

AKAL DAN WAHYU;
Antara Perdebatan dan Pembelaan dalam Sejarah

Masbukin dan Alimuddin Hassan
Fakultas Tarbiyah UIN Sultan Syarif Kasim Riau
Institute for Southeast Asian Islamic Studies (ISAIS)
bukin_99@yahoo.co.id
bidara_palawa@yahoo.co.id

Abstact

Tulisan ini mendiskusikan tentang peran akal dan wahyu dalam sejarah Islam. Perdebatan ini kemudian melahirkan sikap-sikap intoleransi dalam Islam. Masing-masing bersiteguh akan kebenaran yang dimiliki. Agaknya pada dua abad pertama Islam banyak beredar hadits-hadits yang menjunjung tinggi akal. Tetapi karena hadits-hadits itu lebih mendukung "kaum liberal", maka dalam perkembangan lebih lanjut dikenakan prasangka sebagai lemah dan tidak sah, sehingga juga tidak banyak dimuat dalam kitab-kitab hadis hasil pembukuan masa-masa sesudahnya

Kata kunci: *Akal, Wahyu dan sumber hukum Islam*

Pendahuluan

Dalam doktrin agama ada dua sumber untuk mendapatkan pengetahuan dan petunjuk kebenaran: *al-ulum al-naqliyah* (ilmu-ilmu naqli) berdasarkan wahyu; dan *al-ulum aqliyah* (ilmu-ilmu rasional) berdasarkan akal. Akal berasal dari bahasa Arab, dari kata: *'aqala, ya'qilu, 'aqlan*. Secara etimologis bermakna mengikat atau menahan, mengerti, dan membedakan. Berangkat dari pengertian ini, maka akal merupakan daya yang terdapat dalam diri manusia untuk dapat menahan atau mengikat manusia dari perbuatan jahat dan buruk. Demikian juga akal adalah salah satu unsur yang membedakan manusia dengan makhluk yang lain, lantaran akal dapat membedakan dan mengerti antara

perbuatan yang baik dan buruk. Term akal sudah melebur dalam bahasa Indonesia dengan arti yang sudah umum diterima, yaitu pikiran. Artinya, pikiran identik dengan akal.

Wahyu berasal dari bahasa Arab, *al-wahy* dan kata *al-wahy*, menurut Harun Nasution, adalah kata Arab asli dan bukan merupakan kata pinjaman dari bahasa asing. Wahyu berarti suara, api dan kecepatan. Sementara itu wahyu mengandung pengertian pemberian secara sembunyi-sembunyi dan cepat. Tetapi kemudian wahyu lebih dikenal sebagai penyampaian firman Allah kepada orang pilihan-Nya agar disampaikan kepada manusia

untuk dijadikan pedoman dan pegangan hidup di dunia dan akhirat. Dalam Islam wahyu Allah yang disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW terkumpul semuanya dalam al-Qur'an (Harun Nasution, 1986a: 5).

Dan pada galibnya, dipahami bahwa wahyu dan akal masing-masing dipandang sebagai objek dan subjek. Satu ilustrasi yang menarik yang diberikan oleh Fathurraman Jamil (1995: 20) prihal akal dan wahyu. Di mana wahyu sebagai sumber hukum diandaikan sebagai "negatif film" yang akan menjadi dasar bagi terwujudnya sebuah foto. Sementara akal diibaratkan sebagai "tukang cuci cetak foto" yang ikut serta menentukan hasil cetakan, apakah baik atau buruk hasilnya. Ditambahkan, tanpa negatif film tukang cuci cetak tidak dapat mencetak foto yang dimaksud. Namun, perlu juga diingat bahwa tanpa tukang cuci, maka negatif foto selamanya akan tetap menjadi negatif foto, gelap dan sulit untuk diketahui apa sesungguhnya yang ada di dalamnya.

Karenanya, kalau intepretasi wahyu atas wahyu lebih dominan akan bersifat objektif; sebaliknya kalau intepretasi akal atas wahyu lebih dominan akan bersifat subjektif. Sehingga pada gilirannya, sumber pengetahuan dan petunjuk kebenaran yang didasarkan atas wahyu bersifat absolut dan mutlak; sebaliknya yang didasarkan atas akal bersifat relatif dan nisbi kebenarannya (Harun Nasution, 1986a: 1). Mengingat kedua sumber kebenaran tersebut sama-sama berasal dan/atau "diciptakan" (?) Tuhan sehingga adalah *absurd* dan tidak *intelligible* kalau ternyata terdapat kontradiksi di dalamnya (Nurcholish Madjid, 1997: 67-68), sehingga idealnya merupakan suatu keniscayaan kalau hasil pencapaian antara

wahyu dan akal adalah bermuara pada kebenaran yang sama.

Akal dalam Timbangan al-Qur'an dan Hadis

Al-Qur'an pada dasarnya memberikan apresiasi dan penghargaan terhadap penggunaan akal yang dimiliki oleh manusia. Sehingga rasionalitas menjadi ukuran dan pembeda hakiki antara manusia dengan makhluk hidup yang lain (Nurcholish Madjid, 1997: 162). Akallah yang memberikan kemampuan kepada Adam (manusia), misalnya, untuk mengenal dunia sekelilingnya. Atas dasar kemampuan itulah manusia dipilih oleh Tuhan sebagai khalifahnya di bumi; dan bukan malaikat meskipun senantiasa bertasbih memuji Allah dan mengukuduskannya (Q.S. al-Baqarah [2]: 30-34). Dengan begitu, al-Qur'an mengakui keunggulan manusia dan memberikan kebebasan untuk menguasai dan mengatur alam (Ali, t.th: 403). Tetapi meskipun begitu, di balik kebebasan manusia tersebut harus diiringi dengan tanggung jawab, baik sosiologis maupun teologis.

Dalam pada itu, Nabi Muhammad sendiri dalam memaknai firman Allah tersebut juga memberikan kebebasan kehendak dan keharusan penggunaan akal sebagai-mana yang termaktub dalam sabda-sabdanya.¹

¹ Di sini kami sebutkan beberapa hadits yang jarang terdengar di kalangan orang Sunni, tetapi akrab di telinga orang Syi'ah, di antaranya:

Allah tidak akan menerima shalat seorang hamba, juga tidak pada puasanya, hajinya, umrahnya, sedekahnya, jihadnya, dan apapun

Sabda-sabda Nabi itu sangat berbekas di kalangan para sahabat, sehingga kebebasan dan rasionalitas mula-mula tumbuh di Madinah. Gagasan kebebasan dan rasionalitas ini mendapat bentuk yang lebih tepat lewat kata-kata Ali bin Abi Thalib. Kemudian, dari sini gagasan ini menyebar ke Basrah dan Kufah dan pada akhirnya sampai di Baghdad lewat sarjana-sarjana Islam liberal dan rasional, seperti Ja'far al-Shadik,²

jenis kebaikan yang diucapkannya, jika ia tidak menggunakan akalnya. Telah sampai kepada kami bahwa ketika menciptakan akal, Allah memerintahkan kepadanya (akal), "Duduklah", dan ia pun duduk. Lalu perintah-Nya lagi, "Majulah", maka ia pun maju; lalu perintah-Nya lagi, "Lihatlah", dan ia pun melihat; lalu perintah-Nya lagi, "Bicaralah", dan ia pun bicara, lalu perintah-Nya lagi, "Perhatikan" dan ia pun memperhatikan, lalu perintah-Nya lagi, "Dengarkanlah", dan ia pun mendengarkan, lalu perintah-Nya lagi, "Mengertilah", dan ia pun mengerti. Kemudian Allah berfirman kepadanya, "Demi kemuliaan-Ku, keagungan-Ku, kebesaran-Ku, kekuatan-Ku dan kekuatan-Ku atas makhluk-Ku, Aku tidaklah menciptakan makhluk yang lebih mulia bagi-Ku dan lebih Aku cinta daripada engkau, juga lebih tinggi kedudukannya daripada engkau. Sebab dengan engkau Aku disembah, dengan engkau Aku dipuja-puji, dengan engkau Aku memberi, dengan engkau Aku menyiksa dan bagi engkau pahala.

Seorang Bani Qusyayr datang kepada Nabi SAW dan berkata: "Kami dahulu di zaman jahiliah menyembah berhala dan kami dahulu berpendapat bahwa berhala itu dapat memberi mudarat dan manfaat". Maka Rasulullah bersabda, "Telah beruntunglah kamu orang yang baginya Allah telah menganugerahi akal".

