî*).

### 1. Hikmah Argumentatif.

Hikmah ini bertumpu pada deduksi (*qiyâs*) dan demonstrasi (*burhân*). Urusannya hanya berhubungan dengan silogisme, premis minor (*shughrâ*), premis mayor (*kubrâ*), konklusi, kontradiksi, kontrari, dan lain sebagainya.

### 2. Hikmah Intuitif.

Hikmah ini tidak hanya berurusan dengan argumentasi dan penalaran saja, tetapi juga dengan cita rasa (*dzawqî*), inspirasi (*ilhâm*), dan pencerahan (*isyraq*). Akan tetapi lebih banyak mengambil inspirasi dari hati dibandingkan dari nalar (rasio).

### 3. Hikmah Eksperimental.

Hikmah ini tidak berurusan dengan nalar, argumentasi deduksi, dan tidak pula dengan inspirasi hati. Urusannya adalah dengan indra, eksperimen, dan uji coba. Yakni berbagai pengetahuan yang dihasilkan melalui eksperimen dan uji coba, kemudian saling dihubungkan sehingga membentuk hikmah dan filsafat.

#### 4. Hikmah Dialektis.

Adapun premis-premis (*muqadimah*) argumentasi dalam hikmah ini, adalah berbagai perkara yang oleh ahli logika disebut dengan populer (*al masyhûrât*) atau figursentris (*al maqbûlat*).

Sebelumnya—dalam universalialogika—terdapat pembahasan yang disebut dengan 'Lima Teknis' (*Shana'ât al Khams*), di mana premis-premis argumentasi (*muqadimah istidlâl*) ada beberapa macam. Dan di antara premis-premis itu, ada yang mereka sebut dengan aksioma primer (*badîhiyyat al-awwalyah*) dan di antaranya adalah premis-premis (*muqadimah*) yang mereka sebut dengan populer (*al-masyhûrât*).

Sebagai contoh: "Jika dua benda sama dengan benda ketiga, semuanya adalah sama." Hal ini dijelaskan dengan menggunakan ungkapan: "Sama dengan yang sama adalah sama." Begitu pula ungkapan: "Mustahil dalam satu waktu suatu hukum sama dengan kontradiksinya." Semuanya itu dianggap sebagai perkara-perkara yang aksiomatis, ekstemporal (*badîhî*). Adapun berkenaan dengan: "Buruk jika seseorang menguap dengan membuka mulutnya di depan umum," masuk dalam kategori perkara populer (*al masyhûrât*).

Berargumentasi (*istidlâl*) dengan menggunakan berbagai perkara aksiomatis, disebut dengan demonstrasi (*burhân*). Sedangkan berargumentasi dengan menggunakan perkara-perkara populer (*al masyhûrât*) dikategorikan dalam dialektis (*jadalî*).

Dengan demikian, hikmah dialektis (*hikmah jadalî*) yakni sebuah hikmah yang berargumentasi dengan berdasarkan pada berbagai populer (*al masyhûrât*) berkaitan dengan berbagai permasalahan alar dan universalitas.

Sebagian besar landasan argumentasi *mutakallimîn* adalah suatu fulan adalah buruk, dan suatu fulan adalah baik. *Mutakallimîn*, menurut istilah, dalam berargumentasi berlandaskan pada 'baik dan buruk rasional'.

*Hukama'* (para hakim, para filsuf) mengklaim bahwa seluruh baik dan buruk berhubungan dengan lingkaran kehidupan manusia, dan tidak dapat digunakan untuk menghukumi Tuhan, alam, dan keberadaan (eksistensi). Dari sisi inilah maka kalam (teologi) mereka sebut dengan hikmah dialektis (*jadalî*).

*Hukama'* percaya bahwa prinsip agama yang paling mendasar, dengan menggunakan premis-premis demonstrasi (*al muqadimah burhânî*) dan bertumpu pada aksioma primer (*al badîhiyyat al-awwalyah*) jauh lebih baik untuk berargumentasi daripada menggunakan premis-

premis populer dan dialektika (*judulî*). Hikmah dialektis, lambat-laun, tatkala berada di tangan orang-orang semacam Nashiruddin ath Thusi, memiliki corak hikmah demonstratif (*burhânî*). Dengan demikian, hikmah iluminasi dan ilmu kalam berada di bawah pancaran sinar filsafat.

Alhasil, hikmah eksperimental (*tajribî*), sekalipun memiliki manfaat yang amat besar, memiliki dua cacat dan kekurangan.

*Pertama*, lingkaran hikmah eksperimental adalah amat terbatas pada ilmu-ilmu eksperimental, dan ilmu-ilmu eksperimental terbatas pada berbagai permasalahan yang dapat disentuh, dan diindra. Sedangkan kebutuhan filsafati manusia berkaitan dengan berbagai permasalahan yang amat luas dari yang dapat digapai dan diraih dengan menggunakan eksperimen dan uji coba.

Sebagai contoh, bagaimanakah kita mampu mengadakan pembahasaan tentang permulaan bagi masa (*zamân*), akhir bagi tempat (*makân*), asal mula bagi sebab? Mungkinkah kita mampu menemukan jawaban atas semua pertanyaan itu dalam laboratorium dan di bawah mikroskop? Oleh karena itu, hikmah eksperimental (*tajribî*) tidak mampu memberi kepuasan insting filsafati manusia; akhirnya terpaksa diam dan bungkam dalam menghadapi berbagai permasalahan filsafat. Selain itu, keterbatasan dan keterikatan berbagai permasalahan eksperimental dengan alam objektif, menjadikan nilai-nilainya menjadi tidak stabil. Sehingga pada masa sekarang ini, dapat dipastikan bahwa berbagai permasalahan ilmiah eksperimental memiliki nilai yang bersifat temporal, dan setiap saat berada di ambang penghapusan dan perubahan. Sebuah hikmah yang berlandaskan pada eksperimen dan uji coba, sudah pasti hasilnya akan senantiasa mengalami guncangan dan tidak akan stabil yang pada akhirnya tidak mampu untuk memenuhi kebutuhan primer manusia yaitu keyakinan dan kemantapan hati. Keyakinan dan kemantapan hati terhadap berbagai permasalahan akan didapatkan, tatkala mereka memiliki *tajarrud riyadhî* atau *tajarrud falsafî*. Maksud dari "*tajarrud riyâdhî*" dan *tajjarrud falsafî*" hanya dapat dijelaskan dalam filsafat.

Sampai di sini, yang masih tersisa adalah hikmah argumentatif dan hikmah intuitif (*dzawqî*); permasalahan yang ada pada pembahasan mendatang akan menjelaskan kedua hikmah ini, serta mengungkapkan nilai keduanya.{|





## VI. BERBAGAI PERMASALAHAN FILSAFAT

**S**ekarang kami akan mengadakan kajian berbagai permasalahan yang terdapat dalam filsafat Islam sekalipun hanya secara garis besar. Permasalahan filsafat berputar pada poros eksistensi (*maujud*). Yakni sesuatu yang ada pada filsafat seperti tubuh bagi kedokteran, angka bagi aritmetika, garis bagi geometri, eksistensi *qua* eksistensi, dengan kata lain topik filsafat adalah *wujud qua wujud* dan seluruh pembahasan filsafat adalah berputar di sekeliling subjek ini. Dengan kata lain, subjek dan topik filsafat adalah keberadaan (*wujûd, hastî, being*).

Berbagai permasalahan yang berada seputar eksistensi ada beberapa bentuk;

a. Permasalahan yang berhubungan dengan eksistensi dan dua titik lawan dari eksistensi, yaitu esensi (*mâhiyah*) dan ketiadaan (*'adam*).

Dalam dunia realitas, tidak ada yang lain selain eksistensi, sedangkan eksistensi di balik mental (*zhihn*) tidak memiliki lawan. Namun mental yang menciptakan pengertian pada manusia dalam menciptakan dua makna dan dua pengertian (*mafhûm*) lain yang merupakan lawan dari keberadaan; pertama, ketiadaan dan kedua, esensi (*mâhiyah*). Sederet permasalahan filsafat, khususnya dalam *hikmah muta'aliyah*, adalah berbagai permasalahan yang berhubungan dengan eksistensi dan esensi, sedangkan sederet permasalahan yang lain adalah berhubungan dengan permasalahan keberadaan dan ketiadaan.

b. Permasalahan yang lain adalah berhubungan dengan bagian keberadaan (eksistensi).

Pada gilirannya nanti keberadaan itu memiliki berbagai bagian yang dapat dianggap sebagai berbagai spesies (*nau'*)-nya. Dan dengan kata lain, keberadaan memiliki berbagai bagian yang di antaranya: pembagian menjadi realitas objektif (*'ainî*) dan mental (*zhihnî*), pembagian menjadi niscaya (*wâjib*) dan mungkin (*mumkin*), pembagian menjadi baru (*hadîts*) dan lama (*qadîm*), pembagian menjadi tetap (*tsâbit*) dan berubah (*mutaghayyir*), pembagian menjadi tunggal (*wahdah*) atau berbilang (*katsrah*), pembagian menjadi potensial (*qanwâh*) dan aktual (*fi'l*), pembagian menjadi substansi (*jawhar*) dan aksiden (*'arudh*).

Maksud dari berbagai pembagian pertama keberadaan yakni pembagian yang berhubungan dengan eksistensi *qua* eksistensi.

Sebagai contoh, pembagian menjadi hitam dan putih, kecil dan besar, serupa dan berbeda, ganjil dan genap, tinggi dan rendah, dan lain sebagainya, semua pembagian ini bukan pembagian eksistensi *qua* eksistensi, namun pembagian eksistensi *qua* material ataupun pembagian eksistensi *qua* kuantitas, ke-'material'-an dari sisi ke-'material'-annya, ke-'kuantitas'-an dari sisi ke-'kuantitas'-annya.

Akan tetapi, pembagian menjadi tunggal dan berbilang, niscaya dan mungkin, adalah pembagian eksistensi *qua* eksistensi.

Pada filsafat yang berkenaan dengan tolok ukur pembagian ini, dan dalam menentukan bahwa pembagian ini termasuk pembagian eksistensi *qua* eksistensi dan pembagian apa yang tidak termasuk pembagian ini, telah dilakukan kajian secara terperinci. Dan terkadang kita menjumpai beberapa perkara di mana sebagian pembagian oleh para filsuf dianggap sebagai pembagian materi *qua* materi dan keluar dari lingkaran filsafat utama. Sedangkan sebagian yang lain, dengan menggunakan berbagai bukti, menyatakan bahwa pembagian tersebut adalah pembagian eksistensi *qua* eksistensi dan masuk dalam lingkaran filsafat utama; dan dalam pelajaran ini kami akan mengisyaratkan sebagian dari permasalahan itu.

c. Permasalahan yang berhubungan dengan hukum-hukum universal yang menguasai alam realitas, seperti sebab akibat (kausalitas), hubungan antara sebab dan akibat, syarat-syarat yang menguasai sistem sebab dan akibat, keterdahuluan (*tuqaddum*), keterakhiran (*tu'akhkhir*), dan keserempakan (*ma'yyah*) dalam peringkat keberadaan.

d. Sebagian yang lain berkaitan dengan permasalahan yang berhubungan dengan penetapan tahapan keberadaan atau alam-alam keberadaan.

Yakni keberadaan memiliki berbagai tahapan dan alam khusus. *Hukamu'* Islam meyakini keberadaan empat alam universal atau empat sumber:

- \* Alam *tabi'ah* (material) atau *nâsût*.
- \* Alam *mîsâl* (ideal) atau *malakût*.
- \* Alam *'uqûl* (rasio) atau *jubarût*.
- \* Alam *ulûhiyah* (ketuhanan) atau *lâhût*.

Alam *nâsût* yakni alam material, gerakan, ruang, waktu; dengan kata lain alam yang terindra, atau alam dunia ini.

Alam *mitsâl* atau alam *malâkût* adalah alam yang lebih tinggi dari alam material yang memiliki berbagai bentuk dan dimensi, namun tidak memiliki gerak, waktu, dan perubahan.

Alam *jabârût* yakni alam rasio atau alam makna, yang terlepas dari berbagai bentuk dan bayangan, dan di atas alam *malakût*.

Alam *lâhût* yakni alam ketuhanan dan ketunggalan.

e. Sebagian lain dari permasalahan yang berhubungan dengan hubungan antara alam *tabi'ah* dengan berbagai alam yang ada di atasnya; dengan ungkapan yang lebih tepat, berhubungan dengan perjalanan menurun (*nuzûlî*) keberadaan dari *lâhût* sampai *tabi'ah*, sedangkan perjalanan menaik (*shu'ûdî*) *tabi'ah* ke alam yang lebih tinggi khususnya berkaitan dengan manusia yang disebut dengan "*ma'ad*" (tujuan akhir) dan pembahasan ini merupakan sebuah pembahasan yang menyita sebagian besar bagian dari buku *Hikmah Muta'âliyah*.

### **Eksistensi (*Wujûd*) dan Esensi (*Mâhiyah*)**

Dalam masalah eksistensi dan esensi, pembahasan terpenting yang ada adalah kesejatian eksistensi (*ushâlah al wujûd*) dan kesejatian esensi (*ushâlah al mâhiyah*); yakni manakah yang sejati, eksistensi ataukah esensi? Dalam berbagai benda kita menentukan adanya dua makna, dan keduanya dapat dinisbatkan kepada benda-benda tersebut. Keduanya itu adalah: keberadaan (eksistensi) dan ke-'apa'-an (esensi).

Sebagai contoh, kita mengetahui bahwa manusia itu ada, tumbuhan itu ada, bilangan itu ada, kuantitas itu ada... namun apakah bilangan memiliki suatu esensi (*mâhiyah*),<sup>7</sup> yang berbeda dengan esensi manusia? Jika kita bertanya, "Apakah bilangan itu?" Maka kita akan mendapatkan suatu bentuk jawaban. Dan jika kita bertanya, "Manusia itu apa?" Maka kita pun akan mendapatkan suatu jawaban yang lain.

Banyak benda memiliki eksistensi yang jelas, yakni kita mengetahui bahwa semua itu ada, namun kita tidak mengetahui hakikat benda-benda itu apa. Misalnya, kita mengetahui bahwa kehidupan itu ada, atau listrik itu ada, tetapi kita tidak mengetahui apa kehidupan itu, apa listrik itu.

Kita telah banyak mengetahui berbagai perkara; kita mengetahui tentang lingkaran dan kita juga memiliki definisi yang jelas tentangnya,

---

<sup>7</sup> Kata *mâhiyah* (esensi) merupakan sebuah kata bahasa Arab yang merupakan bentuk singkat dari kata *mâ hawiyah*. Kata *ma hawna* yang memiliki arti 'apa itu' dengan tambahan huruf *yâ* dan huruf *tâ masdhariyah* menjadi *mâhawiyah* kemudian dipersingkat menjadi *mâhiyah* yang berarti ke-apannya, atau ke-apa-an.

dan kita pun mengetahui maksud dari kata lingkaran. Namun kita masih belum mengetahui bahwa apakah di alam objektif ini terdapat lingkaran yang hakiki atau tidak. Dari sini kita dapat mengetahui dengan jelas bahwa keberadaan (eksistensi) bukanlah ke-'apa'-an (esensi).

Dari satu sisi kita mengetahui bahwa keberbilangan ini, yakni kegandaan ini: eksistensi dan esensi, hanya dalam mental (*zhihn*) semata; di alam realitas tidak ada sesuatu pun yang ganda. Dengan demikian, salah satu dari dua kenyataan inilah yang sejati (*ashîl*), sedangkan yang lain adalah bukan sejati.

Jelas, pembahasan ini amat luas, dan tujuan kami dengan memaparkannya secara global, semata untuk mengenalkan berbagai istilah yang ada. Yang perlu kita ketahui adalah masalah kesejatian eksistensi dan kesejatian esensi tidak memiliki sejarah yang panjang. Al Farabi, Ibnu Sina, Nashiruddin ath Thusi, dan bahkan Syekh Isyraq, tidak memaparkan pembahasan yang bertemakan kesejatian eksistensi dan kesejatian esensi (*ashâlah al wujud wa ashâlah al mahiyah*). Pembahasan ini masuk dalam pembahasan filsafat pada masa Mir Damad (awal-awal abad kesebelas Hijriah).

Mir Damad meyakini kesejatian esensi, namun muridnya yang terkenal, Mulla Shadra mampu mengeluarkan berbagai argumen bagi penetapan kebenaran kesejatian eksistensi. Dan sejak masa itu, banyak filsuf yang memiliki pemikiran yang luas yang kemudian meyakini kebenaran kesejatian eksistensi. Pada jilid ketiga dari buku *Usûl-e Filsafat wa Rawesy-e Realisme* (Prinsip-prinsip Filsafat dan Metode Realisme) kami telah menjelaskan peran khusus 'urafâ', *mutakallimîn, falûsifah* (para filsuf), dalam memberikan pengaruh kepada Mulla Shadra sehingga akhirnya ia memiliki bentuk pandangan filsafat semacam itu.

Kami rasa poin ini juga baik untuk disampaikan, bahwa pada masa kita ini, terdapat suatu metode filsafat yang berkembang pesat di tengah masyarakat dan terkadang juga disebut dengan filsafat kesejatian eksistensi, dan filsafat tersebut adalah eksistensialisme. Dalam filsafat ini yang disebut dengan 'kesejatian eksistensi' adalah yang berhubungan dengan manusia. Dan disebutkan bahwa manusia jauh berbeda dengan seluruh benda yang ada di alam ini; manusia tidak memiliki suatu esensi khusus yang telah ditentukan sebelumnya, dan tidak pula memiliki bentuk yang ditentukan oleh alam (*thabi'ah*). Manusia itu sendirilah yang menentukan ke-apa-annya (esensinya) dan membentuk dirinya. Pembahasan ini sebagian besar adalah benar, dan filsafat Islam mendukungnya. Namun yang ada dalam filsafat Islam dan disebut

dengan kesejatan eksistensi: *pertama*, tidak terbatas pada manusia saja, namun berhubungan dengan seluruh jagad raya; dan *kedua*, pembahasan kesejatan eksistensi menurut filsafat Islam adalah pembahasan tentang kesejatan (*ashâlah*) dalam artian realitas (*`ainiyyah*) yang merupakan kebalikan dari relativitas (*i`tibâriyyah*) dan mental (*zhihnâ*). Sedangkan pembahasan pada eksistensialisme berkenaan dengan kesejatan (*ashâlah*) dalam artian keterdahuluan (*tuquddum*). Alhasil, keduanya ini (kesejatan eksistensi dan eksistensialisme) tidak dapat dianggap sebagai satu bentuk teori dan pandangan yang sama.{}



## VII. EKSISTENSI EKSTERNAL (WUJÛD 'AINÎ) DAN EKSISTENSI MENTAL (WUJÛD ZHIHNÎ)

**D**i antara bentuk pembagian eksistensi adalah: eksistensi realitas eksternal atau mental. Eksistensi eksternal, yakni eksistensi yang ada di luar dan terlepas dari mental manusia. Misalnya saja, kita mengetahui keberadaan gunung, laut, pepohonan, padang pasir, kesemuanya itu merupakan eksistensi yang berada di luar mental kita. Baik kesemuanya itu kita bayangkan ataupun tidak, bahkan baik kita dan mental kita ada ataupun tiada, gunung, laut dan padang pasir tetap ada.

Akan tetapi gunung, laut, dan padang pasir ini juga memiliki eksistensi dalam mental kita. Tatkala kita membayangkan semua itu, pada hakikatnya kita menciptakan semua benda tersebut dalam mental kita. Eksistensi yang muncul dalam mental kita disebut dengan 'eksistensi mental' (*al urujûd al zhihnî*).

Di sini muncul dua pertanyaan. *Pertama*, kenapa gambaran dan bayangan yang ada dalam mental kita dianggap sebagai keberadaan benda-benda tersebut dalam mental kita? Jika demikian, maka gambaran berbagai benda yang terdapat di dinding atau kertas, merupakan suatu spesies lain dari eksistensi yang disebut dengan 'eksistensi dinding' atau 'eksistensi kertas'. Jika kita mengatakan bahwa berbagai gambaran yang ada dalam mental adalah suatu bentuk eksistensi bagi sesuatu yang digambarkan, maka pada hakikatnya kita melakukan penggunaan kata 'eksistensi' secara metaforis (*majûzî*) dan bukan dalam bentuk hakiki (nyata), padahal topik-topik kajian filsafat adalah hakikat dan realitas. *Kedua*, berkaitan dengan masalah eksistensi mental. Pada hakikatnya hal ini berhubungan dengan manusia dan merupakan salah satu permasalahan kejiwaan manusia, dan masalah semacam ini selayaknya dibahas dan dikaji dalam di bidang psikologi dan bukannya di bidang filsafat. Karena permasalahan yang terdapat dalam filsafat bersifat universal, sedangkan permasalahan yang bersifat partikular berhubungan dengan berbagai sains.

Dalam menjawab pertanyaan pertama, kami akan mengatakan bahwa hubungan bentuk mental dengan realitas eksternal, misalnya

hubungan antara gunung dan laut mental dengan gunung dan laut eksternal (objektif), sungguh amat dalam dari hubungan antara lukisan gunung dan laut di atas kertas dengan gunung dan laut eksternal. Jika yang ada dalam mental hanya merupakan bentuk yang sederhana, maka sama sekali tidak akan menjadi sebagai sumber pengetahuan; sebagaimana lukisan pada dinding tidak memberikan suatu pengetahuan bagi dinding. Tetapi bentuk mental adalah pengetahuan itu sendiri.

Sedangkan berkenaan dengan eksistensi mental, para filsuf telah berhasil menetapkan bahwa sebab pengetahuan kita terhadap benda-benda eksternal adalah karena bentuk mental bukan merupakan suatu bentuk yang sederhana, tetapi semacam suatu esensi dari benda-benda eksternal dalam mental kita.

Sampai di sini, tampaknya telah menjadi jelas jawaban untuk pertanyaan kedua, yakni sekalipun masalah berbagai bentuk mental dari satu sisi merupakan permasalahan psikologi manusia, dan dari sudut pandang tersebut harus dibahas dan dikaji di bidang psikologi, namun dari sisi di mana mental manusia merupakan suatu bentuk eksistensi yang lain, dan menyebabkan eksistensi dalam esensi (*dzât*)-nya terdiri dari dua bentuk, yakni eksistensi eksternal dan eksistensi mental, maka dan tempat pembahasan dan pengkajiannya adalah di bidang filsafat.

Ibnu Sina, pada awal-awal bukunya, *Ilâhiyah asy Syifâ'*, secara implisit, dan juga Mulla Shadra dalam komentarnya terhadap *Ilâhiyah asy Syifâ'* secara jelas dan terperinci menyatakan bahwa adakalanya sebuah masalah dari dua sudut pandang berhubungan dengan dua bidang, misalnya saja, di samping berhubungan dengan filsafat juga berhubungan dengan ilmu fisika.

### **Kebenaran (*Haqiqah*) dan Kekeliruan (*Khatha'*)**

Masalah eksistensi mental, dipandang dan dikaji dari sisi lain, berhubungan dengan nilai nyata berbagai persepsi. Yakni, berhubungan dengan seberapa benar dan nyata berbagai persepsi, perasaan, dan gambaran kita mengenai alam eksternal.

Di antara permasalahan penting yang sejak dahulu senantiasa menjadi perhatian para filsuf adalah bahwa apakah persepsi tentang segala sesuatu yang kita dapatkan melalui indra dan akal, sesuai dengan kenyataan dan realitas eksternal atautah tidak.

Ada yang berpendapat bahwa sebagian persepsi indrawi dan rasional kita sebagian sama dengan realitas eksternal dan sebagian yang



lain tidak sama. Berbagai persepsi yang sama dan sesuatu dengan realitas eksternal disebut dengan *haqiqah* (kebenaran, hakikat), sementara yang tidak sama adalah *khata'* (kesalahan, kekeliruan). Kita mengetahui dan mengenal sebagian kesalahan yang dilakukan oleh indra; pendengaran, penglihatan, penciuman, perasa, peraba, kesemuanya dapat melakukan kesalahan dan kekeliruan. Dalam pada itu, sebagian besar persepsi indrawi kita adalah benar dan nyata. Dengan berbagai indra yang kita miliki, kita mampu mengetahui siang dan malam, jauh dan dekat, besar dan kecil, lembut dan kasar, panas dan dingin, dan tidak diragukan lagi bahwa kesemuanya itu adalah kebenaran, hakikat, dan sama sekali tidak keliru.

Demikian pula akal kita pun dapat melakukan kesalahan. Oleh karena itu, ilmu logika menyusun berbagai metode berargumentasi rasional (*istidlâl uqli*) demi menjaga agar tidak terjadi kesalahan pada akal. Sebagian besar argumentasi rasional kita adalah hakikat dan kebenaran. Misalnya, tatkala kita menjual atau membeli pena dalam jumlah yang besar, maka kita akan memisah-misahkan antara yang baik dan yang buruk, lalu masing-masing akan kita kumpulkan pada suatu tempat, di sini kita tengah melakukan aktivitas rasio dan pemikiran. Dan sekiranya dalam melakukan pemilah-milahan ini kita benar-benar jeli dan teliti, maka hasil dari penggabungan dan pemisahan tersebut adalah benar dan sesuai dengan hakikat dan kenyataan.

Tetapi para *sophist*<sup>8</sup> Yunani, yang sebelumnya telah saya singgung, mengingkari perbedaan antara kebenaran atau hakikat, dan kekeliruan atau kesalahan. Dan mereka mengatakan bahwa apa pun yang diindra oleh seseorang dan dipikirkan oleh seseorang baginya adalah suatu hakikat dan kebenaran. Mereka mengatakan bahwa tolok ukur segala sesuatu adalah manusia. Kaum *sophistry* atau *sufshathâ'yyûn*, pada dasarnya mereka mengingkari realitas (*uwaqyyah*), dengan demikian maka tidak lagi terdapat pemikiran dan pandangan bahwa tatkala persepsi dan indera manusia sesuai dengan realitas eksternal maka disebut dengan hakikat dan kebenaran, sedangkan jika tidak sesuai disebut dengan kesalahan dan kekeliruan.

Kelompok ini hidup sezaman dengan Socrates. Socrates, Plato, dan Aristoteles ketiganya bangkit untuk mengadakan perlawanan terhadap

---

<sup>8</sup> Orang-orang bijak dan terpelajar di masa Yunani kuno (sekitar abad ke-5 SM) yang mengutip bayaran atas jasa mengajarnya. Kebanyakan dari mereka menyimpulkan bahwa kebenaran dan moralitas, secara esensial, hanyalah masalah opini. Pandangan skeptis mereka tentang kebenaran absolut dan moralitas berbuah kritikan tajam. Socrates, Plato, dan Aristoteles menentang dasar ajaran mereka. [*peny.*]

kelompok ini. Protagoras dan Georgias adalah nama dua tokoh *sophist* yang terkenal.

Pada masa setelah Aristoteles, di Iskandariah muncul kelompok yang lain, yaitu kelompok skeptis (peragu). Dan tokoh yang paling terkenal bernama Pyrrho. Kaum skeptis tidak mengingkari kebenaran dan realitas secara mutlak, tetapi mengingkari kesesuaian persepsi manusia dengan realitas eksternal.

Mereka mengatakan bahwa persepsi manusia tentang segala sesuatu berada di bawah pengaruh berbagai kondisi internal dan kondisi khusus eksternal; ia melihat setiap sesuatu dalam suatu bentuk tertentu. Adakalanya dua orang melihat sesuatu dari dua kondisi yang berbeda atau dua sisi yang berbeda, maka masing-masing memiliki suatu bentuk pandangan tersendiri yang saling berbeda.

Sesuatu yang menurut pandangan seseorang adalah indah, menurut pandangan yang lain adalah buruk; dalam pandangan seseorang adalah kecil, tetapi dalam pandangan yang lain adalah besar; dalam pandangan yang satu adalah satu, sedangkan dalam pandangan yang lain adalah dua. Suatu suhu udara menurut instrumen indra yang satu adalah panas, menurut instrumen indra yang lain adalah dingin. Suatu rasa menurut lidah seseorang adalah manis, sementara menurut lidah yang lain adalah pahit. Para *sophist* dan skeptis mengingkari nilai realitas dari pengetahuan.

Ideologi kaum *sophist* dan skeptis—sekali lagi—hidup kembali pada masa modern; sebagian besar filsuf Eropa cenderung pada skeptisisme, sedangkan sebagian lainnya memiliki keyakinan sebagaimana kaum *sophist*, mereka mengingkari total realitas eksternal.

Ada seorang filsuf terkenal bernama Berkeley, ia adalah seorang uskup. Filsuf ini mengingkari total realitas eksternal. Ia memaparkan argumennya dalam membenarkan klaimnya itu, yang dipenuhi dengan kesalahan dan paralogisme, dan sebagian meyakini bahwa sampai saat ini tidak satu pun yang dapat membantah dan menggugurkan argumen tersebut, padahal semua mengetahui argumen yang ia kemukakan adalah paralogisme (*mughâlathah*).

Mereka yang hendak memberikan jawaban terhadap gagasan dan pandangan kaum *sophist* kuno seperti Protagoras ataupun kaum *sophist* dan idealis modern, seperti Berkeley, tidak melalui suatu jalan yang dapat mengangkat dan mencabut keraguan tersebut.

Menurut pandangan filsuf Islam, jalan untuk menyelesaikan dan mencabut keraguan ini adalah dengan mengetahui hakikat dan realitas

mental. Hanya dalam bentuk inilah maka teka-teki ini akan dapat terjawab.

Berkaitan dengan eksistensi mental, *hukama'* Islam pertama kali melakukan pendefinisian, dan mereka mengklaim bahwa ilmu dan persepsi adalah suatu spesies eksistensi bagi sesuatu yang diindra (*mudrak*) pada yang mengindra (*mudrik*). Kemudian mereka memaparkan sebagian dari argumen demi menetapkan kebenaran klaim ini, lalu mereka juga memaparkan berbagai sanggahan dan keberatan atas eksistensi mental, lalu mereka memberikan jawabannya.

Pembahasan semacam ini masih belum ada pada masa awal-awal Islam, lebih-lebih pada masa Yunani. Oleh karena itu, berdasarkan hasil penelitian yang kami lakukan, tampaknya Syekh Nashiruddin ath Thusi yang pertama kali yang memaparkan topik pembahasan ini dalam ilmu filsafat dan kalam. Kemudian dalam buku-buku *hukama'* akhir-akhir ini, seperti Mulla Shadra dan Mulla Hadi Sabzewari, topik tersebut menjadi suatu topik pembahasan yang amat penting.

Dalam buku-buku Al Farabi dan Ibnu Sina, Syekh Isyraq, dan pengikut mereka, tidak terdapat suatu bab dengan topik eksistensi mental. Ideologi mereka adalah bahwa ilmu (*idrâk*) adalah keserupaan hakikat yang diindra (*mudrak*) dalam diri yang mengindra (*mudrik*). Namun mereka tidak memaparkan suatu argumen atas klaim ini, dan tidak pula menganggapnya sebagai suatu masalah yang terpisah dan mandiri dari permasalahan eksistensi, dan sebuah pembagian mandiri dan terpisah dari berbagai pembagian eksistensi.{}



## VIII. HÂDITS DAN QADÎM

**D**i antara pembahasan filsafat yang sejak dahulu kala senantiasa menarik perhatian adalah masalah *hâdits* dan *qudîm*. Arti kata *hâdits* menurut penggunaan umum dan bahasa adalah 'baru', sedangkan arti kata *qudîm* adalah 'lama'. Akan tetapi kata *hâdits* dan *qudîm*, dalam istilah filsafat dan kalam, berbeda dengan pemahaman yang ada pada penggunaan umum (*`urf*). Para filsuf mengadakan berbagai pembahasan tentang *hâdits* dan *qudîm*, mereka hendak mengetahui apa sajakah yang baru dan apa sajakah yang lama; namun maksud para filsuf tentang *hâdits* dan barunya sesuatu adalah: sebelum sesuatu tersebut ada, adalah tiada; yakni didahului oleh ketiadaan (*al `adam*). Sedangkan maksud para filsuf dari *qudîm* dan lamanya sesuatu adalah sesuatu itu senantiasa ada dan tidak pernah tidak ada, yakni tidak didahului oleh ketiadaan (*al `adam*).

Dengan demikian, jika kita ambil sebagai contoh sebatang pohon kurma yang hidup bermilyar-milyar tahun, maka pohon tersebut menurut umumnya manusia adalah kuno atau lama (*qudîm*). Akan tetapi menurut istilah filsafat dan kalam adalah baru (*hâdits*). Karena pohon tersebut dulu sekali (sebelum bermilyar-milyar tahun lalu) masih belum ada wujudnya.

Para filsuf mendefinisikan *hâdits*: "Eksistensinya didahului dengan ketiadaan eksistensinya." Dan *qudîm*: "Eksistensinya tidak didahului ketiadaan eksistensinya." Dengan demikian, *hâdits* adalah suatu eksistensi yang eksistensinya didahului oleh ketiadaannya; sedangkan *qudîm* adalah suatu eksistensi yang eksistensinya tidak dapat dibayangkan ketiadaannya.

Apakah segala sesuatu yang ada di jagad raya ini *hâdits*, dan tidak ada sesuatu pun yang *qudîm*? Yakni segala sesuatu sebelumnya tidak eksis, lalu menjadi eksis? Ataukah segala sesuatu adalah *qudîm*, dan tidak ada sesuatu pun yang *hâdits*? Yakni segala sesuatu senantiasa ada sejak semula? Ataukah sebagian adalah *hâdits*, sedangkan sebagian yang lain adalah *qudîm*? Yakni misalnya saja, berbagai bentuk dan yang tampak adalah *hâdits*; sedangkan berbagai materi, subjek, dan yang tidak tampak adalah *qudîm*? Ataukah berbagai bagian dan partikularia adalah *hâdits*, sedangkan berbagai keseluruhan dan universalia adalah

*qudîm*? Ataukah berbagai perkara alamiah (fisika) dan material adalah *hâdîts*; sedangkan berbagai perkara yang metafisika dan imaterial adalah *qudîm*? Ataukah hanya Tuhan, yakni Pencipta segalanya dan merupakan Sebab bagi seluruh sebab adalah *qudîm*? Sedangkan selain-Nya adalah *hâdîts*? Lalu, alam ini *hâdîts* ataukah *qudîm*?

*Mutakallimin* Islam, berkeyakinan bahwa hanya Allah-lah yang *qudîm*, dan segala sesuatu yang selain-Nya, baik alam maupun yang lain, baik materi maupun forma (bentuk), baik partikularia maupun universalia, material maupun imaterial, kesemuanya adalah *hâdîts*. Tetapi para filsuf Islam, percaya bahwa *hudûst* (ke-'baru'-an) merupakan kriteria khusus dari alam fisika, sedangkan berbagai alam profisika dan nonmateri adalah *qudîm*.

