

TEOLOGI RASIONAL IJTIHADI DAN DOGMATIS TAQLIDI PENALARAN FILSAFAT KALAM

Teuku Safir Iskandar Wijaya

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri Ar-Raniry,

Banda Aceh, Indonesia

Email: tsafiriskandar@ar-raniry.ac.id.

Diterima tgl, 20-01-2017, disetujui tgl 12-02-2017

Abstract: The ideas of rational theology and dogmatic theology are closely related to the concept of taqlid and ijtihad in the development of Islamic theological thought. Even, both theologies have caused serious debates among Islamic thinkers and mutakallim from time to time. In this relation, two different ideas arise; some say the door of ijtihad is closed for everything; in addition, there is also a view that the door of ijtihad only closed in relation to theological belief, and still open for muamalah problem, and law related to humanity problem. The question that arises in this connection is "why the previous theological problem as a result of political disputes becomes a dogma of justification and is seen getting a serious attention even to threaten the dispute between people and even between schools and schools. Furthermore, the ruler also uses certain schools to reinforce their power and position in politics. Theology, therefore, serves as the object of creating to the dogma and not dialectical knowledge. In fact, the easy answer is the logic of theology or aqidah is the justification of belief and belief itself does not open the opportunity for dialogue for the different schools and streams of aqidah it embraces. Theology, however, as a science cannot be separated from the various interpretations and understandings derived from a dhanni and relative and can not be separated from the various doubts and prejudices that can not be separated from the various possibilities of understanding.

Abstrak: Permasalahan teologi rasional dan teologi dogmatis terkait erat dengan perkembangan taqlid dan ijtihad di dalam perkembangan khazanah pemikiran teologi Islam. Bahkan kedua hal tersebut baik teologi rasional maupun teologi dogmatis telah menjadi permasalahan serius di kalangan pemikir dan mutakallim Islam dari zaman ke zaman. Dalam hubungan ini, juga timbul dua pemikiran yang berbeda; ada yang mengatakan pintu ijtihad sudah tertutup untuk semua hal; di samping juga ada yang berpandangan pintu ijtihad hanya tertutup dalam kaitan keyakinan teologis, dan juga terbuka lebar untuk persoalan muamalah dan hukum yang terkait dengan persoalan kemanusiaan. Pertanyaan yang timbul dalam kaitan ini adalah "mengapakah permasalahan kalam yang sebelumnya sebagai akibat yang ditimbulkan oleh pertikaian politik menjadi suatu dogma membenaran dan terlihat mendapatkan perhatian yang sangat serius dan bahkan mengancam pertikaian antar umat dan bahkan juga antar aliran serta mazhab. Lebih jauh dari itu, penguasa juga menggunakan mazhab tertentu untuk memperteguh kekuasaan dan kedudukan politik pemerintahan. Oleh sebab itu, kalam sebagai dogma selalu dijadikan obyek transfer dogma dan bukan transfer pengetahuan yang bersifat dialektis. Justeru itu, kiranya jawaban yang mudah disampaikan adalah logika *ilmu kalam* atau *aqidah* adalah membenaran keyakinan dan keyakinan itu sendiri tidak membuka kesempatan dialog bagi yang berbeda mazhab dan aliran aqidah yang dianutnya. Kalam, sungguh bagaimanapun, sebagai ilmu tak lepas dari berbagai tafsiran dan pemahaman yang berasal dari suatu yang bersifat dhanni dan relatif serta tak lepas dari berbagai keraguan dan prasangka yang tak lepas dari berbagai kemungkinan pemahaman.

Keywords: Teologi Rasional, Ijtihadi, Dokmatis Taqlidi, Filsafat Kalam

Pendahuluan

Permasalahan teologi rasional dan teologi dogmatis terkait erat dengan perkembangan taqlid¹ dan ijtihad² di dalam perkembangan khazanah pemikiran teologi Islam. Bahkan kedua hal tersebut baik teologi rasional maupun teologi dogmatis telah menjadi permasalahan serius di kalangan pemikir dan mutakallim Islam dari zaman ke zaman. Dalam hubungan ini, juga timbul dua pemikiran yang berbeda; ada yang mengatakan pintu ijtihad sudah tertutup untuk semua hal; di samping juga ada yang berpandangan pintu ijtihad hanya tertutup dalam kaitan keyakinan teologis. Sementara untuk persoalan muamalah dan hukum yang terkait dengan persoalan kemanusiaan masih terbuka lebar.

Bukanlah suatu yang dapat dipungkiri bahwa di berbagai disiplin keilmuan Islam penalaran ijtihadi merupakan pendekatan yang digunakan untuk pengembangan ilmu dan keilmuan di bidangnya. Oleh karenanya, jadilah dia suatu yang harus ada dan selalu hidup di kalangan cendekiawan Islam. Walaupun demikian, ada bidang-bidang keilmuan Islam tertentu taqlid dijadikan sebagai tumpuan pembenaran, keyakinan dan transfer pengetahuan dari satu orang ke orang lain, bahkan juga dari satu generasi ke generasi selanjutnya. Karenanya, penalaran ijtihad sebagai landasan metodologis bagi pengembangan keilmuan Ilmu Kalam, dan juga pendekatan ijtihadi merupakan bagian yang dipentingkan.³ Dari sejak awal, keilmuan kalam telah menempatkan ijtihad sebagai langkah untuk membangun keyakinan, pembenaran dan pembentukan kepercayaan terhadap sesuatu yang dihasilkan oleh kajian kalam itu sendiri. Dalam hubungan ini, para mutkallimun berpandangan bahwa ijtihad bukan hanya sebagai sandaran metode pengembangan hukum fiqh melalui kajian usul fiqh, tetapi juga ijtihad juga menjadi metode untuk mengembangkan kajian-kajian kalam.⁴

¹ Taqlid dari segi bahasa adalah sesuatu yang diletakkan dileher (*al-qiladah*). Imam a-Ghazali memberikan definisi bahwa yang dikatakan taklid adalah menerima sesuatu pendapat dengan tidak mengetahui argument dan alasan muncul sebuah pendapat yang diikuti. Jumhur ulama mengatakan bahwa yang dimaksud dengan taklid adalah mengikuti perkataan atau perbuatan orang lain tanpa meneliti dalil dan arguemntasisnya, ataupun juga dikatakan sebagai cara mengikuti pendapat seseorang atau sejumlah orang dan imam terhadap hukum hukum syariat yang dikembangkannya. (Amir Abd al-Aziz, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Salam, 1997, hlm. 770 ; Al-Gazali, *al-Mushthafa min Ilm al-Ushul*, Bayrut, Dar al-Risalah, 1977, hlm. 542; *Taqlid: Meaning and Reality*, al-Islam.org

² Secara literal kata ijtihad merupakan pecahan dari kata jahada yang berarti mencurahkan segala usaha, di samping juga bermakna mencurahkan segala kemampuan untuk memilah dan meneliti suatu permasalahan yang telah menimbulkan perbedaan yang tajam di berbagai kalangan. Dalam pada itu, di kalangan para *Ushuliyyin* ada yang mengatakan bahwa ijtihad adalah usaha yang mendalam yang dilakukan oleh para pemikir untuk merumuskan hukum hukum syariat dari isyarat dalil yang ada, baik dalil yang dikatakan qathi bahkan dalil yang *dhanni*. (Fakhr al-Din al-Razi, *Mukhtar al-Shihhah*, hlm. 114; Al-Amidi al-Ihkam fi Ushul al-Ashkam, Jilid 2, hlm. 309; an-Nabhani, *al-Sykhshiyah al-Islamiyah*, Jilid 1, hlm. 197; *The Prinsip of Ijtihad in Islam*, al-Islam.org

³ Yahya Muhammad, *Naqd al-Turats al Aqli, al Ijtihad wa al-Taqlid fi al Aqaid*, [http. Fahmaldin.com/in](http://Fahmaldin.com/in).

⁴ Kiranya menjadi sebuah catatan penting dalam kajian kalam, karena kalam telah menggunakan berbagai terma yang semakna dengan terma ijtihad, seperti *al-nadhar* atau *al-ilm*. Di samping itu, juga ada ungkapan yang mengandung makna ijtihad sebagai sebuah pharasa. Pharasa tersebut juga mengindikasikan; ijtihad menjadi penting dalam telaahan kalam, seperti; “*yajib ‘ala al-mukallaf al-ilm; aw an ya’lama*” dan “*yajib ‘ala al-mukallaf al-nadhar; aw an yandhura*”. Pharasa itu telah digunakan oleh kaum mutakallim pada zamannya. Adapun pharasa yang digunakan adalah “*yajib ‘ala al-mukallaf al-ijtihad aw an yajtahida*”. (Bandingkan, al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, hlm. 19 -21)

Pertanyaan yang timbul dalam kaitan ini adalah “mengapakah permasalahan kalam yang sebelumnya sebagai akibat yang ditimbulkan oleh pertikaian politik menjadi suatu dogma membenaran dan terlihat mendapatkan perhatian yang sangat serius dan bahkan mengancam pertikaian antar umat dan bahkan juga antar aliran serta mazhab? Lebih jauh dari itu, penguasa juga menggunakan mazhab tertentu untuk memperteguh kekuasaan dan kedudukan politik pemerintahan. Oleh sebab itu, kalam sebagai dogma selalu dijadikan obyek transfer dogma dan bukan transfer pengetahuan yang bersifat dialektis. Justeru itu, kiranya jawaban yang mudah disampaikan adalah logika *ilmu kalam* atau *aqidah* adalah membenaran keyakinan dan keyakinan itu sendiri tidak membuka kesempatan dialog bagi yang berbeda mazhab dan aliran *aqidah* yang dianutnya. Kalam, sungguh bagaimanapun, sebagai ilmu tak lepas dari berbagai tafsiran dan pemahaman yang berasal dari suatu yang bersifat *dhannu* dan relatif serta tak lepas dari berbagai keraguan dan prasangka yang tak lepas dari berbagai kemungkinan pemahaman.⁵

Adalah menjadi suatu yang lumrah dalam kajian keilmuan akidah dan pengetahuan tentang membenaran keyakinan bahwa ada di antara kaum *mutakallimin* yang telah mendegradasi dinamika ijtihad dalam bahasan kajian *aqidah* yang pada awalnya bersifat ijtihadi. Karena ijtihad dalam kajian teologis membutuhkan ketajaman penalaran. Di lain sisi juga ada, sebagian *mutakallim* yang berusaha membatasi ruang gerak kajian kalam dialogis sebagai cabang ilmu pengetahuan yang mandiri. Bagi mereka ijtihad adalah suatu yang tidak dipekenankan apalagi menjadikannya sebagai landasan metodologis. Ijtihad kalam dalam pandangan mereka selalu bersandarkan pada berbagai hipotesa yang meragukan dan pembodohan yang bersifat berkepanjangan. Lebih jauh juga dikatakan bahwa ijtihad dalam kalam bisa mengantarkan seseorang pemikir atau sejumlah orang masuk ke dalam kesesatan di samping juga bisa menjadi kufur. Sungguh bagaimanapun, adalah menjadi catatan penting bahwa pendekatan ijtihadi dalam kalam sudah lebih dahulu ada dari pendekatan *ijtihad fiqhiyah*. Ijtihad sebagai landasan metodologis keilmuan telah mendorong berbagai disiplin pengetahuan berkembang di dunia Islam, seperti ilmu kalam. Sebaliknya, apapun wujud sebuah ilmu akan menjadi mati pada saat ijtihad sudah tidak lagi menjadi landasan metodologisnya. Justeru itu, ilmu menjadi mandeg bahkan tidak akan berkembang jika tidak didahului oleh pendekatan pendekatan awal dan sebelumnya.