Akal ('aql) adalah belunggu ('iql) untuk melawan kebodohan. Jiwa adalah seperti hewan yang paling buruk. Jika ia tidak mempunyai akal, ia berkeliaran dalam kebingungan, sebab akal adalah belunggu untuk melawan kebodohan....lalu dari akal tumbuhlah cabang pertimbangan (*hilm*), yaitu pertimbangan pengetahuan, dari pengetahuan tumbuh petunjuk yang benar, timbul pantangan, dari pantangan timbul pengendalian diri, dari pengendalian diri timbul rasa malu dan dari rasa malu ada ketakutan, dari ketakutan muncul amal baik (Lihat, Nurcholish Madjid, 1997: 50-51; Murata, 1996: 315).

² Ia merupakan kepala keturunan nabi Muhammad. Ja'far al-Shadik adalah seorang yang sangat rasionalis dan liberal. Ia seorang yang sangat terpelajar, seorang penyair, filosof dan rupa-rupanya

dan Hasan Basri³ serta Washil bin Atha', pendiri aliran rasionalisme secara formal, Mu'tazilah.⁴

Berkenaan dengan ini, banyak indikasi yang menunjukkan bahwa Islam pada masa klasik telah terlibat dalam perdebatan yang cukup luas dan ramai, dalam suasana kehidupan

ia menguasai beberapa bahasa asing. Karenanya, ia acap kali berhubungan dengan sarjana dan budayawan dari kalangan agama Kristen, Yahudi, dan Zoroaster; dan dengan mereka ia sering melakukan dialog-dialog dan bertukar pikiran. Ja'far al-Shadik merupakan bapak rasionalisme dalam Islam di mana Abu Hanifah dan Imam Malik pernah berguru. Sehingga dari kedua muridnya ini sangat terlihat sekali pengaruh dan unsur rasionalitasnya dalam membangun sistem hukum yang mereka bangun, terutama sekali tampak pada diri Abu Hanifah (Ali, t.th: 411).

³ Ia adalah seorang kelahiran Madinah dan sungguh-sungguh pernah duduk bersama dengan keluarga dan keturunan nabi dan menghirup pemikiran liberal dan rasional darinya. Dan ketika tinggal di Basrah, ia membuka halaqah-halaqah yang segera dikerumuni oleh peserta didik, termasuk dari Irak. Ia seorang guru besar yang menentang sikap Jabariyah. Dan di antara muridnya yang terkenal adalah Abu Huzaifah Washil bin Atha', yang belakangan menjadi pencetus lahirnya aliran teologi Mu'tazilah (Ali, t.th: 414).

⁴ Melalui aliran teologi Mu'tazilah rasionalisme dalam Islam menyebar ke seluruh masyarakat terpelajar yang ada pada masa pemerintahan dinasti Abbasyiah sehingga lahir beberapa orang filosof Muslim, misalnya seperti al-Kindi, al-Farabi, dan Ibn Sina. Bahkan resonansi rasionalisme bergaung di beberapa perguruan tinggi yang ada di Andalusia, dan pada gilirannya melahirkan sederet pemikir dan filosof muslim, misalnya seperti Ibn Bajjah, Ibn Tufail dan pada puncaknya pada diri Ibn Rushd. Pada era ini perkembangan ilmu pengetahuan dan filsafat tumbuh dengan pesat dan dahsyatnya ditandai dengan lahirnya sejumlah ahli dalam berbagai lapangan dan disiplin ilmu pengetahuan, seperti dalam bidang kedokteran, fisika, matematika, astronomi, sejarah dan dalam bidang lainnya (Harun Nasution, 1975).

intelektual yang lebih bebas dan terbuka daripada masa-masa sesudahnya. Sehubungan dengan ini Nurcholish Madjid (1997: 49-50), mengatakan:

Agaknya pada dua abad pertama Islam banyak beredar hadits-hadits yang menjunjung tinggi akal. Tetapi karena hadits-hadits itu lebih mendukung “kaum liberal”, maka dalam perkembangan lebih lanjut dikenakan prasangka sebagai lemah dan tidak sah, sehingga juga tidak banyak dimuat dalam kitab-kitab hadits hasil pembukuan masa-masa sesudahnya. Sebagai contoh, adalah seorang pemikir Islam, al-Harits ibn Asad al-Muhasibi, yang wafat pada 243 H (tujuh puluh tahun sebelum wafat al-Bukhari). Dia adalah salah seorang tokoh “rasionalis” yang sangat dini dalam Islam, yang meninggalkan karya-karya tulis sistematis. Dia juga seorang agamawan yang saleh dengan kecenderungan kesufian yang kuat”.

Dalam karya-karyanya, menurut Nurcholish Madjid (1997: 50), al-Muhasibi menuturkan hadits-hadits yang sangat mengesankan, sebagaimana hadits yang kami kutip di awal tulisan ini. Al-Muhasibi menolak pandangan sebagian ulama yang menyatakan bahwa hadits-hadits tentang akal itu palsu (*maudhu'*), bikin-bikinan atau dhaif. Baginya, hadits-hadits itu adalah absah, karena maknanya sejalan dengan berbagai gambaran dan ajaran al-Qur'an. Dan hadits-hadits itu cukup menggambarkan suasana yang memberikan dorongan kepada kaum muslim klasik untuk menjunjung tinggi akal dan memikirkan rasional.

Akal dan Wahyu: *Timbangan Mutakallimin*

Sepanjang sejarah tradisi pemikiran dan intelektual Islam, menurut Harun

Nasution (1986a: 76), masalah relevansi dan univikasi antara wahyu dan akal telah menjadi bahan polemik yang akut dan perdebatan yang berkepanjangan di kalangan ulama-ulama (sarjana-sarjana Muslim) terutama di kalangan para teolog Muslim. Di kalangan mereka ada yang memberikan peran dan kedudukan atas otoritas wahyu yang lebih dominan dan besar, misalnya mereka dari kubu Mu'tazilah. Sebaliknya, ada pula yang memberikan peran dan kedudukan atas otoritas wahyu yang justru lebih dominan dan tinggi, misalnya kubu ini diwakili oleh Asy'ariyah.

Di kalangan teolog Muslim diskusi tentang akal dan wahyu menempati posisi sentral dalam wacana pemikiran dan intelektual mereka. Ini mudah untuk dipahami karena ilmu kalam sebagai ilmu yang membahas soal-soal ketuhanan dan soal hubungan timbal balik antara manusia dengan Tuhan sudah barang tentu memerlukan akal dan wahyu sebagai sumbernya. Akal dianugerahkan Tuhan secara potensial berupaya sedemikian rupa untuk membangun proposisi-proposisi yang logis sehingga dapat membawa sampai kepada pengetahuan tentang hal-hal yang berkaitan dengan soal ketuhanan. Sedangkan wahyu yang diturunkan Tuhan kepada manusia membawa pengkhabaran yang berisi penjelasan-penjelasan yang perlu mengenai hal-hal yang menyangkut Tuhan sendiri, dan mengenai hal-hal yang

berhubungan dengan manusia serta kewajiban-kewajibannya terhadap Tuhan (Harun Nasution, 1990: 54-55).

Dalam meresponi persoalan-persoalan teologis tersebut di antara teolog Muslim mempunyai pendirian yang berbeda-beda. Dan ternyata perbedaan corak pandangan teologis mereka banyak ditentukan oleh bagaimana pandangan dan apresiasi mereka terhadap kedudukan dan peran akal dan wahyu. Barangkat dari pandangan mereka tentang kedudukan dan peran akal dan wahyu secara general mereka dapat dipilah menjadi dua kelompok: Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Bagi Mu'tazilah, karena otoritas akal lebih dominan dan diutamakan, maka mereka berpihak kepada kebebasan kehendak manusia untuk melakukan perbuatannya; dan Tuhan tidak mempunyai kebebasan dan kehendak yang mutlak terhadap manusia. Sebaliknya, Asy'ariyah karena otoritas wahyu yang lebih dominan dan diutamakan, maka mereka mempunyai pandangan bahwa manusia tidak memiliki kebebasan dan kehendak dalam perbuatannya, dan Tuhan adalah milik kebebasan dan kehendak yang mutlak tersebut (Harun Nasution, 1986b: 80-118).