Dalam alam fisika, berbagai prinsip, dasar, dan universalia adalah *qudîm*; sedangkan berbagai cabang, pecahan, dan partikularia adalah *hâdîts*. Dengan demikian, alam ini, dari sisi berbagai pecahan dan partikularia, adalah *hâdîts*; sedangkan dari sisi berbagai prinsip (*ushûl*) dan universalia adalah *qudîm*.

Pembahasan pada *hudûst* (ke-'baru'-an) dan *qudîm* (ke-'lama'-an) alam, membangkitkan perdebatan sengit antara para filsuf dan *mutakallimin*. Gazali, yang pada sebagian besar pembahasannya memiliki corak *'irfân* serta tasawuf dan juga memiliki sedikit corak kalam, telah mengafirkan Ibnu Sina—dikarenakan beberapa masalah yang di antaranya adalah ke-lama-an alam. Ghazali memiliki sebuah buku yang cukup populer yang berjudul *Tahâfut al Falâsifah* (Kerancuan Para Filsuf). Dalam buku ini ia mengemukakan dua puluh sanggahan kepada para filsuf. Menurut pendapatnya, ia berhasil menyingkap adanya berbagai kontradiksi di antara berbagai pendapat para filsuf. Ibnu Rusyd al Andalusi memberikan jawaban kepada Ghazali dan menamai bukunya *Tahâfut al Tahâfut* (Kerancuan dari Kerancuan).

*Mutakallimin* mengatakan bahwa jika sesuatu yang bukan *hâdîts*, pasti ia adalah *qudîm*, yakni senantiasa ada dan tidak pernah tidak ada, maka sesuatu itu tidak akan pernah membutuhkan pada suatu pencipta dan sebab. Dengan demikian, seandainya selain zat Allah SWT terdapat berbagai sesuatu yang juga *qudîm*, jelas semuanya itu tidak memerlukan pencipta. Dan hal itu, pada hakikatnya, sama persis dengan zat Allah SWT, yang mana Dia adalah 'eksistensi niscaya secara esensial' (*wâjib al wujud bi adz dzât*), namun berbagai argumen membuktikan bahwa 'eksistensi niscaya secara esensial' adalah tunggal, dan kita tidak dibenarkan untuk meyakini eksistensi *wâjib al wujud bi adz dzât* lebih dari satu.

Dengan demikian maka *qudîm* tidak lebih dari satu, dan selainnya

adalah *hādīts*. Oleh karena itu, jagad raya ini—material dan imaterial, prinsip dan cabang, partikularia dan universalia, materi dan forma, tampak dan tidak tampak—keseluruhannya adalah *hādīts*.

Para filsuf memberikan jawaban tegas kepada *mutakallimin*, dan mereka mengatakan: “Semua kesalahan kalian adalah pada suatu permasalahan yaitu kalian mengira bahwa jika ada sesuatu yang memiliki eksistensi yang azali (kekal dan abadi) dan senantiasa ada, pasti tidak membutuhkan pada sebab, padahal permasalahannya tidak demikian. Kebutuhan dan ketidakbutuhan sesuatu terhadap sebab (*illahi*), berhubungan dengan esensi (*dzât*) sesuatu itu; *wâjib al wujud* (eksistensi niscaya) atautkah *mumkin al wujud* (eksistensi mungkin),<sup>9</sup> dan tidak ada hubungan dengan *hudûst* dan *qidam*-nya. Sebagai contoh, sinar matahari berasal dari matahari, dan sinar ini tidak akan mampu berpisah dari matahari; keberadaannya tergantung penuh pada matahari dan keberadaannya adalah berkat pemberian dari matahari, baik kita bayangkan bahwa pada suatu masa sinar itu tidak ada, ataupun kita bayangkan bahwa sinar itu senantiasa ada, dan matahari sejak awal senantiasa memancarkan sinarnya. Jika kita umpamakan, bahwa sinar matahari azali dan abadi, senantiasa bersama matahari, hal itu tidak meniscayakan bahwa sinar tersebut tidak membutuhkan matahari.”

Para filsuf mengklaim bahwa nisbah (hubungan) alam ini terhadap Tuhan adalah nisbah sinar terhadap matahari, dengan perbedaan matahari tidak mengetahui aktivitasnya dan aktivitasnya itu bukan berdasarkan pada kehendak dan pilihan, tetapi Allah SWT mengetahui zat dan perbuatan-Nya.

Dalam ayat Alquran pun kita dapat menjumpai perumpamaan semacam itu, bahwa hubungan antara alam dan Allah adalah seperti hubungan cahaya dan matahari (Q.S. An Nûr: 35).

Para mufasir (ahli tafsir) dalam menafsirkan ayat ini mengatakan, “Allah SWT adalah Pemberi cahaya bagi langit dan bumi, dengan kata lain keberadaan langit dan bumi merupakan cahaya Ilahi.”

Para filsuf tidak memiliki suatu bukti pun dari alam ini mengenai keazalian alam. Umumnya mereka yang mengingkari keberadaan Tuhan (ateis) meyakini ke-*qidam*-an alam. Dan para filsuf teistis, mengatakan kepada mereka, “Apa yang kalian jadikan sebagai bukti atas penafian keberadaan Tuhan, menurut pandangan kami merupa-

<sup>9</sup> *Hukama'* menjelaskan permasalahan ini dengan mengatakan, “Tolok ukur bagi kebutuhan sesuatu terhadap sebab adalah *imhân* (kemungkinan) dan bukan *hudûst*. Demi lebih memperoleh kejelasan mengenai permasalahan ini, silakan Anda rujuk buku Syahid Mutadha Muthahhari, *Ilal-e Gerâyesy beh Maddîgari*.

kan suatu keniscayaan atas keberadaan Tuhan. Selain itu, menurut pendapat kalian ke-*qidam*-an alam merupakan suatu hipotesis, sedangkan menurut pendapat kami merupakan suatu perkara yang telah dibuktikan kebenarannya dengan argumen.”

### *Mutaghayyir dan Tsâbit*

Salah satu pembahasan lain di antara berbagai pembahasan filsafat adalah pembahasan *mutaghayyir* dan *tsâbit*, pembahasan ini berdekatan dengan pembahasan *hâdîts* dan *qadîm*. Arti dari *mutaghayyir* adalah berubah-ubah, sedangkan arti dari *tsâbit* adalah konstan dan sama seperti sedia kala.

Tidak diragukan lagi bahwa kita senantiasa menyaksikan adanya berbagai perubahan dan pergantian di alam ini. Kita sendiri yang dilahirkan di dunia senantiasa mengalami berbagai perubahan dari satu keadaan ke keadaan yang lain dan akan selalu melintasi berbagai masa dan usia sampai akhirnya berakhir pada kematian. Begitu pula keadaan bumi, laut, gunung, lembah, pohon, binatang, bintang, planet, dan galaksi.

Apakah semua perubahan yang tampak ini berhubungan dengan bentuk serta berbagai aksiden alam, dan di alam ini tidak ada suatu perkara yang *tsâbit*? Selain itu, apakah berbagai perubahan yang terdapat di alam ini terjadi secara spontan ataukah perlahan-lahan dan berkala?

Permasalahan ini merupakan suatu permasalahan klasik, dan telah dipaparkan pada masa Yunani kuno. Demokritos (460-370 SM) yang dikenal sebagai bapak pencetus teori atom, yang juga populer dengan sebutan ‘filsuf kocak’, menyatakan bahwa perubahan dan pergantian adalah pada bagian luar saja. Karena asas dan landasan eksistensi alam adalah partikel-partikel atom, dan partikel-partikel atom itu abadi, senantiasa berada pada suatu kondisi yang tetap dan stabil, tidak berubah-ubah. Berbagai perubahan yang kita saksikan, tidak ubahnya seperti perubahan yang terjadi pada tumpukan batu kerikil, yang terkadang berbentuk semacam ini dan terkadang berbentuk semacam itu, namun pada dasarnya tidak terdapat perubahan pada esensi dan hakikatnya.

Pandangan semacam ini dikenal dengan pandangan mekanis, dan filsafat ini dikenal sebagai filsafat mekanis.

Akan tetapi seorang filsuf Yunani yang bernama Heraclitus mengklaim sebaliknya, yakni tidak ada sesuatu pun yang dalam dua detik



keadaannya adalah sama. Kalimat ini merupakan perkataannya: "Tidak dapat meletakkan kaki dua kali (dalam kondisi yang sama) di satu sungai." Karena pada kali yang kedua orang tersebut bukan lagi dia sebelumnya, dan sungai pun bukan sungai yang sebelumnya.

Jelas, filsafat ini bertolak belakang dengan filsafat Demokritos. Heraclitus meyakini bahwa segala sesuatu tengah berjalan dan tidak ada yang statis (*sukûn*) dan konstan (*tsâbit*). Adapun berkaitan dengan teori yang merupakan lawan dari mekanis, yakni teori dinamis, ia tidak memberikan penjelasan apa pun.

Dalam filsafat Aristoteles, diyakini dengan pasti bahwa seluruh partikularia alam adalah mengalami perubahan, namun masalahnya adalah bagaimanakah bentuk perubahan itu, apakah secara perlahan-lahan dan berkala, ataukah secara spontan dan sekaligus? Dalam filsafat ini, perubahan secara perlahan-lahan disebut dengan *harakûh* (gerakan) dan berbagai perubahan secara spontan disebut dengan *kaun wa fusâd*. Keberadaan secara spontan disebut dengan *kaun*, sedangkan ketiadaan secara spontan disebut dengan *fusâd*. Karena menurut pandangan Aristoteles dan para pengikutnya perubahan mendasar alam—khususnya perubahan yang terjadi pada berbagai substansi (*jawâhir*)—kesemuanya adalah spontan, maka mereka menyebut alam ini dengan alam *kaun* dan *fusâd*.

Asumsinya, berbagai perubahan secara spontan terjadi dalam sekejap saja, selain sekejap itu keadaannya adalah konstan (*tsâbit*). Dengan demikian, jika kita beranggapan bahwa berbagai perubahan itu secara spontan, berbagai perubahan itu terjadi pada satu saat; dan selain itu, yakni dalam "waktu" adalah konstan (*tsâbit*) dan diam, perubahan semacam ini disebut dengan 'perubahan relatif' dan 'konstan relatif'.

Dengan demikian, perubahan yang terjadi secara bergerak dan berjalan adalah perubahan mutlak; perubahan secara *kaun* dan *fusâd*, secara spontan dan sekaligus, disebut dengan perubahan relatif (*i'tibârî*).

Dengan demikian, maka menurut pendapat Aristotelian, sekalipun di alam ini tidak terdapat sesuatu yang konstan dan statis (hal ini bertolak belakang dengan teori para pengikut Demokritos) bahkan segala sesuatu adalah berubah, namun dari sudut pandang di mana sebagian besar di alam ini adalah berbagai substansi (*jawâhir*) dan berbagai substansi perubahannya adalah secara spontan, dengan demikian maka alam memiliki konstan relatif dan perubahan relatif, dan kekonstanan lebih mendominasi alam dibandingkan perubahan.

Aristoteles dan Aristotelian—sebagaimana yang kita ketahui—mereka mengelompokkan segala sesuatu ke dalam kelompok khusus, dan segala sesuatu itu berada di dalam (atau di bawah) sepuluh genus sejati, yang hal itu disebut dengan kategori. Dan urutannya adalah sebagai berikut: kategori substansi (*al jauhar*), kategori kuantitas (*al kammīyah*), kategori kualitas (*al kaifiyyah*), kategori lokasi (*al makan*), kategori posisi (*al wadh'*), kategori durasi (*az zamân*), kategori relasi (*al nisbah, al idhâfah*), kategori pemilikan (*al milkīyah*), kategori aktif (*al fi'liyah*), kategori pasif (*al infi'aliyah*).

Menurut keyakinan Aristotelian, gerak (*harakah*), hanya terdapat pada kategori kuantitas, kualitas, dan lokasi. Sedangkan pada seluruh kategori yang lain tidak terjadi gerak. Berbagai perubahan yang ada di seluruh kategori yang lain adalah bersifat spontan, dengan kata lain seluruh kategori memiliki kekonstanan relatif. Demikian pula pada tiga kategori yang terdapat gerak (kategori kuantitas, kualitas, dan lokasi), dan dari sudut pandang bahwa gerakan di dalamnya adalah tidak permanen, sinambung (*dâ'im*), terkadang ada terkadang tidak, maka pada tiga kategori tersebut juga didominasi oleh kekonstanan relatif. Dengan demikian, dalam filsafat Aristoteles dapat disaksikan bahwa kekonstanan lebih banyak daripada perubahan.

Ibnu Sina meyakini bahwa pada kategori posisi (*al wadh'*) juga terdapat gerak. Yakni ia berhasil menetapkan bahwa sebagian gerak seperti gerakan bumi pada porosnya, adalah termasuk gerakan posisi (*al wadh*), dan bukan jenis gerakan lokasi (*al makan*). Dari sisi inilah maka setelah Ibnu Sina, maka gerakan lokasi disebut dengan gerakan perpindahan (*intiqli*).

Pada dasarnya, apa yang berhasil disingkap oleh Ibnu Sina dan dapat diterima oleh orang lain, adalah bukan keberadaan sebuah gerakan yang lain, tetapi merupakan penjelasan mengenai esensi (*mâhiyah*) suatu spesies gerakan, yang orang lain menganggapnya sebagai gerakan lokasi (*al makân*), dan ia berhasil menetapkan bahwa itu adalah dari spesies gerakan posisi (*al wadh*).

Di antara perubahan dasar yang terdapat dalam filsafat Islam dan yang dilakukan oleh Mulla Shadra, adalah penetapan adanya gerak substansial. Mulla Shadra berhasil menetapkan bahwa bahkan berdasarkan pada berbagai prinsip Aristoteles materi dan forma juga harus kita terima bahwa berbagai substansi alam adalah tengah bergerak sinambung dan dalam alam ini tidak ada kekonstanan walau satu detik saja. Sedangkan berbagai aksiden (yakni sembilan kategori yang lain) bergerak mengikuti berbagai substansi. Menurut pandangan Mulla

Shadra, alam natural sama dengan gerakan, dan gerakan sama dengan tercipta dan musnah secara sinambung.

Dengan demikian, maka prinsip gerakan substansial meruntuhkan bentuk pandangan alam Aristotelian secara total. Menurut Mulla Shadra prinsip alam dan materi sama dengan gerakan, dan waktu adalah ukuran dan jarak gerakan substansial ini, sedangkan kekonstanan adalah sama dengan metafisika. Kekonstanan alam natural adalah kekonstanan sistem dan bukan kekonstanan eksistensi dan keberadaan. Yakni alam ini dikuasai oleh sebuah sistem yang pasti dan tidak berubah-ubah, tetapi kandungan sistem yang berada di dalam sistem adalah berubah-ubah, bahkan merupakan realitas dari gerakan itu sendiri. Alam ini, eksistensinya berasal dari metafisika dan juga sistemnya, sekiranya bukan berada di bawah kekuasaan alam lain, maka dengan adanya perubahan dan pergantian di alam ini, maka akan memutus hubungan antara yang lalu dengan yang akan datang.

*Sekalipun air sungai ini berubah berkali-kali,  
namun bayangan bulan dan bayangan bintang tetap ada.*

Pada pelajaran *keenam*, kami telah mengisyaratkan bahwa berbagai pembagian pertama dari eksistensi, yakni pembagian yang secara langsung dari eksistensi *qua* eksistensi, adalah masuk dalam wilayah filsafat utama (*aulâ*).

Sekarang kami mengatakan bahwa pembahasan tentang konstan (*tsâbit*) dan berubah-ubah (*mutaghayyir*) sampai sebelum Mulla Shadra berada di wilayah alam natural, karena setiap hukum dan setiap pembagian yang berhubungan dengan materi *qua* materi (*jism bimâ huwa jism*), adalah berhubungan dengan alam natural.

Ada yang menyatakan bahwa materi ini jika tidak konstan maka berubah-ubah. Dengan kata lain, jika tidak diam maka pasti bergerak. Dengan kata lain, gerakan dan diam merupakan aksiden dari materi. Oleh karena itu maka pembahasan konstan dan berubah-ubah hanya berkenaan dengan alam natural.

Aristoteles dan Ibnu Sina serta para pengikut mereka memaparkan pembahasan gerakan (*al harakah*) dan diam (*al sukûn*) dalam alam natural. Tetapi setelah tersingkap kesejatian eksistensi dan gerakan substansial oleh Mulla Shadra (telah menjadi jelas) berbagai karakteristik alam natural adalah 'bergerak *qua* bergerak' dan 'berubah *qua* berubah'. Yakni gerakan materi (*jism*) bukan hanya bersifat aksiden, dan terkadang gerakan hilang darinya, dan dalam keadaan tidak ada gerakan tersebut kita sebut dengan diam (*statis-sukûn*). Akan tetapi

justro karakteristik alam natural adalah gerakan itu sendiri.

Kebalikan dari gerakan substansial ini adalah kekonstanan (*tsubât*), dan bukan diam dan statis (*sukûn*), karena diam dan statis adalah berkaitan dengan berbagai gerakan yang bersifat aksidental di mana tatkala gerakan itu tidak ada maka kita sebut dengan diam, statis, dan *sukûn*. Akan tetapi berkenaan dengan gerakan esensial substansial (*dzâtî jauhari*), tidak terdapat diam, statis atau *sukûn*. Kebalikan dari gerakan substansial semacam ini yang merupakan substansi itu sendiri, adalah berbagai substansial di mana kekonstanan adalah inti dari esensinya.

Semua itu adalah berbagai eksistensi yang prolokasi dan produrasi. Kosong dari potensi dan berbagai dimensi ruang (lokasi) dan waktu (durasi). Selain itu, bukannya materi (*jism*) yang konstan (*tsâbit*) atau berubah-ubah (*mutaghayyir*), tetapi eksistensi *qua* eksistensi, yang merupakan hakikat dari kekonstanan (*tsubat*) adalah berbagai eksistensi profisika, sedangkan yang merupakan hakikat dari aliran, perubahan, serta *hudûst* dan sinambung adalah alam natural. Dengan demikian, eksistensi dan keberadaan sebagaimana dalam zatnya terbagi menjadi niscaya (*wâjib*) dan mungkin (*mumkin*), dalam zatnya juga terbagi menjadi konstan (*tsâbit*) dan mengalir (*sayyâl*).

Inilah yang menurut pandangan Mulla Shadra merupakan satu-satunya pembagian dalam berbagai gerakan, yakni gerakan aksidental materi yang kebalikannya adalah diam (*statis, sukûn*), dan layak untuk dipaparkan dalam pembahasan alam natural, namun berbagai gerakan yang lain atau gerakan tersebut bukan merupakan aksiden materi alamiah, harus dibahas dan dikaji dalam filsafat utama (*aulâ*).

Mulla Shadra memaparkan berbagai pembahasan gerak dalam pembahasan topik-topik umum yang terdapat dalam buku *Al Asfâr*, yaitu disela-sela pembahasan mengenai potensi (*quwwah*) dan aktif (*fi'*), sekalipun selayaknya ia menyediakan suatu bab khusus demi menjelaskan permasalahan tersebut.

Di antara hasil yang amat penting dari penemuan besar bahwa eksistensi dalam esensinya (*dzât-nya*), terbagi menjadi konstan (*tsâbit*) dan mengalir (*sayyâl*); dan eksistensi konstan merupakan suatu bentuk eksistensi, sedangkan eksistensi yang mengalir (*sayyâl*) merupakan bentuk lain dari eksistensi.

Keterciptaan (*haun, syudan*) merupakan suatu peringkat dari eksistensi. Sekalipun secara relatif kita dapat mengatakan bahwa 'keterciptaan' terdiri dari gabungan dari 'keberadaan' dan 'ketiadaan', tetapi penggabungan ini bukan secara hakiki, tetapi secara relatif dan metaforis

(*majâzî*).<sup>10</sup>

Pada hakikatnya, setelah ditemukannya prinsip kesejatian eksistensi dan relativitas esensi di mana kita berhasil memahami hakikat yang penting ini, yakni jika tidak ada kesejatian eksistensi, maka *pertama*, tidak mungkin dapat dibayangkan adanya gerakan substansial; *kedua*, tidak mungkin dapat dibayangkan dan dipahami bahwa perubahan dan keterciptaan merupakan suatu peringkat eksistensi itu sendiri.

Dalam filsafat Eropa modern, gerak telah mendapatkan posisinya kembali melalui cara yang lain. Dan sekelompok filsuf percaya bahwa gerakan merupakan pilar utama alam natural dan dengan kata lain menurut keyakinan mereka, alam natural sama dengan keterciptaan (*haun, syudan*). Namun dikarenakan teori dan pandangan ini tidak berlandaskan pada kesejatian eksistensi dan keterbagian esensi eksistensi menjadi konstan (*tsâbit*) dan mengalir (*sayyâl*), para filsuf ini mengira bahwa keterciptaan adalah penggabungan antara dua perkara yang saling kontradiktif dan oleh filsuf kuno dianggap mustahil. Begitu pula, mereka mengira bahwa keniscayaan dari keterciptaan adalah gugurnya prinsip kesejatian identitas (*ashl huwa hawiyyah*), di mana kesahihan perkara ini telah disepakati para filsuf kuno.

Para filsuf ini mengatakan bahwa prinsip yang menguasai pemikiran filsafat para filsuf kuno adalah 'kesejatian kekonstanan' (*ashl al tsubât*); dan para filsuf kuno, karena mereka menganggap bahwa berbagai eksistensi adalah konstan (*tsâbit*), maka mereka membayangkan bahwa segala sesuatu berputar antara ada dan tiada. Oleh karena itu, satu dari keduanya harus benar (prinsip kemustahilan saling bertemu dan berpisah, antara dua perkara yang saling kontradiktif) yakni senantiasa ada atau tiada, dan tidak ada bentuk ketiga (setengah ada dan setengah tidak ada—*penerj.*).

Begitu juga, dikarenakan para filsuf kuno beranggapan bahwa segala sesuatu adalah konstan (*tsâbit*), kemudian mereka memiliki gambaran bahwa setiap sesuatu senantiasa 'ia adalah identitasnya' (*ashl huwa hawiyyah*), tetapi dengan tersingkapnya prinsip gerakan, dan perubahan di alam natural, dan alam ini senantiasa dalam keadaan tercipta, maka kedua prinsip tersebut menjadi tidak berlaku.

Karena keterciptaan adalah gabungan antara ada dan tidak ada, maka sesuatu yang sekaligus berada dalam keadaan ada dan tiada, adalah dalam keadaan tercipta. Sesuatu yang dalam keadaan tercipta,

<sup>10</sup> Silahkan Anda merujuk makalali "Ashl-e Tadhot dar Falsafeh Islami" (Prinsip Kontrari dalam Filsafat Islam) karya Murtadha Muthahari.

pada setiap saat dirinya adalah bukan dirinya, dan pada saat ia adalah dirinya pada saat yang sama ia juga bukan dirinya. Dengan demikian, jika prinsip yang menguasai benda-benda adalah prinsip ada dan tidak ada, maka prinsip kemustahilan bertemunya dua perkara yang saling kontradiktif adalah benar, begitu pula dengan prinsip 'ia adalah identitasnya', tetapi karena asas dan prinsip yang mendominasi adalah prinsip keterciptaan, maka tidak satu pun dari kedua prinsip tersebut yang benar.

Dengan kata lain, prinsip kemustahilan berkumpul dan berpisah-nya dua perkara yang saling kontradiktif (*ashl imtinâ' ijtimâ' wa irtifâ' an-naqidhain*), dan prinsip 'ia adalah identitasnya', yang menguasai pemikiran para filsuf kuno, adalah berasal dari prinsip yang lain, yang hal itu pun menguasai pemikiran para filsuf kuno, ditelan mentah-mentah, dan prinsip tersebut adalah prinsip kekonstanan (*tsubât*).

Dengan tersingkapnya kesalahan prinsip kekonstanan melalui berbagai pengetahuan alamiah, jelas kedua prinsip tersebut menjadi gugur dan tidak berlaku. Apa yang kami katakan adalah pandangan dan teori para filsuf modern, dari masa Hegel sampai pada masa sekarang ini.

Akan tetapi kami melihat bahwa Mulla Shadra menetapkan batilnya prinsip kekonstanan (*ashl al tsubât*) melalui cara lain, dan gerakan yang berhasil ia singkap dan temukan adalah bahwa alam natural adalah sama dengan tidak adanya kekonstanan (*tsubât*), dan kekonstanan adalah sama dengan nonmateri (*tujarrud*). Dalam pada itu, ia sama sekali tidak mengambil hasil dan kesimpulan seperti para filsuf modern, dan tidak mengatakan bahwa karena alam natural adalah sama dengan keterciptaan, dan sesuai dengan ungkapannya, sama dengan mengalir (*sayyâl*) dan evolusi (*shairûrah*), dengan demikian maka prinsip kemustahilan berkumpul dan berpisah-nya dua perkara yang saling kontradiksi adalah batil dan salah. Pada saat ia meyakini bahwa keterciptaan merupakan suatu bentuk penggabungan antara keberadaan dan ketiadaan, ia tidak menganggapnya sebagai penggabungan dua perkara yang kontradiktif.

Kenapa? Sebab ia telah berhasil menyingkap prinsip yang lebih penting, bahwa keberadaan dan eksistensi dalam esensinya terdapat pembagian menjadi konstan (*tsâbit*) dan mengalir (*suyyâl*). Eksistensi yang konstan (*tsâbit*) merupakan suatu peringkat dari eksistensi (keberadaan), dan bukan merupakan penggabungan antara keberadaan (*wujud*) dan ketiadaan (*'adam*), dan eksistensi mengalir (*suyyâl*) juga merupakan suatu peringkat eksistensi yang lain, dan bukan tersusun dari keberadaan (*wujud*) dan ketiadaan (*adam*). Kemajemukan ketercip-

taan dari keberadaan dan ketiadaan adalah bukan bentuk penggabungan antara dua perkara kontradiktif dan bukan pula dipisahkannya sesuatu dari dirinya sendiri.

Kekeliruan para filsuf modern adalah bersumber dari dua sisi. *Pertama*, tidak adanya pemahaman tentang pembagian eksistensi menjadi konstan (*tsâbit*) dan mengalir (*sayyâl*) dan juga tidak memiliki pandangan yang sempurna mengenai prinsip kontradiksi (*ushul tanâqudh*) dan prinsip kontrari (*ushul tadhâd*).{}





## IX. SEBAB DAN AKIBAT (*ILLAH WA MA'LÛL*)

**M**asalah filsafat yang paling kuno adalah masalah sebab dan akibat. Pada setiap sistem filsafat senantiasa terdapat sebutan sebab dan akibat, hal ini berbeda dengan pembahasan kesejatian eksistensi ataupun eksistensi mental, di mana dalam suatu sistem filsafat memiliki posisi yang amat tinggi sedangkan dalam sistem filsafat yang lain sama sekali tidak terdapat informasi sedikit pun tentangnya. Begitu pula pembahasan potensial (*quwwah*) dan aktual (*fi'l*) di mana dalam filsafat Aristoteles memiliki peran yang cukup penting, atau pembahasan konstan (*tsâbit*) dan berubah-ubah (*mutaghayyir*) yang dalam filsafat Mulla Shadra memiliki suatu posisi yang istimewa.

Kesebaban (*illayyah*) merupakan suatu bentuk hubungan antara dua perkara di mana yang satu merupakan sebab bagi yang lain; yang satu kita sebut sebagai *illah* (sebab) sedangkan yang lain kita sebut sebagai *ma'lûl* (akibat). Adapun hubungan yang paling dalam dari sebab dan akibat adalah sebab yang merupakan pemberi keberadaan, wujud, dan eksistensi pada akibat; seluruh keberadaan dan eksistensi yang ada pada akibat merupakan pemberian dari sebab. Oleh karena itu, jika sebab tidak ada, akibat pun tidak akan pernah ada. Hubungan semacam ini tidak akan kita temukan pada perkara yang lain—selain pada perkara ini—yang mana jika salah satu dari keduanya itu tidak ada, maka yang lain pun tidak akan ada. Selain itu, kebutuhan akibat terhadap sebab merupakan suatu kebutuhan yang amat mendesak, yaitu kebutuhan akan inti keberadaan (eksistensi). Oleh karena itu, jika kita hendak mendefinisikan sebab, maka harus kita katakan, "Sebab adalah sesuatu yang diperlukan oleh akibat bagi eksistensinya."

Permasalahan yang lain adalah setiap kejadian dan fenomena merupakan akibat, dan setiap akibat memerlukan sebab; dengan demikian, maka setiap fenomena butuh pada sebab. Yakni jika sesuatu yang dalam esensinya tidak memiliki eksistensi yang esensial (*dzâtî*) dan eksistensinya adalah akibat pengaruh dan muncul kemudian, maka jelas hal itu dikarenakan peran serta suatu faktor yang disebut dengan sebab (*illah*). Dengan demikian, tidak ada suatu kejadian dan fenomena pun yang muncul tanpa sebab.

Suatu hipotesis yang merupakan kebalikan dari teori ini adalah hipotesis bahwa suatu kejadian dan fenomena muncul dengan tanpa sebab. Hipotesis ini disebut dengan *shudfah* (spontan, tiba-tiba) atau *ittifâq* (kebetulan).

Bahwa setiap kejadian membutuhkan sebab, hal ini merupakan suatu kesepakatan para filsuf dan juga *mutakallimin*, tetapi *mutakallimin* menyebut kejadian semacam ini dengan *hûdûts* (baru, tercipta) sedangkan para filsuf menyebutnya dengan *mumkin* (keserbamungkinan antara keberadaan dan ketiadaan—*penerj.*). *Mutakallimin* mengatakan bahwa setiap *hadûts* adalah akibat dan membutuhkan sebab, sedangkan para filsuf mengatakan bahwa setiap *mumkin* adalah akibat dan membutuhkan sebab. Dan kedua bentuk ungkapan yang berbeda ini memberikan berbagai hasil yang berbeda yang telah kami singgung dalam pembahasan *hûdûts* dan *qadîm*.

Masalah yang lain yang terdapat dalam bab sebab dan akibat (*illah wa mu'âlûl*) adalah suatu sebab tertentu akan mewujudkan suatu akibat tertentu dan bukannya mewujudkan akibat yang tidak ada kesesuaiannya. Setiap akibat tertentu berasal dari sebab tertentu dan bukan berasal dari sebab yang tidak memiliki suatu kesesuaian.

Dengan kata lain, antara berbagai eksistensi di alam ini, terdapat hubungan dan korespondensi khusus. Dengan demikian, maka setiap sesuatu tidak dapat memunculkan apa saja, dan sesuatu tidak berasal dari apa saja (namun dari sesuatu tertentu). Dengan menggunakan contoh yang sederhana, maka kita akan sampai pada suatu keyakinan yang kuat tentang kebenaran pandangan ini. Sebagai contoh, kita mengetahui bahwa makan adalah sebab bagi munculnya rasa kenyang, minum adalah sebab bagi hilangnya rasa dahaga, belajar adalah sebab bagi pandai.

Dengan demikian, jika kita hendak mengetahui akibat-akibat tersebut, maka kita harus mengetahui sebab-sebab khususnya. Kita sama sekali tidak pernah beranggapan bahwa yang menyebabkan kenyang dan hilangnya rasa lapar adalah belajar ataupun minum air, dan kita pun tidak pernah beranggapan bahwa untuk dapat menjadi pandai cukup dengan makan.

Filsafat menetapkan bahwa di antara seluruh peristiwa dan kejadian di alam ini terdapat hubungan dan korespondensi yang pasti, dan permasalahan ini dijelaskan sebagai berikut: "Antara sebab dan akibatnya terdapat kesesuaian dan hubungan khusus, yang tidak terdapat pada sebab dan akibat yang lain."

Asas ini merupakan asas terpenting yang memberikan keteraturan dalam pemikiran kita, sehingga benak kita tidak memiliki gambaran bahwa dunia ini hanya terdiri dari sekumpulan kejadian yang tidak beraturan dan kacau. Dunia ini memiliki suatu sistem yang tersusun rapi yang masing-masing menempati posisi khususnya, dan tidak ada suatu partikularia pun yang menempati posisi partikularia yang lain.

Dalam filsafat Aristoteles, sebab itu ada empat macam: sebab efektif (*illah fâ'iliyyah*), sebab finansial (*illah ghûriyyah*), sebab material (*illah maddiyyah*), sebab formal (*illah shûriyyah*). Dalam berbagai ciptaan manusia, keempat sebab ini akan tergambar dengan baik. Sebagai contoh, jika kita membangun sebuah rumah, maka tukang batu dan pekerjaannya merupakan sebab efektif, dan keinginan kita untuk dapat tinggal di rumah tersebut adalah sebab finansial, dan berbagai bahan bangunan yang digunakan untuk membangun rumah tersebut adalah sebab material, sedangkan bentuk bangunan yang sesuai dengan tempat kediaman adalah sebab formal.

Menurut pandangan Aristoteles, setiap kejadian dan fenomena alam, misalnya saja sebuah batu, sebuah tanaman, seorang manusia, pasti memiliki empat sebab tersebut.

Di antara permasalahan yang berkaitan dengan sebab dan akibat adalah sebab menurut istilah ahli ilmu alam berbeda dengan sebab menurut teolog. Menurut teologi, yang sekarang kita sebut dengan filsafat, sebab adalah pemberi eksistensi, para filsuf menyebut sesuatu itu adalah sebab bagi sesuatu yang lain jika sesuatu itu adalah pemberi wujud dan eksistensi bagi yang lain dan sekiranya tidak demikian maka mereka tidak menganggapnya sebagai sebab, namun adakalanya mereka menyebutnya dengan penyedia (*mu'idd*). Akan tetapi ilmuwan fisika menyebut dua buah hubungan antar sesuatu yang hanya sebatas hubungan penggerak dan bergerak adalah hubungan sebab (*illah*) dan akibat (*ma'lûl*).

Selain itu, menurut istilah ahli fisika, tukang batu adalah sebab (*illah*), karena dengan perantaraan berbagai perpindahan dan penyusunan ia adalah sebab bagi terciptanya rumah. Tetapi ahli teologi sama sekali tidak beranggapan bahwa tukang batu merupakan sebab bagi rumah, karena tukang batu bukan yang menciptakan rumah, ia tidak lebih hanya menyusun dan merapikan berbagai bahan material yang sebelumnya telah ada; pekerjaan tukang batu hanyalah menyusun dan merapikannya. Begitu pula hubungan dengan ayah dan ibu dengan anak-anaknya, menurut ahli fisika kedua orang tua disebut dengan sebab (*illah*), sedangkan menurut istilah filsafat mereka berdua disebut

dengan pemersiap (*mukadimah*), penyedia (*mu'idd*), dan pelaksana (*mujri*).