Keberadaan Ijtihad Sebagai Metode Kalam

Kebenaran *aqidah* bukan berada pada ijtihad fiqh seperti yang terjadi pada kaum *Ahlusunnah wal jamaah* yang telah terjadi dari zaman ke zaman. Akan tetapi, ijtihad dalam kalam merupakan suatu yang substansial dan terkait pada setiap *mukallaf*. Jikalau, ijtihad adalah bagian dari kerangka pokok kalam maka tidak akan ada kebenaran teologis yang bersifat absolut, karena capaian kebenaran ijtihadi adalah kebenaran yang bersifat relatif dan terbatas pada pemahaman ijtihadi seseorang atau kelompok. Kebenaran relatif akan terus mendorong muncul kebenaran relatif yang selanjutnya, dan dia tidak akan menjadi

⁵ Istilah *zhan* sering digunakan dalam bahasan ijtihad sebagai kajian ushul fiqh. Pemikiran ini mendorong sebagian pemikir untuk memberikan rumusan “*kullu huwa ma'qul wa yawatawashshahu ilayhi bi al nadhar wa al istidlal fa huwa min ushul. Wa Kullu ma huwa mazhnun wa yawatawashshahu ilayhi bi al qiyas wa al-ijtihad fa huwa min al-Furu'*. (al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, hlm. 19)

kebenaran absolut yang dogmatis. Karenanya, *ijtihadiah* sebagai pendekatan dalam kajian kalam menjadi suatu hal penting. Di balik sana, juga ada pandangan yang berkesimpulan bahwa kajian kalam bukan dalam ranah ijtihad. Pendekatan ijtihad hanya ada dalam bahasan-bahasan fiqih. Adapun argumentasinya adalah ijtihad dalam telaah fiqihyah telah membatasi pintu ijtihad dalam dirinya dan juga telah membatasi penalaran teologis.

Dalam hubungan ini, Muhamad Baqir Shadar, melalui karyanya bertajuk *Hirnat al-Taqlid Fi Ushul al-Din* menerangkan bahwa tidak dibenarkan adanya taqlid pada *ushul al-din*, tetapi hanya dibenarkan dalam *furu al-din*, seperti halal dan haram. Lain halnya dengan permasalahan kalam, siapa saja tidak dibolehkan bertaklid. Karena dalam *ushul al-din* seseorang harus benar mengetahui permasalahan ketuhanan, kenabian, *reward* dan *punishment*. Ketiga hal tersebut mendorong tumbuhnya tanggung jawab seseorang terhadap segala yang diketahui dan menjadi keyakinannya.⁶

Di seberang lain, juga ada yang berpandangan bahwa ijtihad tidak diperkenan ada pada kajian teologis. Ini merupakan salah satu pendapat yang boleh ada dan juga boleh tidak. Artinya menolak ijtihad dalam kalam merupakan langkah sejumlah komunitas atau kelompok ahli dari suatu disiplin ilmu yang tidak memberikan apresiasi dan ruang gerak ijtihad untuk melakukan pengembangan kalam sebagai salah satu cabang ilmu keIslaman melalui pendekatan ijtihadiah. Pendekatan semacam ini biasa disebut dengan istilah *tahqiq* dan *taqrir*.⁷

Di lain sisi, kajian-kajian fiqihyah dengan menggunakan pendekatan ijtihadi terus berkembang sejalan dengan perkembangan ilmu-ilmu lainnya. Syiah, sebagai sebuah aliran relegio politik yang bersifat teologis yang sampai kini masih eksis, khususnya syiah moderat tidak akan terlibat pada hal-hal yang bersifat regulative yang juga bersifat relatif. Pemikiran semacam ini akan mendorong tumbuh dan berkembang pembenaran hasil-hasil pemikiran yang bersifat dogma dan kebenaran yang didapat dan dikembangkannya juga bersifat absolut. Oleh karenanya, jikalau pendekatan ijtihadiah dijadikan landasan kajian teologis maka pembahasan teologis sebagai suatu yang relatif di dunia Islam juga dapat berkembang sejalan dengan pertumbuhan teologi sebagai ilmu yang berwawasan *nazhariyat aqliyah*, yang berada dalam dan pada struktur kebenaran mutlak lagi absolute. Oleh sebab itu, kajian-kajian teologis melalui pendekatan ijtihadiah merupakan bagian dari perkembangan ilmu pengetahuan keagamaan yang kontekstual dan terstruktur sebagai pengetahuan yang berintegrasi di antara satu dengan lainnya. Inilah yang telah hilang dalam ranah kajian teologis, setelah kajian teologis berubah dari penalaran relatif menjadi dogma ajaran yang bersifat mutlak.

⁶ <http://alkhaleedoon.com/showthread.php?t=32262>

⁷ Bandingkan: Abdul Jabbar al-Hamdani, *al Majmu' fi al-Muhith bi al-Taklif*, Juz 1, hlm 17, al-Mathbaah al Katsulikiyah; Abdul Jabbar al-Hamdani, *Mukhtashar fi Ushuluddin*, Dar al-Syuruq, Cetakan I, 1987, juz 1 hal. 172; Taqiyuddin Abu al-Shalih al-Halabi, *Taqrib al-Maarif*, Tahqiq Ridha al-Ustazi, Cetakan Iran, 1404 Hijriyah, hlm. 33 – 34. Juga perhatikan: Kedua istilah tersebut hanya membuka ruang bahwa penalaran ijtihadiah dalam pembahasan kalam hanya berwujud pada dialog-dialog antara dogma kebenaran dan pembenaran terhadap pemahaman kalam yang dikembangkan oleh bermacam aliran-Ada aliran panutan sehingga pemahamannya pun sama dengan aliran yang menjadi panutan, sekaligus mempertahankan kebenaran dogma teologis yang menjadi landasan aliran dan mazhab yang dijadikan panutannya. (Lihat; Yahya Muhammad, *al-'Aql wa al-Bayan wa al-Isykaliyat*, juga *Manthiq al-Ihtimalwa Mabda' al-Takliffi wa Tafkir al-Kalami*, Majalah Dirasat Syarqiyah, Nomor Ganda 9 – 10, 1411 H (1991 M), hlm 20 – 35).

Penalaran ijtihadiyah dalam teologis dan penalaran dalam fiqh adalah dua hal yang berbeda secara substansial; dimana penalaran ijtihad (*nazhar wa ijtihad*) dalam kajian teologis merupakan suatu hal yang secara substansial harus ada bagi semua mukallaf, dan mereka yang dikatakan telah menncapai kematangan intelektual.⁸

Justeru itu, kajian kajian teologis harus terus bergerak dan dinamis, lain halnya dengan kajian kajian fiqh, yang sifatnya lebih menjurus kepada hal hal yang bersifat *taqlid*. Sungguh bagaimanapun, menjadi suatu hal yang pantas dipertanyakan latar belakang adanya ijtihad menjadi adanya taqlid, sungguhpun ada batasan yang tersembunyi. Memang, menjadi sebuah kesadaran bahwa pertumbuhan dan pergerakan kajian fiqh sebagai sebuah cabang pengetahuan yang terus bertumbuh dibandingkan pertumbuhan dan perkembangan kajian teologis. Boleh jadi, hal ini dilatar belakangi oleh beberapa hal yang dipandang memberi pengaruh sungguhpun sifatnya negasi dan terbatas. Sejalan dengan keberadaan setiap cabang ilmu dan pengetahuan maka kajian fiqh terus berkembang dalam berbagai komunitas. Karena bagaimanapun, secara substansial fiqh terkait dengan realitas praktis kehidupan semua orang. Kehidupan praksis inilah, maka pemikiran insan terus bergerak dan berkembang. Pergerakan dan perkembangan pula membutuhkan penalaran ijtihad yang bersifat bergerak juga. Lain halnya dengan kajian teologis yang bersifat pasti dan tegas, dan jarang menerima perubahan dan kebaruaran, maka kajian teologis bersifat konstan dan dia tidak berubah karena berubah waktu dan zaman, dan berbeda dengan kajian kajian fiqh ijtihadiyah.

Memang berkembang dan stagnatnya kajian teologis tidak berkembang, paling kurang dilatarbelakangi oleh factor inherent dari telaah teologis itu sendiri. Adapun substansial permasalahannya adalah implimentasi dari kajian teologis lebih menekankan pada konsep takfir dan konsep takfir ini merupakan pendorong utama kajian teologis menjadi tak berkembang, jumud dan serta stagnat. Dalam kondisi semacam ini, sukar sekali seseorang keluar dari berbagai tekanan individual dan sosial yang melingkupinya.⁹ Dalam pada itu, pada khususnya, kondisi semacam ini juga telah mendorong dan mengantarkan seseorang untuk cenderung taqlid sebagai wujud kewaspadaan diri. Inilah yang menyebabkan seseorang yang dikategorikan mukallaf bertaqlid mendorongnya untuk tidak berfikir kreatif sungguhpun kreatifitas itu tumbuh sebagai yang harus ada dalam kehidupan. Pada sisi lain, ada juga di antara pemikir kalami yang berpandangan berbeda, bahwa pada naturnya siapa saja orangnya tetap terdorong untuk bergerak dinamis mengembangkan penalarannya, sehingga dia bisa mengatakan kesesatan pada hakikatnya disebabkan oleh factor ketakutan seseorang atau sejumlah orang yang ada dalam berbagai komunitas keagamaan. Faktor inilah yang menjadi argumentasi penting mengembangkan

⁸ Lain halnya dalam hal fiqh, kewajiban berlaku mulai saat kematangan biologis yang ditandai oleh umur dan atau mimpi atau inzal, pada anak laki-laki dan juga pada anak perempuan baik karena batas usia maupun tanda-tanda fisik lainnya. Sementara kematangan intelektual posisinya sebagai pelengkap.