Sementara itu, menurut Harun Nasution, bahwa persoalan kemampuan akal dalam mengetahui Tuhan dan mengetahui kebaikan-kejahatan, kemudian masing-masing terbagi menjadi: mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan dan mengetahui kewajiban berbuat baik dan kewajiban meninggalkan perbuatan jahat. Sehingga lebih lanjut, menurut Harun Nasution, terumuskan sebagai berikut:

1. Apakah akal dapat mengetahui (adanya) Tuhan?;

2. Kalau ya, apakah akal dapat mengetahui kewajiban berterima kasih pada Tuhan?;

3. Apakah akal dapat mengetahui yang baik dan yang buruk?;

4. Kalau ya, apakah akal dapat mengetahui bahwa manusia wajib berbuat baik dan menjahui berbuat jahat?

Karena Mu'tazilah menempatkan akal pada kedudukan dan peran yang tinggi, kalau dirujuk kepada empat persoalan teologis di atas, tidak aneh kalau Mu'tazilah memandang keempat persoalan tersebut dapat diketahui oleh akal. Baginya, mengetahui hakekat ketuhanan dapat diketahui lewat pembuktian argumen kosmologis, sedangkan hakekat baik dan buruk tidak ditentukan oleh Tuhan, tetapi oleh essensi baik-buruk itu sendiri. Menurut Mu'tazilah adalah absurd bahwa dusta, misalnya, itu buruk karena Tuhan telah menentukan itu buruk dan hal itu akan menjadi baik jika Tuhan menghendaki dan mengatakan baik. Ini mustahil karena dusta essensinya memang buruk yang melekat pada dirinya. Dengan demikian, maka peluang akal manusia untuk mengetahui sangat besar. Artinya, baik dan buruk pada akhirnya dapat diketahui oleh akal bagi Mu'tazilah, dua pokok pertama dapat diketahui lewat akal. Sedangkan dua kewajiban berikutnya juga dapat diketahui oleh akal manusia dengan mengerahkan pemikiran yang sungguh-sungguh dan radikal.

Sebaliknya, bagi Asy'ariyah karena wahyu mempunyai kedudukan dan peran yang dominan dan besar, maka kalau dirujuk keempat persoalan teologis di atas, kedua kewajiban – mengetahui kewajiban (berterima kasih) kepada Tuhan dan kewajiban berbuat baik dan meninggalkan perbuatan jahat – hanya dapat diketahui lewat wahyu. Sementara itu, dalam mengetahui eksistensi Tuhan, di kalangan Asy'ariyah menyebutkan bahwa Tuhan dapat diketahui lewat dalil dan argumen penciptaan alam oleh Tuhan (argumen kosmologis). Ini artinya bahwa mengetahui eksistensi Tuhan dapat diketahui lewat akal. Sedangkan tentang soal baik dan buruk, karena essensi baik dan buruk ditentukan oleh Allah maka dengan sendirinya juga hanya dapat diketahui lewat wahyu (Harun Nasution, 1986b: 80-118).

Meskipun Mu'tazilah memberikan apresiasi terhadap otoritas akal yang sangat dominan dan besar, namun perlu ditegaskan bahwa mereka tidak pernah mengklaim bahwa akal merupakan satu-satunya sumber pengetahuan dan kebenaran. Misalnya, ketika Mu'tazilah menyatakan bahwa Tuhan wajib mengirim rasul bagi manusia adalah bukti bahwa Mu'tazilah memberikan tempat yang terhormat dan mulia bagi wahyu. Lebih lanjut, misalnya Mu'tazilah mengungkapkan keterbatasan akal yang harus *discover* oleh kelebihan wahyu. *Pertama*, akal betul dapat mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, tetapi wahyulah yang menerangkan kepada manusia cara yang tepat untuk berterima kasih dan menyembah kepada Tuhan. Wahyu yang memberikan penjelasan rinci, misalnya berapa kali shalat sehari-semalam; bagaimana aturan-aturan

zakat; kapan mesti menjalankan puasa; dan di mana seharusnya kita menunaikan ibadah haji.

Kedua, Akal benar dapat mengetahui baik dan jahat, tetapi tidak seluruhnya; serta kewajiban mengerjakan kebaikan dan kewajiban meninggalkan kejahatan, hanya garis besarnya. Umpamanya, akal dapat mengetahui sebagian kejahatan, misalnya ketidakadilan. Tetapi kejahatan, seperti zina tidak dapat diketahui oleh akal. Dan di antara perbuatan baik yang tidak dapat diketahui oleh akal, misalnya adalah penyembelihan hewan untuk keperluan tertentu. *Ketiga*, akal tidak tahu kadar balasan pahala dari suatu perbuatan kebaikan dengan perbuatan kebaikan yang lainnya; (juga) akal tidak mengetahui kadar suatu hukuman perbuatan jahat dibandingkan dengan perbuatan jahat lainnya. Masalah ini hanya dapat diketahui lewat wahyu. Untuk itu, wahyu memberikan penjelasan rinci mengenai upah dan hukuman yang akan diterima manusia di akhirat kelak. *Keempat*, wahyu berfungsi, menurut al-Khayyar, sebagaimana yang dikutip oleh Harun Nasution (1986b: 80-118; Muhammad Nazir, 1992: 92), lewat pengiriman rasul-rasul adalah untuk menguji manusia: siapa yang patuh dan siapa yang ingkar kepada Tuhan. Karenanya, Tuhan menyediakan dua tempat di akhirat: surga dan neraka; dan manusia diberi kebebasan untuk memilih salah satu di antara keduanya. *Kelima*, fungsi lain dari wahyu adalah mengingatkan

manusia atas kelalaian mereka dan mempersingkat jalan untuk (sampai) mengetahui Tuhan. Betul akal dapat mengetahui kewajiban terhadap Tuhan, tetapi manusia kerap kali lalai, maka wahyu datang untuk mengingatkan manusia. Benar akal dapat mengenal Tuhan, namun lewat jalan yang berliku-liku, dan wahyu datang untuk memperpendek dan mempermudah jalan tersebut.

Dari paparan ini, dapat ditarik kesimpulan bahwa fungsi wahyu bagi Mu'tazilah mempunyai fungsi konfirmasi dan informasi; memperkuat apa yang telah diketahui oleh akal dan menjelaskan apa yang belum /tidak diketahui oleh akal. Di antara kedua fungsi tersebut, diperoleh kesan bahwa wahyu di kalangan Mu'tazilah lebih banyak berfungsi sebagai konfirmasi ketimbang sebagai informasi.

Akal dan Wahyu: *Timbangan Para Filosof*

Di kalangan para filosof Muslim persoalan univikasi akal dan wahyu telah mendapat perhatian yang pertama dan utama. Univikasi antara akal dan wahyu telah menyita perhatian mereka yang paling awal untuk diselesaikan dengan segera sebelum memasuki persoalan-persoalan filosofis lainnya (Madhkur, 1993: 8). Beberapa nama filosof yang berusaha untuk mencari relevansi dan mengupayakan univikasi antara akal dan wahyu sebagai representasi dari filsafat dan agama secara umum adalah filosof al-Kindi (Atiyeh, 1983: 17). Kemudian upaya al-Kindi ini diteruskan dan disempurnakan oleh al-Farabi. Lewat teori emanasinya, ia mengidentifikasi akal aktif (*Active Intellect - al-'Aql al-Fa'ala*) sebagai akal yang tertinggi dalam hirarki teori

emanasinya. Karenanya, akal aktif juga disamakan dengan akal kesepuluh. Bahkan lebih lanjut disebut-sebut bahwa akal kesepuluh identik atau setidak-tidaknya dapat berhubungan dengan malaikat Jibril. Kalau begini halnya, karena kebenaran yang diperoleh Nabi dengan wahyu lewat malaikat Jibril, dan kebenaran yang diterima oleh filosof dengan akal yang mampu berhubungan dan malaikat Jibril, maka tidak ada pertentangan antara akal dan wahyu dalam Islam (Netton, 1992: 49). Begitu juga dengan Ibn Tufail, lewat karyanya yang sangat ilustratif, *Hayy bin Yaqzan*, suatu karya novel ellagoris yang menganalogikan akal dengan Hayy bin Yaqzan dan wahyu dengan analogi seorang ulama yang bernama Asal yang masing-masing hidup di pulau terpencil.⁵

Selanjutnya, Ibn Rushd juga mengarang suatu risalah untuk menyelaraskan antara akal wahyu (filsafat dan syari'ah) (Ibn Rushd, 1972: 31; Nurcholish Madjid, 1984: 215). Bahkan, sesungguhnya polemik kalam yang ortodoks (orientasi wahyu lahiriah) dan filsafat liberal (orientasi akal ellagoris) yang diwakili oleh polemik *posthumous* antara al-Ghazali (*Tabafut al-Falasifah*) dan Ibn Rushd (*Tabaut al-Tabafut*) dapat dikatakan masih dalam koridor akal dan wahyu (Nurcholis Madjid, 1992: 280; Bello,

⁵ Menurut Sulaiman Dunia, pulau-pulau yang dimaksud kemungkinan pulau-pulau di Nusantara [Indonesia]. Lihat, misalnya, Harun Nasution (1986a: 55); Abdul Halim Mahmud (1982: 50 dan 73); Majid Fahry (1970: 295; M.M. Syarif (1994: 47); Ahmad Fuad al-Ahwani (1995: 104).