Masalah lain yang terdapat dalam bab sebab dan akibat adalah sederet sebab (*ilal*)—yang menurut istilah para filsuf, bukan menurut istilah ahli fisika, yakni sebab-sebab eksistensi (*illal al wujud*) dan bukan sebab-sebab gerakan (*ilal al-harakah*)—adalah pasti berakhir dan berhenti pada suatu titik, dan mustahil jika tidak berhenti. Yakni jika keberadaan sesuatu berasal dari suatu sebab dan bergantung pada suatu sebab, maka keberadaan sebab itu sendiri bergantung pada sebab yang lain, dan keberadaan sebab itu pun bergantung pada sebab yang lain pula; dan ada kemungkinan ketergantungan dan hubungan sebab dan akibat ini berderet sampai berjuta-juta atau bahkan bermilyar-milyar sebab, namun pada akhirnya akan berakhir dan berhenti pada satu sebab, yang sebab itu bersandar pada esensinya, dan tidak bersandar pada sebab yang lain, karena sederet sebab-akibat yang tidak ada akhirnya adalah mustahil.

Para filsuf memaparkan banyak argumentasi atas kemustahilan hubungan berantai antar berbagai sebab (*tasalsul al 'ilal*) yang tidak ada akhirnya (*imtinâ' tasalsul al 'ilal ghair mutanâhiyah*). Kemudian mereka mempersingkat ungkapan ini dengan hanya menyebutkan: "Hubungan berantai antar berbagai sebab adalah mustahil" (*tasalsul al 'ilal muhâl*). Dan biasanya mereka juga lebih mempersingkat ungkapan tersebut menjadi: "Hubungan berantai adalah mustahil" (*tasalsul muhâl*), jelas maksudnya di sini adalah hubungan berantai antar berbagai sebab yang tidak ada akhirnya.

Kata *tasalsul*, adalah berasal dari kata *silsilah* yang memiliki arti 'rantai'. Dengan demikian, maka *tasalsul* adalah hubungan berantai antar berbagai sebab yang tidak ada akhirnya. Para filsuf menyerupakan sistem dan urutan sebab dan akibat seperti susunan mata rantai yang letaknya berkesinambungan.{}

## X. KENISCAYAAN (*WUJÛB*), KEMUNGKINAN (*IMKÂN*), KEMUSTAHILAN (*IMTINÂ*)

**P**ermasalahan penting lainnya yang terdapat dalam filsafat adalah pembahasan tentang *wujûb*, *imkân*, dan *imtinâ* yang biasa disebut dengan “tiga materi”.

Para ahli logika mengatakan bahwa jika kita menyandarkan satu predikat (*mahmûl*) ke satu subjek (*maudhû*), misalnya jika kita katakan bahwa A adalah B, maka penyandaran dan hubungan ini akan memiliki salah satu dari tiga bentuk:

◆ Hubungan antara keduanya adalah niscaya, yakni pasti dan tidak bisa tidak. Dengan kata lain, akal menolak mengakui kebenaran kebalikannya.

◆ Hubungan antar keduanya adalah mustahil, yakni mustahil predikat menjadi aksiden bagi subjek. Dengan kata lain, akal menolak penyandaran dan hubungan antar keduanya itu.

◆ Hubungan antar keduanya itu adalah keserbamungkinan, boleh terjadi dan boleh juga tidak terjadi. Dengan kata lain, akal tidak menolak bentuk penyandaran dan hubungan tersebut, dan tidak pula menolak kebalikannya.

Misalnya hubungan antara angka empat dengan bilangan genap kita ambil sebagai contoh, lalu apakah hubungan antara angka empat dan bilangan genap adalah niscaya dan pasti, dan akal menolak menerima kebalikannya? Akal mengatakan bahwa secara niscaya dan pasti angka empat adalah bilangan genap. Dengan demikian, hubungan antar keduanya adalah keniscayaan dan kepastian.

Akan tetapi jika dikatakan bahwa angka lima adalah bilangan genap, penyandaran dan hubungan tersebut adalah mustahil (*mumtani*). Yakni mustahil angka lima adalah bilangan genap, dan akal kita juga yang memahami makna ini, menolak untuk menerima penyandaran tersebut. Dengan demikian, maka hubungan yang mendominasi antara angka lima dan bilangan genap adalah kemustahilan.

Jika kita mengatakan bahwa cuaca hari ini cerah, hubungan antara ‘hari ini’ dan ‘cerah’ adalah hubungan kemungkinan (*imkân*). Yakni

kondisi alamiah tidak meniscayakan pasti cerah dan juga pasti mendung; berdasarkan kondisi alamiah, keadaan cuaca dapat menjadi cerah dan dapat pula berubah menjadi mendung. Dengan demikian, maka hubungan antar keduanya adalah hubungan kemungkinan (*imkân*).

Dengan demikian, hubungan antara setiap subjek (*maudhû'*) dan setiap predikat (*mahmûl*) yang kita ambil sebagai contoh tidak akan keluar dari tiga bentuk tersebut. Dan yang kami paparkan di sini adalah pendapat para ahli logika. Sedangkan pendapat para filsuf yang dalam pembahasan mereka tentang eksistensi mereka mengatakan bahwa setiap 'pemahaman' (*mafhûm*) kita jadikan sebagai subjek (*maudhû'*), lalu kita menjadikan eksistensi (*wujûd*) sebagai predikatnya, maka hal ini tidak akan keluar dari tiga bentuk dan bagian; hubungan pengertian dan eksistensi adalah hubungan keniscayaan, yakni sesuatu itu pasti dan harus ada (eksis). Dan demikian itu kami sebut dengan *wâjib al wujûd* (eksistensi niscaya).

Pembahasan tentang Tuhan dalam filsafat adalah pembahasan tentang penetapan *wâjib al wujûd*. Berbagai argumen filsafat memastikan suatu eksistensi yang ketiadaannya adalah mustahil, dan baginya eksistensi merupakan keniscayaan dan keharusan.

Dan sekiranya hubungan eksistensi dengan pengertian itu adalah mustahil dan tidak mungkin terjadi, bahkan merupakan keniscayaan dan keharusan untuk tidak terdapat hubungan, maka yang demikian ini disebut dengan *mumtani' al wujûd* (eksistensi mustahil). Seperti sebuah benda yang dalam satu waktu berbentuk bulat dan kubus.

Namun jika hubungan antara keduanya—suatu pengertian dan eksistensi—adalah kemungkinan (*al imkân*), yakni pengertian itu secara esensial (*dzâtî*) tidak ada keniscayaan untuk eksis dan tidak ada keniscayaan untuk tidak eksis, yang demikian ini kita sebut dengan *mumkin al wujûd* (eksistensi mungkin). Seluruh yang ada di alam ini; manusia, binatang, pepohonan, gunung, air dan lainnya, yang tercipta melalui sederet sebab kemudian musnah, kesemuanya itu adalah *mumkin al wujûd*.

Permasalahan yang lain yang berkaitan dengan keniscayaan (*wujûb*) dan kemungkinan (*imkân*) adalah segala sesuatu yang secara esensi eksistensinya adalah mungkin, maka dengan perantaraan sebabnya berubah menjadi eksistensi niscaya, namun eksistensi niscaya karena yang lain dan bukan keniscayaan eksistensi secara esensial (*wâjib al wujûd bidz dzât*). Yakni setiap eksistensi mungkin jika sebab-sebab dan persyaratannya telah terpenuhi maka akan menjadi eksis, dan menjadi eksistensi niscaya karena yang lain (*wâjib al wujûd bil ghair*).

Dan sekiranya tidak eksis—bahkan jika salah satu sebab dan syaratnya tidak terpenuhi—maka menjadi eksistensi mustahil karena yang lain (*mumtani' al wujud bil ghair*).

Dari sisi inilah maka para filsuf mengatakan, "Sesuatu yang tidak niscaya tidak akan eksis" (*Asa syai' mâ lam yajib, lum yûjud*). Dengan demikian, segala sesuatu yang eksis, adalah eksis berdasarkan hukum keniscayaan dan kepastian serta berdasarkan pada suatu sistem yang pasti, dan menurut istilah para filsuf sekarang ini sistem yang menguasai alam semesta adalah 'sistem yang pasti' (*determinate system, nizhâm jabri*).<sup>11</sup>

Dalam pembahasan sebab dan akibat, kami mengatakan bahwa asas hubungan antara sebab dan akibat memberikan suatu sistem khusus dalam pikiran kita, dan hubungan khusus antara berbagai prinsip (dasar) dengan cabang-cabangnya, antara berbagai sebab dan berbagai akibat digambarkan dengan jelas dalam mental kita.

Sekarang kami mengatakan bahwa prinsip ini, di mana setiap eksistensi mungkin memperoleh suatu keniscayaan dan kepastian dari sebabnya, yang dari satu sisi berhubungan dengan sebab dan akibat, dan dari sisi lain berhubungan dengan keniscayaan dan kemungkinan, memberikan pada sistem pemikiran kita tentang alam semesta suatu corak dan warna khusus, dan itu adalah bahwa sistem yang ada di alam semesta ini adalah suatu sistem yang pasti. Filsafat pembahasan ini dijelaskan dengan ungkapan singkat: 'prinsip keniscayaan sebabakibat dan keakibat' (*asli dharuriyyayah illiyyah wa ma'lûtiyyah*).

Jika kita mengakui keberadaan prinsip sebab finansial (*illah ghâ'iyyah*) di alam ini, yakni kita meyakini bahwa alam ini tengah berjalan menuju suatu tujuan akhir, dan semua tujuan adalah menuju satu tujuan yang disebut dengan 'tujuannya tujuan' (*ghâyatul ghâ'yât*), hal ini menjadikan sistem yang menguasai alam semesta ini memiliki corak dan warna yang lain. Di sini kami tidak akan memasuki pembahasan mengenai tujuan (*ghâyah*) yang merupakan suatu pembahasan yang amat menarik, dan pembahasan tersebut akan dibahas secara khusus dalam pelajaran filsafat.

Sampai di sini pembahasan kita tentang universalialia filsafat, tetapi masih terdapat berbagai permasalahan yang kita harus mengenalnya

---

<sup>11</sup> Di sini kata *jabr* (kepastian, keniscayaan) bukanlah *jabr* (keterpaksaan) yang merupakan lawan dari *ikhtiyâr* (pilihan dan kehendak), yang berkenaan dengan aktivitas manusia di dunia ini. Jangan sampai keliru dalam memahami kedua kata yang sama ini, yang memiliki arti berbeda. Dan keniscayaan dan kepastian sistem yang ada di alam semesta ini, tidak bertentangan dengan *ikhtiyâr* (pilihan dan kehendak) manusia.

sekalipun secara global, seperti tunggal dan berbilang, potensial dan aktual, substansi dan aksiden, metafisika dan material. Mudah-mudahan kami memiliki kesempatan untuk membahas semua permasalahan tersebut.{}







## I. PENDAHULUAN

**I**rfaun adalah satu di antara disiplin ilmu yang berasal dari bidang kebudayaan Islam dan dikembangkan untuk mencapai tingkat tinggi dalam pengalaman duniawi. Namun sebelum kita membahas *irfaun* kita seharusnya menyadari bahwa disiplin ilmu tersebut bisa didekati dari dua sudut pandang, yakni sudut pandang sosial dan akademis. Berbeda dengan para ulama dari disiplin ilmu lainnya—misalnya penafsir Alquran (*mufasssirun*), ulama hadis (*muhaddiisun*), ulama bidang hukum (*fuqaha'*), teolog (*mutakallimun*), filosof, sastrawan dan penyair—*urafa'* adalah sekelompok ulama yang tidak hanya mengembangkan ilmu pengetahuan mereka sendiri (*irfaun*) dan telah menghasilkan banyak ulama besar dan kitab-kitab penting, tetapi juga memberikan semangat kebangkitan di dunia Islam kepada kelompok sosial tertentu. Dalam hal ini *urafa'* adalah unik. Sementara ulama dari disiplin ilmu Islam yang lain, seperti ulama fikih misalnya, hanya membentuk kelompok akademis dan tidak dipandang sebagai kelompok sosial yang berbeda dengan masyarakat pada umumnya:

Para ahli *irfaun*, jika dilihat dari sudut pandang akademis, mereka disebut *urafa'*; dan jika dilihat dari sudut pandang sosial, mereka disebut sufi (*mutasawwifah*).

*Urafa'* dan sufi tidak dipandang sebagai bentuk sekte yang terpisah di dalam Islam dan mereka sendiri juga tidak mengakui hal itu. Mereka bisa ditemukan dalam setiap mazhab dan sekte Islam, tetapi pada waktu yang sama mereka bersatu membentuk kelompok sosial yang berbeda. Faktor-faktor yang mengasingkan mereka dari masyarakat Islam lainnya ialah rangkaian gagasan dan pendapat yang berbeda, aturan khusus yang menentukan pergaulan sosial mereka, pakaian dan kadangkadangkang cara mereka menata rambut dan jenggotnya serta tempat tinggal bersama mereka di biara-biara (dalam bahasa Parsi disebut *khaniqah*, *arribat*, *zawiyah*, dan Turki; *tekkiyeh*).

Tentu saja di antara orang-orang *irfaun* terutama di kalangan Syiah ada yang tidak pernah menunjukkan tanda-tanda lahiriah ini untuk membedakan mereka dengan masyarakat pada umumnya, namun pada waktu yang sama mereka benar-benar terlibat di dalam meto-

dologi rohani *irfan* (*sayr wa suluk*). Mereka inilah sufi yang sebenarnya; bukan mereka yang sengaja membuat-buat untuk diri mereka sendiri berbagai macam perilaku khusus dan kebiasaan menciptakan bidah.

Di dalam rangkaian pembahasan ini kami mengambil pandangan umum pada ilmu pengetahuan dan disiplin ilmu Islam, kami tidak akan berhubungan dengan aspek sosial dan sektarian dari tasawuf (sufisme). Kami akan membatasi diri pada penelitian *irfan* sebagai sebuah disiplin ilmu dan cabang di antara cabang-cabang kebudayaan ilmu pengetahuan Islam. Untuk melihat aspek sosial sufisme secara keseluruhan akan mengharuskan kami meneliti sebab-sebab, asalnya dan akibat baik positif maupun negatif dan baik menguntungkan maupun merugikan yang dikandung di dalamnya dan yang telah diberikannya kepada masyarakat Islam, sifat dasar hubungan antara orang-orang sufi dengan kaum Muslim lainnya, warna yang diberikan kepada seluruh ajaran Islam, serta peran yang dimainkan di dalam penyebaran Islam ke seluruh dunia. Semua ini memang jauh di luar jangkauan pembahasan ini dan di sini kami akan melihat tradisi *irfan* hanyalah sebagai ilmu pengetahuan dan sebagai salah satu disiplin akademis Islam.

Sebagai sebuah ilmu pengetahuan dan disiplin akademis, *irfan* sendiri mempunyai dua cabang, praktik dan teori. Aspek praktik dari *irfan* menjelaskan dan menguraikan hubungan dan tanggung jawab yang diemban manusia kepada dirinya sendiri, kepada alam semesta dan kepada Allah. Di sini *irfan* sama artinya dengan etika (akhlak), dan keduanya merupakan ilmu praktik. Walaupun demikian *irfan* dan akhlak mempunyai beberapa perbedaan yang akan kami jelaskan kemudian.

Ajaran praktik dari *irfan* ini juga disebut rencana perjalanan rohani (*sayr wa suluk*; arti sebenarnya ialah 'perjalanan' dan 'bepergian'). Di sini musafir (*salik*) yang ingin mencapai tujuan puncak keagungan kemanusiaan, yakni tauhid, diberi penjelasan dari mana dia harus mulai berangkat, tahap-tahap yang dianjurkan, stasiun-stasiun yang harus dilewati, situasi dan kondisi yang akan dialami di stasiun-stasiun tersebut dan peristiwa-peristiwa yang akan dialaminya. Tahapan dan stasiun itu harus dilewati dengan bimbingan dan pengawasan dari seorang manusia sebagai teladan yang matang dan sempurna karena bepergian di jalan ini harus waspada akan perilaku dan cara-cara dari setiap stasiun. Jika tidak demikian dan tak ada manusia yang sempurna yang membimbing dia di jalan itu, ia berada dalam bahaya menuju kesesatan.

Seorang *maestro* yang sempurna yang harus menemani orang baru dalam perjalanan spiritual itu menurut para ahli *irfan* (*urufu*) disebut dalam kosakata mereka sebagai *Ta'ir al Quds* (Burung Suci) dan *Khidir*:

*Temanilah kegiatanku di jalan ini*

*Wahai Ta'ir al Quds*

*Jalan ke arah tujuan itu cukup jauh*

*Dan baru kali ini perjalananku*

*Jangan tinggalkan pada tingkatan ini*

*Tanpa ditemani Khidir*

*Adu kegelapan di depan sana*

*Aku takut akan tersesat jalan*

Tentu saja ada perbedaan antara tauhid *irfan* dan tauhid dalam pandangan umum. Bagi seorang *arif* (orang yang mendalami *irfan*—*peny.*), tauhid adalah puncak keagungan kemanusiaan dan tujuan akhir perjalanan rohaninya, sementara bagi orang awam dan bahkan para filosof tauhid artinya kesatuan dasar dari *Wajib al Wujud*. Bagi *arif*, tauhid berarti realitas terakhir hanyalah Allah dan segala sesuatu selain Allah hanyalah penampilan luar, bukan realitas. Tauhid bagi seorang *arif* berarti bahwa 'selain Allah ialah tidak ada'. Bagi *arif*, tauhid artinya mengikuti jalan dan tiba pada tahap ketika dia tidak melihat apa-apa kecuali Allah. Walau demikian pandangan tauhid semacam ini tidak diterima oleh lawan-lawan *urufu*, bahkan sebagian dari mereka menyatakan pandangan semacam itu adalah pandangan ahli bidah. Tetapi *urufu* yakin bahwa hanya tauhid inilah yang benar dan bahwa tahapan-tahapan selain itu tidak bisa dikatakan bebas dari syirik.

*Urufu* tidak melihat, dalam mencapai tahapan ideal tauhid, dengan fungsi akal dan renungan. Namun mereka memandangnya sebagai upaya hati dan dicapai melalui usaha keras, melalui perjalanan dan pembersihan serta pendisiplinan diri.

Walaupun demikian, ini adalah aspek praktik dari *irfan*, yang dalam hal ini sama dengan akhlak, karena keduanya membahas serangkaian hal yang 'harus dilakukan'. Tetapi ada beberapa perbedaan, yang pertama ialah bahwa *irfan* membahas hubungan manusia dengan dirinya sendiri, dengan alam dan Tuhan, dan perhatiannya yang paling utama ialah hubungan manusia dengan Tuhan. Pada sisi yang lain, tidak semua sistem akhlak memandang perlu membahas hubungan antara manusia dengan Tuhan; hanya sistem akhlak agama yang menganggap penting dan memberikan perhatian terhadap masalah ini.

Perbedaan yang kedua ialah bahwa metodologi gerak maju rohani, *sayr wa suhuk*, sebagaimana yang dinyatakan dengan kata-kata *sayr* (perjalanan) dan *suhuk* (bepergian) merupakan metodologi yang dinamis, sementara akhlak adalah statis. Itulah yang harus dilewati musafir agar sampai pada tujuan akhir. *Irfun* berbicara tentang sebuah titik keberangkatan, tempat tujuan, dan tahapan-tahapan serta stasiun-stasiun dalam aturan yang benar. Dalam pandangan seorang *arif*, benar-benar ada satu jalan di depan manusia—satu jalan yang sebenarnya dan sama sekali bukan metafora—dan jalan ini harus diikuti setahap demi setahap, stasiun demi stasiun. Untuk sampai pada stasiun mana saja tanpa harus melewati stasiun sebelumnya, menurut pandangan *irfan* adalah tidak mungkin. Jadi *arif* memandang roh manusia sebagai organisme hidup, seperti benih atau seperti seorang anak, yang kesempurnaannya terletak pada pertumbuhan dan kematangannya sesuai dengan sistem dan aturan tertentu.

Di dalam akhlak subjek yang ditangani hanya serangkaian kebijakan seperti kewajaran, kejujuran, keikhlasan, kesucian, murah hati, keadilan dan mementingkan orang lain di atas dirinya sendiri (*ithar*), dan sebagainya yang dengan semua itu roh harus dihiasi. Dalam pandangan akhlak, roh manusia layaknya sebuah rumah yang dilengkapi dengan serangkaian perlengkapan yang indah, gambar dan dekorasi, dan tidak ada urutan khusus yang harus dilakukan dan tidak ada keharusan tertentu pada urutan-urutannya. Tidaklah penting dari mana seseorang memulai atau dari mana mengakhiri. Tak ada konsekuensinya apakah dia memulai dari atap atau dari dinding, dari atas dinding atau dari bawahnya dan seterusnya. Sebaliknya, di dalam *irfan* unsur-unsur akhlak dibahas di dalam sebuah pandangan dinamis.

Perbedaan yang ketiga di antara dua disiplin ini ialah bahwa unsur-unsur rohani dari akhlak terbatas pada konsep dan gagasan yang pada umumnya biasa, sementara unsur-unsur rohani dari *irfan* adalah jauh lebih mendalam dan luas. Di dalam metodologi spiritual *irfan*, yang banyak disinggung ialah hati serta keadaan dan kejadian yang dialaminya, dan pengalaman-pengalaman ini hanya diketahui oleh musafir yang menempuh jalan itu selama waktu usahanya yang serius dan perjalanannya pada jalan itu, sementara orang lain tidak punya gagasan tentang keadaan dan kejadian ini.

Cabang *irfan* yang lain berhubungan dengan interpretasi wujud, yakni Tuhan, alam semesta dan manusia. Di sini *irfan* mirip dengan filsafat, karena keduanya berusaha untuk memahami eksistensi, sedangkan *irfan* praktis sebagaimana akhlak berusaha mengubah manusia.

Tetapi, karena adanya perbedaan antara *irfun* teoretis dan filsafat, di dalam bagian berikut ini kami akan menjelaskan perbedaan-perbedaan itu.}}





## II. IRFAN TEORETIS

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, *irfan* teoretis berhubungan dengan ontologi (ilmu pengetahuan tentang realitas wujud—*penerj.*), serta membahas tentang Tuhan, alam dan manusia. Aspek *irfan* serupa dengan filsafat teologi (*falsafah-ye ilahi*), yang juga berusaha menjelaskan wujud. Seperti filsafat teologi, *irfan* juga mendefinisikan subjek, prinsip-prinsip penting dan problematikanya, sedangkan filsafat hanya mengandalkan prinsip-prinsip rasional bagi argumentasinya, *irfan* mendasarkan deduksinya pada prinsip-prinsip yang ditemukan melalui pengalaman mistis (*kashf*) kemudian diubah menjadi bahasa akal untuk menjelaskannya.

Deduksi rasionalistis filsafat bisa disamakan dengan mempelajari sebuah artikel yang asli ditulis di dalam bahasa yang sama; pada sisi yang lain, argumen-argumen *irfan* adalah seperti mempelajari sesuatu yang telah diterjemahkan dari bahasa lain yang mana argumen-argumen itu pada mulanya ditulis. Untuk lebih tepatnya, *arif* ingin menjelaskan hal-hal itu yang dia akui telah disaksikan dengan hatinya dan seluruh wujudnya dengan menggunakan bahasa akal.

Ontologi *irfan* dalam beberapa hal sangat berbeda dengan ontologi filsafat. Dalam pandangan seorang filosof, baik Tuhan maupun benda mempunyai realitas, dengan perbedaan bahwa, jika Tuhan adalah *Wajib al Wujud* dan ada dengan sendirinya, maka benda-benda selain Tuhan hanyalah sebagai ada karena sesuatu yang lain (*mumkin al wujud*) dan merupakan akibat dari *Wajib al Wujud*. Meski demikian, ontologi seorang *arif* tidak ada tempat bagi sesuatu selain Tuhan yang ada di sisi-Nya, sekalipun mereka adalah akibat yang mana Dia sebagai sebabnya; Wujud Ilahi meliputi dan mencakup segala sesuatu. Jadi segala sesuatu adalah nama, kualitas dan manifestasi dari Tuhan, bukan berada di samping Tuhan.

Tujuan filosof juga berbeda dengan *arif*. Filosof ingin memahami alam semesta; dia ingin membentuk di dalam pikirannya sebuah gambar yang relatif lengkap dan benar dari eksistensi. Filosof memandang nilai tertinggi kesempurnaan manusia terletak pada mengetahui, melalui akal, sifat sebenarnya dari eksistensi, sehingga makrokosmos

mendapatkan refleksi di dalam pikiran filosof itu sementara dia, pada gilirannya, menjadi mikrokosmos yang rasional. Jadi definisi filsafat ialah perkembangan akhir dari seorang *alim* rasional menjadi *alam* yang sebenarnya.

Ini berarti bahwa filsafat merupakan kajian bagaimana manusia menjadi mikrokosmos rasional sama dengan makrokosmos sebenarnya. Sebaliknya *arif* tidak ada urusan dengan akal dan pengertian; dia menginginkan untuk mencapai inti dan realitas eksistensi, yakni Tuhan, menjadi terhubung denganNya dan menyaksikannya.

Dalam pandangan seorang *arif*, kesempurnaan manusia bukan berarti mempunyai gambaran tentang bidang eksistensi di dalam pikiran manusia; tetapi dengan cara menempuh rangkaian jalan rohani kembali kepada awalnya dari mana manusia itu berasal, untuk mengatasi terpisahnya jarak antara diri seseorang dengan esensi Ilahi dan, di dalam segi kedekatannya, untuk melenyapkan keterbatasan diri seseorang untuk tinggal di dalam kemutlakan Ilahi.

Alat filosof adalah akal, logika dan deduksi, sementara alat seorang *arif* adalah hati, usaha rohani, penyucian dan disiplin diri serta dinamisme batin.

Nanti, bila kita sampai pada pandangan *irfun* terhadap alam, kita juga membahas bagaimana pandangan itu berbeda dengan pandangan filsafat terhadap alam.

Baik yang praktis maupun teoretis, *irfun* berhubungan dekat dengan agama Islam yang suci. Seperti agama-agama lain—sebenarnya melebihi agama apa pun—Islam telah menjelaskan hubungan manusia dengan Tuhan, alam dan dengan dirinya sendiri; dan Islam juga telah memberi perhatian untuk menguraikan dan menjelaskan eksistensi.

Sekarang, pertanyaan yang tak terelakkan timbul di sini tentang hubungan antara gagasan-gagasan *irfun* dan ajaran Islam. Tentu saja *urufu'* tidak pernah mengaku bahwa mereka di atas dan melebihi Islam dan mereka menolak keras akan tuduhan semacam itu. Sebenarnya mereka mengaku telah menemukan lebih banyak realitas Islam, dengan demikian mereka adalah Muslim yang sebenarnya. Baik di dalam ajaran praktik *irfun* maupun teorinya, *urufu'* selalu mendukung pandangan mereka dengan referensi Alquran, sunah Nabi dan para imam dan praktik para sahabat Nabi yang utama. Walau demikian, orang lain mempunyai pandangan yang berbeda tentang *urufu'* di antara mereka ialah:

(A) Kelompok ahli hadis dan ahli fikih yang mempunyai pandangan

bahwa *urufu'* secara praktis tidak terkait dengan Islam sehingga referensi mereka kepada Alquran dan sunah hanyalah muslihat untuk menipu orang-orang yang mempunyai cara berpikir sederhana dan untuk menarik hati kaum Muslim kepada mereka. Kelompok ini berpendapat bahwa *irfan* pada dasarnya tidak punya hubungan dengan Islam.

(B) Kelompok modernis yang tidak punya hubungan baik dengan Islam dan siap menyambut dengan gegap-gempita terhadap apa saja yang menampakkan kebebasan dari ketaatan yang ditetapkan oleh syariat (ibadah) dan yang bisa diartikan sebagai sebuah gerakan atau bangkitnya masa lalu melawan Islam dan hukum-hukumnya. Seperti kelompok pertama, (kelompok ini) berpendapat bahwa di dalam praktiknya *urufu'* tidak punya keyakinan atau kesetiaan kepada Islam, dan bahwa *irfan* dan tasawuf merupakan sebuah gerakan orang-orang non-Arab yang menentang Arab dan Islam yang menyamar di balik jubah spiritualitas.

Kelompok ini dan kelompok yang pertama bersatu dalam pandangan inereka bahwa *urufu'* bertentangan dengan Islam. Perbedaan di antara mereka ialah bahwa kelompok pertama melihat Islam adalah suci dan, dengan menimbun sentimen Islam pada masyarakat Muslim, memerintahkan untuk mengutuk *urufu'* dan dengan cara ini, menyingkirkan mereka dari ilmu-ilmu Islam. Tetapi kelompok kedua, dengan mempelajari kebesaran pribadi-pribadi *urufu'*—yang sebagian dari mereka adalah para pembaru—menginginkan untuk menggunakan mereka sebagai sarana propaganda melawan Islam. Mereka meremehkan Islam atas dasar bahwa kehalusan dan keagungan ide-ide *irfan* yang didapati di dalam budaya Islam, sebenarnya sangat berbeda dengan Islam. Mereka memandang bahwa elemen ini masuk ke dalam budaya Islam dari luar karena Islam dan ide-idenya tumbuh pada level yang sangat rendah. Kelompok ini juga mengaku bahwa *urufu'* mengutip Alquran dan hadis hanyalah karena pura-pura dan takut terhadap masyarakat. Mereka mengaku bahwa ini merupakan sarana bagi mereka untuk menyelamatkan jiwa mereka.

(C) Di samping dua kelompok di atas, ada juga kelompok ketiga yang mempunyai pandangan agak netral terhadap *irfan*. Pandangan kelompok ini ialah bahwa *irfan* dan sufisme mengandung banyak bidah dan penyimpangan yang tidak sesuai dengan Alquran dan hadis; dan hal ini lebih jelas di dalam ajaran praktis *irfan* daripada gagasan-gagasan teoretisnya, terutama di mana dia mengambil satu aspek sektarian. Tetapi kata mereka, *urufu'*, seperti ulama Islam dari golongan lain dan kebanyakan sekte Islam, mempunyai niat yang paling ikhlas

terhadap Islam, tidak pernah berkeinginan untuk membuat tuntutan yang bertentangan dengan ajaran Islam. Sangat mungkin bahwa mereka membuat kesalahan, seperti model ulama lain—teolog, filosof, ulama tafsir, dan fikih—juga membuat kesalahan, tetapi ini bukan karena tujuan jahat kepada Islam

Di dalam pandangan kelompok ini, masalah kemungkinan *urafu'* bertentangan dengan Islam diangkat oleh mereka yang menyembunyikan prasangka khusus baik yang melawan *irfan* maupun Islam. Jika seseorang tidak memihak dan mempelajari kitab-kitab *urafu'*, asalkan dia mengetahui terminologi dan bahasa mereka, walaupun dia sering menjumpai banyak kesalahan, dia tak akan ragu akan keikhlasan ketaatan sempurna mereka kepada Islam.

Dari ketiga pandangan itu, saya lebih suka yang ketiga. Saya tidak berpendapat bahwa *urafu'* mempunyai niat jahat terhadap Islam. Pada waktu yang sama saya yakin bahwa perlu bagi mereka yang mempunyai pengetahuan khusus terhadap *irfan* dan ajaran-ajarannya untuk lebih mendalami Islam untuk melakukan riset yang objektif dan kajian yang tak memihak tentang persesuaian masalah-masalah *irfan* dengan ajaran Islam. {}

### III. SYARIAT, TAREKAT, DAN HAKIKAT

Salah satu hal yang penting dalam perdebatan antara *urafu'* dan non-*urafu'*, terutama fukaha, adalah ajaran-ajaran khusus *irfan* sehubungan dengan syariat, tarekat (jalan) dan hakikat (realitas). Keduanya setuju mengatakan syariat, pokok hukum Islam, berdasarkan atas serangkaian realitas dan tujuan-tujuan menguntungkan. Para ahli fikih pada umumnya menginterpretasikan tujuan-tujuan ini terdiri dari hal-hal yang membawa manusia kepada kebahagiaan, yakni kepada tingkatan kemungkinan keuntungan yang paling tinggi dari hadiah material dan spiritual dari Tuhan kepada manusia. Sebaliknya, *urafu'* yakin bahwa semua jalan berakhir pada Tuhan dan semua tujuan dan realitas hanyalah sarana, sebab dan perantara yang mendorong manusia kepada Tuhan.

Ulama fikih mengatakan bahwa hukum dasar dari syariat merupakan serangkaian tujuan yang baik dan tujuan-tujuan ini merupakan sebab dan semangat syariat, dan hanya ada satu cara untuk mencapai tujuan ini, (yaitu dengan) bertindak sesuai dengan syariat. Tetapi *urafu'* berpendapat bahwa realitas dan tujuan yang mendasari hukum syariat adalah sifat dari stasiun-stasiun dan tahapan-tahapan pada pendakian manusia menuju Allah dan di dalam proses jalan masuk manusia kepada realitas terakhir.

*Urafu'* yakin bahwa aspek esoterik (sesuatu yang hanya diketahui dan dipahami oleh beberapa orang tertentu saja—*penerj.*) dari hakikat adalah tarekat atau jalan, yang ujungnya adalah realitas atau hakikat, yakni tauhid (dengan pengertian yang telah disinggung sebelumnya), yang merupakan tahapan yang diperoleh setelah kemusnahan diri dan egoisme seorang *arif*. Jadi sufi percaya pada tiga hal, syariat, tarekat dan hakikat, dan bahwa syariat adalah sarana atau kulit dari tarekat dan tarekat juga sarana atau kulit dari biji hakikat.

Kami telah menjelaskan bagaimana ulama fikih memandang Islam di dalam kuliah tentang kalam.<sup>1</sup> Mereka yakin bahwa ajaran Islam bisa dikelompokkan menjadi tiga cabang. Yang pertama adalah kalam yang

---

<sup>1</sup> Murtadha Muthahhari, *An Introduction to Ilm al Kalam*, diterjemahkan oleh Ali Quli Qarai, *Al Tawhid*, vol. II No.2.

berhubungan dengan doktrin-doktrin pokok (*ushul al aqa'id*). Dalam hal yang berhubungan dengan doktrin-doktrin penting bagi manusia untuk mendapatkan, melalui akal, keyakinan dan kepercayaan yang kokoh. Cabang kedua adalah akhlak. Ia mengajukan instruksi tentang tugas seseorang sehubungan dengan kebaikan dan keburukan perilaku (akhlak). Cabang ketiga, fikih, sehubungan dengan hukum-hukum yang berhubungan dengan perbuatan dan perilaku eksternal kita.