⁹ Kasus terakhir adalah kasus seorang dosen tetap Fakultas Dakwah dan Komunikasi Islam UIN Ar-Raniry, yang harus diberhentikan sementara waktu dan dibimbing aqidahnya oleh keputusan Dekan Fakultas tersebut pada tanggal 8 Januari 2015. Hal ini dilakukan karena dosen tersebut membawa mahassiswanya ke sebuah gereja di Banda Aceh untuk belajar tentang konstruksi pemikiran gender dalam ajaran Kristen. Sebelumnya juga masih terdapat berbagai kasus lainnya yang melibatkan MPU Aceh untuk menyatakan bertentangan dengan ajaran Islam.

penalaran ijtihadiyah pada kajian teologis. Bahkan di antara mereka ada yang mengatakan bahwa siapa saja berkewajiban untuk melawan kesesatan dari dalam diri sendiri, apakah kesesatan bersifat terbuka atau tertutup.¹⁰ Pada kondisi ini, maka setiap insan bertanggung jawab melakukan dan mengembangkan penalaran akademik bagi pengembangan kajian teologis,¹¹ demikian Qadhi al-Qudhah al-Jabbar al-I'tizali berpandangan.

Sungguh bagaimanapun para *mutakallim* sampai kini belum bisa menentukan secara tegas siapa yang akan masuk syurga atau siapa saja yang ke neraka, karena jumlah firqah yang timbul sungguh sangat banyak. Sejalan dengan perkembangan sejarah, maka sukar sekali para ahli menghitungnya, realitasnya menunjukkan bahwa aliran dan mazhab terus bertumbuh dan berkembang sesuai dengan latar kehidupan bangsa-bangsa. Mazhab yang terus berkembang tak bisa lepas dari jebakan takfir sesamanya, di samping tak lebih hanya berwujud prakiraan angka nominal yang tidak realistis. Adapun suatu yang harus disadari bahwa setiap aliran besar akan membelah diri menjadi aliran dan mazhab kecil, yang kemudiannya menjadi berjumlah tujuh puluh tiga golongan. Biasanya mazhab dan aliran kecil dan sempalan inilah yang bisa memperkeruh permasalahan.¹²

Di balik itu, juga ada ilmuwan yang berbeda konsepsi terhadap keberadaan hadits tersebut, sebut saja, Imam Muhammad Ibrahim al-Yamani, melalui karyanya yang bertajuk *al-'Awashim wa al-Qawashim*, mengatakan bahwa ungkapan “*kulluha halikun illa wahidah*” adalah pernyataan yang tidak tepat dan bertentangan dengan qaidah yang benar, dan perawinya adalah nepotis yang membenci dan menghina Ali ibn Abi Thalib.¹³

Menggunakan hadits semacam ini untuk membenarkan pandangan tertentu, jika dilihat dari aspek historiografi sejarah pertumbuhan dan perkembangan aliran dan mazhab tidak bisa dijadikan acuan kebenaran sejarah, karena aliran dan mazhab terus berkembang, di samping nuansa substansial hadits ini berlawanan dengan konsep keadilan ilahiyah,

¹⁰ Bagaimanapun kajian teologis dari zaman ke zaman terus dibatasi oleh pernyataan yang dinisbahkan sebagai ucapan Nabi, bahwa umat ini akan terpecah menjadi tujuh puluh tiga golongan, hanya satu yang dikatakan benar dan masuk syurga. Jika ditelusuri substansinya maka hadits tersebut tidak memberikan suatu yang tegas, apakah jumlah tersebut semata mata tujuh puluh tiga atau bisa lebih besar dari itu, artinya bisa delapan puluhan, seratusan dan juga bisa lebih banyak dari itu.

¹¹ Abdul Jabbar al-Hamdani, *al Majmu' fi al-Muhith bi al-Taklif*, Juz 1, hlm 17, al-Mathbaah al Katsulikiyah; Abdul Jabbar al-Hamdani, *Mukhtashar fi Ushuluddin*, Dar al-Syuruq, Cetakan I, 1987, juz 1 hal. 172; Taqiyuddin Abu al-Shalih al-Halabi, Taqrib al-Maarif, Tahqiq Ridha al-Ustazi, Cetakan Iran, 1404 Hijriyah, hlm. 33 – 34.

¹² Sebagian besar sejarawan berpandangan bahwa perpecahan tersebut tidak hanya terbatas pada permasalahan teologis, tetapi juga berimbas pada pemikiran yang dikembangkan oleh para faqih juga kajian bidang keilmuan lainnya. Sungguh bagaimanapun semua mereka tak mampu menjumlahkannya secara realistis berapa jumlah yang sesat dan berapa yang tidak sesat. Lebih jauh dari itu, ada pula pengkaji hadits yang berkesimpulan bahwa hadits tersebut membawa unsure kepentingan di samping maudhuk sungguhpun diriwayatkan oleh sejumlah besar orang. (Perhatikan. Ibn Hazmin, *al-Milal wa al-Ahwa wa al-Nihal*, Jilid 3, hlm 138. Badawi, *Mazahib al-Islamiyin*, Jilid 1, hlm 33 – 34; Ibn al-Jauzi, *Tablis al-Iblis*, hlm. 28 19; al-Baghdadi, *Mukhtashar al-Farq wa al-Firaq*, hlm. 28; al-Syathibi, *al-I'tisham*, Juz 3, hlm. 80 -83; al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, Jilid 4, hlm. 181 – 185).

¹³ Adapun tokohnya adalah Ibn Said Azhar ibn Abdullah al-Harazi. Pemikiran yang sama juga dilontarkan oleh Imam al-Syaukani, yang berpendapat bahwa tambahan kata pada rangkaian hadits tersebut dalam ucapan “*kulluha fi al-nar illa wahidah*” menjadikan kedudukan hadits tersebut menjadi dhaif dan ini juga dinilai oleh sejumlah ahli hadits. (Lihat: al-Qaradhawi, *Mabadi Asasiyah Fikriyah wa Amaliyah fi Taqrib bayn al-Mazahib*, Risalat Tal-Taqrrib, Nomor 13, hlm. 146 -148; al-Syawkani, *Fath al-Qadir*, Maktabah Ya'sub al-Din al-ILoktronyah, Jilid 2, hlm. 59 -61).

bertentangan dengan kebebasan berfikir yang berujung pada berhenti tumbuhnya ijtihad. Juga, matan hadits ini bersifat ambigu, karena perpecahan itu bukan hanya ada di kalangan muslim, tetapi juga berwujud pada dua agama lainnya, nasharni dan yahudi. Ini merupakan hal yang sukar untuk dikatakan bahwa sejumlah besar mazhab yang telah ada dengan bersandarkan pada logika alternatif, maka pemikiran dan hasil ijtihad mereka bukanlah suatu kebenaran absolute, tetapi adalah relative. Sungguh bagaimanapun menjadi catatan sejarah bahwa sejumlah kelompok yang terkait dengan sebuah peristiwa bisa saja bukan wujud yang sebenarnya.¹⁴

Dalam pada itu, ada pula pemikir teologis menyampaikan bahwa faktor yang mendorong munculnya kekhawatiran bertumbuhnya teologis ijtihadiyah dalam Islam adalah berlatar belakang pada pandangan bahwa setiap ada perbedaan pemikiran antar mazhab selalu berakhir pada tadhilil dan takfir terhadap pemikiran mazhab lainnya, bahkan juga sampai pada pembunuhan. Ketakutan semacam ini telah mendorong sebagian para pemikir untuk mengembangkan penalaran dan pemikiran yang bertujuan untuk mencari substansi kebenaran.¹⁵ Lebih jauh dari itu, juga ada dorongan untuk membatasi gerakan teologi ijtihadi untuk meminta intervensi Tuhan memberikan dorongan tumbuhnya penalaran di dalam pemikiran seseorang untuk mau berikir dan mengembangkan daya nalarnya.¹⁶ Untuk mendukung pemikiran semacam ini, Abu Hasyim al-Jubbai menjelaskan bahwa meninggalkan penalaran berarti memasukkan diri ke dalam keburukan.¹⁷ Sungguh bagaimanapun yang perlu menjadi perhatian adalah bagaimana permasalahan taqlid teologis terhadap salah satu mazhab dari berbagai aliran mazhab teologis ataupun mengembangkan penalaran teologis ijtihadiyah yang berbeda dari mazhab dan aliran yang menjadi panutan tidaklah masuk dalam ranah kekufuran dan kesesatan. Pernyataan kekufuran dan kesesatan dari salah satu mazhab tidaklah bersandarkan ada konsep dasarnya tetapi bersumberkan asumsi ketakutan, sesat dan kufur. Karena, apapun pemikiran teologis yang bertabrakan dengan absolutism sebuah mazhab bukan menjadi alat ukur untuk mengatakan yang berbeda adalah sesat dan kufur. Kondisi semacam ini menjadikan pemikiran aqidah taklid sebagai satu-satunya pembenaran dengan alasan untuk menyatakan inilah mazhab atau aliran dan pemikiran teologis yang baku dan juga, pemikiran teologis semacam ini dijadikan landasan untuk membatasi benturan pemahaman teologis di antara sesama yang biasanya benturan tersebut bisa menimbulkan pertumbuhan darah antar sesama dan juga di antara kaum pengikut mazhab yang berbeda.¹⁸

Dogmatisme atau Relativisme Teologi Ijtihadiyah

Berbagai perbedaan pandangan telah menimbulkan keragaman kesimpulan dalam merumuskan aqidah di studi pemikiran keIslamam. Keragaman pemikiran ini timbul

¹⁴ Di upload tanggal 6 November 2014. <http://www.fahmaldin.com/index.php?id=66>,

¹⁵ Abdul Jabbar, *al-Majmu' fi al-Muhith*, Jilid I, hlm. 17 – 18; Al-Thusi, *Tamhid Ushul*, hlm. 199.

¹⁶ Al-Thusi, *Tamhid al-Ushul*, hlm. 199 – 200,

¹⁷ Abdul Karim Utsman, *Nazhariyat al-Taklif*, Muassah al-Risalah, Bayrut, 1391 H (1971 M), hlm. 89.