1989: 69). Suatu pengecualian, seorang filosof Muslim, al-Razi tidak mempercayai wahyu dan kenabian. Menurut filosof ini, akal sudah cukup memadai untuk mengetahui dan membedakan baik dan buruk. Baginya karya-karya ilmiah lebih berguna dan bernilai tinggi dibandingkan dengan Kitab Suci. Gagasan seperti ini sangat berani karena mencederai ajaran pokok agama. Al-Razi memang seorang filosof yang sangat rasional dan liberal. Tiada pemikir Muslim sepanjang sejarah tradisi pemikiran dan intelektual Islam yang serasional dan seliberal dia. Tetapi persoalannya, apakah ini benar-benar merupakan pendapat murni darinya; jangankan itu tidak lebih adalah tuduhan lawan polemiknya (Harun Nasution, 1992: 23; Syarif, 1994: 47).

Unifikasi antara wahyu dan akal, yang konon tidak bertentangan, kalau mau dipersonifikasikan –terlepas dari apakah Nabi Muhammad itu *syar'i* atau bukan – dalam bentuk manusia, maka Nabi Muhammad adalah wujud paripurnanya. Sehingga, para sahabat Nabi (untuk tidak mengatakan pengikutnya) meyakini dan mengetahui bahwa kebijaksanaan apapun yang diberikan oleh Nabi Muhammad adalah berdasarkan suatu hidayah dari Allah, tidak saja atas dasar wahyu, tetapi juga nampak sebagai kebijaksanaan Nabi Muhammad sendiri (Nurcholish Madjid, 1997: 67-68).

Bahkan menurut seorang filosof, Mulla Muhsin Faydh Kasyani, dan ini relatif berani, mengatakan, "*Akal adalah hukum (syariah) yang divahyukan dalam diri manusia; begitu juga hukum (syariah) yang divahyukan itu adalah akal di luar manusia. Pendeknya, sumber dari semua sifat baik dan asal-usul dari semua*

kesempurnaan adalah akal," Untuk itu, akal adalah analog mikroskopik Nabi (Murata, 1996: 316).

Mengingat, baik wahyu maupun akal sama-sama bersumber dari Allah, seperti yang disampaikan kepada Nabi Muhammad ataupun yang tercermin pada diri Nabi Muhammad, maka al-Qur'an dan as-Sunnah (lalu menjadi Hadits) sama-sama memberikan apresiasi yang sangat tinggi kepada akal. Adalah dapat dipahami kalau kemudian akal diakui sebagai sumber hukum Islam yang ketiga setelah al-Qur'an dan as-Sunnah, yang diistilahkan dengan Ijtihad.⁶

⁶ Melihat wahyu dan akal sama-sama dari Allah, maka dapat dikatakan, menurut Harun Nasution (1995: 56), sebenarnya sumber hukum hanya dua nash dan ijtihad, dengan peran ganda Nabi, penerima wahyu, pemilik akal. Meskipun begitu, sampai saat ini masih diperdebatkan apakah ijtihad tersebut sebagai sumber hukum Islam atau hanya sekedar metode dalam penetapan hukum. Bagi yang berpendapat bahwa ijtihad merupakan sumber hukum Islam ketiga karena dengan ijtihadlah sehingga ajaran Islam selalu sesuai dan relevan serta mampu menghadapi dan sekaligus menjawab tantangan zaman. Karenanya, kalau tidak termaktub baik dalam al-Qur'an maupun dalam Hadits, maka ijtihad harus dijadikan sumber. Dalam berhujjah, bagi kelompok ini menggunakan hadits Mu'az ibn Jabal yang sangat masyhur tersebut. Sebaliknya, bagi yang berpendapat bahwa ijtihad bukan merupakan sumber hukum tetapi hanya merupakan metode. Dengan juga menggunakan hadits yang sama, kelompok ini berpendirian bahwa hadits tersebut mengisyaratkan dengan jelas bahwa sumber hukum Islam hanya al-Qur'an dan Hadits. Kalau sekiranya tidak terdapat dalam keduanya, barulah ijtihad dipergunakan dengan ketentuan tetap merujuk kepada al-Qur'an dan hadits. Dalam mencermati kedua pola pikir yang berbeda ini, Fathurrahman Djamil (1995: 21-22 dan 26) memberikan kesimpulan dengan berpihak kepada pendapat yang disebut belakangan, "Agaknya, ijtihad tidak dapat dikatakan sebagai sumber hukum

Karenanya, tulisan ini berupaya untuk mengungkapkan (i) jejak-jejak rasionalitas Islam yang awalnya begitu jelas tampak, namun belakangan terlihat semakin redup; (ii) wujud aktivitas akal yang perlu ditopang dengan semangat ijtihad di dalam memahami nash al-Qur'an dan Hadits.

Akal dan Wahyu dalam Timbangan Sejarah

Dalam perkembangan sejarah Islam, khususnya dalam bidang hukum terjadi pertentangan di kalangan para pendiri mazhab dalam hal porsi penggunaan akal dan wahyu dalam memahami dan menjabarkan ajaran Islam di bidang hukum. Aliran *pertama*, adalah mereka yang mengutamakan penggunaan akal; aliran ini kemudian disebut *abl al-ra'yi* (rasional).⁷ *Kedua*, adalah mereka yang mengutamakan penggunaan hadits dalam memahami wahyu; dan aliran ini disebut *abl al-Hadits* (ortodoks).⁸ Aliran pertama berkembang di

dalam Islam. Ia tidak lebih sekedar metode untuk menyelesaikan persoalan-persoalan baru yang tidak terdapat secara eksplisit dalam al-Qur'an atau Hadits. Rujukan utamanya tetap kedua sumber utama tersebut. Jika ijtihad dinyatakan sebagai sumber hukum, maka kedudukan hasil ijtihadnya sama dengan wahyu Allah yang transendental dan mempunyai kebenaran mutlak". Padahal, hasil ijtihad bersifat relatif dan nisbi. Sementara itu, suatu yang relatif dan nisbi tidak dapat dijadikan sebagai sumber hukum.

⁷ Aliran rasional adalah ijtihad yang berpandangan bahwa hukum syari'at itu merupakan suatu yang dapat ditelaah esensi-esensi yang mendasari ketentuan-ketentuan doktrinnya dengan mengacu kepada kemaslahatan ummat. Dalam hal ini para mujtahid rasional mengkaji *illat* untuk setiap norma hukum dengan melihat pada setiap sisi yang memungkinkan untuk memperoleh *illat* sebanyak-banyaknya, sehingga mereka dapat leluasa melakukan kajian analogis dengan memelihara kepentingan hidup manusia dan masyarakat secara keseluruhan.

⁸ Aliran ortodoks adalah aliran ijtihad yang kajian hukumnya lebih banyak berorientasi pada ayat al-Qur'an dan as-Sunnah Nabi, sebagai implikasi dari

Kufah dan Irak; dan aliran kedua berkembang di Madinah. Masing-masing kedua aliran ini dipelopori oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Malik (Jalaluddin Rakhmat, dalam Budhy Munawar Rahman, 1995: 372).

Namun demikian, kedua aliran ini tetap menganggap al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai sumber utama hukum Islam.⁹ Perbedaan penggunaan akal baru muncul tatkala ijtihad dilakukan dalam keadaan tidak ada wahyu mengatur secara jelas permasalahan yang sedang dihadapi. Atau hadits ahad yang kandungannya bertentangan dengan akal, apakah hadits itu yang dipakai atau pendapat akal yang didahulukan.¹⁰

Dalam sejarah perkembangan hukum Islam, penggunaan akan dan wahyu bagi mazhab-mazhab yang ada

dasar pemikiran mereka bahwa syari' itu hanyalah Allah dan Rasul-Nya. Tugas Mujtahid menurut mereka bukanlah menciptakan hukum, tetapi menemukan hukum yang telah dikemukakan oleh syari' tersebut. Karena aliran ini banyak diserap oleh ulama kalam, seperti Asy'ariyah, al-Ghazali, dan lain-lain, maka aliran ini dinamakan aliran kalam. Aliran ini oleh sebagian orang juga dinamakan aliran tradisional. Aliran ini juga dinamai aliran ahlu hadiths.

⁹ Abu Zahrah (1987: 248) mengungkapkan bahwa tidak seorangpun sahabat meninggalkan wahyu demi akalnya atau kemaslahatan yang dipandangnya. Sesungguhnya kemaslahatan yang difatwakan para sahabat tidak bertentangan dengan wahyu, tetapi mengaplikasikan wahyu secara baik, berdasarkan pemahaman yang benar akan maksud-maksud syara'.