Tiga cabang ajaran Islam ini adalah saling terpisah. Cabang kalam berhubungan dengan pikiran dan akal; cabang akhlak berhubungan dengan diri, kemampuan dan kebiasaan; dan cabang fikih berhubungan dengan organ-organ tubuh dan anggota badan.

Namun demikian, pada pokok masalah doktrin, *urufu'* tidak memandang kepercayaan mental dan rasional itu cukup. Mereka mengaku bahwa apa pun yang harus diyakini harus sampai padanya; seseorang harus berusaha keras menyingkap tabir antara dirinya dan realitas-realitas itu.

Demikian pula, berkenaan dengan cabang yang kedua mereka tidak memandang akhlak cukup, mereka mengusulkan sebuah metodologi spiritual (*sayr wa suluk*) dengan komposisi khusus.

Yang terakhir, cabang ketiga, mereka tak punya kritik; hanya dalam beberapa hal tertentu mereka menyatakan pendapat yang, bisa dipandang, bertentangan dengan hukum-hukum fikih.

Oleh karena itu, ketiga cabang ini dikatakan oleh *urufu'* sebagai syariat, tarekat dan hakikat. Namun mereka berpendapat bahwa ketiganya merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan, persis sama dengan manusia tidak bisa dibagi menjadi tiga bagian, yakni tubuh, jiwa dan akal, yang tidak saling terpisah dan membentuk satu kesatuan yang tak dapat dibagi yang mereka merupakan aspek lahir dan batin. Yang satu adalah kulit bagian luar dan yang lainnya adalah biji bagian dalam, dan yang ketiga adalah isi dari isi itu. Bagaimanapun ada perbedaan di dalamnya bahwa *urufu'* memandang tahapan-tahapan eksistensi manusia lebih dari tiga; yakni mereka percaya akan satu tahapan yang melebihi daerah kekuasaan akal. *Insyaa Allah*, masalah ini akan dijelaskan kemudian.{}

## IV. ASAL-USUL IRFAN ISLAM

Untuk memahami disiplin ilmu atau ilmu pengetahuan, penting kiranya mempelajari sejarah ilmu dan perkembangan sejarah sehubungan dengan ilmu itu. Orang juga harus mengenal pribadi-pribadi yang memulai dan mewariskannya dengan sumber-sumber kitabnya. Di dalam pembahasan kali ini, dan yang keempat, kami akan beralih ke masalah ini.

Masalah pertama yang timbul ialah apakah *irfan* itu sebuah disiplin ilmu yang berasal dari tradisi Islam, seperti fikih, *ushul fiqih*, tafsir dan ilmu hadis? Apakah *irfan* merupakan salah satu dari disiplin ilmu yang ditemukan oleh Muslim yang telah menerima inspirasi, sumber dan bahan baku asli di dalam Islam, dan mengembangkannya dengan menemukan peraturan dan prinsip-prinsipnya? Atau apakah *irfan* merupakan salah satu dari ilmu pengetahuan yang menemukan jalannya ke dalam dunia Islam dari luar, seperti ilmu kedokteran dan matematika, yang kemudian dikembangkan lebih dalam oleh Muslim di dalam lingkungan peradaban dan budaya Islam? Atau apakah ada kemungkinan yang ketiga?

*Urafa'* sendiri mempertahankan pendapat pertama dari alternatif di atas dan tidak mengakui yang lainnya. Tetapi beberapa orientalis bersikeras dengan pandangan kedua bahwa *irfan* adalah gagasan-gagasan halus dan agung yang datang ke dunia Islam dari luar. Kadang-kadang mereka berpendapat *irfan* itu berasal dari Kristen dan mengklaim bahwa mistisisme di dalam Islam merupakan hasil hubungan awal Muslim dengan pendeta-pendeta Kristen. Pada waktu yang lain mereka mengaku *irfan* merupakan hasil dari reaksi bangsa Persia menentang Islam dan Arab. Kadang mereka menyatakan *irfan* akibat murni produk dari neoplatonisme, yang disusun dari gagasan dan ide Plato, Aristoteles dan Pitagoras, yang dipengaruhi oleh gnostisisme Alexandria serta pandangan-pandangan dan keyakinan Judaisme dan Kristen. Kadang mereka juga mengklaim *irfan* berasal dari agama Buddha. Demikian pula musuh-musuh *irfan* dari dunia Islam juga berusaha keras menunjukkan keseluruhan *irfan* dan sufisme sebagai (aliran) yang bertentangan dengan Islam, dan dengan tujuan ini mereka juga berpendapat bahwa mistisisme (*irfan* atau tasawuf—*peny.*)

bukan berasal dari Islam.

Pandangan ketiga mengakui bahwa baik praktis maupun teoretis, *irfun* mengambil inspirasi utama dan bahannya dari Islam sendiri. Setelah mengambil bahan itu, *irfun* berusaha memberi struktur dengan merencanakan aturan dan prinsip-prinsip tertentu dan dalam proses ini ia telah dipengaruhi oleh aliran-aliran eksternal, terutama ide dan gagasan skolastisisme (teologi dan falsafah Kristen Abad Pertengahan yang didasarkan pada falsafah Aristoteles dan menekankan dasar rasional bagi iman Kristen—*peny.*) dan filsafat, terutama mazhab Iluminasionis (pencerahan—*peny.*). Sekarang ada sejumlah pertanyaan yang timbul di dalam konteks ini. Pertama, sampai sejauh mana *urafu'* berhasil mengembangkan aturan dan prinsip yang benar untuk menyusun bahan mereka? Sudahkah *urafu'* berhasil melaksanakan hal ini seperti yang dialami ulama fikih? Sampai sejauh manakah *urafu'* merasa membatasi diri mereka sehingga tidak menyimpang dari prinsip-prinsip aktual Islam? Dan sejauh manakah *irfun* telah dipengaruhi ide dan gagasan tradisi-tradisi dari luar? Sudahkah *irfun* mengasimilasikan ide dan gagasan eksternal ini dengan membentuk mereka di dalam bentuknya yang khusus dan menggunakannya di dalam perkembangannya? Atau sebaliknya, sudahkah ombak dari aliran-aliran asing ini menyeret *irfun* ke dalam arus mereka?

Setiap pertanyaan ini membutuhkan kajian terpisah dan riset yang cermat. Namun yang pasti bahwa *irfun* telah mengambil sumber asli inspirasinya dari Islam sendiri dan bukan dari sumber lain. Marilah kita pertimbangkan pendapat ini.

Mereka yang menerima pandangan pertama, dan dalam beberapa hal juga mereka yang setuju dengan pendapat kedua, melihat Islam sebagai satu agama yang sederhana, populer dan tidak rumit, bebas dari segala jenis misteri dan kesulitan atau kedalaman yang tak dapat dipahami. Bagi mereka, sistem doktrinal Islam terletak pada tauhid (monoteisme) yang berarti hanya seperti sebuah rumah yang ada pembangunnya dan bukan rumah itu sendiri, demikian pula alam semesta memiliki Sang Maha Pencipta dan bukan alam semesta itu sendiri. Juga dasar dari hubungan manusia dengan kenikmatan duniawi di dalam pandangan mereka adalah zuhud (penahanan nafsu). Mereka mendefinisikan zuhud sebagai menahan diri dari kesenangan sementara dunia ini untuk mendapatkan kenikmatan abadi di akhirat nanti. Di samping ini semua, ada serangkaian ritual dan hukum yang praktis dan sederhana yang ditangani oleh fikih.

Oleh karena itu, di dalam pandangan kelompok ini, yang disebut



*urafu'* sebagai tauhid ialah sebuah gagasan melebihi monoteisme Islam yang sederhana; bagi pandangan *arif*, tauhid ialah monisme eksistensial dalam arti dia percaya bahwa tidak ada yang wujud kecuali Tuhan, nama, sifat dan manifestasi-Nya.

Konsep *arif* tentang jalan rohani (*sayr wa suluk*), kata mereka jauh melebihi *zuhud* yang diperintahkan Islam. Jalan rohani *irfan* mencakup sejumlah ide dan gagasan serta konsep-konsep yang tak ditemukan di dalam kesalehan Islam, seperti cinta kepada Allah, pembinasaaan diri di dalam Tuhan, dan manifestasi Tuhan.

Demikian pula konsep *arif* tentang tarekat jauh melebihi syariat Islam; karena praktik tarekat mencakup hal-hal yang tidak dikenal di dalam fikih.

Selanjutnya, di dalam pandangan kelompok ini, di antara sahabat-sahabat Nabi yang saleh yang diklaim *urafu'* sebagai pendahulu mereka tidak lebih dari orang-orang saleh biasa. Roh mereka tidak tahu apa-apa tentang jalan spiritual *irfan* dan tauhidnya. Mereka adalah orang-orang yang berorientasi akhirat yang sederhana yang menjauhkan diri dari kesenangan dunia dan mengarahkan perhatian mereka ke akhirat dan roh mereka didominasi oleh perasaan yang bercampur antara takut dan harapan, takut akan hukuman neraka dan mengharapakan akan pahala surga. Hanya itu.

Pada kenyataannya pandangan ini tidak lagi bisa dipertahankan. Sumber utama Islam jauh lebih kaya dan luas dari sekadar yang mereka kira, karena kebodohan atau kesengajaan. Konsep Islam tentang tauhid tidak sederhana dan kosong sebagaimana yang mereka pahami, dan Islam tidak juga membatasi spiritualitas manusia kepada kesalehan yang kering, juga tidak para petapa dari sahabat Nabi yang saleh, juga aturan perilaku Islam tidak terbatas pada perbuatan organ tubuh dan anggota badan. Di dalam pembahasan ini kami akan memberikan bukti singkat yang cukup untuk menunjukkan bahwa ajaran fundamental Islam sanggup memberi inspirasi serangkaian gagasan spiritual yang mendalam, baik di bidang teori maupun praktik *irfan*. Namun demikian, pertanyaan sejauh manakah mistis Islam telah menggunakan dan mendapatkan keuntungan dari ajaran fundamental Islam dan sejauh manakah mereka menyimpang, adalah satu hal yang kita tidak bisa bahas di dalam pembahasan yang singkat ini. Tentang pokok masalah tauhid, Alquran tidak pernah menyamakan Tuhan dan makhluk dengan pembangun dan rumah. Alquran memperkenalkan Tuhan sebagai Pencipta alam semesta, dan dalam waktu yang sama Alquran menyatakan bahwa esensi suci-Nya adalah di mana-mana dan dengan

setiap sesuatu.

*"Ke mana pun kamu menghadap di situlah wajah Allah"* (Q.S. 2:115)

*"Dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya"* (Q.S. 50:16)

*"Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Zhahir dan Yang Batin"*  
(Q.S. 57:3)

Jelaslah bahwa ayat-ayat ini mewakili panggilan kepada akal yang berpikir kepada konsepsi tauhid yang melampaui monoteisme biasa. Sebuah hadis di dalam Al Kafi menyatakan bahwa Allah menghubungkan pembukaan ayat-ayat dari Surah al Hadid dan Surah al Ikhlas karena Dia tahu bahwa pada generasi yang akan datang akan muncul orang-orang yang berpikir sangat mendalam tentang tauhid.

Adapun jalan rohani *irfan*, di mana serangkaian tahapan mengarah pada kedekatan akhir kepada Tuhan disusun, cukuplah kiranya mengingat akan ayat-ayat yang menyebut gagasan semacam itu, misalnya *liqa Allah* (bertemu Allah), *ridwan Allah* (kesenangan Allah), dan yang berhubungan dengan wahyu, ilham dan pembicaraan para malaikat kepada orang-orang yang bukan nabi—misalnya dengan Maryam—dan terutama ayat-ayat yang sehubungan dengan *mi'raj* Nabi (Q.S. 17:1).

Di dalam Alquran disebutkan tentang 'nafsu yang menyuruh' (*nafs al ammarah*, Q.S. 12:53), 'jiwa yang menyesali dirinya sendiri' (*nafs al lawwamah*, Q.S. 75:2), dan 'jiwa yang tenang' (*nafs al mutma'innah*, Q.S. 89:27). Juga disinggung tentang pengetahuan yang diperoleh (*ilm al ifadi*) dan pengetahuan yang diilhamkan (*ilm al lu'anni*, Q.S. 18:65) dan bentuk-bentuk bimbingan yang dihasilkan dari perjuangan spiritual.

*"Dan orang-orang yang berjihad di jalan Kami, benar-benar akan kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami"* (Q.S. 29:69).

Alquran juga menyebutkan tentang penyucian jiwa dan diartikan sebagai salah satu hal yang mengarah kepada penghambaan dan pembebasan.

*"(Demi jiwa),...sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikannya, dan sesungguhnya rugilah orang yang mengotorinya"* (Q.S. 91:7-10)

Juga di dalam Alquran disebut beberapa kali tentang cinta kepada Allah sebagai keinginan yang kuat di atas segala cinta dan daya tarik manusia.

Alquran juga berbicara tentang semua partikel dari makhluk mengagungkan dan memuji Allah (Q.S. 17:44), dan hal ini diucapkan secara tak langsung bahwa jika seseorang ingin menyempurnakan pemahamannya, dia akan mampu merasakan pujian dan kebesaran

Allah. Alquran juga mengangkat masalah tiupan Ilahi sehubungan dengan sifat dan keadaan jasmani manusia (Q.S. 32:9). Hal ini cukup kiranya telah mengilhami sebuah spiritualitas komprehensif keindahan mengenai Tuhan, alam, dan manusia, terutama mengenai hubungannya dengan Tuhan.

Sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya, kami tidak sedang mempertimbangkan bagaimana *urafa'* Muslim telah memanfaatkan sumber-sumber ini atau apakah pemanfaatan mereka itu sudah benar atau salah. Kami sedang mempertimbangkan apakah ada sumber-sumber besar yang bisa melengkapi inspirasi yang efektif bagi *irfan* di dunia Islam. Sekalipun kami mengira bahwa yang biasanya digolongkan sebagai *urafa'* tidak bisa menggunakan mereka (sumber-sumber tersebut—*peny.*) dengan tepat, sementara yang lain yang tidak digolongkan sebagai *urafa'* justru memanfaatkan mereka.

Di samping Alquran, hadis, khotbah, doa, dialog polemik (*ihitijajat*) dan biografi tokoh-tokoh terkemuka dalam Islam, semuanya menunjukkan bahwa aliran kehidupan rohani pada masa awal Islam tidaklah hanya bentuk pertapaan yang tak bernyawa yang dicampur dengan peribadatan yang dilakukan untuk mengharapkan pahala surga. Beberapa konsep dan gagasan ditemukan di dalam hadis, khotbah, doa, dialog polemik yang berdiri pada tingkatan keagungan yang sangat tinggi. Demikian pula biografi tokoh-tokoh terkemuka pada masa awal Islam menyajikan banyak contoh tentang gairah rohani yang luar biasa (*spiritual ecstasy*), visi, peristiwa, pandangan batin dan kecintaan spiritual yang membara. Kami akan memberikan sebuah contoh tentang hal itu.

Al Kafi meriwayatkan bahwa suatu hari setelah melaksanakan Salat Subuh, seorang pemuda (Haritsah bin Malik bin Nu'man Anshari) menatap mata Nabi saw. Dia begitu kurus dan pucat, matanya cekung. Dia memberi kesan tidak menyadari kondisinya sendiri dan tidak mampu menjaga keseimbangannya. "Bagaimana kabarmu?", tanya Nabi. "Saya telah mendapatkan keimanan yang pasti," jawab pemuda itu. "Apa tanda kepastianmu?", tanya Nabi.

Pemuda itu menjawab bahwa kepastiannya telah membenamkan dia pada kedalaman kepedihan. Perasaan itu membuatnya terjaga di malam hari (dalam ibadah) dan haus di siang hari (dalam berpuasa), dan telah memisahkan dia dari dunia dan persoalannya sedemikian sempurna sehingga tampak baginya seakan dia melihat Singgasana Ilahi telah berdiri (di Hari Pengadilan) untuk menyelesaikan perhitungan terhadap manusia, bahwa dia bersama semua manusia

dibangkitkan dari kematian. Dia berkata bahwa tampak baginya bahkan pada saat itu dia bisa melihat penghuni surga menikmati karunia-Nya dan penghuni neraka mendapatkan siksaan dan dia bisa mendengar deru kobaran apinya.

Nabi menoleh kepada para sahabatnya dan bercerita kepada mereka, "Orang ini hatinya telah diterangi oleh Allah dengan cahaya iman". Kemudian beliau bersabda kepada pemuda itu, "Pertahankan keadaan kamu ini dan jangan biarkan dia pergi meninggalkanmu." "Doakan aku", kata pemuda itu, "semoga Allah memberikan karunia *syahadah* bagiku".

Tak lama setelah perjumpaan itu, peperangan terjadi dan pemuda tersebut mengikuti peperangan dan mendapat keinginannya sehingga ia gugur menjadi syahid.

Kehidupan, ucapan dan doa-doa Nabi kaya akan ekstasi dan antusiasme serta penuh indikasi mistis, dan *urufu'* sering mengandalkan doa-doa Nabi sebagai referensi untuk pandangan mereka.

Demikian pula kata-kata Amirul Mukminin Ali, yang kepada beliau hampir semua *urufu'* dan sufi mengikuti jejak asal dari aturan-aturan mereka, juga memberi inspirasi rohani. Saya ingin menekankan dua artikel dari *Nahjul Balaghah*. Di dalam Khotbah No.222, Ali menyatakan, "Tentu Allah Yang Mahamulia telah membuat perbuatan mengingat Dia sebagai sarana menyucikan hati sehingga hati dapat mendengar setelah tuli, melihat setelah buta, dan membuat hati patuh setelah membangkang. Pada semua periode dan waktu ketika tak ada seorang nabi, terdapat beberapa orang yang kepada mereka itu Allah berbicara dalam bisikan melalui hati nurani dan akal mereka alangkah berharganya karunia-Nya."

Di dalam Khotbah No.220, beliau berbicara tentang hamba-hamba Allah, "Dia menghidupkan kembali akalnya, mendisiplinkan jiwanya, hingga tubuhnya menjadi lemah dan sifat kasarnya menjadi lembut. Kemudian seberkas cahaya yang amat terang bersinar untuk menerangi jalan di depannya, membuka semua pintu dan membimbingnya menuju gerbang keselamatan dan tempat kediaman abadi. Kaki yang membawa tubuhnya menjadi kokoh pada posisi keselamatan dan kenyamanan karena apa yang mengajak hatinya dan telah mendapatkan kesenangan dari Tuhannya."

Doa di dalam Islam, terutama di dalam Syiah penuh dengan ajaran spiritual. Doa Kumail, Doa Abu Hamzah, Doa Shahifah Kamilah dan kumpulan doa yang disebut Sya'baniyah, yang semuanya berisi gagasan-

an rohani yang sangat luhur.

Dengan keberadaan semua sumber semacam ini di dalam Islam, apakah kita masih perlu mencari keaslian *irfan* Islam dari sumber lain?

Hal ini mengingatkan kami akan kasus Abu Dzar al Ghifari dan protesnya terhadap para tiran pada zamannya dan kritiknya yang tajam akan perbuatan mereka. Abu Dzar sangat tajam mengkritik sikap pilih kasih, partisan politik, kezaliman, korupsi dan tirani pada zaman setelah Nabi di mana Abu Dzar masih hidup. Sikap ini membuat Abu Dzar menderita karena siksaan dan pengasingan dan akhirnya di tempat itu dia dibuang dalam kesendirian dan wafat di sana.

Sejumlah orientalis mengajukan pertanyaan tentang motivasi apakah sehingga Abu Dzar melakukan tindakan tersebut. Mereka mencari sesuatu yang asing di dalam dunia Islam untuk menjelaskan sikap Abu Dzar.

George Jordac, seorang Libanon beragama Kristen, memberikan jawaban kepada para orientalis itu di dalam kitabnya *Al Imam Ali, Sawt al Adalah al Insaniyah* (Imam Ali, Suara Keadilan Kemanusiaan). Di dalam kitab itu dia menulis bahwa dia heran kepada mereka yang ingin menelusuri asal mula mentalitas Abu Dzar dari sumber selain Islam. Jordac mengatakan para orientalis itu seakan melihat seseorang yang sedang berdiri di tepi laut atau sungai dengan sebuah kendi penuh air di tangannya, dan mereka heran dari kolam manakah orang itu mengisi kendinya dengan air, sambil benar-benar mengabaikan laut atau sungai di hadapannya, mereka menjauhi orang itu untuk mencari kolam atau danau untuk menjelaskan kendi yang penuh air itu.

Sumber mana selain Islam yang telah memberi inspirasi kepada Abu Dzar? Sumber manakah yang memberi kekuatan Islam dalam memberikan inspirasi seperti Abu Dzar untuk bangkit melawan para tiran dunia ini seperti Muawiyah misalnya?

Sekarang kita melihat pola yang sama sehubungan dengan *irfan*. Para orientalis mencari inspirasi *irfan* dari sumber non-Islam, sementara mereka mengabaikan samudra Islam yang luas.

Dapatkah kita benar-benar mengharapkan untuk mengabaikan semua sumber ini—Alquran, hadis, khotbah, doa, dialog polemik, dan biografi tokoh-tokoh terkemuka—hanya agar memberikan kepercayaan terhadap pandangan kelompok orientalis dan para pengikut mereka dari Timur?

Dahulu, kaum orientalis berusaha keras untuk memproyeksikan asal mula *irfan* Islam dengan memaparkan sumber-sumber dari luar

ajaran Islam. Namun belakangan ini para orientalis semacam R.A. Nicholson dan Louis Massignon dari Prancis setelah melakukan kajian yang mendalam tentang *irfan* Islam setelah mengenal Islam secara umum, mereka mengakui bahwa sumber prinsip *irfan* adalah Alquran dan sunah Nabi.

Kami akan menyimpulkan pembahasan ini dengan mengutip sepotong artikel dari Nicholson dari kitab *The Legacy of Islam*:

"Walaupun Muhammad tidak mewariskan sistem teologi dogmatis atau mistis, Alquran berisi bahan dasar dari kedua sistem tersebut. Akibat dari perasaan refleksi pernyataan-pernyataan Nabi tentang Tuhan secara resmi tidak konsekuen, dan sementara skolastik Muslim telah mewujudkan, di dalam paham mereka, aspek transenden (di luar segala kesanggupan manusia—*peny.*) kaum sufi dengan mengikuti contoh mereka, dan telah menggabungkan aspek transenden dengan imanen (berada dalam kesadaran—*peny.*), di mana, walaupun hal ini kurang menonjol di dalam Alquran, mereka biasa meletakkan tekanan lebih besar.<sup>2</sup>

"Allah adalah Cahaya langit dan bumi." (Q.S. 24:35)

"Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Zhalir dan Yang Batin." (Q.S. 57:3)

"Tiada Tuhan kecuali Dia; segala sesuatu musnah kecuali wajah-Nya. Telah Kutirupkan ke dalamnya (manusia) roh-Ku." (Q.S. 15:29)

"Sungguh, Kami telah menciptakan manusia dan Kami tahu apa yang dianjurkan rohnya kepadanya, karena Kami lebih dekat kepadanya dari urat lehernya. Ke mana pun kamu menghadap, di situlah wajah Allah." (Q.S. 2:115)

"Siapa yang tiada diberi cahaya oleh Allah tiada dia mempunyai cahaya sedikit pun." (Q.S. 24:40)

Tentu saja bibit mistisisme ada di sana. Dan untuk kaum sufi awal, Alquran bukan hanya firman Allah, namun kitab suci itu adalah sarana utama yang menarik manusia mendekati kepada Allah. Dengan membaca secara teliti, dan dengan memikirkannya secara mendalam pada teks secara keseluruhan dan khususnya pada surah-surah gaib (Q.S. 17:1, Q.S. 53:1-18) sehubungan dengan Perjalanan Malam dan *Mi'raj*, mereka berusaha keras mereproduksi pengalaman mistis Nabi di dalam diri mereka sendiri.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> R.A. Nicholson, *Mysticism in The Legacy of Islam*, London 1931 diedit oleh Sir Thomas Arnold dan Alfred Guillaume hal. 211-212.

<sup>3</sup> *Ibid.*

Doktrin tentang penyatuan mistis yang ditanamkan dengan keagungan Ilahi jauh melampaui apa saja di dalam Alquran, tetapi dinyatakan secara sederhana di dalam hadis-hadis Nabi yang masih diragukan kebenarannya, misalnya Allah berfirman, "Hambaku mendatangi Aku di malam hari dengan melakukan amal-amal sunah, dan Aku mencintainya. Dan ketika Aku mencintainya, Aku adalah telinganya sehingga dia mendengar dengan Aku. Dan Aku adalah matanya sehingga dia melihat dengan Aku, dan Aku adalah lidahnya sehingga dia berbicara dengan Aku, dan Aku adalah tangannya sehingga dia mengambil dengan Aku."<sup>4</sup>

Sebagaimana yang sering dikatakan sebelumnya, di sini kami tidak membahas pertanyaan apakah *urafu'* telah berhasil secara benar dalam menggunakan inspirasi yang disediakan oleh Islam; tujuan kami hanyalah mempertimbangkan apakah sumber utama inspirasi mereka ada di dalam atau di luar Islam.{}

---

<sup>4</sup> *Ibid.*





## V. SEJARAH SINGKAT IRFAN

**K**uliah sebelumnya membahas pertanyaan tentang menemukan prinsip asli *irfan* Islam, yakni apakah ada di dalam ajaran Islam dan kehidupan Rasulullah saw. dan para imam sebuah contoh yang bisa memberi inspirasi serangkaian gagasan mistis yang mendalam dan halus pada tingkatan teori dan yang bisa mendorong antusiasme rohani dan kegairahan mistis pada tingkatan praktik. Jawaban dari pertanyaan ini tampaknya positif. Sekarang kami akan melanjutkan pembahasan ini.

Ajaran sejati Islam dan kehidupan para pemimpin rohaninya amat kaya akan spiritualitas dan kemegahan spiritual yang telah melengkapi inspirasi untuk spiritualitas yang mendalam di dalam dunia Islam, yang tidak tercakup oleh apa yang disebut *irfan* atau sufisme. Walau demikian, membahas bagian-bagian lain dari ajaran Islam yang tidak melahirkan istilah ini adalah di luar pembahasan kuliah ini. Kami akan melanjutkan pembahasan kami pada cabang yang berlabel *irfan* atau sufisme, dan yang jelas, bidang yang terbatas dari kuliah ini tidak mengizinkan kami memasuki riset yang genting. Di sini kami berusaha memberikan garis besar tentang aliran dan peristiwa yang telah terjadi di dalam cabang ini. Untuk tujuan ini, tampaknya lebih tepat jika kami memulai dengan menyajikan sejarah singkat tentang *irfan* dan sufisme dari awal Islam hingga setidaknya abad ke-10 H/16 M, sebelum mengarah kepada sebuah analisis tentang masalah *irfan*.

Yang pasti ialah bahwa pada awal Islam, yakni sekitar abad pertama Hijriah atau ketujuh Masehi, tidak ada kelompok di tengah kaum Muslim yang dikenal sebagai *urafa'* atau sufi. Istilah sufi pertama kali digunakan pada abad ke-2 H/8 M.

Orang pertama yang disebut dengan istilah sufi ialah Abu Hasyim al Kufi. Dia hidup di abad ke-2 H/8 M. Dialah orang yang pertama membangun sebuah rumah persinggahan musafir di Ramlah, Palestina, sebagai tempat untuk ibadah bagi sekelompok petapa Muslim.<sup>5</sup> Waktu wafatnya Abu Hasyim tidak diketahui namun dia adalah guru dari Sufyan ats Tsauri yang wafat pada tahun 161 H/777 M.

<sup>5</sup> Dr. Qasim Ghani, *Tarikh-e Tasawwuf Dar Islam*, hal. 19.

Abu Qasim Qusyairi, seorang *arif* dan sufi terkenal, menyatakan bahwa istilah sufi telah muncul sebelum tahun 200 H/815 M. Nicholson juga menyatakan bahwa istilah itu muncul menjelang akhir abad ke-2 H. Dari sebuah riwayat di dalam *Kitab al Mu'isyah* Jilid V dari Al Kafi menyebutkan bahwa ada sebuah kelompok—Sufyan Sauri dan sejumlah sufi lain—pada masa Al Imam Shadiq (yakni selama paruh pertama abad ke-2 H) yang telah disebut dengan istilah ini.

Jika Abu Hasyim al Kufi merupakan orang pertama yang disebut sufi, karena dia guru Sufyan Sauri yang wafat pada tahun 161 H/777 M, maka istilah ini pertama digunakan pada paruh pertama abad ke-2 H, bukan menjelang akhir abad itu (seperti pendapat Nicholson dan yang lainnya). Juga tidak ada keraguan bahwa alasan bagi istilah *sufiyah* adalah karena mereka memakai kain wol (sufi=wol). Karena asketisme (paham yang mempraktikkan kesederhanaan, kejujuran, dan kerelaan berkorban—*peny.*) mereka, kaum sufi menolak untuk memakai kain indah dan sebagai gantinya mereka memakai pakaian yang terbuat dari kain wol kasar.

Tidak ada informasi yang pasti kapan pertama kalinya kelompok ini mulai menyebut diri mereka *urafu'*. Yang pasti, sebagaimana dikonfirmasi oleh beberapa pernyataan yang dikutip dari Sari Saqati (wafat pada tahun 243 H/867 M)<sup>6</sup>, istilah tersebut berlaku pada abad ketiga. Namun salah satu kitab rujukan tepercaya dalam *irfan* dan sufisme yakni kitab *Al Luma'* karya Abu Naser Sarraj Thusi, sebuah frase dikutip dari Sufyan Sauri yang memberikan kesan bahwa istilah ini muncul sekitar abad kedua.<sup>7</sup>

Yang pasti, tak ada satu pun kelompok yang diketahui sebagai orang-orang sufi selama abad pertama Hijriah. Istilah ini muncul sekitar abad kedua, dan tampaknya pada abad itu juga orang-orang sufi tampil sebagai sebuah kelompok khusus, bukan di abad ketiga sebagaimana dipercaya oleh sebagian orang.<sup>8</sup>

Bahkan tak ada kelompok khusus yang ada di abad pertama yang bernama *urafu'* atau sufi atau nama-nama lain, hal itu tak berarti bahwa para sahabat Nabi yang terkenal hanyalah orang-orang saleh dan asketis dan bahwa mereka semua mengarah pada kehidupan dengan keimanan sederhana yang sama sekali tanpa kedalaman rohani. Mungkin benar bahwa sebagian sahabat yang saleh tidak tahu apa-apa di luar kesalahan dan peribadatan mereka, tetapi sebagian dari

<sup>6</sup> Fariduddin Attar, *Tadzkirot Awliya*.

<sup>7</sup> Abu Nasr Sarraj, *Al Luma'*, hal. 427.

<sup>8</sup> Dr. Qasim Ghani, *op. cit.*

mereka memiliki kehidupan rohani yang amat kuat. Walau demikian, tidak semua sahabat mempunyai tingkatan rohani yang sama. Bahkan Salman dan Abu Dzar juga tidak ada pada derajat yang sama. Salman merasa menikmati derajat keimanan yang Abu Dzar tidak akan bisa tahan. Banyak hadis yang sampai kepada kita, misalnya, "Jika Abu Dzar tahu apa yang ada di dalam hati Salman, dia sudah membunuhnya (karena menganggapnya sebagai ahli bidah)."<sup>9</sup>

Sekarang kami akan menguraikan berbagai generasi *urafu'* dan sufi dari abad ke-2 H / ke-8 M hingga abad ke-10 H / ke-16 M.

## Orang-Orang Arif di Abad Kedua Hijriah / Kedelapan Masehi

### 1. Hasan Basri

Sejarah apa yang dikenal sebagai istilah *irfan*, seperti *kalam*, dimulai dari Hasan Basri (wafat pada tahun 110 H / 728 M). Dia lahir pada tahun 22 H / 642 M dan hidup selama 88 tahun, setelah menghabiskan sembilan persepuluh hidupnya di abad pertama Hijriah.

Tentu saja Hasan al Basri tidak pernah tahu tentang istilah sufi, namun ada tiga alasan menggolongkan dia sebagai sufi. Alasan pertama ialah bahwa dia menyusun kitab berjudul *Ri'ayah li Huquq Allah* (Ketaatan dengan Tugas-tugas terhadap Allah)<sup>10</sup>, yang bisa dikatakan sebagai kitab pertama tentang sufisme. Sebuah manuskrip unik dari kitab ini ada di Oxford. Nicholson mengomentari tentang kitab itu sebagai berikut:

"Muslim pertama yang memberi analisis tentang pengalaman kehidupan rohani adalah Haris Muhasibi dari Basrah....'Jalan' (*tariqat*) sebagaimana diuraikan oleh para penulis kemudian terdiri dari kebiasaan yang diperoleh (*maqamat*) dan kondisi mistis (*ahwal*). Tahapan pertama adalah penyesalan atau perubahan; kemudian serangkaian tahapan yang lain, yakni penolakan, kemiskinan, kesabaran, tawakal kepada Allah, masing-masing merupakan persiapan untuk tahap berikutnya."<sup>11</sup>

Alasan kedua, para *urafu'* menelusuri aturan-aturan mereka dari Hasan Basri yang terus kepada Ali, hal itu juga ada pada mata rantai dari para syekh seperti Abu Sa'id bin Abi Khair.<sup>12</sup> Demikian juga Ibnu

<sup>9</sup> Abbas al Qummi, *Safinat al Bihar*, di dalam s-l-m.

<sup>10</sup> Haris Muhasibi, bukan Hasan Basri.

<sup>11</sup> R.A. Nicholson, *op. cit.* hal. 214.

<sup>12</sup> Dr. Qasim Ghani, *op. cit.* hal. 462.

Nadhim di dalam karyanya yang terkenal *Al Fihrist*, menghubungkan asal rangkaian spiritual Abu Muhammad Ja'far Khuldi kepada Hasan Basri, menyatakan bahwa Hasan Basri pernah bertemu tujuh puluh sahabat veteran Perang Badar.

Alasan ketiga, beberapa cerita yang disampaikan sehubungan dengan Hasan Basri memberi kesan bahwa dia sebenarnya adalah bagian dari kelompok yang pada masa kemudian dikenal sebagai kaum sufi. Kami akan menyampaikan sebagian dari cerita ini jika memungkinkan nanti.

## 2. *Mulik bin Dinar*

Dia adalah seorang yang menjalani asketisme dan menahan diri dari kesenangan duniawi hingga tingkat ekstrem. Banyak riwayat tentang dia sehubungan dengan hal ini. Dia wafat pada tahun 130 H/747 M.