¹⁸ Bandingkan dengan Peraturan Daerah Provinsi Aceh tentang Syiar Islam, yang telah membatasi hanya satu-satunya mazhab aqidah yang dibenarkan berkembang dan satu-satunya mazhab fiqh yang dibenarkan, yaitu mazhab Ahlu Sunnah dalam hal aqidah mazhab Syafiiyah dalam fiqh.

karena perbedaan tinjauan terhadap keharusan memaknai dogmatism dan relativisme dalam kajian teologis di samping memaknai keharusan bertaqlid dan berijtihad dalam permasalahan teologis.¹⁹

Sayyid al-Kuwai memberikan pandangan bahwa manakala pandangan teologi dan aqidah yang berbeda diterma sebagai suatu aliran dan mazhab aqidah yang benar, maka yang dikatakan berbeda merupakan pelengkap di antara yang berbeda. Karenanya mengakui kebenaran terhadap yang berbeda juga adalah membenaran terhadap kebenaran; dan kebenarannya pun juga bersifat relatif. Sungguh bagaimanapun, kebenaran yang dihasilkan juga membutuhkan penalaran yang mendalam untuk memberikan pembuktian dengan mendatangkan berbagai argumentasi dan dalil yang meligitimasinya.²⁰ Di lain sisi, Abdul Jabbar al-Hamdani mengatakan bahwa ada hipotesa lain yang data dijadikan sebagai landasan proses penalaran dan pemikiran teologi ijthadi juga telah cukup untuk membenarkan pertumbuhan dan perkembangan mazhab teologis dari zaman ke zaman. Lebih lanjut dia mengatakan bahwa pendapat ini juga dikembangkan oleh kaum Muktazilah Bahrah.²¹ Juga, fikiran yang senada juga diungkapkan oleh Syaikh al-Bahi.²² Lebih jauh dari pemikiran tersebut, ada juga yang berpandangan bahwa menerima suatu pandangan boleh juga dalam kerangka ijthad di samping taqlid, dan inipun kiranya menjadi salah satu pendekatan untuk menemukan membenaran sebuah aliran dan mazhab aqidah.²³

Di lain sisi, Abu Jakfar al-Thusi memberikan komentar bahwa penalaran dan ijthad sebagai landasan membenaran teologis adalah suatu hal yang dibenarkan secara aqliyah sungguhpun wahyu belum ada.²⁴ Juga, dia mengatakan bahwa membenaran ijthadi dan penalaran terhadap keyakinan teologis, sungguhpun belum ada wahyu merupakan langkah untuk melepaskan dosa bagi mukallaf. Karenanya, menerima taqlid juga bukan hal yang tidak dibenarkan.²⁵

Permasalahan teologis dogmatis dan aqidah majaziyah yang juga disebut dengan teologi relatifitas telah menimbulkan pemikiran tentang adanya upaya menyalahkan dan melenyapkan siapa saja pemikir teologis manakala keliru hasil pemikiran yang dikembangkan mereka dengan pemikiran yang telah dijadikan suatu yang benar dan dijadikan sebagai membenaran, dimana oleh para mujtahid lain bisa dikalim sebagai suatu yang salah. Sungguh bagaimanapun kiranya sudah harus menjadi kesadaran untuk dikatakan bahwa usaha yang telah mereka pergunakan, waktu yang mereka habiskan dan tenaga yang mereka kurus sangatlah besar. Karena hanya perbedaan pemahaman dan

¹⁹ Abdul Jabbar al-Hamdani, *Syarh Ushul al-Khamsah*, Ta'liq Imam Ahmad ibn Husainibn Ali ibn Hasyim, Tahqiq Abdul Karim Utsman, Maktabah Wahbah, Mishr, Cetakan I, 1384 H (1965 M), hlm. 60 – 61 dan juga Abdul Jabbar al-Hamdani, *al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-'Adl*, Tahqiq Abu Ula Afifi, Murajaah Ibrahim Madkur, Mishr, Dar al-Mishriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, Jilid XII, hlm. 125 dan 531. Syaikh al-Anshari, *Faraid al-Ushul*, Qum Iran, *Majma' al-Fikr al-Islami*, Jilid I, hlm. 283;

²⁰ Sayyid al-Khuwai, *Kitab al-Ijthad wa Taqlid*, Qum Iran, Dar Anshariyani li al-Thabaah wa al-Nasyr, 1410 H., hlm. 411

²¹ Abdul jabbar al-Hamdani, *al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-'Adl*, Jilid XII, hlm. 526.

²² Syaikh al-Anshari, *Faraidal-Ushul*, Qum Iran, *Majma' al-Fikr al-Islami*, Jilid I, hlm. 272.

²³ *Ibid.*, hlm. 272 - 273

²⁴ *Ibid.*, hlm. 272 – 272 dan 288.

²⁵ *Ibid.*

metologi penyampaian sebuah hasil pemikiran telah membuat kajian kalam ijthadi menjadi terkedala oleh monoisme dogma seseorang adatau sejumlah orang yang mengatasnamakan wakil dari sebuah aliran tertentu. Oleh karena itu, dan sungguh bagaimanapun sejumlah pemikir besar Muktazilah memiliki peran yang besar mengembangkan pemikiran kalam ijthadi dan kalam ini tumbuh dan berkembang sebagai aliran teologi yang bersifat relatif, dimana kebenaran substansi ada pada pendekatan dan penalaran yang dikembangkan. Dalam kaitan ini, sejumlah pemikir besarnya juga telah memberikan berbagai kontribusi penalaran dan berbagai komentar yang signifikan untuk menumbuhkan mazhab kalam yang bersifat ijthadi. Validitas sebuah pemikiran ijthadi terbangun pada system dan metode membangun pemikiran. Leh sebab itu, bagi mereka hasil pemikiran yang dikembangkan para pemikir tidak mengakibatkan muncul kesalahan dan dosa jika bertentangan dengan maksud yang digariskan Tuhan, karena mereka telah berusaha untuk menggunakan segala tenaga dan pemikiran mereka untuk menghasilkan suatu penalaran yang signifikan dalam sebuah wacana pemikiran. Lebihjauh dari itu, mereka juga dipandang sebagai golongan yang yang sangat memperhatikan hukum dan ketentuan aqliyah sebagai penjawantahan konsep kemahaesaan keadilan Tuhan, sebagai landasan faham teologinya.

Di antara pemikiran mereka adalah bahwa pertama siapa saja yang telah mengetahui tentang kemahaesaan Tuhan, kemahadilan dan kemahabijaksanaannya maka posisinya sama seperti posisi orang yang telah mendapatkan kebenaran dari Tuhan sebagai ilham. Perbedaan atas pemikiran yang mereka hasilkan dari pihak lain tidak mengakibatkan fikiran mereka juga salah. Yang jelas pemikiran mereka mendapatkan satu nilai, artinya kekeliruan yang terjadi karena fikiran mereka berbeda dengan lainnya maka tetap termaafkan. Hal ini bisa terjadi atas ketidak tahuan mereka akan perintah kenabian dan ketentuan ketentuan hukum syariat; kedua adalah orang orang yang tak pernah sampai wahyudan mereka tak mengetahui Tuhannya secara pasti maka tidak ada kewajiban hukum terhadap mereka, di akhirat mereka tidak diberikan ganjaran baik mauun jelek. Lain halnya dengan orang orang telah mengetahui Tuhan sementara mereka melakukan pelanggaran hukum, maka mereka mendapatkan ganjaran hukum atas pelanggaran yang dilakukannya.²⁶

Al-Jahizh, adalah salah seorang pemikir Muktazilah, yang dalam hal ini memberikan komentar bahwa kesalahan teologis yang dilakukan oleh seseorang tidak mengakibatkan dosa terhadapnya selama dia dia tidak melakukan pelanggaran hukum, karena pengorbanannya yang begitu besar untuk melakukan penalaran *credo* teologis. Dalam hubungan ini, al-Jahizh mengutip suatu ayat yang maknanya “Allah tidak akan memberikan kewajiban kepada seseorang yang melampaui batas kemampuannya”. Pendapat yang senada juga dikembangkan oleh Ubaidillah ibn Hasan al-‘Ambari al-Mu’tazili.²⁷

²⁶ Anthon Ghathas al-Yaziji Kamal Arief, *A'lam al-Falasifah al-'Arabiyah*, Bayrut, Lajnah Ta'lif al Madrisi, Cetakan 2, Tahun 1964, hlm. 126.

²⁷ Surat al-Baqarah ayat 286. Al-Amidi, *al-Ahkam*, Jilid 4, 409 dan *Manahij al-Ijtihad fi al-Islam*, hlm. 371 – 372.

Kiranya senada dengan pemikiran yang dikembangkan oleh kaum Mukazilah, sejumlah pemikir syiah juga memberikan kmentar tentang salah atau tidaknya pemikir teologis yang dipandang keliru pendapatnya. Adapun salah satu tokohnya, al-Bahi yang berpandangan bahwa orang yang melakkan kekeliruan aqidah, karena besarnya pengorbanan yang dilakukan, dia tetap dimaafkan. Pemikiran yang senada juga dikembangkan salah seorang tokoh syiah yang bernama Syahid al-Tsani Zainal Abidin al-'Amili; dan pemikiran yang sama juga datang dari Muhammad Jawwad Mughniyah, bahwa kesalahan ijthad teologis tidak mengakibatkan dosa bagi mujtahidnya.²⁸

Pertanyaan lainnya adalah bagaimana pandangan kaum Sunni terhadap hal demikian. Ibn Hazmin melalui karyanya yang bertajuk *Fashlu al-Milal, wa al-Ahwa wa al-Nihal* berpandangan bahwa ada di antara orang-orang yang tidak pernah mengkafirkan dan menyesatkan orang dengan alasan keliruan aqidah maka mereka tetap ada balasan atas ijthadnya. Inilah pandangan yang dikembangkan oleh Ibn Abi Layla, Abu Hanifah, Imam Syafii, Soufyan Tsuri dan Daud ibn Ali. Lebih lanjut Ibn Hazm mengutip pendapat bahwa “ada di antara sahabat yang kami ketahui berpendapat demikian terhadap masalah ini sementara kami sadar pendapatnya secara prinsip berbeda dari perbedaan mereka tentang kafirnya orang yang meninggalkan sembahyang dengan sengaja.”²⁹ (Ctt kk 23) Pemikiran Ibn Hazm tentang bebas dan benar pendapat seseorang mujtahid tidaklah keluar dari batas-batas ketentuan ajaran Islam bagi mukallaf, artinya seorang mukallaf tetap bebas dari dosanya manakala ia tetap berkeyakinan kepada ajaran dasar agama, seperti ketauhidan, kenabian, balasan kebaikan dan ancaman kejahatan dan yang serupa dengannya.

Pendangkalan dan Pengkufuran

Sebagian besar sarjana dan pemikir teologis zaman klasik berpandangan bahwa kajian teologis tak terlepas dari dua pendekatan, penalaran dan kepastian. Karenanya mereka menyatakan bahwa teologi sebagai ilmu bagaimanapun tetap bersandarkan kepada penalaran intelektual dan di samping harus menjadi suatu yang pasti. Lain halnya dengan penulis kitab *al-Mu'tamad* yang berpandangan bahwa kebanyakan kaum teolog dan yuris sangat melarang bertaqlid dalam hal pemahaman ketauhidan dan keadilan Tuhan serta kerasulan. Pandangan yang demikian juga dikembangkan oleh al-Hilli,³⁰ sebagaimana yang disampaikan oleh Abu Husayn al-Bashri al-Mu'tazili. Sungguh bagaimanapun, al-Hilli secara tegas tidak memberikan batasan yang spesifik seluruh kewajiban mukallaf yang berhubungan dengan aqidah selain keyakinan yang berkaitan dengan ajaran teologis Syiah Imamiyah, seperti *al-tawhid*, *al-'adl*, *al-nubuwat*, *al-imamat* dan *al-ma'ad*, maka di balik sana ada juga sejumlah pemikir teologis yang menjadikan seluruh kewajiban

²⁸ Abdullah Nikmat, *Falaifat al-Syiah, Hayatuhum wa Arauhum*, Mansyurat Dar al-Maktubah, Maktabah al-Hayat, Bayrut, hlm. 406.