¹⁰ Bagi aliran kalam atau ortodoks, jawabannya jelas, yaitu alternatif pertama, hadits yang dipakai; sebaliknya demikian, aliran rasional memilih jawaban alternatif terakhir, pendapat akal yang didahulukan (Kafrawi Ridwan [ed], 1994: 99-100).

berbeda intensitasnya. Ali Yafi melukiskan sebagai lingkaran-lingkaran:

1. Lingkaran yang paling dalam merupakan kelompok yang paling sedikit menggunakan akal. Prinsip mereka dalam pengambilan hukum tidak memperkenankan penggunaan akal. Kaedah mereka *la ra'yu li al-din* (akal tidak ada tempat dalam agama). Mazhab yang menggunakan kaidah ini disebut sebagai mazhab al-Zhahiri, karena diprakarsai oleh Daud al-Zhahiri yang dilanjutkan oleh Ibn Hazm.
2. Merupakan mazhab yang mempergunakan akal yang agak lebih intens dari kelompok pertama. Mazhab ini disebut mazhab Hambali yang dipelopori oleh Imam Ahmad bin Hambal. Doktrin mereka menyatakan bahwa hadits dha'if harus diprioritaskan dari pada akal.
3. Merupakan mazhab yang mempergunakan akal yang lebih intens dari lingkaran kedua. Kelompok ini disebut mazhab Maliki yang dipelopori oleh Imam Malik. Doktrinnya menyatakan bahwa penggunaan akal harus diperhatikan guna pertimbangan kemaslahatan. Kaedah mereka adalah *al-Mashalih al-Mursalah*.
4. Merupakan mazhab yang menggunakan intensitas akal yang lebih besar dari yang sebelumnya. Aliran ini disebut mazhab Syafi'i yang dipelopori oleh Imam Syafi'i. Doktrin mereka dalam proses pengambilan hukum lebih banyak mempergunakan qiyas.
5. Merupakan mazhab yang paling intens dalam penggunaan akal dan frekuensi penggunaan akal yang lebih banyak. Akal

lebih diprioritaskan dalam proses pengambilan hukum daripada hadits. Mazhab ini dipelopori oleh Imam Hanafi (Jalaluddin Rakhmat, dalam Taufik Adnan Amal, 1989: 20-21). Dinamika rasionalitas mencapai puncaknya pada masa pasca tabi'in yang dipelopori oleh Imam Hanafi yang bergelar Abu Hanifah.¹¹ Kalangan Abu Hanifah (pengikut Imam Hanafi), yang dikenal banyak mempergunakan akal dalam berijtihad, memberikan syarat-syarat yang cukup ketat untuk dapat menerima sebuah hadits ahad.¹² Dan ketika hadits ahad tersebut bertentangan dengan akal, maka hadits ahad tersebut ditinggal.¹³

¹¹ Nama sebenarnya adalah Nu'man bin Tsabit bin Zutha (80-150), sedangkan Abu Hanifah, menurut al-Maraghi, diberikan oleh masyarakat karena kecenderungannya pada kebenaran, kerajinan beribadah serta keikhlasan dalam beramal. Karena intensitas penggunaan akal yang begitu besar, sehingga ketika Raqabah bin Musqilah ditanya tentang diri Abu Hanifah, dia berkomentar, "Abu Hanifah adalah orang yang paling pintar tentang apa yang belum terjadi, tetapi paling bodoh tentang apa yang telah terjadi." Yang dimaksud dengan apa yang sudah terjadi adalah hadits-hadits Nabi; apa yang belum terjadi adalah ketetapan hukum berdasarkan akal (qiyas) (Jalaluddin Rakhmat, dalam Taufik Adnan Amal, 1989: 20-21).

¹² Abu Hanifah memang sedikit meriwayatkan hadits. Kata Ibnu Khaldun, hal ini dikarenakan Abu Hanifah sangat memperketat syarat-syarat penerimaan hadits. Dan menurut Ahmad Amin, kurangnya hadits pada Abu Hanifah menunjukkan bahwa dia tidak puas dengan penyampaian hadits saja, dia menguji dengan pertimbangan psikologis dan konteks sosial (Jalaluddin Rakhmat, dalam Taufik Adnan Amal, 1989: 20-21).

¹³ Abu Hanifah pernah dilaporkan berkata, "Seandainya Rasulullah berjumpa denganku, ia

Perkembangan penggunaan akal lebih lanjut, menunjuk relatif keluar pada batas-batas toleransi, tentu menurut ukuran aliran tradisional, yang agaknya kembali mulai berani. Ini misalnya dapat dilihat dari pendapat Abu Yusuf, salah seorang murid Hanafiah mengatakan, “Suatu nash yang dulu dasarnya adat, kemudian adat itu telah berubah, maka gugur pula ketentuan hukum yang terdapat dalam nash tersebut.¹⁴ Atau pendapat Najam al-Din al-Thufi, ahli hukum terkenal bermazhab Hanafiah, mengatakan. “bahwa apabila terjadi tabrakan antara kepentingan umum dengan nash dan ijma’, maka wajib didahulukan atau dimenangkan kepentingan umum (Munawir Sjadzali, 64).

Berangkat dari kenyataan di atas, Sayid Amier Ali menyimpulkan, bahwa Islam yang dibawa oleh nabi Muhammad tidak sedikitpun mengandung suatu yang dapat merintangai kemajuan dan menghambat perkembangan intelektualitas manusia. Lalu apa sebabnya, sejak abad kedua belas Masehi, pemikiran rasional dan liberal (filsafat) hampir-hampir lenyap dan akhirnya paham jabariyah dan anti rasionalisme yang berkembang di dunia Islam?

Sebagaimana telah disinggung, bahwa hadits-hadits tentang akal itu banyak ditolak oleh sebagian ulama atau sekurang-kurangnya diragukan keabsahannya, paling

akan mengambil banyak pendapatku. Bukankah agama itu ra’yu yang baik?” Barangkali ini penegasan tentang keharusan hadits tunduk atas analisis rasional (Jalaluddin Rakhmat, dalam Taufik Adnan Amal, 1989: 20-21).

¹⁴ Misalnya Nabi pernah menyatakan, bahwa untuk jual beli gandum itu dipergunakan ukuran takaran, mengikuti adat setempat waktu itu. Di banyak wilayah dunia Islam untuk jual beli gandum dipergunakan ukuran timbangan. Apakah kebiasaan menggunakan timbangan itu tidak dibenarkan karena menyalahi petunjuk Nabi?

tidak penyebab utamanya adalah kaum mu’tazilah sendiri, yang di awal sejarah perkembangan pemikiran Islam disebut-sebut sebagai pelopor penggunaan akal. Sebab dalam perkembangannya lebih lanjut, ternyata Mu’tazilah tidak luput dari lembaran hitam sejarah yang memalukan dunia pemikiran bebas. Menurut Nurcholish Madjid, ketika kaum Mu’tazillah mendapat angin oleh rezim Abbasiyah di Baghdad, karena ajaran mereka diangkat menjadi aturan resmi negara, yaitu di masa kekhalifahan al-Makmun, mereka melancarkan apa yang dikenal dengan *mihna*.¹⁵

Ketika Mutawakkil naik menjadi khalifah situasi politik berbalik secara total. Ulama dari kalangan ahli hadis, hukum, dan para qadi yang selama ini tidak mendapat tempat dan bahkan termasuk mendapat siksa akibat proses *mihnab*, misalnya termasuk Imam Ahmad bin Hambal, maka pada masa khalifah Mutawakkil mendapat tempat strategis. Sehingga akibatnya, kaum rasionalis dan liberal tersingkir dari pusat kekuasaan dan bahkan diusir dari Baghdad. Tidak hanya itu, menurut Sayed Amier Ali, pengajaran

¹⁵ *Mihnab* adalah suatu gerakan untuk memeriksa paham pribadi atau *inquisition*, yang dengan itu orang-orang yang tidak sepaham dengan mereka dikejar-kejar dan disiksa, kalau perlu dibunuh. Salah seorang korban *mihnab*, ialah sarjana keagamaan besar, Ahmad Ibn Hambal, pendiri mazhab Hambali yang banyak dianut di Arabiah. Karena itu, perlawanan yang sengit kepada penggunaan akal secara bebas, sebagaimana yang dianut oleh kaum Mu’tazilah, kemudian muncul dari kalangan Hambali, yang juga dikenal sebagai ahlu al-hadits (Nurcholish Madjid, 1997: 67-68).

filsafat dan ilmu pengetahuan rasional dilarang dan beberapa perguruan tinggi ditutup. Bahkan buku-buku filsafat yang telah dihasilkan dibakar dan pengarangnya dibunuh.¹⁶ Dalam pada itu, Abu Hasan al-Asy'ari tampil dengan membawa aliran teologi baru, teologi yang menentang kebebasan manusia. Pada akhirnya aliran teologi inilah yang berkuasa dan menjadi anutan resmi mayoritas ummat Islam (Harun Nasution (1995: 56).