## 3. *Ibrahim bin Adham*

Cerita terkenal tentang Ibrahim bin Adham sama dengan cerita tentang Buddha. Konon Ibrahim adalah penguasa Balkh ketika sesuatu terjadi yang membuat dia bertobat dan memasuki jajaran kaum sufi.

*Urafu'* memberikan perhatian yang besar terhadap orang *arif* ini, dan sebuah cerita amat menarik disampaikan tentang dirinya di dalam *Masnawi* karya Rumi. Dia wafat sekitar tahun 161 H/777 M.

## 4. *Rabi'ah Adawiyah*

Wanita ini adalah salah satu keajaiban di zamannya (wafat pada tahun 135 H/752 M atau 185 H/801 M). Dia bernama Rabi'ah karena dia putri keempat dari keluarganya (*rabi'ah*: bentuk feminin dari *rabi'* yang berarti empat). Dia tidak sama dengan Rabi'ah Syamiah, seorang mistik (mistik=orang yang mempunyai pengetahuan tentang kebenaran spiritual atau perasaan penyatuan dengan Ilahi, yang dicapai melalui kontemplasi atau intuisi—*penerj.*) yang sezaman dengan Jami dan hidup di abad ke-9 Hijriah atau abad ke-15 Masehi.

Banyak kata-kata hikmah dan syair-syair mistis dicatat dari Rabi'ah Adawiyah dan dia dikenal karena suasana rohaninya (*halut*) yang mengagumkan.

## 5. *Abu Hasyim as Sufi dari Kufah*

Waktu wafat Abu Hasyim tidak diketahui. Kami hanya bisa mengatakan bahwa dia adalah guru Sufyan Sauri yang wafat pada tahun 161

H/777 M. Dia tampaknya sebagai orang pertama yang disebut sufi. Sufyan berkata tentang gurunya itu, "Jika bukan dari Abu Hasyim aku tak akan tahu persis arti mendalam tentang sifat pamer (*riya*)."

#### 6. *Syaqiq Balkhi*

Syaqiq adalah murid Ibrahim bin Adham. Menurut penulis *Rayhanat al Adab*, dan penulis lain yang dikutip di dalam kitab *Kasyful Ghummah* karya Ali bin Isa Arbili dan *Nurul Absar* tulisan dari Syablanji, dia pernah bertemu Imam Musa bin Ja'far dan meriwayatkan tentang kebesaran stasiun rohani dan kekuatan gaib Sang Imam. Saqiq wafat pada tahun 194 H/810 M.

#### 7. *Ma'ruf Karkhi*

Dia adalah salah seorang *urafa'* yang termasyhur. Konon orang tuanya adalah Kristen dan dia memeluk Islam di hadapan Imam Ali ar Ridha dan belajar banyak hal dari beliau.

Menurut pengakuan *urafa'* banyak baris peraturan sufisme berasal dari Ma'ruf dan dia mendapatkannya dari Imam Ridha dari para imam sebelum beliau dan akhirnya dari Rasulullah saw. Oleh karena itu mata rantai ini dikenal dengan istilah "Rantai Emas" (*Silsilah Dzahab*). Mereka yang mengaku kelompok mata rantai ini pada umumnya dikenal sebagai *Dzahabiyun*.

#### 8. *Fudail bin Iyud*

Dia berasal dari Merv, dan dia orang Iran keturunan Arab. Konon semula dia adalah preman dan suatu malam ketika ia mempersiapkan diri untuk melakukan perampokan, dia mendengar suara calon korbannya yang sedang membaca Alquran. Hal itu berpengaruh kepadanya sehingga ia mengalami perubahan perasaan hati dan menyesali perbuatannya. Kitab *Misbah Syariah* dinisbatkan kepadanya dan konon berisi serangkaian pelajaran yang dia dapat dari Imam Ja'far Shadiq. Seorang ulama ahli hadis pada abad terakhir ini, Almarhum Haji Mirza Husain Nuri, di dalam epilog pada karyanya *Musradrak al Wasa'il* mengatakan bahwa kitab *Misbah Syariah* ini dipandang sebagai kitab yang bisa diandalkan.

### Orang-Orang Arif di Abad Ketiga Hijriah/Kesembilan Masehi

#### 1. *Abu Yazid Bistami (Bayazid)*

Seorang mistik besar, dan Bayazid adalah mistik pertama yang

berbicara terbuka tentang 'pelenyapan diri di dalam Allah' (*juna fi Allahi*) dan 'hidup abadi bersama Allah' (*baqa' bi Allahi*).

Dia pernah mengatakan, "Aku ada dari ke-Bayazid-an seperti seekor ular dari kulitnya." Karena ungkapan-ungkapannya ketika dia dalam ekstasi (*syatsyyat*) membuat orang lain menuduhnya sebagai ahli bidah. Namun di kalangan *wafa'* sendiri dia dianggap sebagai seorang di antara mereka yang mengalami kemabukan mistis (*sukr*), yakni dia mengungkapkan kata-kata itu ketika dia sedang hilang kesadarannya di dalam ekstasi (keadaan meluapnya kegairahan spiritual—*penerj.*).

Abu Yazid wafat pada tahun 261 H/874 M atau 264 H/877 M. Beberapa orang meriwayatkan bahwa Bayazid bekerja sebagai pembawa air di rumah Imam Ja'far Shadiq, namun riwayat ini tidak didukung dengan sejarah karena Abu Yazid tidak sezaman dengan Al Imam.

## 2. Bisyr bin Huris Hafi

Seorang di antara sufi terkenal dan dia pernah menjalani kehidupan dalam kejahatan yang kemudian bertobat. Allamah Hilli di dalam kitabnya *Minhaj al Karamah* meriwayatkan sebuah cerita yang menggambarkan penyesalan Bisyr di hadapan Imam Musa bin Ja'far. Karena di saat bertobat, dia bertelanjang kaki di jalan sehingga dia dikenal sebagai Al Hafi (*luft*=telanjang kaki). Namun orang lain telah memberikan alasan yang berbeda sehubungan dengan julukan Al Hafi. Bisyr Hafi (lahir di dekat Merv pada tahun 150 H/767 M) wafat pada tahun 226 H/840 M atau 227 H/841 M di Baghdad.

## 3. Sari Saqati

Sari Saqati adalah seorang di antara teman dan sahabat karib Bisyr Hafi. Dia adalah seorang di antara mereka yang menyebarkan kasih sayang untuk makhluk Allah dan mementingkan orang lain di atas kepentingannya sendiri.

Di dalam kitabnya *Wafayat al A'yan*, Ibnu Khallikan menulis bahwa Sari suatu saat berkata, "Sudah tiga puluh tahun aku meminta ampun karena satu ucapan *Alhamdulillah* yang aku biarkan keluar dari bibirku." Ketika diminta menjelaskan maksudnya, dia menjawab, "Suatu malam, pasar ini terbakar dan aku bergegas meninggalkan rumahku untuk mengetahui apakah api juga membakar toko milikku. Ketika aku dengar tokoku selamat, aku berkata *Alhamdulillah*. Segera setelah menyadari tokoku selamat, mengapa aku tidak memikirkan milik orang lain?"

Sa'id merujuk kepada kejadian yang sama (dengan sedikit variasi) di mana ia berkata, "Suatu malam cerobong asap sebuah rumah penduduk Baghdad mengobarkan api, kemudian aku dengar separuh dari kota itu dilalap api. Seseorang berkata, 'terima kasih Allah, walaupun di antara asap dan abu, tokoku tidak binasa'. Seseorang yang mengetahui hal itu berkata, 'Wahai orang egois. Mengapa kepedihanmu untuk dirimu sendiri dan bukan untuk orang lain? Apakah kamu akan merasa puas kota ini terbakar sementara rumahmu sendiri selamat?'"

Sari adalah murid dan pengikut setia Ma'ruf Karkhi. Dia juga guru Junaid Baghdad dan saudara ibunya. Sari mempunyai banyak kata bijak tentang tauhid sufi, cinta pada Allah dan masalah-masalah lain. Dialah yang berkata, "Bagai mentari, orang *arif* menyinari alam semesta, bagai bumi dia menampung yang baik dan yang buruk, seperti air sebagai sumber kehidupan bagi setiap hati, dan seperti api yang memberi kehangatan kepada semua makhluk." Sari wafat pada tahun 253 H/867 M pada usia 98 tahun.

#### 4. *Haris Muhasibi*

Haris adalah teman dan sahabat Junaid. Dia dipanggil *Al Muhasibi* karena ketekunannya yang luar biasa di dalam masalah observasi dan perhitungan diri (*muhasabah*). Dia sezaman dengan Ahmad bin Hanbal yang karena permusuhannya sehubungan dengan ilmu *kalām*, Ahmad menolak Haris Muhasibi mengikuti perdebatan-perdebatan teologi dan tindakan ini membuat masyarakat juga menghindari Haris. Lahir di Basrah pada tahun 165 H/781 M dan wafat pada tahun 243 H/857 M.

#### 5. *Junaid Baghdad*

Dia berasal dari Nahawa dan *urufa*'serta orang-orang sufi menjuluki Junaid sebagai Sayyid Ta'ifah, seperti para ahli fikih Syiah menjuluki Syekh Thusi sebagai Syekh Ta'ifah.

Junaid tergolong seorang di antara mistik modern. Jenis ungkapan ketika dalam keadaan ekstasi yang diekspresikan sufi-sufi lain tak pernah didengar dari Junaid. Dia tidak mengenakan pakaian yang biasa dipakai orang-orang sufi, namun dia berpakaian seperti layaknya ulama fikih dan ulama lainnya. Pernah dinasihatkan kepadanya demi kelompoknya dia seharusnya memakai pakaian sufi. Dia menjawab, "Jika aku berpikir bahwa pakaian adalah sesuatu yang penting, maka aku akan membuat pakaian dari besi yang dicairkan, demi panggilan kebenaran semacam ini:

*Tidak ada yang penting di dalam jubah (sufi)*

*Yang penting hanya terletak di dalam cahaya (batin)."*

Ibu Junaid adalah saudara perempuan Sari Saqati dan Junaid menjadi murid serta pengikutnya. Dia juga murid Haris Muhasibi. Kemungkinan Junaid wafat di Baghdad pada tahun 298 H/910 M pada usia sembilan puluh tahun.

#### 6. *Zun-Nun Misri*

Orang Mesir ini adalah siswa di bidang fikih dari seorang fakih terkenal bernama Malik bin Anas. Jami menyebutnya sebagai pemimpin para sufi. Dialah sufi pertama yang menggunakan bahasa simbolis dan menjelaskan masalah-masalah mistis melalui terminologi simbolis yang hanya orang-orang tertentu yang memahaminya.

Semakin lama terminologi ini menjadi standar praktis dan konsep-konsep mistis yang diekspresikan di dalam bentuk puisi cinta (*ghuzul*) dan ungkapan simbolis. Sebagian orang berpendapat bahwa Zun-Nun juga memasukkan banyak gagasan neoplatonis (aliran campuran falsafah atau ajaran Plato dan mistisisme Timur—*peny.*) ke dalam *irfan* dan sufisme.<sup>13</sup>

Zun-Nun Misri wafat pada tahun 246 H/860 M di Kairo.

#### 7. *Sahal bin Abdullah Tustari*

Seorang *arif* di antara *urafu'* dan sufi besar. Sebuah sekte tasawuf yang menganggap prinsip utama spiritualitas ialah memerangi diri sendiri disebut *Sahlīyah* sepeninggal dia. Sahal bersahabat dengan Zun-Nun Misri di Makkah. Dia wafat di Basrah pada tahun 282 H/895 M.<sup>14</sup>

#### 8. *Husain bin Mansyur Hallaj*

Dikenal dengan panggilan Al Hallaj dan dia seorang di antara mistik yang paling kontroversial di dunia Islam. Ungkapannya ketika dalam kondisi ekstasi cukup banyak, dan dia dituduh murtad dan mengaku sebagai Tuhan. Para ahli fikih menyatakan dia sebagai murtad dan disalib di masa pemerintahan Khalifah Abbasiyah, Al Muqtadir. Kaum *urafu'* sendiri menuduh dia telah mengungkapkan rahasia spiritual.

Hafiz berpuisi tentang Al Hallaj:

<sup>13</sup> *Ibid*, hal. 55.

<sup>14</sup> Abu Abdurrahman Sulami, *Tabqat al Sufīyah*, hal. 206.



*Dia berkata, sahabat yang ada di tiang salib yang tinggi  
Kejahatannya hanya dia sering membuka rahasia.*

Sebagian orang menganggap Al Hallaj sebagai seorang pemain sihir, namun *urafu'* sendiri membebaskan dia dan berkata bahwa pernyataan-pernyataan Al Hallaj dan Bayazid yang memberi kesan kekafiran diungkapkan ketika mereka sedang tak sadar di dalam 'kemabukan'.

Al Hallaj dikenang oleh para *urafu'* sebagai seorang syahid. Dia dieksekusi pada tahun 309 H / 913 M.<sup>15</sup>

## **Orang-Orang Arif di Abad Keempat Hijriah/Kesepuluh Masehi**

### **1. Abu Bakar Syibli**

Seorang murid dan pengikut setia Junaid Baghdad dan pernah berjumpa dengan Al Hallaj. Syibli adalah satu di antara para mistik terkenal. Dia berasal dari Khurasan. Di dalam kitab *Raudat al Jannah* dan kitab-kitab biografi lainnya, banyak puisi dan kata-kata mistis yang dicatat dari Syibli.

Khwajah Abdullah Anshari berkata, "Orang pertama yang berbicara dengan simbol-simbol adalah Zun-Nun Misri. Kemudian Junaid, dan dia menyusun ilmu ini, memperluas dan menulis kitab-kitab tentang ilmu itu. Syibil selanjutnya mengangkatnya ke atas mimbar."

Syibil wafat pada tahun 334 H/846 M pada usia 87 tahun.

### **2. Abu Ali Rudbari**

Dia keturunan dari Nusyirwan dari Dinasti Sasaniyah dan dia adalah murid Junaid. Dia belajar fikih dari Abu Abbas bin Syuraih dan kesusastaan dari Sa'lab. Karena ilmunya mencakup segala bidang, dia disebut 'Pengumpul Hukum, Jalan dan Realitas' (*Jami al Syariat wa Tariqah wa Haqiqah*). Dia wafat pada tahun 322 H/934 M.

### **3. Abu Naser Sarraj Thusi**

Abu Naser Sarraj adalah penulis kitab *Al Luma'*, satu di antara kitab referensi terpenting, klasik dan andalan tentang *irfan* dan sufisme. Banyak syekh dari ordo sufi adalah murid Abu Naser baik langsung atau tak langsung. Dia wafat pada tahun 378 H/988 M di Thus.

<sup>15</sup> Karya beberapa penulis, *Ilal e girayeg be maddahgari*.

#### 4. Abu Fadel bin Hasan Sarahhsi

Dia adalah murid dan pengikut setia Abu Naser Sarraj dan guru dari Abu Sa'id bin Abi Khair. Dia adalah seorang mistik yang sangat termasyhur. Dia wafat pada tahun 400 H/1009 M.

#### 5. Abu Abdullah Rudbari

Dia adalah putra dari saudara perempuan Abu Ali Rudbari. Dia termasuk seorang dari para mistik Damaskus dan Suriah. Dia wafat pada tahun 369 H/979 M.

#### 6. Abu Thalib Makki

Ketenaran Abu Thalib adalah karena kitab-kitab yang tulisnya tentang *irfan* dan sufisme, di antaranya *Qut al Qulub*. Kitab ini adalah kitab referensi yang terpenting dan paling awal tentang *irfan*. Dia wafat pada tahun 385 H/995 M atau 386 H/996 M.

### Orang-Orang Arif di Abad Kelima Hijriah / Kesebelas Masehi

#### 1. Syekh Abu Hasan Khurqani

Seorang di antara *urafa'*, dan para *arif* meriwayatkan banyak cerita menakjubkan tentang dia. Di antaranya ialah ketika dia ziarah ke makam Bayazid dan berbicara dengan rohnya, mendengarkan nasihat Bayazid dalam menyelesaikan kesulitannya. Rumi berkata, "Beberapa tahun telah berlalu sejak wafatnya Bayazid, Abu Hasan tampil. Dia pergi dan duduk di samping makamnya dalam kehadirannya, hingga datangnya roh syekhnya dan segera setelah ia mengungkapkan permasalahan, maka hal itu terselesaikan."

Rumi sering mengenang Syekh Abu Hasan di dalam kitabnya *Masnawi* yang menunjukkan kesetiaan dan kasih sayang kepadanya. Diriwayatkan Syekh Abu Hasan pernah berjumpa dengan Abu Ali Sina sang filosof dan Abu Sa'id bin Abi Khair, seorang *arif* ternama. Dia wafat pada tahun 425 H/1033-34 M.

#### 2. Abu Sa'id bin Abi Khair

Seorang mistik yang paling terkenal di antara semua mistik adalah Abu Sa'id bin Abi Khair. Dia juga amat terkenal sebagai seorang di antara mereka karena suasana spiritualnya (*halat*). Ketika seseorang bertanya tentang definisi tasawuf, dia menjawab, "Tasawuf ialah menghentikan apa saja yang ada di dalam pikiranmu, membagikan apa

saja yang ada di tanganmu, dan menyerahkan dirimu kepada apa saja yang kamu sanggup.”

Dia pernah berjumpa dengan Abu Ali Sina. Suatu hari Abu Ali ikut serta di dalam sebuah pertemuan di mana Abu Sa'id bin Abi Khair sedang berkhotbah. Abu Sa'id berbicara tentang perlunya beramal dan menjelaskan tentang ketaatan serta pembangkangan kepada Allah, Abu Ali menggubah bait-bait (*rubu'i*) berikut ini:

*Kami adalah mereka yang telah menolong pemaufanmu  
Dan mencari pembebasan dari ketaatan dan pembangkangan  
Di mana pun kemurahan hati dan keagunganmu ditemukan  
Biarkan yang tak dilakukan menjadi seperti yang dilakukan  
Yang dilakukan menjadi seperti yang tak dilakukan.*

Abu Sa'id segera menjawab:

*Wahai kamu yang telah melakukan sesuatu yang tidak baik  
Dan berbuat banyak keburukan  
Bercita-citalah mencari keselamatanmu sendiri  
Jangan mengandalkan pemaufan  
Karena tak pernah ada  
Yang tak dilakukan menjadi seperti yang dilakukan  
Yang dilakukan menjadi seperti yang tak dilakukan.*

*Ruba'i* berikut ini juga dari Abu Sa'id:

*Esok ketika enam arah menjadi kabur  
Nilaimu akan menjadi nilai kesadaranmu  
Berusahalah untuk kebaikan, karena pada Hari Balas Jasa  
Kamu akan bangkit dalam bentuk kualitasmu.*

Abu Sa'id wafat pada tahun 440 H/1048 M.

### 3. Abu Ali Daqquq Nisyaburi

Dia dipandang sebagai satu di antara mereka yang menggabungkan dalam dirinya keahlian syariat dan tarekat. Dia adalah ahli pidato dan komentator Alquran (mufasir). Karena dia sering menangis ketika membaca doa (*munajat*) sehingga dia disebut 'syekh yang meratap' (*shaykh-e nawhalgar*). Dia wafat pada tahun 405 H/1014 M atau 412 H/1021 M.

#### 4. Abu Hasan Ali bin Utsman Hujwiri

Dia adalah pengarang *Kasf al Mahjub*, satu di antara kitab-kitab sufi terkenal dan satu di antara kitab-kitab yang baru-baru ini diterbitkan. Dia wafat pada tahun 470 H/1077 M.

#### 5. Khwajah Abdullah Anshari

Seorang dari keturunan Abu Ayub Anshari, sahabat besar Nabi. Khwajah Abdullah sendiri adalah seorang di antara *urufa'* yang paling terkenal dan saleh. Ketenarannya sebagian besar berasal dari aforismenya (aforisme=pernyataan yang padat dan ringkas tentang sikap hidup atau kebenaran umum—*peny.*) yang indah, *munajat* dan *ruba'iyat*. Di antara kata-katanya ialah sebagai berikut:

*Ketika kecil kamu rendah, ketika muda kamu mabuk  
Ketika tua kamu renta, lalu kapan kamu akan menyembah  
Allah?*

*Dia juga berkata:*

*Membalas kejahatan dengan kejahatan adalah sifat anjing  
Membalas kebaikan dengan kebaikan adalah sifat keledai*

*Membalas kebaikan dengan kejahatan adalah  
kerjanya Khwajah Abdullah Anshari.*

*Ruba'iyat berikut ini juga gubahannya:*

*Salah besar bagi orang yang tetap menyendiri*

*Menempatkan diri sendiri di atas semua makhluk*

*Pelajari pelajaranmu dari biji mata*

*Yang melihat setiap orang tetapi tidak melihat dirinya sendiri.*

Khwajah Abdullah Anshari lahir di Herat dan di sanalah dia juga wafat dan dimakamkan pada tahun 481 H/1088 M. Karena inilah dia dikenal sebagai "Sang Bijak dari Herat" (*Pir-e Herat*).

Khwajah Abdullah banyak menulis kitab dan yang paling terkenal di antaranya ialah *Manzil Sa'irin* yang merupakan kitab pedoman didaktis tentang *suyr wa suhuk*. Kitab tersebut adalah satu di antara karya tulis tentang *irfan* yang paling mengagumkan, dan banyak komentar tentang buku itu ditulis oleh para pakar.

#### 6. Imam Abu Hamid Muhammad Ghuzali

Seorang di antara ulama Islam yang paling unggul yang popu-  
lari-

tasnya merambah ke Timur dan Barat. Dia menggabungkan di dalam pribadinya pengetahuan rasional dan tradisional (*ma'qul wa manqul*). Dia menjadi pemimpin Akademi Nizamiyah di Baghdad dan memegang posisi yang mampu dicapai oleh seorang alim pada zamannya. Namun demikian, setelah merasa pengetahuan dan posisinya tidak bisa memuaskan batinnya, dia menarik diri dari kehidupan publik dan melakukan pendisiplinan serta pemurnian jiwanya.

Dia tinggal di Palestina selama sepuluh tahun jauh dari masyarakat yang mengenalnya. Dan selama periode ini dia cenderung kepada *irfan* dan sufisme. Dia tak lagi mau menerima segala bentuk jabatan ataupun pangkat. Bersamaan dengan periode keterpencilan asketisisme ini, dia menulis kitab yang termasyhur *Ihya' Ulumuddin* (Menghidupkan Kembali Ilmu-ilmu Agama). Ghazali wafat di kota kelahirannya Thus pada tahun 505 H/1111 M.

## Orang-Orang Arif di Abad Keenam Hijriah/Kedua belas Masehi

### 1. *Ain Qudat Hamadani*

Ain Qudat adalah seorang di antara para sufi yang antusias dan murid Ahmad Ghazali, adik dari Muhammad Ghazali, yang juga seorang sufi. Penulis banyak kitab ini juga menggubah puisi yang brilian yang tidak sama sekali bebas dari seruan teopati (emosi religius yang timbul dari perenungan tentang Tuhan—*penerj.*) atau *syatsiat*. Tuduhan sebagai ahli bidah ditujukan kepadanya, kemudian dia dieksekusi dan abunya ditaburkan ke udara. Dia dibunuh sekitar tahun 525-533 H/1131-1139 M.

### 2. *Sana'i Ghaznawi*

Seorang pujangga yang bait-baitnya penuh bermuatan sentimen mistis yang dalam. Rumi di dalam *Masnavi*-nya mengutip sebagian kata-kata indah Ghaznawi dan menjelaskannya. Dia wafat sekitar abad keenam Hijriah atau kedua belas Masehi.

### 3. *Ahmad Jami*

Dia dikenal sebagai 'Zhand-e Pil' dan seorang di antara *urafu'* dan para sufi terkenal. Makamnya ada di Turbat-e Jam, di dekat perbatasan antara Iran dan Afghanistan dan amat terkenal. Bait-bait berikut ini adalah di antara gubahannya tentang takut (*khauf*) dan harapan (*ruju*):

*Jangan sombong karena berapa banyak orang kuat*

*Lumpuh karena bebatuan gurun  
Namun jangan putus asa karena kebebasan minum anggur  
pun*

*Telah sampai pada tujuannya hanya dengan sebuah puisi.*

Demikian pula tentang sikap moderat antara dermawan dan hemat, dia menawarkan nasihat berikut ini:

*Jangan seperti kapak yang semuanya mengarah pada dirimu  
Jangan pula seperti penaruh yang tidak mendapat apa-apa  
dari kerjumu*

*Dalam masalah kehidupan belajarlalah dari gergaji  
Dia menarik sebagian kepada dirimu sendiri dan lainnya  
menyebarkan.*

Ahmad Jami wafat sekitar tahun 536 H/1141 M.

#### 4. *Abdul Kadir Gilani (Jailani—penerj.)*

Dia di antara tokoh-tokoh Islam yang paling kontroversial. Qadiri-yah, sebuah ordo sufi yang dinisbatkan kepadanya. Makamnya berada di Baghdad dan amat termasyhur. Banyak doa dan kata-kata bermutu tinggi yang dicatat dari ucapan-ucapannya. Dia seorang sayyid keturunan dari Imam Hasan. Dia wafat pada tahun 560 H/1164 M atau 561 H/1165 M.

#### 5. *Syekh Ruzbihani Baqli Syirazi*

Dia dikenal sebagai Shaikh-e Shattah karena ungkapan teopatinya yang sering diekspresikannya. Pada beberapa tahun terakhir ini beberapa kitabnya diterbitkan, terutama melalui usaha orientalis. Dia wafat pada tahun 606 H/1209 M.

### **Orang-orang Arif di Abad Ketujuh Hijriah/Ketiga belas Masehi**

Abad ini melahirkan beberapa sufi yang paling tinggi kualitasnya. Kami akan sebutkan sebagian dari mereka secara kronologis.

#### 1. *Syekh Najmuddin Kubra*

Seorang di antara mistik yang paling besar dan terkenal yang banyak mata rantai ordo sufi berasal dari Syekh Najmudin. Dia adalah murid dan pengikut Syekh Ruzbihan dan juga menantunya. Dia mempunyai banyak murid dan pengikut di antaranya Baha'uddin Walad,

ayah Jalaluddin Rumi.

Dia tinggal di Khuwarizm (wilayah Uni Soviet) pada masa invasi Mongol. Sebelum kotanya diserang, dia mendapat kiriman sebuah pesan yang mengabarkan bahwa dia sebaiknya memimpin serombongan keluarga dan pengikutnya keluar dari kota itu dengan selamat. Najmudin menjawab, "Selama saat-saat yang membahagiakan aku hidup berdampingan dengan penduduk di sini. Sekarang saat sulit telah tiba dan apakah aku tak akan meninggalkan mereka?"

Dia kemudian dengan penuh keberanian pantang mundur menghunus pedang dan berperang bersama penduduk kota hingga syahid. Ini terjadi pada tahun 624 H/1227 M.

## 2. Syekh Fariduddin Attar

Seorang di antara mistik terkemuka dan dia mengubah baik syair maupun prosa. Kitabnya *Tadzkirat al Awfiya'* tentang kehidupan dan karakter para sufi dan mistik, yang dimulai dengan Imam Ja'far Shadiq dan berakhir pada Imam Muhammad Baqir. Kitab tersebut dipandang sebagai kitab sumber dokumentasi yang penting, dan orientalis menganggapnya sangat penting. Demikian pula kitabnya *Mantiq at Tair* (Pembicaraan Burung) merupakan adiknya (*masterpiece*) dari literatur mistik.

Ketika berkomentar tentang Attar dan Sana'i, Rumi berkata:

*Attar adalah roh dan Sana'i adalah dua matanya  
Kita mengikuti jejak Sana'i dan Attar.*

Rumi juga berkata:

*Attar telah melewati tujuh kota cinta  
Sementara kita masih pada belokan satu jalan kecil.*

Apa yang dimaksud Rumi dengan 'tujuh kota cinta' adalah tujuh lembah yang dibahas oleh Attar di dalam karyanya *Mantiq at Tair*.

Muhammad Syabistari di dalam *Gulshan-e Raz* mengatakan:

*Aku tak malu dengan puisiku  
Karena seperti Attar seratus abad tak akan melihat.*

Attar adalah murid dan pengikut Syekh Majiduddin Baghdad yang merupakan seorang di antara murid dan pengikut Syekh Najmuddin Kubra. Dia juga mendapat manfaat dari persahabatannya dengan Qutbuddin Haidar, seorang di antara para syekh di zamannya, dan kota di mana dia dimakamkan diambil dari namanya Turbat-e Haidari-

yah, dari nama Syekh Qutbuddin Haidar.

Attar hidup di zaman invasi Mongol dan wafat sekitar tahun 626-628 M/1228-1230 M. Sebagian riwayat (mengatakan) dia wafat di tangan orang Mongol.

### 3. Syekh Syihabuddin Suhrawardi

Dia adalah penulis *Awarif al Ma'arif* yang terkenal. Sebuah kitab referensi yang utama tentang *irfan* dan sufisme. Dia mengaku sebagai keturunan Abu Bakar. Diriwayatkan, setiap tahun dia berkunjung ke Makkah dan Madinah. Dia pernah berjumpa dan berbicara dengan Abdul Qadir Jailani. Di antara pengikutnya adalah para pujangga terkenal seperti Syekh Saidi dan Kamaluddin Ismail Isfahani. Sa'di mengubah puisi tentang dia:

*Syekhku yang bijak sang mursyid Syihub*

*Memberi aku dua nasihat*

*Pertama, jangan egosentris*

*Kedua, jangan memandang orang lain pesimis.*

Suhrawardi ini tidak sama dengan filosof masyhur yang dikenal sebagai Syekh Al Isyraq yang dibunuh sekitar tahun 581-590 H/1185-1194 M di Aleppo, Suriah. Suhrawardi sang sufi ini wafat sekitar tahun 632 H/1234 M.

### 4. Ibnu Farid Misri

Dia dipandang sebagai mistik "papan atas". Syair-syair mistisnya di dalam bahasa Arab mencapai puncak tertinggi dan paling agung. *Diwan* (koleksi puisi) gubahannya telah diterbitkan beberapa kali dan telah menjadi subjek banyak komentator yang terkenal. Di antara mereka yang menulis komentar tentang karya Ibnu Farid ialah Abdurrahman Jami, seorang mistik terkemuka di abad kesembilan.

Puisi Ibnu Farid di dalam bahasa Arab sebanding dengan puisi Hafiz di dalam bahasa Parsi. Muhyiddin Ibnu Arabi pernah mengusulkan kepadanya agar dia menulis komentar tentang puisi-puisinya. Ibnu Farid menjawab bahwa komentar atas puisinya ialah karya Ibnu Arabi sendiri, yakni *Futuh al Makkiah*.

Ibnu Farid di antara mereka yang mengalami suasana di luar kebiasaan (*ahwal*). Lebih sering dia berada di dalam suasana ekstasi dan di dalam suasana semacam itu banyak puisinya digubah. Dia wafat pada tahun 632 H/1234 M.



## 5. *Muhyiddin Ibnu Arabi*

Seorang di antara anak-cucu Hatim Ta'i ini berasal dari Spanyol, namun sebagian besar hidupnya tampaknya dihabiskan di Makkah dan Suriah. Dia adalah seorang pengikut mistik abad keenam Syekh Abu Madyan Maghribi Andalusi. Melalui satu mata rantai penengah, rantai ordonya sampai pada Syekh Abdul Qadir Jailani. Muhyiddin juga dikenal dengan nama Ibnu Arabi, benar-benar mistik terbesar di dalam Islam. Tiada orang lain yang sanggup mencapai kedudukannya sebelum dan sesudah beliau. Dia dikenal dengan julukan Syekh Akbar (Syekh Terbesar).

Mistisisme Islam dari awal kemunculannya telah membuat kemajuan dari abad ke abad. Setiap abad, sebagaimana diindikasikan di atas, melahirkan mistik-mistik besar yang telah mengembangkan *irfan*, selalu menambah khazanahnya. Kemajuan ini terjadi selalu bertahap. Namun pada abad ketujuh Hijriah/ketiga belas Masehi dengan munculnya sosok Ibnu Arabi, *irfan* mengalami lompatan mendadak dan mencapai puncak kesempurnaan tertinggi.

Ibnu Arabi mengangkat *irfan* ke sebuah tingkatan yang belum pernah dicapai sebelumnya. Fondasi bagi kedua cabang *irfan*, yakni *irfan* teoretis dan filsafat yang menyertainya, diciptakan oleh Ibnu Arabi. Pada umumnya para mistik yang datang setelah Ibnu Arabi makan remah-remah dari mejanya.

Di samping membawa *irfan* kepada fase barunya, Ibnu Arabi adalah seorang di antara beberapa keajaiban zaman. Dia sangat mengagumkan dan hal ini telah menyebabkan adanya banyak pandangan yang berbeda tentang dia. Sebagian orang memandang Ibnu Arabi sebagai seorang *Wali al Kamil* (Orang Suci yang Sempurna) dan *Qutub al Aqtub* (Kutub dari Segala Kutub). Sebagian yang lain menanggapi dia dengan berlebihan sehingga memandangnya sebagai ahli bidah dan menyebutnya *Mumituddin* (Pembunuh Agama) atau *Muli'uddin* (Penghapus Agama). Sadra Muta'allihin (Mulla Sadra) seorang filosof besar dan jenius Islam memberikan penghormatan terbesar buat Ibnu Arabi, menganggap dia jauh lebih besar daripada Ibnu Sina dan Al Farabi.

Ibnu Arabi menulis lebih dari dua ratus kitab. Banyak karyanya, atau mungkin semua dari manuskripnya yang masih ada (berjumlah sekitar tiga puluh) telah diterbitkan. Di antara kitab-kitabnya yang paling penting ialah *Futuh al Makkiah*, sebuah karya kolosal yang benar-benar berupa ensiklopedi *irfan*. Sebuah kitab lainnya ialah *Fusus*

*al Hikam* yang walaupun singkat merupakan kitab rujukan *irfan* yang paling ringkas dan paling mendalam. Banyak komentator menulis tentang kitab tersebut, namun demikian mungkin tidak lebih dari dua atau tiga orang pada setiap zaman yang mampu memahaminya. Ibnu Arabi wafat pada tahun 638 H/1240 M di kota Damaskus dan makamnya masih terkenal hingga saat ini.

#### 6. *Sudruddin Qunawi*

Dia adalah murid dan pengikut Ibnu Arabi serta putra dari istri Ibnu Arabi. Dia sezaman dengan Khwajah Nasiruddin Thusi dan Maulana Jalaluddin Rumi. Dia melakukan surat-menyurat dengan Khwajah Naser yang memberikan penghormatan besar kepadanya.