²⁹ Bandingkan. Ibn Hazm, *al-Fashl fi al-Milal wa al-Ahwa wa al-Nihal, Tashhih Abdurrahman Khalifah*, Mathbaah Muhammad Ali Shabih wa Awladihi, Qahirah, Cet. I, 1989, Juz 3, hlm 137 – 138.

³⁰ Abu Husayn ibn Muhammad, ibn Ali ibn al-Thayib, al-Bashri al-Muktazili, Tahqiq Muhammad Hamidullah yang dibantu oleh Hasan Hanafi, *al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh*, Damsyiq, 1384 H (1964 M, Jilid 2 2, hlm 941; Syaikh al-Anshari, *Fara'id al-Ushul*, Qum Iran, Majma' al-Fikr al-Islami, Jilid I, hlm. 272 dan 282.

mukallaf sebagai ajaran teologis yang harus menjadi keyakinan seluruh mukallaf. Karenanya kewajiban teologis yang dibebankan kepada setiap mukallaf tidak hanya terbatas kepada tiga atau lima kewajiban saja, sebagaimana yang dikembangkan oleh kaum Muktazilah.³¹ Tetapi juga, di lain pihak, ada di antara pemikir teologis yang menyandarkan landasan pokok syariat ibadah, seperti shalat dan jumlah rakaatnya sebagai bagian dari keyakinan teologis.³² Pemikiran semacam ini mengantarkan sebuah kesimpulan bahwa siapapun mukallaf wajib mengetahui dalil dalil aqidah dan melaksanakannya. Kesimpulan ini dikembangkan oleh al-Bqillani, salah seorang pengikut Asyari,³³ sehingga argumentasi syariat juga menjadi landasan keyakinan teologis sebagaimana penalaran ijtihadi menjadi landasan argument teologis pula.

Sungguh bagaimanapun, yang menjadi catatan penting adalah bahwa kebanyakan pemikir teologis mendatangkan sebuah qaidah teologis yang dijadikan sebagai landasan teologis adalah *man jahala aw qallada awa syakka fi ushul al-din fa huwa kafir*. Artinya siapa saja yang tidak mengetahui, meniru dan bahkan ragu tentang landasan keyakinan aqidah maka dia masuk dalam golongan kafir. Dalam hubungan ini Syarif al-Murtadha mengatakan bahwa siapa saja yang telah mukallaf akan tetapi dia tidak mengetahui, ragu dan bahkan meniru atas kewajiban keyakinan teologisnya maka dia adalah salah satu golongan kafir.³⁴ Senada dengan pemikiran ini, juga dikembangkan oleh al-Thusi.³⁵

Muhammad Abduh, sebagai pemikir modern juga menggambarkan bahwa siapapun tokoh dan apapun aliran teologis, seperti Abu Hasan al-Asyari tokoh Ahlusunnah wal Jamaah mengatakan bahwa penurut atau muaqallid dalam aqidah maka dia tidak masuk orang yang memiliki keyakinan teologis yang benar dan tepat; siapa saja yang tidak memiliki keyakinan yang benar dan tepat maka dia juga berada di dalam kalangan kelompok yang meragukan. Karena itu, siapa saja yang berfikiran demikian maka konsekwensinya adalah mukallaf tersebut masuk ke dalam golongan kafir juga. Memang jumlah muqallid cukuplah besar dan terlihat di berbagai penjuru, lain halnya dengan kelompok minoritas. Para pemikir Islam telah memberikan perhatian yang serius dengan mendatangkan sejumlah argument untuk menjelaskan bahwa muqallid dapat dilihat dari sisi bahwa simualid sama sekali tidak memahami apa yang dijadikan panutannya ataupun yang bukan menjadi ikutannya. Di samping itu juga komunitas muaqallid lainnya dimana mereka berada dalam kebingungan, karena dia tetap ragu dan bingung sungguhpun telah diketahuinya, Untuk itu, maka pihak pertama berusaha mengetahui substansi yang diketahuinya dengan cara melakukan penalaran dan taqlid atau meniru yang lain. Oleh karena itu, komunitas ini sudah bisa dikatakan sebagai komunitas yang mengetahui sesuatu dengan cara ijtihad penalaran dan bukan dengan cara meniru.

³¹ Muhammad ibn Husayn al-Thusi, *Tamhid al-Ushul Fi 'Ilm al-Kalam*.

³² Abu Husayn ibn Muhammad, ibn Ali ibn al-Thayyib, al-Bashri al-Muktazili, Tahqiq Muhammad Hamidullah yang dibantu oleh Hasan Hanafi, *al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh*, Damsyiq, 1384 H (1964 M, Jilid 2 2, hlm 941

³³ Abd al-Rahman ibn Khaldun, Tashhih Khalil Syahadat, *Tarikh Ibn Khaldun*, Bayrut Lubnan, Dar al-Fikr li al-Thab'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 1421 H (2001 M), Juz 1, hlm. 835 – 836.

³⁴ Syarif Murtadha, I'dad al-Sayyid Ahmad al-Husayni, *Rasail Murtadha*, Qum, Dar al-uran al-Karim, Thabah 1, 1410 H, juz 2, hlm 316 dan 391.

³⁵ Al-Thusi, *Risalat al-I'tiqad* di dalam *al-Rasail al-'Asyrah li al-Thusi*, Taqdim Muhammad Waidh Zadeh al-Khurasani, Muassasat al-Nasyr al-Islami li Jamaah al-Mudarrisin, um, hlm. 103

Sementara untuk pihak kedua diberikan sejumlah informasi secara berkesinambungan sehingga tumbuh keyakinan di dalam dirinya. Ini adalah berbeda dari yang diprediksi.

Keberkesinambungan disini bukanlah suatu yang batal, karena tetap dijadikan sebagai landasan argumentasi, akan tetapi karena ketidak tahuannya yang menyebabkan seserang tak mengetahui sesuatu. Oleh karena itu, sungguh bagaimanapun kondisi muqallid tidak pernah akan mencapai suatu keyakinan dan bahkan nyaris setiap orang menemukan dan mendapatkannya. Memang, bukan suatu yang dipungkiri bahwa ajakan dakwah yang dikembangkan oleh sejumlah orang selalu akan menimbulkan keraguan, baik saat disampaikan maupun setelah disampaikan, mereka selalu mencari alasan pembenaran atau mengembangkan pemikiran lain, tetapi gaya dan perilaku semacam ini tidak memberikan makna yang signifikan.³⁶ Dalam kaitan ini, Abu Ishaq al-Syirazi memberikan komentar bahwa siapa saja yang memilih keyakinan bukan dari keyakinan ahlu haqq dengan bersandarkan kepada pemikiran Abu Hasan al-Asyari, maka dia telah bertindak kufur.³⁷ Kondisi yang sedemikian rupa mendorong Imam Syafii untuk mengatakan bahwa “Aku melihat sebagian besar kaum teolog sudah saling mengkafirkan di antara satu dengan lainnya; dan juga sebagian ahlu al-hadits sudah saling menyalahkan di antara satu dengan lainnya. Saling menyalahkan sedikit lebih lunak dari saling mengkafirkan.” Kelihatannya mereka sudah lupa dan saling tidak menyadari bahwa saling menyalahkan atau saling mengkafirkan adalah suatu hal yang bisa mengantarkan pengkafiran sebagian besar kaum muslim. Hal ini terjadi karena lemahnya kemauan mereka untuk mencari dan menemukan argument ilmiah terhadap ajaran teologis, yang seterusnya sampai kepada sebuah keyakinan dan kepastian melalui argument rasional. Suatu hal yang harus dipertimbangkan bahwa telaah teologis adalah lahan perbedaan pandangan para ahli di bidangnya, perbedaan sumber dan analisa rujukan yang digunakannya dan di antara mereka saing menolak perbedaan. Justeru itu, bagaimana mungkin masyarakat awam menjadikan pemikiran mereka sebagai satu argument yang benar dan tepat. Adapun yang pantas adalah perbedaan yang tajam dan menajam harus diatasi; dan pemikir moderat bisa mengambil perannya yang signifikan untuk meminimalisir pengkufuran karena perbedaan mazhab sekaligus taqlid sebagai langkah pembenaran suatu aliran dienyahkan.

Taqlid Sebagai Aqidah Awam

Jika pembahasan dibelakang dijadikan rujukan bandingan maka menjadi jelas bahwa meminta kaum awam untuk mendatangkan arguemntasi rasional terhadap pemikiran dan ajaran teologis adalah suatu yang tak bermakna. Orang awam pada umumnya pendek antene untuk bisa melahirkan argument rational dan tercerahkan. Di antara pemikir zaman setelahnya mengakui juga keterbatasan mereka, maka mereka tidak menggunakan argument kaum awam untuk pembuktian. Dalam hubungan ini Syaikh al-Anshari memberikan komentar; merupakan suatu keniscayaan mendatangkan argumentasi

³⁶ Bandingkan. Muhammad Abduh. *Syaikh Muhammad Abduh Bayn al-Falasifat wa al-Kalamiyin*, Tahqiq wa taqdim Sulayman Dunya, Dar Ihya al-kutub al-Arabiyah, 1958, Cetakan I, hlm. 23 25.