Dalam perkembangan sejarah lebih lanjut, persengketaan antara kaum ortodoks dan kaum rasionalis, akhirnya secara formal dimenangkan oleh kaum ortodoks.¹⁷ Sekurang-kurangnya, secara lahir mereka mendominasi pemikiran keagamaan.¹⁸

¹⁶ Sayed Amier Ali (t.th: 439-340) dalam memberikan penilaian terhadap sejarah, sepertinya tidak fair. Karena ia telah terobsesi dan kagum terhadap rasionalisme Mu'tazilah sehingga ia tidak melihat dan mengungkapkan kesalahan sejarah yang telah dilakukan oleh Mu'tazilah. Benar Mu'tazilah yang telah memainkan peran penting dalam membangun kebesaran Islam dalam bidang pemikiran, tetapi pada kenyataannya ia sendirilah yang meruntuhkannya lewat gerakan *mibnah* yang dilancarkan. Karenanya, ketika situasi politik berubah adalah wajar kalau lawan politik mereka melakukan upaya-upaya balas dendam, seperti apa yang pernah Mu'tazilah lakukan terhadap diri mereka. Namun disayangkan, dan di sinilah Sayed Amier Ali ada benarnya, bahwa yang turut menjadi korban adalah ilmu pengetahuan dan filsafat serta lenyapnya semangat rasionalisme dan liberalisme di kalangan umat Islam.

¹⁷ Sebagai konsekuensi logisnya, maka timbullah hadits-hadits yang mengutuk penggunaan akal. Sekedar contoh, sebagaimana diriwayatkan oleh Ibn Abbas, Nabi bersabda: "Orang yang menafsirkan al-Qur'an menurut pendapatnya harus siap menempati tempatnya di dalam api neraka". Dan ironisnya lagi, Umar, yang dikenal seorang rasionalis, diriwayatkan pernah menyeru kepada masyarakat untuk berhati-hati terhadap orang yang mendukung akal karena mereka adalah musuh hadits-hadits Nabi (Muhammad Muslehuddin, 1991: 109).

¹⁸ Ini mungkin hanya berlaku di dunia Sunni, sedangkan di dunia Syi'ah tradisi penghargaan kepada

Nurcholish Madjid (1997: 52-53) mengungkapkan bahwa dalam banyak hal terjadi sikap-sikap tidak adil kepada kitab suci. Jika kaum ortodoks berhasil membendung rasionalitas dengan menaruh curiga yang berlebihan kepada hadits-hadits tentang akal, mereka tidak berbuat apa-apa terhadap ayat-ayat suci yang dengan tegas sekali mendorong manusia untuk menggunakan akalunya.

Akal dan Wahyu dalam Timbangan Ahli Fiqh

Dalam Islam sumber hukum yang paling otoritatif adalah Allah semata-mata. Semua orang, termasuk Rasulullah, tunduk kepada hukum-hukum Allah. Dilihat dari segi ini, maka Rasulullah bertugas melaksanakan dan menyampaikan perintah-perintah Allah kepada ummat manusia (Amiur Nuruddin, 1987: 69). Karenanya, segala ketentuan yang bersumber dari Allah, al-Qur'an; dan yang diperinci, diberi contoh dan tafsirkan oleh Rasulullah, as-Sunnah, harus dilaksanakan. Jadi al-Qur'an dan as-Sunnah merupakan sumber hukum (Ahmad Hasan, 1984: 103).

Dalam posisinya sebagai *al-mubayyinah* (pemberi penjelasan), Rasulullah sudah barang tentu terlibat dalam berbagai aspek kehidupan ummat Islam. Karena sedemikian

akal terus berlanjut. Menurut Sayeed Hossein Nasr (1991: 109), kegiatan intelektual tidak mati, seperti tudingan orang orientalis, dengan meninggalnya Bapak Orientalis Islam, Ibn Rushd. Tudingan tersebut, menurutnya, terlalu banyak memiliki cacat dan sulit dipertanggungjawabkan.

kompleksnya persoalan yang dihadapi ummat Islam, maka Rasulullah membuat penggarisan (Amiur Nuruddin, 1987: 70). Rasulullah menggariskan dalam sabdanya:

Sesungguhnya aku adalah manusia. Bila aku memerintahkan suatu tentang agamamu, maka terimalah itu. Dan bila aku menyuruh tentang sesuatu berdasarkan pendapatku, maka aku adalah manusia (Muslim, Juz IV, t.th: 95).¹⁹

Sewaktu Islam sudah merambah ke mana-mana, maka persoalannya menjadi lain. Nabi sendiri “membatasi dirinya” hanya persoalan-persoalan agama dan masalah yang jelas ada nash al-Qur’annya. Sementara persoalan-persoalan kemasyarakatan yang tidak tersentuh secara eksplisit oleh al-Qur’an dan Hadits semakin menuntut peran yang besar dari akal yang diwujudkan dalam bentuk *Ijtihad*.²⁰ Untuk itu, Rasulullah sering

memberikan “mandat” kepada sahabat-sahabatnya untuk memutuskan suatu perkara, sekalipun itu terjadi di hadapan beliau sendiri (Ibn Hazm, Juz IV, 1345 H: 25).

Di antara sahabatnya yang diberikan kepercayaan untuk memutuskan suatu perkara adalah ‘Amr Ibn al-‘Ash. Diriwayatkan bahwa pada suatu kali Rasulullah berkata kepada ‘Amr ibn al-‘Ash, agar memutuskan suatu persoalan hukum. Lalu ‘Amr bertanya: “Apakah saya akan berijtihad, padahal engkau ada?” Rasulullah menjawab: “Ya, jika engkau betul (dalam berijtihad), maka bagimu dua pahala. Tetapi jika engkau salah (dalam berijtihad), maka engkau mendapat satu pahala” (Amiur Nuruddin, 1987: 54).

Di samping ijtihad, term yang sering dipergunakan untuk menggambarkan pendapat pribadi yang orisinal adalah *al-ra’y*.²¹ Muhammad Anis

¹⁹ Menurut penelitian Sayyid Muhammad Musa, seperti yang ditulis oleh Amiur Nuruddin (1987: 70), status hadits tersebut diperdebatkan oleh para ulama. Muhammad ‘Abd al-Hamid menyebutkan bahwa hadits tersebut juga diriwayatkan oleh Bukhari, al-Tirmidzi, al-Nasa’i, dan Ibn Majah. Catatan lain yang diketemukan bahwa yang dimaksud dengan *al-ra’y* adalah dalam urusan duniawi. Sedangkan komentar lain menyebutkan bahwa hadits tersebut bukan berasal dari Rasulullah, tetapi berasal dari rawi, karena hadits itu diriwayatkan secara maknawi.

²⁰ Term *al-Ijtihad*, sebagaimana yang diuraikan dalam *Lisan al-‘Arab*, terambil dari kata *al-Jahd* dan *al-Juhd*, secara etimologis berarti *al-Thaqab* (tenaga dan kuasa). Sementara *al-Ijtihad* dan *al-Tajahud*, berarti “penumpahan segala kesempatan dan tenaga” (Jamaluddin Muhammad Ibn Muharram, Juz III, t.th: 107-109). Istilah ini merupakan term generik yang ada sebelum pertumbuhan prinsip-prinsip hukum, misalnya, seperti *qiyas*, *istihsan*, dan lain-lain dan juga berlaku untuk term, misalnya “*tawa’il*” (yang secara jujur, semuanya tidak mungkin melepaskan diri dari penggunaan akal), yang kemudian lebih disistematisasikan. Namun, istilah ini dalam periode awal dipergunakan dalam pengertian sempit dan lebih khusus. Misalnya dapat dilihat, seperti dalam kasus berikut ini, ada kasus mengenai diri ‘Umar Ibn Khaththab, bahwa suatu hari pada bulan Ramadhan, ‘Umar mengumumkan tibanya saat berpuasa ketika matahari tampaknya telah terbenam. Setelah beberapa

saat, ia diberi tahu orang bahwa matahari terlihat kembali di ufuk barat (karena sebenarnya memang belum terbenam). Atas dasar ini dikhabarkan ‘Umar menyatakan: “Bukan soal yang gawat. Kami sudah berijtihad (qad ijtihadna)”. Begitu juga pada kasus ketika Abu Bakar mengirim tentara di bawah komando Khalid Ibn Walid; dan Khalid membunuh seseorang, meskipun sudah tidak berdaya, lantaran istri orang tersebut berada pada puncak kecantikannya. Dan ia malam harinya Khalid “mengawani” wanita tersebut. Peristiwa ini dipertanyakan orang (sahabat), dengan enteng Abu Bakar menjawab, “dia telah melakukan ijtihad, dan dia ternyata salah”. Meskipun demikian ia tetap dapat pahala satu.