Demikian pula di Qunya (sekarang Turki) terjadi persahabatan dan keramah-tamahan yang hangat antara dia dan Rumi. Qunawi sering memimpin salat dan Rumi salat di belakangnya dan diriwayatkan bahwa Rumi adalah muridnya.

Diceritakan bahwa pada suatu hari Rumi datang untuk mengikuti majelis Qunawi, dia bangun dari *masnad* khususnya dan menawarkan kepada Rumi, Rumi menolak dengan mengatakan dia tidak diizinkan Allah untuk menduduki tempat duduk Qunawi. Karena itu Qunawi membuang *masnad*-nya sambil berkata bahwa jika *masnad* itu tidak cocok untuk Rumi, juga tidak cocok buat dirinya.

Qunawi memberikan penjelasan yang terbaik pada pemikiran dan gagasan Ibnu Arabi. Sebenarnya tanpa Qunawi mungkin Ibnu Arabi tidak akan pernah dimengerti. Melalui Qunawi pula Rumi mengenal Ibnu Arabi dan kelompoknya. Dan tampaknya bahwa alasan untuk menganggap Rumi sebagai murid Qunawi ialah bahwa ide dan gagasan Ibnu Arabi terealisasi di dalam *Masnawi* karya Rumi dan di dalam *Diwan-e Shams*.

Selain itu para siswa filsafat dan *irfan* menggunakan kitab-kitab Qunawi sebagai buku wajib selama enam abad terakhir ini. Kitab-kitab Qunawi yang terkenal adalah *Miftah al Ghaib*, *An Nusus*, dan *Al Fuquk*. Qunawi wafat pada tahun 672 H / 1273 M (tahun ketika Rumi dan Khwajah Nasiruddin wafat) atau pada tahun 673 H/1274 M.

#### 7. *Maulana Jalaluddin Muhammad Balkh Rumi*

Dikenal di Timur sebagai Maulawi sementara di Barat sebagai Rumi, penulis *Masnawi* yang terkenal di dunia. Rumi adalah seorang di antara para jenius terbesar dunia dan *irfan* Islam yang pernah dilahirkan. Dia keturunan dari Abu Bakar. *Masnawi*-nya adalah sebuah

samudra hikmah dan penuh dengan pengertian mendalam dan tepat tentang rohani, sosial dan mistis. Dia tergolong pujangga Persia terkemuka.

Berasal dari Balkh, kemudian meninggalkan daerah itu bersama ayahnya ketika dia masih kanak-kanak. Bersama ayahnya dia mengunjungi Makkah, dan di Nisyabur mereka berjumpa dengan Syekh Fariduddin Attar. Ketika meninggalkan Makkah ayahnya pergi ke Qunya dan di sanalah mereka menetap. Pada mulanya Rumi, sebagai seorang alim, seperti ulama setaraf dia mengajar dan hidup dengan kehidupan terhormat. Kemudian dia berjumpa dengan seorang mistik Syams-e Tabrizi. Rumi seperti kena gaya magnet dari orang *arif* ini dan sekaligus mengorbankan segala miliknya. *Diwan ghazal* gubahannya diberi nama *Syams* dan dia berulang kali menyebut *Syams* dengan penuh gairah di dalam *Musnawi*-nya. Rumi wafat pada tahun 671 H/1273 M.

#### 8. *Fakhruddin Iruqi Humadani*

Seorang pujangga *ghazal* dan seorang mistik serta murid dari Sadraddin Qunawi. Dia juga pengikut dan anak didik Syihabuddin Suhrawardi. Dia wafat pada tahun 688 H/1289 M.

### Orang-orang Arif di Abad Kedelapan Hijriah/Keempat belas Masehi

#### 1. *Ala'adualah Simnani*

Dia memulai kariernya sebagai pejabat sekretaris kemudian berhenti dari jabatannya dan memasuki jalan *urufu'* serta mendermakan semua hartanya di jalan Allah. Dia menulis banyak kitab dan berpegang pada keyakinan khusus di bidang *irfan* teoretis yang dibahas di dalam beberapa kitab standar *irfan* yang penting. Dia wafat pada tahun 736 H/1335 M. Di antara muridnya ialah pujangga termasyhur Khwajah Kirmani yang menjelaskan tentang Simnani sebagai berikut:

*Siapa saja yang tumbuh di atas jalan Ali  
Seperti Khidir menemukan sumber air kehidupan  
Terhindar dari bisikan setan  
Dia menjadi seperti Ala'adualah Simnani.*

#### 2. *Abdul Razzaq Kasyani*

Di antara ulama *irfan* abad kedelapan, Abdul Razzaq Kasyani

menulis komentar tentang *Fusus* karya Ibnu Arabi dan *Manazil as Sa'irin* karya Khwajah Abdullah. Kedua kitab ini telah diterbitkan dan diarahkan oleh para ulama.

Menurut penulis *Raudah al Jannah* tentang laporannya dari Syekh Abdul Razzaq Lahiji. Abdul Razzaq Kasyani dipuji oleh Syahid Tsani. Dia dan Ala'adaulah Simnani pernah melakukan diskusi hangat tentang masalah teoretis *irfan* yang telah dikemukakan oleh Ibnu Arabi. Dia wafat pada tahun 735 H/ 1334 M.

### 3. Khwajah Hafiz Syirazi

Walaupun masyhur di seluruh dunia, rincian kehidupan Khwajah Hafiz Syirazi kurang jelas. Yang diketahui bahwa dia seorang alim, *arif*, penghafal Alquran dan penafsir kitab suci itu. Dia sendiri sering mengakui hal ini di dalam bait-bait syairnya:

*Aku tak pernah melihat bait yang lebih indah dari baitmu,  
Hafiz*

*Demi Alquran yang kamu miliki di dalam dadamu*

*Cintamu akan berteriak jika kamu seperti Hafiz*

*Membaca Alquran dengan menghafal dengan empat belas  
bacuan*

*Di antara penghafal di dunia tak seorang pun seperti aku*

*Seluk-beluk hikmah dengan kehalusan Alquran.*

Di dalam puisinya, Hafiz banyak bicara tentang *pir-e tariqat* (pembimbing rohani) dan *mursyid* (guru), namun belum jelas siapa guru dan pembimbing Hafiz sebenarnya.

Puisi Hafiz mencapai ketinggian mistis yang luar biasa dan ada beberapa orang yang mampu merasakan mistisnya yang halus. Semua *urafa'* yang datang setelah dia mengakui bahwa dia benar-benar mencakup *irfan* tingkat tinggi. Beberapa ulama penting telah menulis tentang beberapa syairnya. Misalnya sebuah risalah ditulis oleh filosof ternama abad kesembilan, Muhaqqiq Jalaluddin Dawwani pada syair berikut ini:

*Guruku berkata, penu penciptaan menjadi sasaran tanpa  
salah*

*Wahai mata murni yang sembunyikan semua cacat.*

Hafiz wafat pada tahun 791H / 1389 M.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Hafiz ialah figur yang paling dicintai di dalam puisi Persia di Iran.

#### 4. Syekh Mahmud Syabistari

Dia pencipta puisi mistis yang agung *Gulshan-e Raz* (Kebun Rahasia). Puisi ini tergolong satu di antara karya tertinggi *irfan* dan telah mengabadikan nama penggubahnya. Banyak komentator telah menulis komentar tentang karya itu, mungkin yang paling mengagumkan ditulis oleh Syekh Muhammad Lahiji yang telah diterbitkan dan beredar. Syabistari wafat pada tahun 720 H/1320 M.

#### 5. Sayyid Haidar Amuli

Seorang di antara mistik yang paling terpelajar, Sayyid Amuli menulis kitab *Jami al Asrar* (Pengumpul Rahasia) yang merupakan karya komprehensif tentang *irfan* teoretis dari Ibnu Arabi. Belum lama ini kitab tersebut diterbitkan. Karya Sayyid Haidar yang lain ialah *Nas an Nusus* yang mengomentari karya Ibnu Arabi *Fusus al Hikam*. Dia sezaman dengan fakih termasyhur Fakhr al Muhaqqiqin al Hilli, namun waktu wafatnya tak diketahui.

#### 6. Abdul Karim Jilani

Dia penulis kitab terkenal *Insan Kamil* (Manusia Sempurna). Konsep dari manusia sempurna ialah sebuah pokok bahasan yang pertama timbul di dalam bentuk teoretis oleh Ibnu Arabi, dan sejak itu menempati posisi penting di dalam *irfan* Islam. Murid dan anak didik Ibnu Arabi, Sadrudin Qunawi telah menguraikannya secara rinci di dalam karyanya *Miftah al Ghaib* dan sejauh pengetahuan kami paling tidak dua orang mistik yang telah menulis kitab-kitab secara sempurna tentang masalah itu. Satu dari keduanya ialah Azizuddin Nasafi. Seorang mistik paruh terakhir abad ke-7 H/ke-13 M, dan yang lain ialah Abdul Karim Jilani. Jilani wafat pada tahun 805 H/1402 M pada usia 38 tahun.

### Orang-orang Arif di Abad Kesembilan Hijriah/Kelima belas Masehi

#### 1. Syah Ni'matullah Wali

Dia mengaku dari keturunan keluarga Ali. Dia seorang di antara *urafa'* dan sufi terkenal. Ordo sufi Ni'matullahi sekarang merupakan satu di antara ordo sufi yang ternama. Makamnya di dekat kota Kirman, termasuk pemakaman sufi. Diriwayatkan bahwa dia hidup hingga usia 95 tahun dan wafat pada tahun 820 H/1417 M atau 834 H/1430 M. Kebanyakan hidupnya dialami pada abad kedelapan dan

bersahabat dengan Hafiz Syirazi. Banyak dari puisi mistisnya masih berlaku hingga saat ini.

## 2. As'inuddin Ali Tarukeh Isfahani

Seorang di antara *urufa'* yang paling terpelajar, dia memperdalam pelajaran *irfan* teoretis Ibnu Arabi. Kitabnya *Tamlid al Quwa'id*, telah diterbitkan dan masih beredar hingga saat ini, merupakan penghargaan kepada pelajarannya yang mendalam tentang *irfan* dan dipakai sebagai sumber referensi oleh para ulama setelah dia.

## 3. Muhammad bin Mamzah Fanari Rumi

Seorang di antara ulama kekhalifahan Utsmani, dia amat ternama di dalam beberapa bidang. Penulis banyak kitab, ketenarannya di dalam *irfan* karena kitabnya *Misbah al Uns*. Kitab ini merupakan komentar dari kitab Qunawi, *Miftah Al Ghaib*. Walaupun tidak setiap orang bisa menulis komentar dan penjelasan rinci tentang kitab-kitab Ibnu Arabi dan anak didiknya Sadrudin Qunawi, otoritasnya di dalam *irfan* yang dimilikinya telah menegaskan nilai karyanya. Catatan litografi (naskah yang berupa cetakan yang dibuat dengan alat cetak batu—*peny.*) dari kitab ini dengan *hawasyi* Aqa Mirza Hasyim Rasyti, seorang mistik abad yang lalu, telah diterbitkan di Teheran. Sayangnya, karena cetakannya buruk, beberapa dari *hawasyi*-nya tidak bisa dibaca.

## 4. Samsuddin Muhammad Lahiji Nurbakhsyi

Penulis komentar tentang *Gulshan-e Raz* karya Mahmud Syabistari ini sezaman dengan Mir Sadrudin Dasytaki dan Allamah Dawwani dan dia bermukim di Syiraz. Dua filosof ternama di zaman mereka ini, menurut apa yang telah ditulis oleh Qadi Nurullah Syusyari di dalam karyanya *Majalis Mu'minin*, sepakat memberikan kepada Lahiji penghormatan yang paling tinggi.

Lahiji adalah pengikut setia Sayyid Muhammad Nurbakhsyi, dia juga anak didik Ibnu Fahd al Hilli. Di dalam komentarnya tentang *Gulshan-e Raz* dia menelusuri rantai ordonya dari Sayyid Muhammad Nurbakhsyi hingga Ma'ruf Karkhi, kemudian sampai pada Imam Ali Ridha dan para imam sebelum beliau hingga Rasulullah saw. Hal ini dia sebut sebagai 'Rantai Emas' (*silsilat dzahabi*).

Kemasyhurannya lebih banyak terletak pada kitab komentarnya tentang *Gulshan-e Raz* yang merupakan satu di antara kitab rujukan mistis tertinggi. Menurut apa yang dia sendiri riwayatkan pada prakata di dalam kitab komentarnya, dia mulai menulis pada tahun 877 H/

1472 M. Tahun wafatnya tidak diketahui secara pasti, tapi mungkin sebelum tahun 900 H / 1494 M.

### 5. *Nuruddin Abdul Rahman Jami*

Jami mengaku keturunan fakih termasyhur di abad kedua, Muhammad bin Hasan Syaibani. Penyair ulung ini dipandang sebagai penyair mistis besar bahasa Parsi terakhir. Semula ia memakai *takhallus* 'Dasyti', namun karena dia lahir di daerah Jam di sekitar Masyhad dan menghubungkan asal rangkaian rohaninya kepada Ahmad Jami (Zhand-e Pil), kemudian ia mengubahnya menjadi Jami. Dia bertutur dengan kata-katanya sendiri:

*Tempat kelahiranku adalah Jami dan tetesan penaku  
adalah seteguk air dari cawan Syekh al Islam.<sup>17</sup>*

*Jadi di dalam lemburan-lemburan puisiku  
di dalam dua cara nama samaranku adalah Jami.*

Jami adalah seorang alim yang ulung di berbagai bidang tata bahasa Arab dan sintaksis, hukum, fikih, logika, filsafat dan *irfan*. Dia menulis banyak kitab termasuk kitab komentar tentang *Fusus al Hikam* karya Ibnu Arabi, komentar tentang *Luma'at* karya Fakhruddin Iraqi, komentar tentang *Tu'iyah* karya Ibnu Farid, komentar tentang *Qasidah al Burdah* dalam memuji Nabi Muhammad saw., komentar tentang *Qasidah Mimiyyah* karya Farazdaq dalam memuji Imam Ali bin Husain, sebuah kitab berjudul *Al Luudih*, karyanya *Bahdristan* yang ditulis dengan gaya *Gulistan* karya Sa'di, dan sebuah kitab yang berjudul *Nafahat al Uns* tentang biografi para mistik.

Jami adalah pengikut setia Baha'uddin Naqsyaband, pendiri ordo sufi Naqsyabandi. Namun demikian, sehubungan dengan masalah Muhammad Lahiji yang merupakan pengikut setia Sayyid Muhammad Nurbakhsy, kedudukan akademisnya berada di atas kawan sebayanya. Walaupun Jami tergolong di antara para pengikut Baha'uddin Naqsyaband, dia mencapai kedudukan akademis beberapa derajat lebih tinggi daripada Baha'uddin sendiri.

Di dalam menguraikan sejarah singkat ini kami berkonsentrasi kepada sisi akademis *irfan* dan bukan pada perkembangan berbagai macam ordonya, terutama penjelasan khusus telah kami lakukan sehubungan dengan Muhammad Lahiji dan Abdul Rahman Jami, bukan sebagai para pendiri ordo mereka. Jami wafat pada tahun 898

<sup>17</sup> Ahmad Jami dikenal sebagai Syekh al Isma.

H/1492 M pada usia 81 tahun.

Di sini kami mengakhiri sejarah singkat *irfun* yang meliputi periode awal hingga akhir abad ke-9 H/ke-15 M. Kami sengaja mengakhiri sejarah singkat ini sampai di sini karena menurut pandangan kami dari abad ke-10 H/ke-16 M ke atas, *irfun* berkembang dalam berbagai bentuk. Hingga saat ini (abad ke-9 H—*peny.*) para tokoh dan ulama *irfun* semuanya telah menjadi anggota ordo sufi biasa, dan para *qutub* atau guru-guru dari ordo sufi merupakan tokoh-tokoh akademis besar *irfun* yang dari mereka kita berhutang karya-karya mistis besar. Namun sekitar awal abad ke-10 H/ke-16 M hal itu mulai berubah.

Pertama, para guru ordo sufi tidak lagi memiliki ketinggian akademis seperti para pendahulu mereka. Hal itu bisa dikatakan bahwa mulai dari saat ini (abad ke-10 H—*peny.*) ke depan, sufisme formal kehilangan dirinya di dalam adat-istiadat, aspek lahiriah, dan kadang-kadang melakukan bidah.

Kedua, para ulama yang bukan anggota sebuah ordo sufi formal mulai menunjukkan penelitian mendalam di dalam *irfun* teoretis Ibnu Arabi dan tak satu pun di antara para ordo sufi itu bisa menandingi mereka. Contoh dari para ulama semacam itu ialah Sadra Muta'allihin dari Syiraz (wafat tahun 1050 H/1640 M) dan anak didiknya Fa'id Kasyani (wafat tahun 1091 H/1680 M), kemudian anak didik Fa'id sendiri Qadi Sa'id Qummi (wafat tahun 1103 H/1691 M). Pengetahuan (mereka tentang) *irfun* teoretis Ibnu Arabi ini melebihi para *qutub* atau guru ordo sufi tertentu pada zaman mereka, sementara mereka sendiri tidak terikat pada ordo sufi tertentu. Selain itu hal ini merupakan sebuah perkembangan yang terus berlanjut hingga zaman kita ini sebagaimana bisa kita lihat dari beberapa contoh misalnya Almarhum Aqa Muhammad Ridha Qumsyehi dan Almarhum Aqa Mirza Hasyim Rasyti. Kedua ulama dalam seratus tahun terakhir ini adalah pakar di bidang *irfun* teoretis tetapi keduanya bukan dari anggota ordo sufi tertentu.

Pada pokoknya bisa dikatakan bahwa dari zaman Muhyiddin Ibnu Arabi (yang meletakkan fondasi *irfun* teoretis dan filosofis *irfun*) bibit dari perkembangan baru ini ditaburkan.

Muhammad bin Mamzah Fanari yang telah disebut di atas mungkin memiliki model ini. Namun perkembangan baru yang menghasilkan para pakar di bidang *irfun* teoretis yang sama sekali tidak mencurahkan perhatian pada *irfun* praktis dan metodologi rohaninya (jika memang begitu, dan kebanyakan dari mereka memang begitu) juga tidak melakukan apa-apa terhadap ordo sufi formal tertentu, adalah benar-benar



dapat dilihat dari abad kesepuluh Hijriah dan seterusnya.

Ketiga, sejak abad ke-10 H/ke-16 M ada beberapa orang atau kelompok yang mencurahkan perhatiannya kepada metodologi rohani *irfan* praktis yang telah sampai kepada kedudukan rohani yang amat tinggi, namun mereka bukan anggota ordo sufi formal tertentu. Mereka tidak tertarik kepada sufi formal atau memandang mereka sebagian atau secara keseluruhan sebagai ahli bidah.

Di antara karakteristik dari kelompok *wurufu'* praktis dan teoretis baru ini—yang juga mempelajari hukum dan fikih—secara sempurna setia kepada syariat dan keharmonisan antara ritus (tata cara dalam upacara keagamaan—*peny.*) progresif dan ritus fikih. Perkembangan ini juga memiliki sejarahnya sendiri, namun di sini kami tidak berkesempatan untuk merincinya lebih jauh.{}



## VI. STASIUN-STASIUN MISTIK (MAQAMAT)

Orang-orang *arif* berpendapat bahwa agar dapat sampai pada tahap penyucian spiritual yang benar, ada tahapan-tahapan dan stasiun-stasiun yang harus ditempuh. Menurut *urafu'*, jika tidak menempuh tahapan dan stasiun tersebut, untuk sampai pada stasiun penyucian spiritual yang benar adalah mustahil.

*Irfan* mempunyai satu segi yang sama dengan teosofi (*hikmat ilahi*; teosofi=ajaran dan pengetahuan kebatinan—*peny.*), sementara banyak segi dari dua disiplin ini berbeda. Segi yang sama dari keduanya ialah tujuan pengetahuan tentang Tuhan (*ma'rifat Allah*). Mereka berbeda di dalam hal bahwa teosofi tidak semata bertujuan pada pengetahuan tentang Tuhan tetapi lebih bertujuan pada pengetahuan tentang tatanan eksistensi.

Pengetahuan yang dicari oleh teosof (*hukim*) ialah tentang sistem pada eksistensi, yang tentu saja pengetahuan tentang Tuhan menjadi pilar yang penting. Sedangkan tujuan *irfan* ialah secara eksklusif pengetahuan tentang Tuhan.

Di dalam pandangan *irfan*, pengetahuan tentang Tuhan adalah pengetahuan total. Segala sesuatu harus diketahui sehubungan dengan pengetahuan tentang Tuhan dan dari sudut tauhid; pengetahuan semacam itu merupakan asal dari pengetahuan tentang Tuhan.

*Kedua*, pengetahuan yang dicari oleh *hukim* adalah pengetahuan intelektual dan bisa disamakan dengan pengetahuan yang didapat oleh ahli matematika setelah berpikir dan merenungkan masalah matematis tertentu. Sementara pengetahuan yang dicari oleh *arif* adalah dialami dan disaksikan; hal ini bisa disamakan dengan pengetahuan yang dicapai oleh ilmuwan yang bereksperimen di laboratoriumnya. *Hakim* mencari pengetahuan yang pasti (*ilmu yaqin*), sementara *arif* mencari kepastian pandangan langsung (*ainal yaqin*).

*Ketiga*, sarana yang digunakan oleh *hukim* adalah akal, deduksi dan bukti-bukti, sementara sarana yang digunakan oleh *arif* adalah hati dan pembersihan, disiplin serta penyempurnaan jiwa. Melalui teleskop akalnya *hukim* berusaha mempelajari tatanan eksistensi, sementara *arif* berusaha mempersiapkan seluruh eksistensinya sehingga sampai pada

inti realitas. Dia berusaha mencapai realitas seperti setetes air yang sedang mencari lautan. Dalam pandangan *hakim* kesempurnaan yang diharapkan dari seorang manusia terletak pada pengertian terhadap realitas, sementara dalam pandangan *arif* kesempurnaan itu terletak pada pencapaian realitas. Dalam pandangan *hakim* manusia yang tidak sempurna ialah orang bodoh, sedangkan dalam pandangan *arif* manusia yang tidak sempurna ialah orang yang tetap jauh dan terpisah dari asalnya. Oleh karena itu *arif* melihat kesempurnaan di dalam pencapaian, bukan dalam pemahaman. Agar mencapai tujuan prinsip dan tahapan penyucian spiritual yang benar dia memandang melewati beberapa tahapan dan stasiun sebagai sesuatu yang penting dan wajib. Inilah yang dia sebut *sayr wa suluk*, ilmu bepergian secara batin.

Tahapan-tahapan dan stasiun-stasiun ini telah dibahas dengan sangat terperinci di dalam kitab-kitab *irfan*. Walaupun singkat kami masih mungkin untuk menjelaskan satu per satu dari tahapan dan stasiun tersebut. Namun agar memberikan kesan bersahaja, kami yakin bahwa kita tidak bisa melakukan yang lebih baik daripada kembali kepada bab kesembilan dari *Al Isyarat* karya Ibnu Sina. Walaupun Ibnu Sina lebih sebagai seorang filosof dan bukan seorang mistik, namun dia bukan filosof 'kering', terutama menjelang akhir hidupnya dia mengembangkan kecenderungan kepada mistis. Di dalam karyanya *Al Isyarat* yang mungkin sebagai karyanya yang terakhir, dia telah menekuni seluruh bagian dari 'stasiun-stasiun' penyucian spiritual. Kami pandang hal itu lebih cocok bagi tujuan kami untuk menyajikan ringkasan dari bab ini. Dan bab ini jauh lebih agung dan indah daripada hanya membaca atau menerjemahkan naskah-naskah yang sesuai dari kitab-kitab para *arif*.)

## VII. ZAHID, ABID, DAN ARIF

Orang yang menjauhkan diri dari segala kenikmatan duniawi, walau kenikmatan yang bermanfaat sekalipun, disebut seorang *zahid* (petapa). Orang yang rajin melakukan ibadah salat, puasa, dan sebagainya disebut *abid* (orang yang taat ibadah). Dan orang yang selalu memfokuskan pikirannya kepada alam cahaya agar cahaya *haqiqat* bersinar di dalam dadanya disebut *arif*, dan kadang-kadang dua atau lebih predikat ini bisa berlaku pada satu orang.

Walaupun Ibnu Sina mendefinisikan *zahid*, *abid* atau *arif*, pada waktu yang sama, dia juga mendefinisikan *zuhud*, ibadah dan *irfan*. Hal ini karena definisi *zahid*, *abid* atau *arif* pada hakikatnya termasuk secara mutlak dalam definisi *zuhud*, ibadah dan *irfan*. Jadi kesimpulan yang bisa ditarik dari naskah ini ialah bahwa *zuhud* adalah pantang dari kenikmatan duniawi, sementara, ibadah ialah penerapan amalan-amalan khusus seperti salat, puasa, membaca Alquran dan sebagainya dan *irfan* ialah tindakan memalingkan pikiran dari segala sesuatu kecuali Allah dan perhatian sempurna kepada esensi Ilahi sehingga cahaya *haqiqat* bisa menyinari hati seseorang. Anak kalimat yang terakhir ini merupakan hal yang penting. Satu atau lebih dari karakteristik ini bisa terjadi secara gabungan. Jadi bisa saja seseorang menjadi *abid* dan *zahid*, *zahid* dan *arif*, *abid* dan *arif* atau *abid*, *zahid* dan *arif* sekaligus dan dalam waktu yang sama. Ibnu Sina tidak menguraikan hal ini, tetapi dia menyatakan secara tidak langsung bahwa bisa saja seseorang menjadi *zahid* atau *abid* tetapi bukan *arif*. Tetapi tidak mungkin seseorang menjadi *arif* tapi bukan *zahid* dan *abid*. Seseorang mungkin sebagai *zahid* dan *abid* tanpa menjadi seorang *arif*, tetapi seorang *arif* secara definitif adalah juga *zahid* dan *abid*. Jadi walaupun tidak setiap *zahid* atau *abid* adalah *arif*, setiap *arif* adalah *zahid* dan *abid*.

Pada pembahasan berikutnya kita akan melihat bahwa *zuhud* dari seorang *arif* berbeda tujuannya dengan seorang yang bukan *arif*. Sebenarnya roh dan esensi dari *zuhud* dan ibadahnya *arif* berbeda dengan yang bukan *arif*.

*Zuhud* bagi yang bukan *arif* adalah transaksi yang dengan itu dia membuang kenikmatan duniawi untuk kenikmatan akhirat, sementara untuk *arif*, *zuhud* merupakan sarana agar dia (dapat) memisahkan

dirinya dari segala sesuatu sehingga menjaga dia untuk tetap mengarahkan perhatian kepada Allah dan dia memandang rendah segala sesuatu kecuali Allah. Sementara ibadah bagi orang yang bukan *arif* ialah sebuah transaksi yang dengan itu ia melakukan amalan di dunia untuk balasan (*ajr, tsawab*) yang diterima di akhirat, bagi *arif* ibadah adalah latihan yang bertujuan untuk memperkuat intelektual jiwanya dan kemampuan imajinasinya serta untuk menjauhkan diri dari alam ilusi (menuju) ke alam *luqiat*.)

## VIII. CITA-CITA SEORANG ARIF

Seorang *arif* menginginkan *haqiqat* (Allah) bukan demi sesuatu yang lain dan dia menilai tak sesuatu pun di atas pengetahuannya tentang *haqiqat*, dan dia menyembah Allah karena Dia memang pantas disembah dan hal itu merupakan cara yang layak untuk menghubungkan dirinya dengan Dia, bukan karena keinginan di luar itu (mencari pahala) atau takut (akan hukuman).

Arti dari semua ini ialah bahwa sehubungan dengan cita-citanya, *arif* adalah *muwahhid*. Dia hanya beribadah kepada Allah, namun keinginan dia akan Allah bukan demi pahala (dari) Dia di dunia ini atau di akhirat nanti. Jika tujuannya adalah pahala, maka tujuan sebenarnya dari keinginannya itu adalah pahala, Allah hanya sarana permulaan untuk keinginan pahala yang dicari. Dengan demikian pada kenyataannya, tujuan akhir dari ibadah dan keinginan adalah diri orang itu sendiri, karena tujuan mencari pahala adalah kenikmatan jiwa.

Walau demikian, apa pun yang dia inginkan adalah demi Allah. Ketika dia menginginkan pahala Allah, dia melakukan hal itu karena pahala itu dari Allah dan itu adalah kebaikan Dia. Pahala itu mewakili keagungan dan kemurahan hati-Nya. Jadi, orang yang bukan *arif* menginginkan Allah demi mendapatkan pahala-Nya, sementara orang *arif* menginginkan pahala Allah demi Allah.

Di sini mungkin timbul pertanyaan, jika *arif* beribadah kepada Allah bukan demi pahala, lalu mengapa dia menyembah Allah? Apakah tidak benar bahwa setiap amal ibadah harus mempunyai tujuan? Artikel Ibnu Sina memberikan jawabannya. Dia menyatakan bahwa tujuan dan motivasi ibadah orang *arif* adalah satu dari dua hal. Yang pertama ialah kelayakan sifat dari Yang Disembah untuk disembah, artinya orang menyembah Allah hanya karena Dia layak sebagai sesembahan. Hal itu lebih seperti seseorang yang mengetahui kualitas yang mengagumkan di dalam pribadi seseorang atau suatu benda kemudian memuji orang atau benda tersebut. Jika ditanya apa motivasinya mengungkapkan pujian tersebut atau apa manfaatnya terhadap dirinya, dia akan menjawab bahwa dia tidak mencari keuntungan dari pujiannya, tetapi hanya melihat bahwa orang atau benda itu memang

pantas dipuji. Sama dengan pujian yang ditujukan kepada para pahlawan atau para juara di setiap lapangan.

Motivasi yang kedua dari ibadah *arif* adalah kelayakan dari ibadah itu sendiri. Dia melahirkan keindahan dan kemuliaan hakiki dari dirinya sendiri karena dia merupakan hubungan atau pertalian antara diri seseorang dengan Allah. Jadi dia memiliki kelayakan sendiri dan tak ada alasan mengapa ibadah harus memerlukan harapan atau takut. Imam Ali mengucapkan kata-kata yang termasyhur dalam masalah ini:

*Tuhanku, aku tidak menyembah Engkau  
karena takut akan neraka-Mu atau mengharapkan surga-Mu,  
tapi aku mendapati Engkau memang patut disembah  
sehingga aku menyembah-Mu.*

*Urafa'* memberikan tempat yang amat penting pada masalah ini, memandangnya sejenis syirik karena tujuan seseorang di dalam kehidupan terutama dalam penyembahan menjadi sesuatu selain Allah sendiri. *Irfan* secara total menolak jenis syirik ini. Banyak dari mereka menulis dengan halus dan elegan tentang masalah ini dan kami akan mengutip sebuah alegori (cerita yang dipakai sebagai lambang untuk mendidik, terutama moral, atau menerangkan sesuatu—*peny.*) dari Bustan karya Sa'di yang mengambil bentuk lahiriah dari sebuah cerita tentang Sultan Mahmud dari Ghaznah dan orang kepercayaan Iyaz:

*Seseorang di zaman Syah dari Ghaznah  
mengetahui kesalahan dan berkata,  
Apa sili pesona yang dimiliki teman Syah, Iyaz  
Sekuntum bunga tanpa bau atau warna  
Aneh burung bulbul terpaut hatinya  
kepada benda semacam itu  
Seseorang menyampaikan pernyataan ini kepada Sultan Mahmud,  
yang ketika mendengarnya sedang hilang kesadaran penuh  
kesedihan  
Aku mencintai dia karena watak dan karakternya, bukan karena gaya  
berjalannya  
dan tinggi badannya  
Aku pernah mendengar dalam satu jalan  
yang sempit  
Peti harta raja hancur setelah seekor unta jatuh*



*Sang Raja setelah memberi isyarat harta karunnya*

*Memacu kudanya untuk bergegas pergi*

*Para penunggangnya sekarang berjatuh di atas mutiara dan  
karang*

*Pikiran mereka beralih dari raja ke harta*

*Tak satu pun peluyun yang dibanggakan tersisa hari itu,  
untuk mengikuti kereta raja kecuali Iyaz*

*Menengok ke luar, Sang Raja melihat dia, melihat Iyaz*

*Wajahnya seperti sekuntum bunga mekar  
nan indah*

*Harta kekayaan apa yang kamu bawa? tanya Sang Raja*

*Tidak ada, jawab Iyaz.*

*Aku bergegas mengejar baginda*

*Lebih baik melayani baginda daripada harta dan kekayaan.*

Sa'di kemudian beralih dari ceritanya kepada beberapa hal yang ia ingin sampaikan, kemudian ia mengatakan:

*Jika kamu melihat temanmu karena  
kebaikannya*

*Kamu terikat kepada dirimu sendiri,  
bukan kepada temanmu*

*Pelanggaran terhadap tarekat ialah jika  
orang-orang suci*

*Menginginkan Tuhan lain selain Tuhan.[]*



## IX. STASIUN PERTAMA

Tahap pertama dalam perjalanan seorang *arif* ialah yang mereka sebut 'resolusi' (*iradati*) dan ini merupakan keinginan yang kuat untuk berpegang kepada "Tali yang Kokoh" (*urwatul wutsqa*) yang dipegang seseorang yang cepat memahami bukti-bukti kebenaran, atau yang telah menenangkan jiwanya melalui perjanjian iman, sehingga hal itu mendorong hatinya kepada Yang Suci untuk mencapai hubungan roh (dengan Dia).

Untuk menjelaskan tahap pertama perjalanan rohani ini, kami harus menjelaskannya dengan lebih teliti. *Urufa'* amat percaya pada prinsip yang mereka ringkas sebagai berikut:

*Yang akhir itu kembali ke yang awal*

Jelasnya, ada dua kemungkinan untuk yang akhir menjadi yang awal. Kemungkinan pertama ialah suatu gerakan terjadi pada sebuah garis lurus, dan pada saat itu benda yang bergerak mencapai sebuah titik tertentu dia mengubah arahnya dan menelusuri kembali rute yang sama ketika dia datang. Hal ini telah dibuktikan di dalam filsafat bahwa perubahan arah semacam itu akan memerlukan sebuah interval ketidakbergerakan, sekalipun tidak kelihatan. Selanjutnya, dua gerakan ini saling bertentangan. Kemungkinan yang kedua ialah bahwa gerakan tersebut terjadi pada sepanjang kurva yang semua titiknya sama jauhnya dari titik tengahnya, dengan kata lain sebuah lingkaran. Jelas bahwa jika gerakan terjadi dalam bentuk sebuah lingkaran maka pasti jalan itu akan berakhir pada titik awalnya.