³⁷ Ibn Hazmin, *al-Fashl fi al-Milal wa al-Ahwa wa al-Nihal*, juz III, hlm 137- 139; *Syarh al-Luma*, Juz I, hlm 111. (Ctt kk 32)

rasional kepada seseorang yang cerdas disebabkan kewajiban penalaran dalam hal kajian teologis kiranya tidak memberikan suatu kepastian pada diri orang awam, disebabkan oleh besar dan banyaknya keraguan yang terjadi pada diri seseorang dan keraguan terhadap berbagai buku yang terhidangkan didepannya. Mereka lebih senang menyebarkan keraguan yang susah dicari jawabannya bagi orang-orang yang telah banyak menggunakan waktu di dalam kajian dan penguatan teologis. Sungguh bagaimanapun ada sejumlah pemikir yang telah menggunakan masa hidupnya tetapi usaha yang mereka curahkan, kurang bermakna.³⁸ Dibalik itu juga ada yang berbeda padangan, seperti al-Syarif al-Murtadha, al-Thusi dan beberapa lainnya. Bagi keduanya argumentasi teologis yang bersifat umum sudah cukup.³⁹ Memang, argumentasi bersifat umum benar pada dalam batas dirinya dan belum tentu realistis pada umumnya. Karena kebanyakan orang terdorong untuk menjadikan dalil-dalil mujmal secara taqlid tanpa mencari keabsahannya, sebagai wujud kesejalaran dengan perkembangan social kehidupan dan lingkungan mazhab itu sendiri. Dalam ungkapan ini dapat dikatakan bahwa kesesuaian tersebut akan mengantarkan siapa saja untuk mengikuti secara taqlid tanpa melakukan perubahan demi perubahan. Demikian pula timbul-simbul pengkufuran terhadap golongan yang berbeda karena dorongan untuk melakukan penalaran terhadap berbagai argumentasi yang menggrogoti taqlid di pihak lain, karena tak ada perbedaan atas batasan batasan sesuatu mazhab.

Seandainya latar belakang sebelumnya, mungkin dorongan untuk meninggalkan taqlid tumbuh hingga kepada berbagai cabang ilmu pengetahuan, kecuali mereka yang terpaksa betaqlid, karena siapoun serjana dan bahkan dapat dirumuskan bahwa seorang cendekiawan tidak muncul dengan sendirinya. Bahkan, sungguh bagaimanapun tak ada ilmuwan yang tak berqlid dan meniru dan sekaligus menjadikannya sebagai landasan argumentasi yang bersumberkan tatanan kehidupan mazhab dan lingkungannya. Dimana cerminan mazhab adalah dari pengetahuan dan kecendrungan yang membesarkannya sebagai sebuah argumentasi teologis yang memadai untuk kajian dan bahasan teologis. Karenanya, di berbagai zaman, tidak ditemukan di antara kaum teologis yang merumuskan pemahaman teologisnya yang berseberangan dengan lingkungannya, siapa saja pemikirnya mendorong agar tak ada pihak pemikir yang berlawanan dengan kehidupan lingkungan aliran mazhab yang menjadi ikuannya, kecuali terhadap hal-hal yang diragukan dan spesifik, contohnya, kalangan pemikir syiah tetap dengan pemahaman syiahnya dan kalangan sunni juga bertahan dengan sunninya, di lain pihak, kalangan pemikir yahudi tetap dengan pandangan keyahudiannya, kristiani dengan kristiannya. Juga, tokoh dan pemikir mazhab dengan alur mazhabnya, agamawan tertentu dengan ajaran dasar agama dan keyakinan mereka.

Sungguh bagaimanapun, al-Ghazali, sebagai tokoh sunni, pada zamannya, telah berusaha memberikan penganalisaan terhadap prinsip-prinsip yang menjadi panutan dasar masing-masing tokoh dan pemuka mazhab yang telah tumbuh dan berkembang di dunia Islam, sebagai penyelesaian yang bersifat psikologis. Dimana mereka berfikir dan merumuskan pemikiran mereka sejalan dengan logika pemikiran yang dikembangkan oleh

³⁸ Faraid al-Ushul, Jilid 1, hlm. 283; Syaykh Muhammad Kazhim al-Khurasani, *Kifayat al-Ushul*, hlm. 379 – 380.

³⁹ Rasail al-Murtadhs, Jilid 2, hlm. 321; *Maalim al-Din*, hlm. 387.

mazhab panutannya dan lingkungan, tempat mazhab itu berkembang. Lebih lanjut dia menyampaikan bahwa mengikuti semata-mata penalaran akal tidak akan memberikan suatu kepastian, kecuali kepastian aqdah bisa dicapai oleh para wali Allah, dimana mereka adalah orang yang diberikan oleh Allah kebenaran yang substansial dan mereka dijadikan Tuhan sebagai ikutan. Sebagai perbandingan pemahaman “jika anda ingin memberikan penganalisaan pemikiran semacam ini ke dalam berbagai dogmatis dan ajaran teologis sesuai dengan penalaran dan pemahaman kebanyakan kaum muktazilah dalam wujud penyelesaian persoalan secara rasional, maka pemikiran rasional tersebut akan diterima sebagai suatu kebenaran. Daam pada itu, jika sebuah pemikiran rasional dipersandingkan dengan pemikiran teologis kaum asyariyah yang ersifat ortodog, maka penalaran teologis tersebut akan tertolak dengan sendirinya dan bahkan menjadi suatu hal yang tidak realistis, sungguhpun hal tesebut hanya sebagai suatu yang bersifat relatif. Umpamanya, seandainya penalaran teologis adalah suatu yang jelek semenjak kanak kanak, di dalam pandangannya. Jika penalaran rasional diterima juga oleh kauam Asyariyah, kemudian dikatakan bahwa pemikiran kaum asyari identik dengan pemikiran kaum Muktazilah, maka hal demikian juga akan tertolak sungguhpun sudah menjadi suatu kebenaran sebelumnya.

Kiranya yang tepat dapat dikatakan bahwa perbedaan itu semua karena perbedaan pemahaman teologis yang berasaskan pengetahuan yang dimiliki masing-masing kelompok. Walau bagaimana kedua kelompok yang berbeda ini adalah kelompok yang mengikuti mazhab teologis yang menjadi pautannya. Jelasnya juga mereka tidak berusaha untuk menemukan kebenaran ijthadi dan bukan kebenaran taqlidi. Masing masing kelompok akan menerima dan mempaertahankan keyakinan yan telah menjadi panutan mereka. Jika sebuah pemikiran sejalan dengan argumentasi yang kami pegang, maka argumentasi dkemukakan adalah suatu yang mendukung kebenaran dan pembenaran; dan jika argumentasi yang dikembangkan berbeda maka juga dalam tataran argiumentasi yang lemah, maka konsekwensinya adalah dalil argumntasi juga dipandang lemah dan tak menggigit. Oleh sebab itu, keyakinan teologis yang bersandarkan taqlid akan tertolak dengan sendirinya melalui argumentasi rasional yang menjadi landasannya. Justeru itu, semua yang berbeda dibandingkan dengan suatu yang telah menjadi suatu kebenaran, maka yang benar adalah yang sebaliknya. Sungguh bagaimanapun, kebenaran sesuatu adalah pada prinsipnya menjadi keyakinan, artinya, keyakinan yang bersandarkan dukungan sejumlah dalil maka itulah yang dikatakan benar dan yang berbeda dikatakan suatu yang keliru. Bagaimanapun, semuanya bersumberkan pada konsep *istihsan wa istiqbah bi taqdim al-ilfah wa al-takhalluq bi akhaq munu al-Shiba*.⁴⁰

Justeru itu, pembenaran yang sedemikian rupa adalah keliru karena logika penalaran akal tidak pernah memberikan isyarat pembuktian untuk penolakan yang bersifat rancu dan tak terpuci terhadap taqlid itu sendiri.⁴¹ Dalam hubungan ini, Mufid memberikan komentar bahwa hasil sebuah penalaran yang dicapai oleh seorang peneliti adalah sejalan dengan hasil penalaran logikanya sungguhpun bebeda dengan penalaran pihak lain maupun aliran aliran pandangan yang ada.⁴² Pemikiran yang sedemikian rupa

⁴⁰ Al-Ghazali, *al-Iqishad fi al-I'tiqad*, Bayrut, Dar al-Amanah, 1388 H – 1969 M, hl, 173-174.

⁴¹ Mufid, *Awail al-Maqalat*, Qum, Maktabah al-Darawi, hlm. 130 – 131.

⁴² *Ibid*.

juga dikembangkan oleh Syarif Murtadha bahwa tidak ada kewajiban untuk mengikuti suatu mazhab dan menolak mazhab lainnya, akan tetapi yang dipentingkan adalah suatu penalaran dapat diterima manakala tidak ditemukan alasan dan argumentasi bagi yang menolak dan menerimanya.⁴³

Kecuali itu, sebuah hasil penalaran dapat diterima keberadaannya manakala dilihat pada aspek realitasnya dan bukan pada dimeni penolakan. Sungguh bagaimanapun, di hampir semua cabang pengetahuan terjadi proses penerimaan dan juga penolakan terhadap yang dikembangkan oleh para pemikir. Ini semua terjadi karena gaya pemikir yang mempertahankan aliran pemikirannya dan juga karena dipengaruhi oleh mazhab yang menjadi panutannya. Perbedaan pandangan yang semacam inilah yang terus membuat perbedaan pemahaman dan perbedaan ikutan yang terjadi di kalangan berbagai lapisan pengikut dan para pemikirnya.

Taqlid dan Ijtihad Persoalan Umur dan Kewajiban Taklif

Permasalahan batas usia kematangan dalam kajian teologis juga menjadi hal yang penting seperti yang terjadi pada kematangan usia pada kajian fiqh. Karena, sungguh bagaimanapun batasan umur seseorang sebagai tanda sudah cukup untuk melaksanakan kewajiban tidak secara otomatis sejalan dengan batasan umur untuk menerima argument dasar kewajiban teologis. Sungguh bagaimanapun sebagian besar kaum intelektual bagaikan sepakat untuk menyimpulkan bahwa batas umur dikatakan baligh tidaklah lebih dari lima belas tahun. Adapun argument mereka adalah kewajiban untuk melaksanakan kewajiban ditandai pada anak lelaki karena telah mimpi dewasa, bagi wanita karena adanya mensurasi dan bagi anak gadis karena kehamilan. Sungguh bagaimanapun batas umur tersebut bisa lelebih maju atau tertunda. Para imam mujtahid berkesimpulan bahwa batas usia seseorang lelaki bisa pada umur dua belas tahun dan minimal usia dewasa seorang wanita pada umur Sembilan tahun. Dalam hubungan ini, Abu Hanifah mengatakan bahwa batas usia dewasa bagi kam lelaki adalah delapan belas tahun dan batas usia dewasa perempuan adalah tujuh belas tahun.⁴⁴ Akan tetapi sejumlah ulama lain dan beberapa kalangan mazhab Hanafiyah berpandangan bahwa batas usia seseorang dikatakan baligh dan telah mampu menerima kewajiban baik lelaki maupun perempuan adalah lima belas tahun.⁴⁵

Dlam hubungan ini, Abu Hasan al-Asyari, dengan mengutip berbagai pandangan berpendapat bahwa tercapai umur dewasa seseorang disebabkan oleh dua alternative, yaitu, alternative pertama adalah mimpi inzal bagi anak laki-laki dan mendapatkan mensurasi pada anak perempuan; sementara alternative kedua adalah umur mencapai lima belas tahun baik laki laki maupun perempuan. Bahkan di kalangan pemikir ada juga yang berkesimpulan bahwa batas usia dewasa paling maksimal adalah tujuh belas tahun. Sungguh bagaimanapun ada yang berpendapat bahwa orang yang tak pernah mimpi dan aqalnya sehat, sungguhpun umurnya telah mencapai tiga puluhan tahun maka tetap dikatakan belum dewasa. Di lain sisi ada juga yang berpandangan bahwa seseorang

⁴³*Ibid.* Pernyataan tersebut tersebut pada catatan kaki buku tersebut.