²¹ Secara etimologis *al-ra’y* berarti perenungan (*al-tadabbur*) dan pemikiran secara kontemplatif. Secara terminologis bermakna: Suatu keputusan yang dicapai oleh seseorang setelah melakukan pemikiran,

'Ubaidah, Ketua Jurusan Fiqh Perbandingan pada Universitas Al-Azhar, dalam bukunya, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, seperti yang dikutip oleh Amir Nuruddin, telah memberikan gambaran yang cukup baik tentang hubungan ijtihad dan *al-ra'y*. Ia mengatakan:

Ijtihad sahabat (di samping pengertiannya) mencakup pengistimbatan hukum dari al-Kitab dan al-Sunnah, juga mencakup pengambilan hukum atas dasar pertimbangan yang benar (al-ra'y al-sabih), baik pertimbangan itu didasarkan kepada Qiyas, penyamaan hukum sesuatu yang tidak disebutkan teksnya kepada selainya, termasuk penetapan hukum atas dasar al-Mursalah. Oleh sebab itu, ijtihad mengandung pengertian yang luas (umum), sementara dari al-ra'y adalah bagian dari ijtihad, dan Qiyas adalah bagian dari al-ra'y (Amiur Nuruddin, 1987: 56).

Di samping riwayat itu, banyak lagi riwayat-riwayat lain yang menggambarkan penggunaan ijtihad. Di antaranya yang paling populer adalah hadits *taqriri*, yang memberikan persetujuan kepada Mu'adz Ibn Jabal, ketika Rasulullah mengangkatnya sebagai hakim di Yaman. Rasulullah bertanya kepadanya: "Dengan apa engkau nantinya menghakimi perkara?" "Dengan Kitab Allah," jawab Mu'adz Ibn Jabal. "Kalau tidak terdapat petunjuk dalam kitab Allah?" "Dengan Sunnah Rasulullah".

Kemudian Rasulullah bertanya bagaimana kalau dalam sunnah Rasul tidak

perenungan, dan pencarian yang sungguh akan kebenaran dalam kasus di mana petunjuk-petunjuk (dalil-dalil) yang diperoleh saling bertentangan. Menurut Ahmad Hasan (1984: 105), di kalangan orang-orang Arab, kata *ra'y* sering dipergunakan terhadap pendapat dan keahlian yang pertimbangan dengan baik dalam memecahkan persoalan yang dihadapi. Seseorang yang memiliki persepsi mental dan pertimbangan yang bijaksana dikenal sebagai *ra'y al-ra'y*.

diketemukan petunjuk. Muadz menjawab bahwa dalam keadaan demikian dia akan berijtihad dengan mempergunakan akalnyanya. "Segala puji bagi Allah yang telah memandu utusan Rasulullah kepada (kebaikan) yang diridha'inya," seru Rasul dengan puas.²²

Dari dialog Rasulullah dengan Mu'adz Ibn Jabal di atas, secara implisit mengungkapkan bahwa tiada tempat bagi akal jika terdapat nash,²³

²² Redaksi ini dikutip secara langsung dari Munawir Sjadzali (33). Meskipun hadits tersebut, menurut peneliti Ilmu Hadits, adalah hadits Mursal, tetapi, sepertinya hadits inilah yang mendasari diberlakukannya ijtihad. Hadits ini seringkali dikutip bila seseorang membahas masalah ijtihad, lihat misalnya, Abdul Wahab Khallaf (1975: 62); Said Ramadhan (1986: 51).

²³ Pendapat seperti ini dapat dilihat pada diri Imam al-Ghazali, seperti tersebut dalam kitabnya, *al-Qistas al-Musthatim*, dan bahkan pada kitabnya yang lain, *al-Iqtisad fi I'tiqad*, menyebutkan bahwa akal tidak mungkin menjadi penilai, termasuk mempergunakan akal untuk mena'wilkan ayat-ayat al-Qur'an. Karena al-Qur'an, menurut hemat al-Ghazali, tidak terdapat di dalamnya suatu ayat yang secara tegas bertentangan dengan akal (Bello, 1989: 52-53).

Term "Nash" secara harfiah berarti "sesuatu yang jelas", dan secara teknis "nash" bermakna "suatu perintah yang jelas, yang secara tertulis nyata dalam al-Qur'an dan al-Hadits dalam kaitannya dalam masalah tertentu. Menurut Ahmad Hasan (1984: 111), adalah al-Syaybani sengaja yang paling pertama kali menggunakan istilah tersebut. Para ahli hukum awal pada umumnya menggunakan istilah Kitab dan Sunnah, bukan nash. Namun, as-Syafi'i (1993: 126) mempergunakan istilah tersebut sebagai lawan dari *Ra'y* yang sudah berkembang sebelum as-Syafi'i sendiri di kalangan para ahli hadits, tetapi yang diadopsi oleh as-Syafi'i sebagai prinsip hukum. Konsep nash, dalam tulisan as-Syafi'i, tampaknya adalah sebagai lawan dari *Ra'y*. Semakin *Ra'y* dibuang semakin ruang lingkup ijtihad

dan tiada takwil bagi ayat-ayat *mubkamat* atau *mutasyabihat*,²⁴ akal baru dapat berfungsi, sekali lagi, kalau kita cermati dialog di atas, bila ditemukan persoalan-persoalan kontemporer yang senantiasa menuntut jawaban dalam hukum Islam.

Untuk itu, di kalangan ahli ushul fiqh sepakat bahwa domain ijtihad hanya dapat berlaku pada persoalan di mana secara eksplisit tidak terdapat al-Qur'an dan Hadits; dan masalah-masalah yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadits, tetapi termasuk kategori *ḥanni al-dalalat*. Karenanya, pendapat yang menyatakan bahwa ijtihad adalah upaya mencari hukum suatu masalah yang sudah terdapat dalam nash *qath'i* tidak dapat mereka terima begitu saja. Kalau ditelusuri ijtihad ahli fiqh dari zaman ke zaman, ternyata mereka tidak memasuki lahan yang sudah diatur dengan jelas dalam teks al-Qur'an dan Hadits. Masalah-masalah yang tidak termaktub dalam nash; ataupun terdapat dalam nash tetapi masuk kategori

menyempit, maka konsep nash yang semakin mendominasi dan diperluas penerapannya.

²⁴ Terulang ayat-ayat *mutasyabihat* terjadi perdebatan antara al-Ghazali dengan Ibn Rushd. Misalnya seperti ayat berikut: "Dialah yang menurunkan al-Kitab (al-Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat *mubkamat* itulah pokok-pokok isi al-Qur'an; dan yang lain (ayat-ayat) *mutasyabihat*. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka menimbulkan fitnah dan mencari-cari ta'wilnya, *padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah*. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat *mutasyabihat*, semuanya itu dari sisi Tuhan kami", dan tidak ada yang mengambil pelajaran (daripadanya) kecuali orang-orang yang berakal". Terjemahan ayat yang disalin ini, adalah menurut pendapat al-Ghazali. Sementara menurut Ibn Rushd, terjemahan ayat itu seharusnya, "...padahal tidak ada yang mengetahui kecuali Allah dan orang-orang yang mendalam ilmu pengetahuannya. Mereka berkata..." al-Ghazali tidak membolehkan ta'wil; sementara Ibn Rushd membolehkannya. (Bello, 1989: 49-51).

ḥanni dhalal perlu ditangani dengan cara merujuk kepada sumber utama ajaran agama, al-Qur'an dan Hadits. Kemudian melakukan interpretasi sesuai dengan masalah yang sedang diselesaikan. Interpretasi itu dilakukan dengan memperhatikan jangkauan arti lafadz atau kalimat yang terdapat dalam teks al-Qur'an dan Hadits (Fathurrahman Djamil, 1995: 15-16).

Dari apa yang diutarakan di atas, para ahli fiqh memberikan peranan yang dominan dan besar pada wahyu dalam menetapkan hukum. Karena itu mereka menjadikan al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber utama dalam pembentukan hukum Islam. Al-Qur'an hakekatnya adalah wahyu Allah yang tertulis, sedangkan Hadits merupakan penjelasan Nabi terhadap wahyu Allah itu. Sementara akal hanya digunakan sebagai alat untuk memahami apa yang dimaksud oleh wahyu Allah tersebut (Fathurrahman Djamil, 1995: 20).