Sebuah benda yang bergerak pada lingkaran akan terus bergerak lebih jauh dari titik awalnya hingga benda itu mencapai titik terjauh dari titik asalnya. Ini adalah titik secara diametris bertentangan dengan titik awal. Dari titik ini pula—dengan tanpa berhenti sejenak atau interval—(dimulai) perjalanan pulang (*ma'ud*) kepada titik awal keberangkatan (*mabda*).

*Urufa'* menyebut bagian pertama dari perjalanan ini, yakni dari titik keberangkatan ke titik terjauh darinya, sebagai 'busur turun' (*qaws al nazul*), dan perjalanan dari sana kembali ke titik keberangkatan disebut 'busur naik' (*qaws al su'ud*). Ada pandangan filosofis sehu-

bungan dengan gerakan benda-benda dari titik keberangkatan ke titik terjauh yang disebut filosof sebagai 'prinsip kausalitas' (*asl al illiyah*; kausalitas=sebab akibat—*peny.*), dan yang disebut *urafu*' sebagai 'prinsip emanasi' (*asl al tajalli*; emanasi=pancaran—*peny.*). Di dalam kasus tertentu, benda-benda yang bergerak sepanjang busur turun seakan digerakkan dari belakang. Demikian pula pergerakan benda-benda dari titik terjauh menuju titik keberangkatan juga mempunyai teori filosofisnya sendiri. Ini adalah prinsip dari keinginan dan nafsu makhluk derivatif untuk kembali kepada asalnya. Dengan kata lain, hal itu adalah prinsip kembalinya setiap yang diasingkan dan yang terdampar kepada asalnya dan kampung halamannya. Jadi *urafu*' yakin bahwa tendensi ini melekat di dalam masing-masing dan setiap partikel eksistensi, termasuk manusia, walaupun di dalam manusia ia sering terpendam dan tersembunyi.

Keasyikan manusia (dengan dunianya) mencegah aktivitas kecenderungan ini, (sehingga) serangkaian stimulus diperlukan sebelum kecenderungan batin ini muncul ke permukaan. Kemunculan dan timbulnya kecenderungan ini ke permukaan (dalam) istilah *urafu*' disebut 'resolusi' atau kehendak (*iradah*).

Pada kenyataannya kehendak ini semacam membangkitkan kesadaran yang tidak aktif. Abdul Razzaq Kasyani di dalam karyanya *Istilahat* mendefinisikan *iradah* sebagai berikut:

*Satu percikan di dalam hati dari api cinta  
yang mengharuskan seseorang menjawab panggilan haqiqat.*

Khwajah Abdullah Anshari di dalam kitabnya *Manzil us Sa'irin* mendefinisikan *iradah* sebagai berikut:

*Menjawab (dengan perbuatan) akan panggilan haqiqat  
adalah secara sukarela.*

Di sini kiranya perlu dijelaskan arti *iradah* sebagai tahap pertama setelah serangkaian tahapan yang lain dilewati, tahap-tahap yang disebut 'persiapan-persiapan' (*bidayat*), 'pintu-pintu' (*abwab*), 'tindakan' (*mu'amalat*) dan 'budi pekerti' (*akhlak*). Jadi *iradah* merupakan tahap pertama dalam terminologi *urafu*' dalam arti bahwa ia menandakan kebangkitan spiritual yang sebenarnya.

Rumi menjelaskan prinsip bahwa 'yang akhir kembali ke yang awal' sebagai berikut:

*Bagian-bagiannya menghadap kepada keseluruhan,  
Burung bulbul jatuh cinta pada wajah Sang Mawar,  
Apa saja yang datang dari laut kembali ke laut,  
Dan segala sesuatu kembali ke sumbernya,  
Bagai sungai mengalir deras dari puncak gunung,  
Jiwaku, yang terbakar cinta, rindu meninggalkan badan.*

Rumi memulai *Masnavi*-nya dengan mengajak pembaca untuk mendengarkan teriakan sedih dari alang-alang, karena ia mengeluh akan pemisahannya dari tempat tumbuhnya. Jadi pada baris-baris pertamanya dalam *Masnavi*, Rumi benar-benar mengemukakan tahap pertama dari seorang arif, bahwa *iradah* (merupakan) keinginan seseorang untuk kembali ke asalnya yang dibarengi dengan perasaan pemisahan dan kesepian. Rumi mengatakan:

*Dengarlah alang-alang karena ceritanya disampaikan  
Dan karena pemisahannya dia mengeluh  
Sejak dari tempat tumbuhku aku dicabut  
Pada alunanku laki-laki dan wanita meratapi  
Oh, hati yang aku cari yang robek karena kesakitan pemisahan itu  
Yang dia bisa dengar cerita tentang kerinduanku akan kembali  
Siapa pun tetap jauh dari asalnya  
Carilah kembali kehidupan penyatuan.*

Untuk menyimpulkan pembahasan di atas, Ibnu Sina mengartikan bahwa *iradah* adalah keinginan dan kerinduan. setelah perasaan yang mendalam akan keterasingan, kesendirian, dan keterpisahan membuatnya muncul di dalam manusia dan memotivasi dia untuk mencari penyatuan kembali dengan *haqiqat*, sebuah penyatuan yang mengakhiri perasaan keterasingan, kesendirian dan ketidakberdayaan.{}



## X. LATIHAN DAN DISIPLIN DIRI

**K**emudian yang harus dilakukan ialah latihan (*riyadah*) dan diarahkan kepada tiga tujuan. Pertama, meninggalkan semua jalan kecuali *haqiqat*. Kedua, menundukkan 'nafsu yang memerintah' (*nafsu ammarah*) kepada 'nafsu yang memuaskan' (*nafsu mutma'innah*). Ketiga, membuat hati tajam akan kewaspadaan.

Setelah memulai perjalanan pada tahapan *iradah*, tahapan berikutnya ialah latihan dan siap siaga. Siap siaga ini diistilahkan sebagai *riyadah*. Sekarang istilah ini pada umumnya disalahpahami dan diartikan sebagai aib diri sendiri. Di dalam beberapa agama, prinsip membuat aib sendiri adalah keramat. Mungkin contoh terbaik dari hal ini bisa dilihat dari para ahli yoga di India. Namun di dalam terminologi Ibnu Sina, kata itu tidak digunakan dalam pengertian ini. Arti sebenarnya dari kata Arab ini (*riyadah—peny.*) ialah 'latihan'. Kemudian kata tersebut digunakan untuk latihan fisik, sebuah pengertian yang masih berlaku hingga saat ini. *Urafu'* meminjam kata ini, dan dalam terminologi mereka kata tersebut digunakan untuk mengartikan latihan roh dan mempersiapkannya untuk penerangan pada cahaya pengetahuan (*ma'rifah*). Dalam pengertian inilah kata tersebut digunakan di dalam pembahasan di atas.

Ibnu Sina kemudian menyatakan latihan dan persiapan roh ini diarahkan kepada tiga tujuan. Pertama ialah hubungan dengan masalah-masalah eksternal dan pembersihan atas pekerjaan yang mengganggu dan sebab-sebab kelalaian (*ghuflah*). Kedua, sehubungan dengan keseimbangan kekuatan-kekuatan batin dan pembersihan hasutan dari roh yang telah diuraikan sebagai kepatuhan dari *nafsu lawwamah* kepada *nafsu mutma'innah*. Ketiga, berhubungan dengan perubahan-perubahan kualitatif di dalam roh yang dia sebut sebagai 'pembela hati secara halus'.

Tujuan *riyadah* yang pertama dibantu oleh *zuhud* yang benar (yakni *zuhud* yang menghilangkan rintangan dan keasyikan yang mengganggu yang menyebabkan lupa diri dari jalannya). (Tujuan) Kedua dibantu oleh beberapa hal; ibadah yang dilakukan dengan (kehadiran hati, konsentrasi dan) renungan yang mendalam, lagu yang bermanfaat untuk menguatkan jiwa yang dengan itu kata-kata yang mengiringinya

mempunyai pengaruh pada hati—misalnya melagukan dalam membaca Alquran, doa, litani (doa yang tertentu kata-katanya dan diungkapkan secara sambut-menyambut—*peny.*), dan nyanyian puisi mistis—serta pidato instruktif dari seorang pembicara yang suci dan mengesankan yang berbicara dengan lemah lembut dan efektif dalam cara seorang pembimbing. Sedangkan tujuan ketiga dibantu oleh pemikiran-pemikiran yang halus (kontemplasi gagasan-gagasan yang halus dan lembut dan arti-arti yang mengarah kepada kemurnian rohani) dan cinta suci cinta rohani dan bukan (cinta) fisik dan sensual yang diarahkan oleh kebaikan kasih sayang dan bukan dikuasai oleh sensualitas.

Kemudian, ketika *iradah* dan *riyadah* mencapai derajat tertentu, kilasan (*khilashat*) cahaya fajar *haqiqat* akan turun kepadanya berupa kegembiraan yang luar biasa, seperti kilasan-kilasan kilat yang timbul dan segera lenyap. Ini mereka sebut sebagai 'waktu' (*awqat*), dan kilasan-kilasan ini bertambah frekuensinya dengan ketekunan dalam *riyadah*.

Ketika dia maju lebih jauh pada masalah ini, kilasan-kilasan itu turun kepadanya bahkan ketika dia tidak sedang berlatih. Setiap dia akan memandang sekilas pada sesuatu, pandangannya dibelokkan dari sesuatu itu kepada Yang Mahasuci, membawa perhatiannya kepada aspek Ilahiah dan keadaan tak sadarkan diri (*ghusyiyah*). (Kilasan-kilasan itu) Turun kepadanya, seakan saat itu dia melihat Allah di dalam segala sesuatu.

Mungkin pada tahap inilah keadaannya meliputi dia, mengganggu ketenangan hatinya, suatu perbuatan yang akan diketahui oleh orang yang ada di dekatnya.

Kemudian dia mencapai satu titik di dalam latihannya ketika 'waktu'-nya berubah menjadi ketenangan stabil, sentuhan-sentuhan kilat akan menjadi akrab dikenal dan kilasan-kilasan menjadi cahaya dalam waktu lama. Kemudian dia mencapai keadaan mistis yang abadi yang secara permanen menemaninya, (yang) darinya dia mendapat kegembiraan ekstasis. Dan ketika keadaan itu meninggalkannya, dia menjadi sedih dan bingung.

Dan mungkin pada tahap inilah keadaan di mana dia di dalamnya akan membuat keadaan itu sendiri nyata (terhadap orang lain); tetapi karena dia terus maju lebih jauh ke dalam suasana mistis ini, penampilannya akan bisa dideteksi di dalam dia dan dia akan menjadi tidak hadir ketika (tampak) hadir dan bergerak ketika (tampak) diam.

Artikel ini menampilkan sebuah kalimat yang diucapkan oleh Ali bin Abi Thalib kepada pengikut setia beliau, Kumail bin Ziyad tentang



'sahabat-sahabat Allah' (*awliya' al Haqq*) yang ada di setiap zaman:

*Ilmu telah membimbing mereka kepada hakikat pengetahuan dan mereka berhubungan dengan roh kepastian. Mereka menganggap mudah apa yang dipandang sukar oleh mereka yang hidup nyaman dan mewah. Mereka akrab dengan apa yang mengerikan bagi orang bodoh. Mereka bersahabat dengan orang-orang dengan badan mereka, namun roh mereka tertinggal di alam tertinggi (Nahjul Balaghah, Hikam, No.147).*

Mungkin hingga tahap ini suasana mistis akan terjadi padanya hanya sesekali. Kemudian suasana itu akan secara bertahap bisa dialami kapan pun dia kehendaki.

Setelah itu, dia bergerak maju lebih jauh bahkan dari tahap ini sendiri sehingga urusannya tidak lagi tergantung pada keinginannya sendiri. Kapan pun dia memperhatikan sebuah benda, dia melihat selain benda itu (yakni Allah), sekalipun perhatiannya bukan karena refleksi. Ini (merupakan) kesempatan (untuk) menampilkan dirinya sendiri untuk naik dari bidang penampilan palsu kepada bidang kebenaran. Dia menjadi mantap akan hal itu, sementara (di dunia) dia diliputi oleh ketidakpedulian.

Hingga di sini kami telah membahas tentang tahap latihan, disiplin diri, perjuangan, dan rencana perjalanan rohani. Sekarang *urif* telah mencapai tujuannya.

Ketika dia menyeberang dari tahap *riyadah* ke hasil yang dicapai, batinnya menjadi seperti cermin yang menghadap arah *haqiqat*. Kebahagiaan yang agung tercurahkan kepadanya, dan dia riang gembira dengan dirinya karena di sana ada *haqiqat*. Sekarang (seperti seseorang melihat bayangan pada sebuah cermin, yang melihat baik pada bayangan atau pada cermin yang memantulkan bayangan) dia bingung dengan dua gambar, gambar *haqiqat* dan gambar dirinya sendiri.

Kemudian dia lupa kepada dirinya sendiri dan hanya memandangi kepada Yang Mahasuci. Jika dia melihat dirinya hal itu karena alasan bahwa dia menjadi pelihat, bukan demi keindahannya sendiri (seperti orang yang melihat bayangannya sendiri di cermin, hanya memandangi bayangan itu; walau dia tidak memperhatikan dan tidak berniat untuk melihat cermin itu, cermin itu terlihat ketika orang tersebut melihat bayangan dirinya). Pada titik inilah musafir mencapai penyatuan (dan perjalanannya dari *khulq* ke *haqq* telah selesai).

Di sini akhir dari ringkasan kami tentang sembilan bagian dari *Isyarat* karya Ibnu Sina dan catatannya tentang perjalanan dari ma-

khuluk (*khulq*) menuju Allah (*Haqq*). Satu hal yang harus ditambahkan ialah bahwa *urufu'* percaya pada empat perjalanan:

- *Sayr min al khulq ila al Haqq* (Perjalanan dari makhluk menuju Allah).

- *Sayr bi al Haqq fi al Haqq* (Perjalanan dengan Allah di dalam Allah).

- *Sayr min al Haqq ila al khulq bi al Haqq* (Perjalanan dengan Allah dari Allah menuju makhluk).

- *Sayr fi al khulq bi al Haqq* (Perjalanan di dalam makhluk dengan Allah).

Perjalanan pertama dari makhluk ke Penciptanya, kedua di dalam Pencipta, artinya selama itu *arif* mengenal kualitas dan nama-Nya dan dirinya dihiasi dengan kualitas dan nama-Nya. Perjalanan ketiga, dia kembali kepada makhluk tanpa terpisah dari Allah untuk membimbing masyarakat. Perjalanan keempat ialah perjalanan di tengah masyarakat sementara ia masih menyatu dengan Allah. Di dalam perjalanan ini, *arif* dengan masyarakat dan di tengah mereka dan berusaha membantu menyelesaikan urusan mereka untuk membimbing mereka kepada Allah.

Ringkasan dari *Isyarat* karya Ibnu Sina yang diuraikan di atas membahas tentang perjalanan pertama dari empat perjalanan ini. Dia juga memberikan uraian singkat tentang perjalanan kedua, namun kiranya tidak perlu kami uraikan di sini. Khwajah Nasiruddin Thusi di dalam komentarnya terhadap *Isyarat* berkata bahwa Ibnu Sina telah menjelaskan perjalanan pertama dari *arif* di dalam sembilan tahapan. Tiga tahapan berhubungan dengan permulaan perjalanan, tiga tahapan kedua tentang perjalanan dari permulaan hingga ke akhirnya dan tiga tahapan terakhir berhubungan dengan sampainya penyatuan. Beberapa renungan pemikiran tentang catatan Ibnu Sina membuat hal itu menjadi lebih jelas.

Dalam menjalani *riyadah*—yang diterjemahkan sebagai 'latihan'; yang menurut Ibnu Sina merupakan disiplin diri yang dijalani oleh *arif*—*arif* harus mengikuti rangkaian rantai stasiun di dalam latihan tersebut. Di sini Ibnu Sina membahas dengan amat singkat, namun *urufu'* telah membahas masalah itu secara terperinci dan kita bisa mencari perincian ini di dalam karya-karya mereka.()

## XI. BEBERAPA ISTILAH *IRFAN*

**D**alam bagian ini kami berniat mencakup beberapa istilah khusus yang digunakan di dalam *irfan*. *Urufu'* telah menciptakan banyak istilah, dan tanpa mengenal istilah-istilah tersebut tidak mungkin orang memahami banyak gagasan dan ide mereka. Sebenarnya orang mungkin menyimpulkan pengertian istilah-istilah tersebut dengan pengertian yang sangat bertentangan dengan yang dimaksud oleh *urufu'*. Ini adalah satu di antara sekian karakter *irfan*. Namun demikian setiap cabang ilmu mempunyai serangkaian istilahnya sendiri dan hal ini memang perlu. Arti-arti yang dipahami secara umum dari kata-kata yang digunakan, sering tidak bisa memenuhi persyaratan persis dari sebuah ilmu atau disiplin ilmu.

Di dalam setiap disiplin ilmu, beberapa kata tertentu dipilih untuk menyampaikan arti-arti khusus, dan menciptakan, untuk para praktisi disiplin ilmu tersebut, sebuah kosakata khusus. *Irfan* juga tidak terkecuali pada aturan umum ini. Selain itu, *urufu'* bersikeras bahwa tak seorang pun, selain mereka, yang memulai ke tarekat harus tahu gagasan-gagasan mereka, sebab—paling tidak menurut mereka—tak seorang pun selain *urufu'* yang mampu memahami konsep-konsep ini. Jadi *urufu'* tidak seperti guru ilmu pengetahuan atau keahlian yang lain. Mereka sengaja berusaha menjaga arti (ucapan-ucapan) mereka tersembunyi sehingga kosakata yang mereka pakai membelok dari arti sebenarnya, membiarkan kita sendiri menemukan rahasia teka-teki itu.

Selanjutnya, juga ada aspek ketiga yang kadang-kadang hanya dipandang sebagai penambah kesulitan. Hal ini timbul dari praktik oleh beberapa *urufu'*—paling tidak dari mereka yang disebut *Malamatiyah*—yang mempraktikkan tingkah laku terbalik dari perilaku suka pamer (*riya' ma'kus*) dengan membuat kesan menyebarkan reputasi buruk sebagai ganti reputasi yang baik di tengah masyarakat. Hal ini berarti kebalikan dari mereka yang berperilaku jahat tetapi melakukan pamer diri (*riya'*) karena ingin membuat diri mereka tampak lebih baik dari yang sebenarnya. *Urufu'* mempraktikkan perilaku tercela pada diri mereka sendiri agar dipandang baik oleh Allah walaupun tampak buruk di mata masyarakat. Dengan cara ini mereka berusaha mengobati jiwa mereka dari segala macam bentuk *riya'* dan egoisme.

Diriwayatkan bahwa kebanyakan *urafa'* Khurasan adalah *Malamatiyah*. Sebagian orang menduga bahwa Hafiz adalah seorang di antara mereka. Kata-kata seperti *rindi* (libertinisme=bebas dari praktik moral—*penerj.*), *la ubaligari* (kecerobohan), *qalandari* (pengemis), *qallashi* (miskin) dan sebagainya yang berarti pengabaian terhadap makhluk, bukan kepada Khalik. Hafiz banyak membicarakan masalah ini, yakni memberikan kesan melakukan segala sesuatu sehingga mendapatkan nama buruk dari orang lain, sementara batinnya baik dan budiman. Beberapa contoh misalnya:

*Seorang pengikut jalan cinta, jangan khawatir akan nama  
buruk*

*Syekh-e San'an menggadaikan jubah di tempat perjudian  
Sekalipun aku menghiraukan celuan orang-orang yang  
mencela*

*Libertinismeku yang mabuk tidak akan meninggalkan aku  
Pertapaan orang yang liar mengumbar hawa nafsunya adalah  
seperti sebuah jalan setapak  
di desa*

*Tetapi apa untungnya perbaikan bagi orang yang tercemur  
di seluruh dunia seperti aku ini?*

*Melalui cinta akan anggur  
aku membawa citra diriku pada kesia-siaan  
Untuk menghilangkan kesan ketaatan diri  
Alangkah bahagiannya menjalani hidup sebagai pengemis yang  
sedang dalam perjalanan rohani  
Terus saja menyebut nama Allah  
sambil bermain dengan tasbih Si Penyembah Berhala.*

Walaupun demikian, Hafiz sering mengecam praktik suka pamer sifat buruk sebagaimana dia juga mengecam sikap berlagak suci;

*Hatiku, biarkan aku membimbing kamu ke jalan keselamatan:  
Jangan memamerkan liarnya hawa nafsumu,  
jangan pula menunjukkan kesalehanmu.*

Rumi membela *Malamatiyah* dengan bait berikut ini:

*Jangan memandang rendah mereka yang mempunyai reputasi jelek  
Perhatian harus diarahkan kepada rahasia-rahasia mereka*

*Alangkah sering emas dicat hitam  
Karena takut dicuri atau hilang.*

Masalah ini ialah satu di antara praktik *urufu'* yang dianggap salah oleh fukaha. Karena hukum Islam mengecam *riyu'*—dan menganggapnya satu bentuk syirik—demikian pula Islam juga mengecam sikap mencari celaan. Islam mengatakan bahwa seorang yang beriman tidak berhak membahayakan kedudukan dan kehormatan sosialnya. Banyak *urufu'* yang juga mengecap praktik ini.

Di dalam beberapa kasus, praktik yang sudah lazim di tengah sebagian *urufu'* ini membolehkan mereka membungkus gagasan mereka di dalam kata-kata yang menyampaikan pertentangan yang mencolok dari arti sebenarnya. Tentu saja hal ini membuat maksud mereka menjadi amat sulit dimengerti.

Seorang figur *irfun* terkemuka, Abu Qasim Qusyairi menyatakan di dalam *Risalah*-nya bahwa *urufu'* sengaja berbicara dengan kata-kata membingungkan karena mereka tidak ingin orang yang belum tahu menjadi tahu akan kebiasaan, keadaan dan tujuan mereka. Hal ini, kata Qusyairi, karena mereka tidak mampu dipahami oleh orang-orang yang belum tahu tersebut.<sup>18</sup>

Istilah teknis *irfun* cukup banyak. Sebagian di antaranya berhubungan dengan *irfun* teoretis, yakni kepada pandangan dunia mistis dan ontologinya. Istilah-istilah ini sama dengan istilah-istilah filsafat dan secara relatif merupakan istilah baru. Penemu dari hampir semua istilah *irfun* ialah Ibnu Arabi. Amat sulit memahami mereka (istilah-istilah tersebut—*peny.*). Di antaranya ialah *fayd ul uqdas* (keanggunan yang paling suci), *fayd ul muquddus* (keagungan yang disucikan) *al wujud al munbasit* (perluasan eksistensi), *haqq makhluq bi hadarat al khams*, *maqam al ahadiyah* (stasiun keunikan), *maqam al wahidiyah* (stasiun keesaan), dan lain sebagainya.

Sedangkan istilah-istilah lainnya berhubungan dengan *irfun* praktis, yakni *sayr wa suluk*-nya *irfun*. Istilah-istilah ini, menjadi penting sehubungan dengan manusia, sama dengan konsep psikologi dan etika. Sebenarnya mereka adalah bagian dari jenis khusus dari psikologi, psikologi yang benar-benar empiris dan eksperimental.

Menurut *urufu'*, para filosof yang tidak masuk ke dalam lingkungan untuk meneliti dan mempelajari jiwa secara dekat, tidak berhak membuat keputusan tentang masalah ini. Oleh karena itu psikolog,

<sup>18</sup> Al Qusyairi, *Risalah*, hal. 33.

teolog dan sosiolog terpisahkan di dalam golongan tersendiri sebagai ulama.

Istilah-istilah *irfan* praktis, yang bertentangan dengan istilah-istilah *irfan* teoretis termasuk istilah lama. Mereka (telah digunakan) sejak abad ke-3 H / ke-9 M, pada masa Zun-Nun, Ba Yazid dan Junaid. Di sini kami memberikan penjelasan yang rinci tentang sebagian istilah ini, menurut definisi yang dijelaskan oleh Qusyairi dan yang lainnya.

### 1. *Waqt* (Waktu)

Dalam pembahasan sebelumnya, kita telah menyinggung kata ini di dalam artikel Ibnu Sina. Sekarang marilah kita kembali kepada definisi *urufu'* tentang kata tersebut. Ringkasan yang pernah disampaikan oleh Qusyairi tentang pokok bahasan ini ialah bahwa konsep *waqt* adalah relatif. Setiap situasi dan kondisi yang dialami orang *arif* menghendaki dia memberikan respons perilaku yang khusus. Situasi tertentu yang memerlukan jenis perilaku khusus dikatakan sebagai waktu dari *arif* tertentu.

Tentu saja *arif* lain yang berada di dalam suasana yang sama mungkin mempunyai waktu yang berbeda, atau *arif* yang sama di dalam lingkungan yang lain mungkin mempunyai waktu yang berbeda yang akan mengharuskan dia berperilaku berbeda dan (dengar:) tanggung jawab yang berbeda.

Seorang *arif* harus mengenal waktu-waktu ini. Dia harus memahami setiap suasana yang turun kepadanya dari yang tak tampak, demikian pula tanggung jawab yang menyertainya. *Arif* harus pula menganggap waktunya sebagai (sesuatu) yang amat berharga. Diriwayatkan bahwa '*arif* adalah putranya waktu'. Rumi berkata:

*Sufi adalah putra waktu, hai kawan;  
Berkata 'besok' tidaklah lazim di dalam tarekat.*

Kata bahasa Arab *waqt* mempunyai arti yang sama dengan *dam* (nafas) dan '*aisy-e nuqd* (uang kehidupan) di dalam puisi Persia. Terutama Hafiz yang banyak memakai istilah 'uang kehidupan' dan 'menghitung waktu sebagai sesuatu yang berharga'. Sebagian orang—yang karena kurang informasi atau yang ingin memanfaatkan Hafiz untuk alasan bagi ketidaktaatan mereka—mengira atau pura-pura mengira, penggunaan kata-kata tersebut oleh Hafiz, merupakan imbauan kepada kesenangan materi dan pengabaian terhadap perhatian masa depan, akhirat dan Tuhan—sebuah sikap yang dikenal di Barat sebagai *epicureunism* (paham yang memandang kenikmatan rohaniyah

lebih tinggi daripada kenikmatan jasmaniah—*peny.*).

Gagasan 'menghitung waktu sebagai sesuatu yang berharga' atau 'kesenangan yang tersedia' adalah tema yang berulang-ulang dari puisi Hafiz. Mungkin dia menyebutnya sudah tiga puluh kali atau lebih. Jadi jelaslah bahwa karena di dalam puisi ini Hafiz memperhatikan praktik *urafu*' yang berbicara dengan ucapan membingungkan dan menggunakan simbol-simbol, banyak bait-baitnya yang mempunyai arti ganda kadang timbul ke permukaan untuk menyajikan gagasan dan ide pembangkangan. Untuk membersihkan angan-angan semacam itu, orang mungkin menganggap bait-bait berikut ini menyorotkan cahaya kepada yang lain seperti mereka.

*Aku minum anggur atau tidak, apa urusannya  
dengan orang lain?*

*Aku ini penjaga rahasiamu dan mistis terhadap waktumu.*

*Bangunlah, mari kita bawa jubah sufi ke kafe,*

*Dan ocelan teopatetis ke bazar omong kosong;*

*Mari kita merasa malu terhadap pakaian lusuh ini*

*Jika nama ajaib diberikan kepada kebijakan dan keahlian;*

*Jika hati gagal menghargai waktu*

*dan tidak melakukan apa-apa*

*Sekarang banyak malu akan dibawa waktu untuk kita.*

*Di sebuah tempat, suatu pagi, seorang musafir*

*Mengatakan hal ini kepada temannya di jalan,*

*Wahai sufi, anggur menjadi suci*

*Jika ia tetap di dalam botolnya selama*

*empat puluh hari,*

*Tuhan menghinakan jubah itu seratus kali*

*Karena ada seratus berhala pada lengunnya;*

*Aku tak melihat kesenangan 'aisy pada siapa saja,*

*Tidak pula penyembuhan hati apa pun perhatian kepada agama;*

*Batin telah menjadi suran,*

*mungkin hanya kebetulan,*

*Lampu bisa dinyalakan oleh petapa.*

*Sang Penghafal tidak sendirian (dengan Tuhan) selama pelajaran*

*Sang Ulama tidak menikmati pengetahuan yang pasti.*

Puisi Hafiz yang mempunyai arti ganda dalam masalah ini cukup banyak. Misalnya:

*Raihlah kesenangan dari waktu, karena Adam tidak tinggal  
lebih dari sesaat di taman surga.*

Qusyairi menyatakan apa yang dimaksud dengan sufi sebagai 'putra dari waktunya' ialah bahwa dia melakukan apa saja yang paling utama baginya dalam keadaan ia di dalamnya; dan yang dimaksud dengan 'waktu adalah pedang yang tajam' ialah bahwa syarat (*hukm*) dari setiap waktu adalah memotong dan tegas; gagal memenuhinya adalah fatal akibatnya.

2 dan 3. Hal (*Suasana*) dan Maqam (*Kedudukan*)

Di antara istilah-istilah yang populer di dalam *rifan* ialah *hal* (suasana) dan *maqam* (kedudukan). Suasana ialah sesuatu yang turun ke dalam hati *arif* tanpa memandang kehendaknya, sementara kedudukan ialah sesuatu yang didapat dan diperoleh melalui usahanya. Suasana akan cepat menghilang sedangkan kedudukan adalah abadi. Diriwayatkan bahwa suasana itu semacam kilasan cahaya yang demikian cepat datang dan kemudian lenyap. Hafiz berkata:

*Kilasan cahaya dari rumah Laila  
di waktu subuh  
Masya Allah, apa yang ia lakukan kepada hati Majnun  
yang patuh.*

Sa'di berkata:

*Ada orang bertanya kepada seseorang yang kehilangan anaknya  
Wahai jiwa yang terang, wahai  
orang tua yang bijak  
Sepanjang jalan dari Mesir kau cium bau bajunya  
Mengapa kamu tidak melihat dia di sumur Kanaan  
Dia berkata, Suasanaaku seperti kilasan cahaya  
Sebentar bersinar, sebentar lagi lenyap  
Sering ia mengunghatku ke langit tinggi  
Dan sering pula aku tak melihat apa yang adu di kakiku  
Andai seorang darwis bertahun  
di dalam suasananya  
Dua alam akan terbentung di tangannya.*



Kami telah mengutip beberapa kata berikut ini dari *Nahj al Balughah* yang tampaknya relevan di bagian ini:

“Dia telah menghidupkan kembali akal nya dan membunuh jiwanya hingga (tubuh dan rohnya) menyusut dan kekasarannya berubah menjadi kelembutan. Kemudian seberkas cahaya seperti kilasan cahaya yang gemerlap menyinari hatinya dan menerangi jalan di depannya...” (*Nahj al Balughah*, Khotbah No. 220, hal. 337).

*Urafa'* menyebut kilasan-kilasan ini sebagai *lawah'ih*, *lawami'* dan *tawali'* tergantung derajat intensitas dan lama durasinya.

4 dan 5. *Qabd* (penyusutan) dan *Bast* (pengembangan)

Dua kata ini juga di antara banyak kata yang dengan itu *urafa'* memberlakukan arti khusus. Mereka merujuk kepada dua suasana rohani yang bertentangan pada jiwa seorang *arif*. *Qabd* (penyusutan) merujuk pada pengertian kesedihan yang dirasakan oleh jiwa itu, sementara *bast* (pengembangan) ialah suasana perluasan dan kesenangan. Para *arif* telah membahas dua suasana ini dan juga sebab-sebabnya secara terperinci.

6 dan 7. *Jam* (Pengumpulan) dan *Furq* (Pemisahan)

Dua istilah ini juga sering digunakan oleh *urafa'*. Menurut *Qusyairi*, yang menjadi bagian dari makhluk dan dicapai oleh makhluk dan kelayakan stasiun terhadap makhluk disebut *farq*, sementara pada bagian Tuhan—misalnya wahyu—disebut *jam*. Stasiun (*maqam*) di mana Tuhan menganugerahkan ketaatan dan ibadah adalah stasiun *farq*, dan stasiun di mana Tuhan menampakkan kemurahan-Nya adalah stasiun *jam*.

Hafiz berkata:

*Dengarkan aku dengan telinga waspada  
dan untuk perjuangan kesenangan  
Karena kata-kata ini datang pada waktu subuh  
dari pemanggil yang tak tampak  
Berhentilah berpikir tentang 'pemisahan'  
sehingga kamu menjadi yang 'terkumpulkan'  
Karena, sebugai peraturan,  
mulaikat masuk segera setelah keluarnya setan*

8 dan 9. *Ghaybah (Absen) dan Hudur (Hadir)*

Ghaybah merupakan keadaan ketidaksadaran makhluk yang kadang dialami oleh *arif*, saat itu dia lupa akan dirinya sendiri dan sekitarnya. *Arif* tak sadarkan diri karena kehadirannya di hadapan Tuhan. Di dalam kata-kata seorang penyair digambarkan sebagai berikut:

*Aku tidak terlalu kamu rasuki, wahai wajah yang amat  
menyenangkan  
Karena ingatan jiwa yang lalu masih bersinar di dalam  
hatiku.*

Di dalam suasana ini 'kehadiran' Tuhan dan 'absen' si *arif* dari dirinya dan sekitarnya, sangat memungkinkan beberapa peristiwa penting terjadi di sekitar dia tanpa kesadarannya terhadap peristiwa-peristiwa tersebut. Di dalam hubungan ini *urafu'* mempunyai banyak cerita masyhur. Qusyairi menulis bahwa Abu Hafсах Haddad dari Nisyabur meninggalkan pekerjaannya sebagai tukang pandai besi karena satu peristiwa.

Suatu hari ketika Haddad sibuk bekerja di bengkelnya, seseorang membaca Alquran. Peristiwa tersebut membuat Haddad masuk ke dalam suasana yang membuat dirinya secara total mengabaikan sekitarnya. Tanpa sadar dia memindahkan sepotong besi yang merah membara dari tungku api dengan tangan telanjang. Anak buahnya teriak kepadanya sehingga dia kembali sadar. Setelah itu dia berhenti dari pekerjaannya.

Qusyairi juga menulis bahwa Syibli suatu hari datang menemui Junaid yang ketika itu istri Junaid duduk di dekatnya. Istri Junaid berniat akan pergi meninggalkan tempat itu namun Junaid mencegahnya dan berkata bahwa Syibli sedang dalam 'suasana'-nya dan tak mempedulikan dia. Jadi istri Junaid tetap duduk. Junaid bercakap-cakap dengan Syibli sejenak sehingga Syibli perlahan mulai menangis. Junaid kemudian menoleh kepada istrinya agar mengenakan jilbabnya karena Syibli kembali kepada kesadarannya.