⁴⁴*Al-Ushul fi al-Fhusul*, Jilid 3, hlm. 371.

⁴⁵*Al-Fiqh al-Islamy fi Tsawbat al-Jadid*, Juz 2, hlm. 778- 779.

dikatakan telah mencapai umur dewasa manakala ia telah bisa menerima ilmu ketuhanan. Artinya manakala seseorang telah mampu mengetahui Tuhan, Rasul dan Kitab yang diturunkan Tuhan, maka dia dikatakan telah mencapai balagh. Oleh karena itu, ia telah diberikan untuk menerima beban kewajiban dan harus melaksanakan kewajiban serta menyingkirkan larangan. Justeru itu, beban kewajiban tidak dipundakkan kepada yang berstatus anak-anak. Demikian Tsmamah bin Asyras al-Numairi berpandangan.⁴⁶

Sebagaimana sebelumnya, kalangan syiah berpandangan bahwa batas usia dewasa dan kemampuan menerima kewajiban adalah lima belas tahun untuk pria dan Sembilan tahun untuk perempuan. Karena atas kesepakatan umum bahwa batas usia baligh anak laki-laki adalah manakala telah bermimpi dengan lawan jenis, telah mampu memilah dan memilih, demikian pula halnya dengan perempuan manakala mensurasi telah ada maka termasuklah anak perempuan dalam kalangan perempuan dewasa lainnya.⁴⁷

Dalam pada itu ada permasalahan lain yang terkait dengan persoalan tersebut jika dikaitkan dengan batas usia seksual bagi laki-laki maupun perempuan yang pada umumnya tidak ada yang membatasi keduanya. Pada umumnya batas usia seksual bukan pada umur matang dan kedewasaan akal. Oleh sebab itu, kurang beralasan kewajiban teologis diukur pada batas usia mimpi inzal bagi laki-laki dan datang mensurasi bagi perempuan, berumur lima belas tahun atau lebih bagi kewajiban teologis. Realitasnya adalah batas usia tersebut hanya terkait dengan batasan usia taklif ibadah dan kewajiban-kewajiban fiqh lainnya. Dalam kerangka pemikiran semacam ini, secara umum kalangan syiah berpandangan bahwa usia baligh dan usia taklif adalah lima tahun pada anak laki-laki dan Sembilan tahun untuk anak perempuan. Karena bagaimanapun batasan usia dewasa yang dianggap muktabar adalah pada saat anak laki bermimpi inzal pada saat demikian usia anak laki tersebut telah berpindah ke usia dewasa, demikian juga halnya dengan batasan usia anak perempuan pada saat dia mensurasi dan pembuahan, maka pada usia demikian anak perempuan tersebut telah masuk kelompok kaum perempuan dewasa, seperti kaum perempuan lainnya.⁴⁸

Walau bagaimanapun, secara realistis usia kematangan seksilogis pada anak laki-laki dan perempuan juga seperti pada kaum lelaki dan perempuan dewasa lainnya, apakah seseorang anak laki-laki atau perempuan yang sehat aqal ataupun tidak, usia seksualitas tersebut juga dialaminya. Kematangan usia seksualitas tidak memberikan pengaruh pada perkembangan kematangan dan kecerdasan intelektual. Oleh karena itu, kewajiban teologis tidak punya hubungan yang erat di antara satu dengan lainnya, dimana usia kematangan seksual awal, yang ditandai dengan mimpi inzal bagi anak laki-laki dan usia kematangan reproduksi bagi anak perempuan yang ditandai dengan adan mensurasi, atau dalam bahasa lain anak laki-laki yang telah berusia lima belas tahun dan anak perempuan yang berusia sembilan tahun tak ada kaitan dengan kewajiban aqidah. Tetapi usia tersebut hanya terkait dengan kewajiban dalam hal ibadah dan beberapa hal lainnya.

Permasalahan menjadi lain jika batas usia dewasa bagi anak laki-laki dan perempuan dihubungkan dengan kewajiban teologis. Bagaimanapun persoalan aqidah dan

⁴⁶ Abu Hasan al-Syari, *Maqalat al-Islamiyin wa Ikhtilaf al-Mushallin*, hlm. 482.

⁴⁷ Fiqh al-Imam al-Shadiq, Juz 5, hlm. 95 – 96.

⁴⁸ *Ibid.*

keimanan bukan hanya sebagai ajaran dogmatis tetapi juga bersandarkan pada argumentasi-argumentasi rasional. Oleh sebab tersebut, batas usia kematangan teologis bisa lebih awal dari batas usia kewajiban taklif ibadah dan lainnya. Permasalahannya adalah, batas usia yang semacam ini tidak dirumuskan oleh kalangan fuqaha, atau ada kemungkinan para fuqaha tidak melibatkan diri untuk mengetahuinya. Menentukan batasan usia kewajiban teologis bukanlah suatu yang sangat mudah, dia membutuhkan penalaran, perhatian dan pengkajian secara menyeluruh, sama halnya dengan membahas permasalahan eksistensi dan kemahaesaan Tuhan.

Dalam pada itu, bagaimanapun halnya, permasalahan batasan kematangan teologis selalu bersandarkan kepada kematangan dan ketajaman rasional. Kondisi demikian, kewajiban teologis selalu terkait dengan taqlid. Sebagian besar kaum teolog berpandangan bahwa batas usia dewasa biologis tidak selalu berhubungan dengan kematangan intelektual, sungguhpun ada pendapat kaumteolog lainnya yang mengatakan bahwa usia dewasa biologis terkait erat dengan kematangan usia intelektual.⁴⁹ Dalam pada itu, Abu hasan al-Asyari sepakat dengan sebagian besar kaum teolog yang berpandangan bahwa usia dewasa biologis adalah awal batas usia kematangan intelektual.⁵⁰ Dan lebih jauh dapat dikatakan bahwa tak ada kewajiban apapun namanya tanpa kedewasaan biologis dan kematangan intelektual. Pendapat semacam ini diamini oleh Al-Jubbai dari kalangan Muktazilah dan tokoh Wahabi, Muhammad ibn Abdil Wahab. Dalam hubungan ini, kedua tokoh tersebut berpandangan bahwa kedewasaan biologis dan kematangan intelektual saling berkaitan di antara satu dengan lainnya. Usia kematangan intelektual tetap bersandarkan kepada kemampuan penalaran dan ketajaman pemikiran.⁵¹ Pandangan semacam ini juga diamini oleh sejumlah besar pemikir Muktazilah Baghdad, dimana mereka mengatakan bahwa seseorang dikatakan dewasa terkait erat dengan kemampuan dan kesadaran intelektualnya.⁵²

Merupakan suatu kesadaran bahwa mengukur kewajiban teologis dan batas kedewasaan biologis bukanlah suatu hal yang mudah. Karena permasalahan teologis adalah salah satu di antara bagian kajian penalaran yang mendorong seseorang, baik dari kalangan awam maupun dari kalangan intelektual untuk mengembangkan penalaran dan penganalisaan yang signifikan dan mendalam. Jika tidak dilakukan demikian maka pemahaman teologis menjadi tak bermakna dan menjadi suatu yang tidak memberikan arti yang signifikan. Justeru itu, kajian-kajian teologis selalu membutuhkan penalaran ijthadi dan bukan dalam kewajiban taqlidiyah. Di lain sisi juga terlihat bahwa kewajiban teologis taqlidi tidak bisa lepas dari kehidupan sejumlah besar orang, karena ketidak ada kemampuan untuk mengembangkan penalaran dan pemikiran mereka. Hal semacam ini tidak mendapatkan respon dari sejumlah besarkaum teolog, karena dalam pandangan mereka kewajiban teologis harus bersandarkan penalaran ijthadi dan bukan penalaran taqlidi. Usia dewasa biologis bukanlah semata-mata menjadi landasan dan sandaran usia

⁴⁹ Abu Hasan al-Asyari, *Maqalat al-Islamiyin wa Ikhtilaf al-Mushallin*, hlm. 480.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 482.

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 481.

⁵² *Ibid.*, hlm. 481.

kedewasaan penalaran yang memberikan dorongan kepada pengembangan kedewasaan intelektual dalam penalaran aqidah.

Penajaman intelektual teologis merupakan alat bantu untuk membatasi gerakan dogma takfir yang tumbuh di dalam kehidupan umat. Karena permasalahan takfir tak bisa terlepas dari lingkungan dan kedewasaan penalaran intelektual bagi kewajiban teologis. Lebih jauh dari itu, permasalahan takfir teologis selalu dikaitkan dengan kedewasaan biologis yang hanya melihat sisi realitas suatu perbedaan yang tumbuh dalam kehidupan aliran dan mazhab yang terdogma dalam kehidupan. Justeru itu, perbedaan pemikiran yang hanya bersandarkan pada kedewasaan biologis akan selalu menjadi kendala bertumbuhnya penalaran teologis ijtihadi. Karena selama, perbedaan pandangan yang disahuti dengan taqlid kedewasaan biologis maka benturan akan selalu terjadi. Benturan terjadi karena lilitan ajaran dogmatis yang mengitari sejumlah orang dan para pemikirnya. Justeru itu, kebenaran hanya diukur melalui kaca mata hitam yang digunakannya serta yang dikatakan kebenaran adalah yang sesuai dengan pandangan dogmatis yang menjadi sandaran pemikirannya. Dalam hubungan ini, Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa “hendaklah kalian menjadi sadar bahwa selama suatu kebenaran dikaitkan dengan satu satunya pendapat maka yang akan mudah terjadi adalah perbedaan yang tak berujung dan kekufuran. Bahwa setiap kelompok mazhab akan mendorong untuk berkata bertaqlid dalam mazhab dan aliranku. Bukankah ini bibit awal permusuhan dan perpecahan.”⁵³

Oleh karena demikian, telah bmeruakan hal yang membutuhkan perhatian yang serius bahwa bertaqlid buta haruslah dihindari, sebelum terjadi segala sesuatu yang bukan pada tempatnya. Adalah merupakan keniscayaan kepada yang mengukur sebuah temuan kebenaran yang hanya berlandaskan pada kedewasaan biologis untuk mengelarkan pandangannya, sebagaimana yang dikembangkan oleh mereka yang dikatakan memiliki ketajaman dan kematangan intelektual. Tetapi yang sangat dipentingkan bagi mereka yang masih berfikir dalam ukuran kedewasaan biologis untuk mengamalkan apa yang diketahui dan bukan untuk mengeluarkan pendapat dan pandangan teologis yang bisa menimbulkan perpecahan demi perpecahan, Karena permasalahan kewajiban teologis tidak sama dengan kewajiban taklif ibadah. Permasalahan kewajiban taklif ibadah terkait dengan usia kedewasaan biologis sementara kewajiban atau taklif teologis disamping terkait dengan kedewasaan biologis juga terkait dengan usia kedewasaan intelektual. Kedewasaan biologis tanpa usia kedewasaan intelektual tidak berkaitan erat dengan taklif teologis, karena tanpa kedewasaan biologis kedewasaan intelektual juga bisa tumbuh dan berkembang. Oleh sebab demikian, taklif teologis membutuhkan penalaran intelektual dan nyaris tak membutuhkan kedewasaan biologis yang ditandai dengan tanda dan kematangan biologis bagi laki-laki dan perempuan. Al-Thusi sebagaimana dikutip oleh Syarif Murtadha memberikan komentar bahwa tak ada kewajiban teologis bagi yang tak mampu mengembangkan penalarannya.⁵⁴

Kiranya dapat dikatakan bahwa seseorang yang telah dikatakan mukallaf menerima sebuah pandangan dan pemikiran teologis dengan hanya menyandarkan pandangannya

⁵³ Al-Ghazali, *Fayshal al-Tafriqah Bayn al-Islam wa al-Zindiqah*, Tahqiq Sulayman Dunya, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah, Thbaah al-Ula, 1381 H – 1961 M. hlm. 133.