Namun sebaliknya, penggunaan akal tidak dapat dihindarkan sekalipun ada wahyu dan Rasulullah di sisi sahabat, sebagaimana riwayat di mana Rasulullah memberikan otoritas kepada sahabat 'Amr ibn 'Ash, seperti yang disinggung di atas. Menurut Ahmad Hasan, alasannya jelas, bahwa wahyu tersebut harus ditafsirkan, bahkan dita'wilkan (makna elagoris) supaya dapat diterapkan. Dan ternyata metode ta'wil ini sangat berarti dalam menyelesaikan masalah-masalah fiqh. Bahkan ta'wil, menurut Abu Zahrah, seperti yang dikutip oleh Fathurrahman

Jamil (1995: 15), termasuk aspek-aspek *istinbath* yang piawai dalam menangani masalah-masalah hukum.

Penerapan ta'wil sangat urgen dan signifikan di dalam memahami nash al-Qur'an (termasuk Hadits Nabi), apalagi kalau dirujuk kepada hadits Nabi sendiri yang berbunyi: "*Inna li-qur'an dzahabiran wa bathnan wa li bathnibi bathnan ila sab'ati abthan*" [Sesungguhnya al-Qur'an mempunyai arti lahir dan batin. Batinnya terdiri atas sampai tujuh batin] (Thabathaba'i, 1987: 41). Sehingga setidaknya, untuk tidak sampai tujuh, ada beberapa bentuk dalam menangkap hukum Tuhan dalam al-Qur'an, misalnya; (i) hukum yang tersurat secara harfiah dalam al-Qur'an; (ii) hukum yang tersirat di balik lafadz al-Qur'an; dan (iii) hukum yang tersembunyi di balik al-Qur'an (Ismail Muhammad Syah, 1992: 54). Untuk yang pertama barangkali akal tidak dibutuhkan, tetapi bagaimana dengan yang kedua, apalagi yang ketiga; di situ peran akal sangat dibutuhkan dan kedudukan akal menjadi dominan dalam memahami nash al-Qur'an dan Hadits.

Karenanya tidaklah benar bila dikatakan bahwa akal dipergunakan hanya bila tidak ada wahyu mengenai suatu persoalan (Ahmad Hasan, 1984: 106). Bahkan menurut As-Syafi'i, perbedaan-perbedaan sangat memungkinkan sekalipun pada wahyu yang *qath'i* (Ahmad Hasan, 1984: 106).²⁵ Pernyataan as-Syafi'i sangat jelas bila kita kembali merujuk kepada apa yang pernah dilakukan oleh sahabat Umar Ibn Khattab. Namun ada pula yang berpandangan bahwa apa yang dilakukan oleh Umar tersebut tidak lebih sebagai *ijtihad*

tathbiqi (dimungkinkan untuk tidak memberlakukan nash tertentu dikarenakan adanya nash lain yang menghendaki demikian) dan bukan melakukan *ijtihad istinbathi* (Fathurraman Jamil, 1995: 15).

Kesimpulan

Hanya dengan penggunaan akal yang lebih proporsional dapat dibangun optimisme dan melenyapkan *obskurantisme* (kemasabodohan) intelektual yang melanda ummat Islam sejak beberapa abad terakhir ini dapat diatasi. Dengan itu pula harapan bahwa ummat Islam akan mampu menerobos stagnasi dan kebakuan intelektual; dan tampil lagi memimpin ummat manusia dengan inisiatif dan kreativitas peradaban yang bermanfaat bagi manusia sejagat.

Akhirnya, tulisan ini ingin ditutup, kalau boleh meminjam ungkapan Komaruddin Hidayat dengan kalimat "Terlalu sombong orang yang merasa dirinya paling tahu mengenai satu bidang ilmu, tetapi juga suatu kekufuran – tidak pandai bersyukur- jika seseorang tidak bisa memanfaatkan secara maksimal anugerah hati dan akal untuk mengkaji ayat-ayat Allah yang berserakan ini. Akal memang terbatas, tetapi tahukah kita sampai di manakah batasnya dan siapa yang berhak menentukan garis batasnya?"

²⁵ Pernyataan Syafi'i, seperti dikutip oleh Ahmad Hasan ini, sulit dipertanggungjawabkan.

Daftar Kepustakaan

- Abduh, Muhammad. (1366H). *Risab al-Taubid*. Cairo: t.p.
- Ahmad Hasan. (1984). *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*. Bandung: Pustaka.
- al-Ahwani, Ahmad Fuad. (1995). *Filsafat Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Ali, Sayyid Amier. (t.th). *The Spirit of Islam*. Delhi: Idararh-I Adabaiyat-I Delli.
- Amiur Nuruddin. (1987). *Ijtihad Umar Ibn Al-Khatbhab: Studi Tentang Perubahan Hukum Dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press.
- Atiyeh, Goerge N. (1983). *al-Kindi: Tokoh Filosuf Muslim*. Bandung: Pustaka.
- Bello, Iysa A. (1989). *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Ta'wil in The Conflict Between al-Ghazali and Ibn Rushd*. Leiden: E.J. Brill.
- Fakhry, Majid. (1970). *A History of Islamic Philosophy*. New York: Colombia.
- Fathurrahman Djamil. (1995). *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*. Jakarta: Logos.
- H.M. Rasyidi, et.al. (1983). *Islam untuk Disiplin Ilmu Filsafat*. Jakarta: Bulan Bintang.
- H. Fuad Hashem. (1990). *Sirah Muhammad Rasulullah*. Bandung: Mizan.
- Harun Nasution. (1975). *Pembaharuan dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- (1986a). *Akal dan Wahyu Dalam Islam*. Jakarta: UI Press.
- (1986b). *Teologi Islam*. Jakarta: UI-Press.
- (1990). *Muhammad Abdul dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta, UI-Press.
- (1992). *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- (1995). *Islam Rasional*. Bandung: Mizan.
- Ibn Hazm. (1345H). *Al-Ihkam fi Ushul al-Abkam*. Juz VI. Cairo: Maktabah al-Khariji.
- Ibn Muharram, Jamaluddin Muhammad. (t.th). *Lisan al-Arab*. Juz III. Mesir: Al-Dar al-Mishriyyah al-Ta'lif wa al-Tarjamah.
- Ibn Rushd. (1972). *Fasl al-Maqal Fima Bayn al-Hikam wa al-Syari'ah min Ittisal*. Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Ismail Muhammad Syah. (1992). *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Jalaluddin Rakhmat. (1989). "Kata Pengantar". Dalam Taufik Adnan Amal. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan.
- (1995). "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam". Dalam Budhy Munawar Rahman. *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- Kafrawi Ridwan (ed). (1994). *Ensiklopedi Islam*. Cet. Ke-3. Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve.
- Khallaf, Abdul Wahab. (1975). *Ilm Ushul al-Fiqh*. Cairo: Mathba'at al-Nashr.
- Madhkur, Ibrahim. (1993). *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*. Jakarta: Rajawali Press.
- Mahmud, Abdul Halim. (1982). *Falsafah Ibn Tufail wa Risalah Hayy bin Yaqzan*. Beirut: Dar al-Kitab al-Banani.
- Muhammad Muslehuddin. (1991). *Filsafat Islam dan Pemikiran*

- Orientalis*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Muhammad Nazir. (1992). *Sisi Kalam Dalam Pemikiran Syekh Abdurrahman Siddik al-Banjari*. Pekanbaru: SUSQA Press.
- Murata, Sachiko. (1996). *The Tao of Islam*. Jakarta: Mizan.
- Nasr, Sayeed Hossein. (1991). *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat, dan Gnosis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Netton, Ian Richard. (1992). *al-Farabi and His School*. London-New York: Routledge.
- Nurcholish Madjid (ed.). (1984). *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- (1992). *Islam doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina.
- (1997). *Kaki Langit Peradaban Islam*. Jakarta: Paramadina.
- Said Ramadhan. (1986). *Hukum Islam: Ruang Lingkup dan kandungannya*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- as-Syafi'i. (1993). *Al-Risalah*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- al-Syahrastani (1951). *al-Mihal wa al-Nihal*. Cairo: t.p.
- Syarif, M.M. (1994). *Para Filosof Muslim*. Bandung: Mizan.
- Thabathaba'i, Allamah M.H. (1987). *Mengungkap Rabasia Al-Qur'an*. Bandung: Mizan.
- Zahrah, Abu. (1987). *Tarikh Al-Madzahib Al-Islamiyah*. Beirut: Dar Al-Fikr Al-Arabi.