Hafiz berkata:

*Karena setiap riwayat yang aku dengar telah membingungkan  
Mulai sekarang inilah aku Si Pembawa Cangkir  
dan dalam suasana ketidakpedulian  
Jika kehadiran yang kamu inginkan,  
janganlah tidak hadir di hadapan Dia, Hafiz*

*Ketika kamu menjumpai apa pun  
yang kamu inginkan,  
tinggalkanlah dunia itu dan lupakanlah.*

Di sepanjang baris-baris puisi ini *urafa'* menjelaskan keadaan *awliya'* ketika mereka ibadah, di mana mereka secara total tidak mempedulikan diri mereka dan sekitarnya. Nanti kita akan melihat ada satu tingkat lebih tinggi dari 'gaib', dan tingkat inilah yang menjadi tujuan *awliya'*.

*10, 11, 12 dan 13. Dzawq, Syurb, Sukr, dan Riyy*

*Urafa'* berpendapat bahwa pengetahuan yang hanya bersifat konseptual adalah tidak menarik; yang menarik dan berkemampuan memberi inspirasi nafsu ialah 'rasa'. Pada akhir dari delapan bagian *Isyarat* karya Ibnu Sina menyebutkan demikian, dia memberi contoh seorang pria yang impoten. Ibnu Sina berkata bahwa bagaimanapun seringnya seseorang bercerita tentang kenikmatan seks kepada orang yang sama sekali tidak mempunyai naluri seks, yang tidak pernah mempunyai rasa kenikmatan ini, nafsu seksnya tidak akan pernah bangkit. Jadi *dzawq* adalah rasa nikmat. Di dalam terminologi *irfan* hal itu berarti persepsi aktual dari kenikmatan yang berasal dari manifestasi (*tajalliyat*) dan pembukaan rahasia (*mukasyafat*). *Dzawq* adalah awal dari kenikmatan ini. Selanjutnya disebut *syurb* (minum), kesenangannya adalah *sukr* (mabuk) dan dikenyangkan dengan *riyy* (pemuasan dahaga).

*Urafa'* mempunyai pandangan bahwa apa pun yang berasal dari *dzawq* adalah 'penampilan mabuk' (*tusakur*) dan bukan 'mabuk' itu sendiri. Mabuk kata mereka didapat dari 'minum' (*syurb*). Adapun yang didapat dari 'pemuasan dahaga' (*riyy*) adalah 'keadaan tak mabuk' (*sahw*) atau kembali kepada kesadaran.

Di dalam pengertian inilah *urafa'* telah berbicara banyak tentang *syarab* dan *mey* yang pengertian umumnya ialah anggur.

*14, 15 dan 16. Mahw, Mahq, dan Sahw*

Di dalam wacana *urafa'* kata *mahw* (penghapusan) dan *sahw* (keadaan tak mabuk) sangat dikenal. Yang dimaksud dengan *mahw* ialah *arif* mencapai suatu tahapan di mana egonya menjadi terhapus di hadapan esensi Ilahi. Dia tak lagi merasakan egonya sebagaimana orang lain merasakannya. Dan jika penghapusan ini mencapai satu titik tertentu di mana akibat-akibat dari egonya juga terhapus dan mereka menyebutkan *mahq* (kemusnahan). *Mahw* dan *mahq* keduanya lebih tinggi

daripada tahap *ghaybah* yang telah dibahas sebelumnya. *Mahw* dan *mahq* artinya *fana'* (binasa). Namun ada kemungkinan bagi seorang *arif* untuk kembali dari suasana *fana'* ke suasana *baqa'* (kekal di dalam Tuhan). Namun demikian hal itu tidak berarti kemunduran dari keadaan yang lebih tinggi; hal itu lebih berarti bahwa *arif* menemukan penghidupan di dalam Tuhan. Keadaan ini bahkan lebih tinggi daripada *mahw* dan *mahq* yang disebut *sukw*.

#### 17. *Khawatir* (Pikiran)

*Urafu'* menyebut pemikiran dan ilham yang masuk ke dalam hati mereka sebagai *waridat* (kedatangan). *Waridat* ini kadang-kadang (muncul) dalam bentuk suasana 'kontraksi' atau 'ekspansi', kebahagiaan atau kesedihan, dan kadang dalam bentuk kata-kata dan ucapan. Pada kasus yang terakhir ini mereka disebut *khawatir* (bentuk tunggalnya, *khatirah*). Hal itu seakan seseorang di dalam dirinya sedang berbicara kepada *arif*.

*Urafu'* mempunyai banyak (hal) yang bisa dikatakan dalam pokok masalah *khawatir*. Mereka berkata bahwa *khawatir* itu bisa saja bersifat *rahmani* (yakni dari Allah), *syaitani* (diilhami oleh setan) atau *nafsan* (renungan-renungan jiwa). *Khawatir* merupakan satu di antara bahaya-bahaya tarekat, karena mungkin akibat dari beberapa penyimpangan atau kesalahan, setan bisa datang mendominasi manusia. Di dalam Alquran, "Sesungguhnya, *syaitan-syaitan* itu membisikkan kepada kawankawan mereka...." (Q.S. 6:121)

Mereka mengatakan semakin ahli seorang *arif* seharusnya mampu melihat apakah *khatirah* itu berasal dari Tuhan atau dari setan. Kriteria fundamentalnya ialah melihat apakah *khatirah* tertentu memerintahkan atau melarang; jika perintah atau larangan *khatirah* itu bertentangan dengan keputusan syariat, berarti itu jelas *syaitani*. Alquran berkata, "Apakah akan Aku beritakan kepadamu, kepada siapa *syaitan-syaitan* itu turun? Mereka turun kepada tiap-tiap pendusta lagi yang banyak dosa" (Q.S. 26:221-222).

#### 18, 19 dan 20. *Qalb*, *Ruh*, dan *Sirr*

*Urafu'* mempunyai banyak kata untuk roh manusia; kadang mereka menyebutnya *nafs* (jiwa), kadang *qalb* (hati), kadang *ruh* (roh) dan kadang *sirr* (misteri). Ketika roh manusia didominasi dan dikendalikan oleh hasrat dan nafsu, mereka menyebutnya *nafs*. Ketika roh sampai pada tahap menuju pengetahuan Ilahi, ia disebut *qalb*. Ketika cahaya cinta Ilahi menyingsing di dalamnya, mereka menyebutnya *ruh*. Dan

ketika roh sampai pada tahap *syuhud*, mereka menyebutnya *sirr*. Tentu saja *wrafa'* percaya terhadap tingkat-tingkat di atasnya, yang mereka sebut *khafi* (yang tersembunyi) dan *akhfu* (yang paling tersembunyi).<sup>1</sup>



# INDEKS

## A

- 'aam wa al khash min wajhin* 115  
 Abdul Kadir Gilani 406  
 Abdul Karim Jilani 413  
 Abdul Razzaq Kasyani 411, 412, 428  
 Abdullah Anshari 62, 327, 401, 404, 428  
 Abdullah bin Umar 226  
 Abu Abdullah Rudbari 402  
 Abu Ali Daqqaq Nisyaburi 403  
 Abu Ali Rudbari 401, 402  
 Abu Bakar Syibli 401  
 Abu Dzar 65, 389, 395  
 Abu Fadel bin Hasan Sarakhsi 402  
 Abu Hamid Muhammad Ghazali 404  
 Abu Hanifah 15, 17, 208  
 Abu Hasan Ali bin Utsman Hujwiri 404  
 Abu Hasyim as Sufi 396  
 Abu Naser Surradj Thusi 394, 401  
 Abu Sa'id bin Abi Khair 395, 402, 403  
 Abu Thalib Makki 327, 402  
*accident* 200  
*accidental* 113  
*'adalah* 50  
*'adam* 349  
*adillat ul arba'ah* 13  
*'adl* 219, 244  
*afrad kulli* 114, 115, 130, 187  
*ahkam* 12, 51, 67, 89  
*ahkam khamsah* 51  
 Ahlusunah 154, 206, 211, 218,  
 228, 229, 230, 232, 233,  
 234, 237, 329  
 Ahmad bin Hanbal 206, 218, 227,  
 230, 231, 399  
 Ahmad Jami 405, 406, 415  
 Ain Qudat Hamadani 405  
*ainul yaqin* 249  
*akhbariyyin* 13, 14, 17, 21, 24, 25, 62  
*akhifa* 445  
*akhlâqi* 257, 259, 261, 262, 263, 265,  
 270, 278, 279, 282, 283,  
 287, 293, 294, 295  
*'aks* 140, 147, 148, 149, 187, 191  
*'aks mustawi* 140, 183  
*'aks naqidh* 140, 141, 183  
*al badîhiyyât al awwaliyyah* 312  
 Al Farabi 318, 319, 326, 340, 347, 409  
*Al Fihrist* 396  
*Al Imam Ali, Sawt al Adalah al Insaniyah*  
 389  
*al jadali* 328  
 Al Kindi 326  
 Al Ma'mun 226, 227, 234, 240  
*al maujud bima huwa maujud* 306  
 Al Mu'tasim 227, 234  
*al wa'd wal wa'id* 209  
 Al Watsiq 227, 234  
*al wujud al munbasit* 437  
*a'lâ* 304  
*Ala'adulah Simnani* 411, 412  
*alam* 29, 103, 110, 125, 127,  
 128, 138, 155, 156, 157, 158,  
 166, 186, 190, 198, 219, 226,  
 243, 246, 248, 253, 254, 260,  
 261, 264, 270, 271, 277, 286,  
 287, 288, 293, 306, 307, 309,  
 310, 312, 313, 321, 326, 332,  
 333, 334, 335, 337, 339, 340,  
 343, 345, 350, 352, 353, 354,  
 355, 356, 357, 358, 359, 362,  
 363, 367, 368, 372, 373, 374,  
 377, 378, 384, 385, 387, 399,  
 421, 422, 433, 435, 440  
 Alexander Agung 279  
 Ali bin Abi Thalib 20, 197, 216,  
 221, 224, 225, 238, 239, 240,  
 250, 432  
*alim* 49, 57, 62, 178,  
 227, 378, 405, 411, 412, 415  
 Allamah Hilli 56, 58, 60, 61, 63, 398  
*amar ma'ruf nahi munkar* 216, 218, 243  
*and* 95  
*'aql* 13  
*aqli* 4, 200, 225, 303, 314  
*aradh* 113, 183, 337  
*aradh al khash* 116, 117, 183  
*aradh al'aam* 183  
*arif* 196, 247, 319, 327,  
 332, 373, 374, 377, 378, 381,  
 385, 394, 396, 399, 400, 402,  
 411, 412, 419, 420, 421, 422,  
 423, 424, 427, 429, 433, 434,  
 438, 440, 441, 442, 443, 444

Aristoteles 101, 102, 104, 109, 138,  
151, 155, 156, 158, 164, 165,  
166, 169, 172, 173, 174, 175,  
195, 239, 272, 273, 274, 275,  
288, 303, 309, 310, 317, 318,  
319, 321, 322, 323, 325, 345,  
346, 353, 354, 355, 361, 363,  
383, 384

*ashâlat al mâhiyyah* 318

*ashâlat al mujud* 264

*astut tanaqudh* 134, 137, 138,  
139, 183, 186, 188, 191

*assent* 109

*Asy'ariah* 231, 234, 238, 239

*asykaal al arba'ah* 149, 183

*Ath Thusi* 61

*awâlâ* 304, 355, 356

*awâridh* 306, 307

*awaridh adz dzatiyyah* 105, 107

## B

Bacon, Sir Francis 101, 155, 166, 310

*bada* 249

*badani* 254

*badihî* 109, 111, 112, 139,  
149, 150, 165, 184, 190, 264

*badihî awwali* 264

*baqa' bi Allah* 398

*baru'a* 41

*basathah* 238

*bast* 441

Bayazid 327, 397, 398, 401, 402

Bisyir bin Haris Hafî 398

*burhân* 326, 327, 333, 334

*burhâni* 239, 328, 334, 335

## C

Comte, Auguste 312, 313

*critical philosophy* 313

## D

*da'imah* 132

*dakhilain tahta tadhad* 133, 135, 183

Descartes, Rene 101, 155, 181, 310

*dharuri* 109, 184

*dharuriyah* 132

*dijâ'* 274

*difa'i* 72

Diogenes 277, 278

*diyah* 96

*dukhul tahta tadinad* 133, 183, 184

Durant, Will 320

*dzan* 139, 179, 184

*dzanni* 165, 178, 179, 184

*dzawq* 443

*dzawqi* 319, 333, 335

*dzihni* 265

*dzimmi* 70, 72

## E

Epicurus 281, 282, 285

esoterik 381

## F

Fakhruddin ar Razi 231, 234

Fakhruddin Iraqi Hamadani 411

*falsafah* 302, 303, 384, 400

*fana ji Allah* 398

*Faraid al Ushul* 21

*farq* 441

*fashl* 121, 184

*fiyd al aqdas* 437

*fiyd al muqaddas* 437

*fikr* 102, 103, 109, 111, 143,

145, 153, 155, 156, 158, 163,

165, 184, 187, 190

filsafat tinggi 304

filsafat urama 304, 311, 314, 338,

355, 356

Fudail bin Iyad 397

*fuqaha* 24, 50

*fuqala* 49

## G

genus 116, 305, 307, 314, 354

*ghafalah* 431

*ghasb* 91

*ghasyiyah* 432

*ghaybah* 444

## H

*had* 121, 122, 143, 148, 149,

150, 151, 158, 173, 177, 180,

183, 184, 189, 273

*had akbar* 149

*had al taam* 121, 122, 143, 184

*had asghar* 149

*had mustarak* 148

*had wash* 273

Hafiz 283, 400, 408, 412, 414,

436, 438, 439, 440, 441, 442

Hafiz Syirazi 412, 414

*hal* 1, 2, 3, 4, 11, 12,

14, 15, 16, 17, 19, 20,

26, 29, 31, 32, 33, 37,

38, 39, 41, 42, 43, 44,

51, 52, 64, 65, 68, 69,



- 70, 71, 78, 83, 84, 85.  
87, 88, 90, 91, 93, 95.  
97, 102, 103, 104, 105, 106,  
107, 110, 111, 112, 113, 114,  
116, 117, 119, 120, 121, 122,  
123, 124, 127, 128, 130, 138,  
139, 140, 143, 144, 145, 153,  
156, 157, 158, 163, 165, 166,  
169, 170, 171, 172, 173, 174,  
175, 177, 178, 179, 181, 184,  
185, 186, 187, 189, 197, 200,  
201, 203, 207, 209, 212, 214,  
215, 216, 217, 223, 231, 253,  
254, 257, 258, 259, 263, 265,  
267, 269, 270, 271, 273, 277,  
279, 281, 282, 283, 285, 286,  
288, 293, 294, 300, 302, 303,  
306, 310, 311, 313, 319, 320,  
321, 322, 343, 350, 351, 353,  
354, 358, 361, 362, 366, 367,  
371, 373, 377, 379, 381, 382,  
384, 385, 386, 387, 390, 393,  
394, 395, 396, 397, 399, 400,  
402, 409, 412, 416, 419, 420,  
421, 423, 425, 427, 428, 431,  
433, 434, 435, 437, 439, 440,  
441, 443, 444
- halat* 396, 402  
*haqiqat* 421, 422, 423, 428,  
429, 431, 432, 433  
*haqiqi* 301  
*haram* 3, 38, 43, 51, 71,  
87, 90, 91, 206, 218, 229  
Haris Muhasibi xi, 395, 399, 400  
Haritsah bin Malik bin Nu'man Anshari  
387  
Hasan Basri 197  
*hazm* 282  
Hegel, Friedrich 134, 174, 358  
*hikmah* 195, 239, 253, 257, 259,  
271, 274, 282, 303, 314, 317,  
318, 319, 326, 328, 331, 333,  
334, 335, 337, 396, 411, 412  
*hissî* 311, 312  
*hudud* 95, 116, 119, 122, 149, 210  
*Hudur* 442  
*hukm* 51, 196, 440  
Husain bin Mansyur Hallaj 400  
*husn* 214, 215, 225, 327  
*husn aw qubh dzati wa 'aqli* 225
- I**
- Ibnu Ali 'Agil 56  
Ibnu Arabi, Muhyiddin xi, 408,  
409, 410, 412, 413, 414, 415,  
416, 437  
Ibnu Fahd Hilli 61  
Ibnu Farid Misri xi, 408  
Ibnu Hasan ibnu Yusuf ibnu Ali ibnu  
Muthahhar Hill 60  
Ibnu Idris Hilli 59, 60  
Ibnu Jamid Iskafi 56, 57  
Ibnu Nadim 56, 57  
Ibnu Rusyd 326, 350  
Ibnu Sina 101, 153, 154,  
155, 165, 170, 171, 173, 253,  
261, 283, 309, 310, 319, 321,  
326, 331, 340, 344, 347, 350,  
354, 355, 409, 420, 421, 423,  
429, 431, 433, 434, 438, 443  
Ibnu Taimiyah 154, 206, 231  
Ibrahim bin Adham x  
*idhafah* 137  
*iffat* 271  
*ihram* 71, 72  
*ihitijajat* 387  
*ihitiyat* 41  
*ijma'* 13, 16, 17, 35, 36, 38, 40, 229  
*ijtima'un naqidhain* 134, 137, 139,  
183, 184  
*ikhthiyar* 197, 199, 225  
*ikhthiyari* 254, 255, 256, 266  
*iktisabi* 109, 111, 112, 187, 190  
*ilahiyah bi al ma'na al khashsh* 219  
*ilâhiyât* 254  
*ilhâm* 320, 333  
*ilm al ifadi* 386  
*ilm al ladunni* 386  
*ilmul yaqin* 249  
iluminasi 317, 319, 320, 321,  
325, 326, 331, 333, 335  
Iluminasionis 384  
Imam Ali al Hadi 241  
Imam Ali ar Ridha 397  
Imam Ali bin Abi Thalib 20  
Imam Musa bin Ja'far 397, 398  
*imamah* 50, 201, 206, 207,  
221, 237, 243, 244  
*insyâ'i* 255  
*iradah* 286, 292, 427, 428,  
429, 431, 432  
*irfan* 61, 154, 195, 199, 231, 234,  
371, 372, 373, 374, 375, 377,  
378, 379, 380, 381, 383, 384,  
385, 386, 387, 389, 390, 393,  
394, 395, 400, 401, 402, 404,  
405, 408, 409, 410, 411, 412,  
413, 414, 415, 416, 417, 419,  
420, 421, 435, 437, 438, 440, 443  
*irtifa'un naqidhain* 134, 137, 139,  
183, 185

Ismailiah 207, 208  
*istidlâl* 109, 317, 326, 327, 334, 345  
*istidlâli* 331, 333  
*istişamah* 50  
*istishab* 42  
*isyraq* 317, 320, 333  
*ithar* 374  
*i'tikaf* 71  
*ittifâq* 362

## J

*jabariah* 197  
*jabarût* 338  
*jabr* 197, 199, 224, 225, 247, 367  
*jadali* 328, 333, 334, 335  
*jahl* 109  
*jam* 124, 441  
*jauhar* 337, 354  
*jihah* 127  
*jins* 121, 130, 184, 185, 305, 307, 314  
Jordac, George 389  
*jubun* 274  
Judaisme 383  
*junrah* 71  
Junaid Baghdad xi, 399, 401  
*juz'î* 256, 257

## K

Kalbisme xii, 277, 278, 285, 288  
Kant 291, 292, 293, 294, 295, 312, 313  
*kashf* 377  
Kasyful Ghummah 397  
*katsarah* 238  
*katsrah* 337  
*khabar al wahid* 15, 25  
*khata mahd* 95  
Khawarij 72, 207, 208, 216,  
217, 218, 222, 225, 226, 233,  
237, 250  
*khawatir* 444  
Khidir 373, 411  
*khilafah* 237  
*khums* 70  
*khumud* 274  
Kristen 154, 179, 195,  
199, 383, 384, 389, 397  
*kubra* 147, 148, 149, 150,  
151, 169, 170, 171, 172, 177,  
180, 183, 184, 185, 189  
*kulli* 113, 114, 115, 116, 119,  
130, 131, 133, 135, 144, 157,  
170, 171, 172, 173, 174, 183,  
185, 186, 187, 188, 189, 190,  
191, 255, 257, 260  
*kulliyat al khamsah* 116, 143, 185

## L

*la ubaligari* 436  
*ladzdzât mutaharrîk* 281  
*lafzhi* 300  
*lâhût* 338, 339  
*liqû Allah* 386  
*luthf* 232, 248

## M

*mâ ba'da ath thabi'ah* 310  
*mabâdi amwaliyah* 257  
*mabda'* 200, 427  
*mafhum* 113, 119, 174,  
186, 255, 263, 264, 265, 266,  
279, 294  
*mâhiyah* 306, 318 337, 339, 354  
*mâhiyât* 255  
*mâhiyah* 116, 339  
*mahkum 'alaihi* 111, 186  
*mahq* 443, 444  
*mahsus* 178, 264, 270  
*mahsusât* 264  
*mahw* 443, 444  
*majâzi* 320, 343, 357  
*majbur* 255, 291, 292  
*majhul* 102, 119, 120,  
144, 153, 158, 177  
*majrayât* 264  
Majusi 198, 230  
*makân* 335, 354  
*maklum tashawuri* 119  
*Maknani* xiii, 299  
*makruh* 30, 51, 71, 88, 90  
*malakah nafsâni* 271  
*malakût* 338, 339  
Malik bin Anas 207, 230, 400  
Malik bin Dinar x, 396  
*Mantiq al Syifa* 101, 165  
*mantiq shuri* 264  
*mantiqi* 102, 103, 104,  
122, 153, 160, 164, 167, 169,  
173, 264, 265  
*manzilah bainal manzilatain* 217, 225,  
226, 233, 243, 250  
*maqam* 437, 440, 441  
*maqamat* 395  
*maqbulât* 328  
*ma'qul* 270, 405  
*Ma'rif Karkhi* x, 397, 399, 414  
Massignon, Louis 390  
*masyhûrât* 328, 334  
*masyya* 317  
*maudhu'* 105, 106, 107,  
127, 128, 129, 130, 131, 132,  
133, 134, 137, 140, 143, 147,

149, 151, 177, 183, 186, 187,  
189  
*maujud* 253, 307, 337  
*maujud' bimâ huwa maujud* 253  
*maujudât* 277  
Maulana Jalaluddin Muhammad Balkh  
Rumi xi, 410  
mistisisme 195, 199, 383, 390, 400  
*mitsâl* 321, 338, 339  
Mitsam at Tammar 239, 240  
*mubah* 51, 88  
*mufrad* 123, 125, 128,  
129, 133, 135, 186  
*mughâlathah* 300, 302, 346  
Muhammad bin Abdul Wahhab 212  
Muhammad bin Mamzah Fanari Rumi 414  
*muhaqqiq* 60  
*muhmal* 123, 187  
*mukadimatain* 147, 149, 185  
*Mukassib* 21, 63  
*mukhâthab* 256  
*mumkin al wujud* 377  
*mumkinah* 132  
*munfasilah* 128, 129, 130, 141, 148, 187  
*muqaddami* 52, 53  
*muqâwamah* 287  
*murâd* 294  
*murahab* 123, 124, 125,  
128, 129, 184, 187  
*musallam* 264  
*mustahab* 37, 51  
*mutabayinain* 114, 115, 187  
*mutaghayyir* 337, 352, 355, 356, 361  
*mutasawiyain* 114, 115, 187  
*mutasawwifuh* 371  
Mu'tazilah 179, 195, 197, 205,  
206, 207, 209, 210, 211, 212,  
213, 214, 215, 216, 217, 218,  
219, 220, 221, 222, 223, 225,  
226, 227, 228, 229, 230, 231,  
232, 233, 234, 235, 238, 239,  
240, 243, 245, 246, 247, 248,  
249, 250  
*mutlaqah* 132  
*muttasilah* 128, 129, 132, 141, 148, 187  
*mutunajus* 91  
*muwajjahah* 132

## N

*nadzari* 109, 139, 187  
*nafilah* 69, 88  
*nafs* 386, 444  
*nafs al ammarah* 386  
*nafsi* 52, 53, 233  
*nafsu ammarah* 431

*Nahjul Balaghah* 20, 58, 388, 433  
*nahr* 89  
*nahwu* 11, 299, 303  
*naqish* 121, 122, 123,  
124, 125, 128, 129, 184, 187,  
188  
*naqli* 4, 201, 303, 304, 314  
Nasrani 198, 204, 230  
*nâsût* 338  
*natijah* 147, 148, 149,  
150, 151, 152, 165, 169, 170,  
171, 172, 178, 180, 181, 188,  
287  
*nau'iyah* 262  
Nicholson, R. A 390, 394, 395  
*nisab al arba'ah* 133, 144, 190  
*nisbah* 127, 128, 129,  
188, 190, 351, 354  
*nisbi* 255  
*niryat* 51  
Nuruddin Abdul Rahman Jami xii, 415

## P

Perang Jamal 72, 225  
Perang Shiffin 225  
peripatetik 239, 317,  
318, 319, 325, 326, 327, 331,  
333  
*philosophia* 302, 303  
*Phylagoras* 319, 320, 321, 388  
Plato xii, 101, 265, 269, 270,  
271, 272, 273, 274, 275, 281,  
285, 288, 302, 317, 318, 319,  
320, 321, 322, 323, 325, 345,  
383, 400

## Q

*qabih* 215, 216  
*qabla ath thabi'ah* 310  
*qadariah* 197  
*qadha' wa qadar* 199  
*qadhîyah* 123, 125, 127, 128, 129,  
130, 131, 132, 133, 134, 135,  
137, 138, 139, 140, 141, 143,  
144, 147, 148, 149, 169, 170,  
173, 177, 178, 183, 184, 185,  
186, 187, 188, 189, 190  
*qadhîyah hamîyah* 127, 128, 173,  
186, 187, 189  
*qadhîyah lafdziyah* 125, 188  
*qadim* 227, 233, 337,  
349, 350, 352, 362  
*qalandari* 436  
*qalb* 444  
*qullashi* 436

*qânun* 254  
*qaul* 123, 125, 188, 218  
*qaws al nazul* 427  
*qaws al su'ud* 427  
*qishash* 95, 96, 97  
*qiyas* 17, 102, 104, 143,  
 144, 145, 147, 148, 149, 150,  
 151, 153, 156, 158, 159, 160,  
 161, 163, 164, 165, 166, 167,  
 169, 170, 171, 172, 173, 174,  
 177, 178, 181, 183, 184, 185,  
 187, 188, 189, 190

*qiyâsi* 264  
*qubh* 214, 215, 225, 327  
*quwwah* 137, 188, 337, 356, 361

## R

Rabi'ah Adawiyah x, 396  
*rabitah* 127, 128, 186, 187, 188  
*rasm* 122, 188  
*rasm al naqish* 122, 188  
*rasm al taam* 122, 188  
*ridha* 50, 56, 86  
*ridwan Allah* 386  
*riyadah* 431, 432, 433, 434  
*riyy* 443  
*ruh* 444  
*ruhi* 254, 282  
*Ruwaqis* 275, 285, 286, 287, 288, 289  
*Ruwâqisme* xiii, 285

## S

*subr* 50  
 Sadraddin Qunawi xi, 410, 411  
 Sahal bin Abdullah Tustari xi, 400  
*sahw* 443, 444  
*sa'i* 71  
*salibah* 129, 130, 131,  
 133, 135, 137, 138, 140, 141,  
 150, 151, 188  
*salik* 372  
 Samsuddin Muhammad Lahiji Nurbakhsyi  
 xii, 414  
 Sana'i Ghaznawi xi, 405  
 Sari Saqati x, 394, 398, 400  
*sayr wa suluk* 372, 374, 382,  
 385, 404, 420, 437  
 Sayyid Haidar Amuli xii, 413  
 Sayyid Murtadha 20, 56, 57, 59, 328  
*shabih and* 95  
*shirath* 237  
*shudfah* 362  
*shughra* 333  
*sirr* 444, 445  
 Socrates 103, 104, 177,

271, 272, 275, 277, 285, 288,  
 302, 303, 345  
 Spencer, Herbert 312, 313  
*spesies* 116, 170, 171,  
 266, 294, 305, 337, 343, 347,  
 354

*spiritual ecstasy* 387  
*sufisme* 65, 231, 234, 372,  
 379, 383, 393, 394, 395, 397,  
 400, 401, 402, 405, 408, 416  
*sughra* 147, 148, 149, 150,  
 151, 177, 180, 183, 184, 185,  
 187, 189  
*sukr* 398, 443  
*sur* 127, 131, 132, 140, 189  
 Syah Ni'matullah Wali xii, 413  
*syahadah* 388  
*Syaikhayn* 59  
*syaja'ah* 274  
*syakk* 279  
 Syaqq Balkhi x, 397  
*syarrah* 274  
*syart* 137, 189  
*syatsiyat* 398  
 Syekh Abu Hasan Khurqani xi, 402  
 Syekh Ar Ra'is Ibnu Sina 317  
 Syekh Fariduddin Attar 407, 411  
 Syekh Isyraq 317, 318, 319, 320,  
 321, 322, 326, 331, 340, 347  
 Syekh Mahmud Sya'istari 413  
 Syekh Mufid 56, 57, 58, 59, 231, 328  
 Syekh Murtadha Arshari 21, 62  
 Syekh Najmuddin Kubra 406, 407  
 Syekh Ruzbihani Baqli Syirazi 406  
 Syekh Shaduq 20, 56, 57, 223  
 Syekh Syihabuddin Suhrawardi 408  
 Syekh Thusi 20, 56, 59, 64, 399  
*Syiah* vi, 13, 15, 16, 17,  
 18, 19, 20, 24, 35, 36,  
 37, 50, 55, 56, 57, 58,  
 59, 60, 61, 62, 63, 64,  
 65, 70, 72, 76, 196, 201,  
 205, 206, 207, 208, 210, 211,  
 213, 223, 229, 230, 231, 234,  
 237, 238, 239, 240, 241, 243,  
 244, 245, 246, 247, 248, 249,  
 250, 328, 371, 388, 399  
*syukud* 445  
*syurb* 443

## T

*ta'rif haqiqi* 300  
*ta'abbudi* 51  
*ta'akhhur* 306  
*taam* 121, 122, 123, 124,

125, 128, 143, 184, 187, 188  
*tabayun* 114, 115, 144, 187, 189, 190  
*tabi'in* 49  
*ta'dul wa tarajih* 25  
*tafmidh* 224, 247  
*tahawwur* 274  
*Ta'ir al Quds* 373  
*tajarrud falsafi* 335  
*tajarrud riyadhi* 335  
*tajribi* 310, 333, 335  
*tajrubi* 257, 264  
*takhyir* 42  
*taqaddun* 306, 338, 341  
*taqwa* 50  
*ta'rif al lafzhi* 300  
*ta'rifat* 116, 119, 122  
*tariqat* 395, 412  
*tarkib* 157, 158, 190, 238  
*tasawwuf* 114, 115, 173, 187, 190  
*tasawuf* 61, 154, 350,  
 372, 379, 383, 400, 402  
*tashawur* 109, 110, 111,  
 112, 113, 119, 179, 190  
*tashawuraat iktisabi* 109, 190  
*tashdiq* 109, 110, 111, 112,  
 127, 172, 179, 186, 190, 255  
*tashdiqaat badhi* 109, 190  
*tashdiqaat iktisabi* 109, 190  
*tashdiqi* 255  
*tastim* 287  
*tastif* 11  
*tauhid ibadi* 211, 212, 213, 245  
*tauhid sifati* 211, 213, 225, 245  
*tauhid zati* 211, 213, 245  
*tawassuli* 51  
*thabi'iyat* 254  
*Thalhah* 72  
*thawaf* 69, 71, 72  
*The Legacy of Islam* 390  
*thibh* 89  
*tsabit* 337, 352, 353,  
 355, 356, 357, 358, 359, 361

## U

*utubiyah* 338  
*'ulya* 304  
*umum wa khusus mutlaq* 114, 115,  
 183, 190  
*umur 'ammah* 219  
*'uqul* 338  
*urafa* 154  
*urwatul wutsqa* 427  
*ushul al aqa'id* 382  
*ushul amwaliyah* 257  
*ushuluddin* 1, 196, 201, 203, 243

## W

*wahdah* 238, 337  
*Wahhabi* 212  
*Wahid Bahbahani* 20, 62  
*wajib* 1, 2, 3, 23, 25,  
 30, 37, 39, 42, 43, 51,  
 52, 53, 69, 70, 71, 72,  
 85, 87, 88, 94, 137, 217,  
 218, 221, 229, 243, 244, 247,  
 248, 410, 420  
*Wajib al Wujud* 373, 377  
*waqt* 438  
*wajdani* 293, 294  
*wajdaniyat* 264

## Y

*Yahudi* 198, 230

## Z

*zahid* 421  
*Zaid bin Tsabit* 226  
*zaman* 335, 354  
*Zanun Ruwaqi* 285  
*zihin* 322, 337, 340  
*zhulm* 214  
*Zubair* 49, 72  
*zuhud* 384, 385, 421, 431  
*Zun-Nun Misri* xi, 400, 401





## MENGAPA KITA DICIPTAKAN?

Penjelasan Islam Tentang Tujuan Hidup Manusia  
*Murtadha Muthahhari. 112 hal. Rp. 12.500,-*

Untuk apakah kita hidup? Apa tujuan hidup kita? Untuk apa kita diciptakan? Pertanyaan-pertanyaan semacam itu selalu muncul di benak manusia. Buku ini menjelaskan pandangan Islam tentang tujuan hidup dan proses penyempurnaan manusia. Penulis memberikan jawaban di bagian akhir, jawaban yang merupakan akumulasi dari pemikirannya untuk kemudian ditawarkan sebagai pandangan hidup yang sarat dengan nilai-nilai keislaman universal.

## KARAKTER AGUNG ALI BIN ABI THALIB

*Murtadha Muthahhari. 176 hal. Rp. 20.000,-*

Buku ini mengulas tentang keagungan karakter Ali bin Abi Thalib, seorang tokoh besar dalam sejarah Islam, setelah Nabi saw. Penulisnya, Murtadha Muthahhari, menyajikan sebuah tulisan yang membuat pembaca enggan berpaling dalam menelusuri kemuliaan, dan mengungkap suri tauladan serta kebenarannya.



## HIJAB

*Citra Wanita Terhormat*

*Murtadha Muthahhari. 152 hal. Rp. 16.900,-*

Telah banyak buku dan artikel yang ditulis berkenaan dengan masalah hijab, tetapi karya Syahid Muthahhari ini adalah karya terbaik berkenaan dengan masalah hijab. Jika karya Syahid Muthahhari ini dimiliki semua orang, maka persoalan hijab tidak perlu dikhotbahkan lagi.