⁵⁴ *Rasail al-Murtadha*, Juz 2, hlm. 321.

pada pemikiran sebelumnya dengan cara bertaklid maka pemikirannya hanya berwujud dalam berbagai kemungkinan kebenaran. Justeru itu, perbedaan pandangan kalangan ahli teologis memang membawa akibat yang signifikan bagi sejumlah orang awam untuk mengikuti dan menjalankannya, apalagi menjadi sukar untuk menentukan pilihan yang tepat dalam hal kewajiban teologis.

Adapun isyarat perbedaan yang menonjol dalam hal kajian teologis adalah perbedaan pada hal-hal yang terkait pada batasan konsep teologis itu sendiri dan kandungan bahasannya. Sungguh bagaimanapun setiap pemikir akan mengetahui dimana letak perbedaan pemikiran yang dihasilkan oleh para pemikir Islam, khususnya yang terkait dengan hakikat teologis sendiri, seperti yang terjadi pada zaman klasik, di antara pemikiran kaum Muktazilah dalam hal Ushul al-Khamsah, kalangan Syah Imamiyah yang sebagian besar ajaran dasar teologisnya adalah teologis kaum Muktazilah dengan tambahan ulasan yang terkait dengan permasalahan ketauhidan, kenabian dan janji. Di lain sisi adakaum Asyairah yang menjadikan ajaran dasar teologis Syuah Imamiyah merupakan bagian dari ajaran dasar teologi mereka, seperti ketauhidan, kenabian dan persoalan janji. Ketiga mazhab tersebut punya perbedaan di samping juga ditemukan kesamaan pemikiran. Mamang, ada tiga hal yang bisa menjadi kesepakatan dari perbedaan yang ada. Kesepakatan universal, ijmal adalah esesnsinya.

Sungguh bagaimanapun, memang ada di antara mereka ada yang sepakat untuk mengatakan bahwa terdapat adanya kemungkinan yang terkecil dan berbeda pada isi pengetahuan berikiutnya yang sedang bertumbuh dan berkembang. Salah seorang pengkaji hadits yang bernama Yusuf al-Bahri melalui bahasannya yang terkait dengan bahasan teologis, melalui karyanya yang bertajuk al-Durar al-Najfiyah, mengatakan bahwa Tuhan menjadikan quran adalah sumber dasar ilmu pengetahuan, sumber informasi tentang halal haram dan haram. Bagaimapun harus menjadi kesadaran bahwa quran, sunnah rujukan berbagai sumber pengetahuan. Semua yang menjadi landasan hukum haruslah merupakan suatu yang diketahui haruslah menjadi suatu yang diyakini?, di samping diketahui keberadaan sumber argumentasinya, sehingga dia dapat dijadikan sebagai salah satu pendukung suatu peikiran, dibaik itu ada juga yang bersifat relatif. Karena bersifat relatif, maka dia tidak dijadikan landasan pemikiran serta sebagai landasan hukum untuk melakukan suatu tindakan perbuatan. Akan tetapi menjadi suatu kesadaran bahwa semua orang punya kewajiban untuk dilaksanakan.⁵⁵

Sungguh bagaimanapun, jika suatu permasalahan dikuatkan oleh argumentasi, maka sebuah bahasan teologis secara prinsipil tidak membawa sesuatu yang berbeda cara pembahasannya dengan kajian fiqh. Karena pada hakikatnya kedua cabang pengetahuan tersebut tidak melepaskan diri dari proses ijtihadi yang bisa menghilangkan suatu yang bersifat relatif, sungguhpun hasil ijtihad akan lepas dari berbagai relatifitas dan kemungkinan yang akan terjadi setelahnya, seperti penguatan dogma-dogma teologis yang bisa menimbulkan perbedaan yang signifikan dalam kehidupan sosial. Sungguh bagaimanapun semuanya akan berakhir pada kemampuan dan ketajaman rasional pemikir dalam melihat persolan-persoalan teologis yang berbeda secara mendalam dan meliputi

⁵⁵ Al Durara al-Najfiyah, hlm. 63.

berbagai dimensi keilmuan yang berkembang. Dan di balik itu, ada suatu hal yang perlu dicermati juga, bahwa teologi atau ajaran aqidah yang dibangun berdasarkan taqlid tidak akan bisa juga lepas dari permasalahan teologis yang dikembangkan oleh sekelompok pemikir dengan pendekatan-pendekatan yang terbatas.

Kesimpulan

Mungkin bisa dipahami bahwa perbedaan pemahaman kaum teologis baik dengan pendekatan rasional ijtihadi maupun tradisional taqlidi adalah bagian dari perbedaan permasalahan masalah semantik saja. Bahwa ketika teologis didefinisikan terlalu sempit dan dengan menghilangkan embel-embel filosofisnya maka nilai-nilai yang dikandungnya pun menjadi tanggal. Dan di beberapa karyan teologis apakah yang ditulis oleh mereka yang mewakili kaum rasional maupun dari pihak kaum tradisional maka tampak ada hal yang membatasi peran penalaran yang bersifat akademis dengan mengedepankan pemahaman pemahaman yang bersifat dogmatis. Sungguh bagaimanapun sebagian pemikir teolog rasional akan berkeberatan dengan pendefinisian yang behitu sempit terhadap pemikiran-pemikiran teologis yang pernah berkembang di dunia Islam zaman klasik, karena hal samaam ini juga mungkin dapat dianggap sebagai pereduksian konsep keberadaan manusia dalam upaya pencarian pemahaman tentang ketuhanan dengan segala atributnya. Sementara itu, pemahaman tentang ajaran teologis apakah dalam dimensi rasional maupun tradisional memiliki implikasi filosofis yang nyata membawa para teolog untuk berpandangan bahwa keyakinan belum tentu sesuai dan nyata tidak sesuai dengan keyakinan pemahaman kaum teolog Islam lainnya. Tapi, bagaimanapun perdebatan panjang dalam kajian teologis akan melahirkan klaim kalam kepercayaan yang dimiliki oleh setiap bentuk pemahaman dan filsafat teologis yang dimiliki oleh suatu aliran di samping ada pemaksanaan kehendak terhadap suatu yang berbeda.

Terlepas dari itu, perbedaan pandangan teologis mau tak mau akan membedakan komunitas masyarakat dari zaman ke zaman. Perbedaan pada hakikatnya menjadi penyebab munculnya pertikaian yang berkepanjangan di kalangan umat muslim, yang jelas tidak punya makna dan manfaatnya bagi pengembangan teologis Islam yang berwawasan rasional ijtihadi dan juga tidak punya arti bagi penguatan teologis teologis yang bersifat taqlidi. Secara ringkas kiranya dapat dikatakan bahwa masing-masing pemahaman teologis mengakui legitimasi aliran teologis sesuai dengan landasan dan filsafat dasar teologisnya. Jika demikian halnya kiranya menjadi catatan bahwa pemahaman teologis dari masing-masing teologis merupakan instrument yang dijadikan tolok ukur untuk melakukan prediksi dan kontrol atas kondisi kehidupan aliran-aliran teologis yang tumbuh dalam suatu tatanan kehidupan sebuah masyarakat. Dalam pada itu menjadi catatan bahwa peluang konflik teologis antar aliran merupakan keniscayaan bagi penganut teologis apapun bentuknya.

Namun, demikian sesuai dengan kemampuan epistemik teologis maka apakah teologis rasional dengan pendekatan ijtihadi ataupun teologis tradisioanal yang berbasis taklidi tetapI punya keterbatasan demi keterbatasan yang berdasarkan ajaran dogmatis yang menjadi panutannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Rahman ibn Khaldun, Tashhih Khalil Syahadat, *Tarikh Ibn Khaldun*, Bayrut Lubnan, Dar al-Fikr li al-Thab'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 1421 H (2001 M), Juz 1.
- Abdul Jabbar al-Hamdani, *al-Majmu' fi al-Muhith bi al-Taklif*, Juz 1.
- Abdul Jabbar al-Hamdani, *al-Mughni fi Abwaw al-Tawhid wa al-'Adl*, Tahqiq Abu Ula Afifi, Murajaah Ibrahim Madkur, Mishr, Dar al-Mishriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, Jilid XII.
- Abdul Jabbar al-Hamdani, *Mukhtashar fi Ushuluddin*, juz 1, Dar al-Syuruq, Cet. I, 1987.
- Abdul Jabbar al-Hamdani, *Syarh Ushul al-Khamsah*, Ta'liq Imam Ahmad ibn Husainibn Ali ibn Hasyim, Tahqiq Abdul Karim Utsman, Maktabah Wahbah, Mishr, Cetakan I, 1384 H (1965 M).
- Abdul Karim Utsman, *Nazhariyat al-Taklif*, Muassah al-Risalah, Bayrut, 1391 H (1971 M)
- Abdullah Nikmat, *Falaifat al-Syiah, Hayatuhum wa Arauhum*, Mansyurat Dar al-Maktubah, Maktabah al-Hayat, Bayrut.
- Abu Hasan al-Syari, *Maqalat al-Islamiyin wa Ikhtilaf al-Mushallin*.
- Abu Husayn ibn Muhammad, ibn Ali ibn al-Thayib, al-Bashri al-Muktazili, Tahqiq Muhammad Hamidullah yang dibantu oleh Hasan Hanafi, *al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh*, Damsyiq, 1384 H (1964 M, Jilid 2).
- Al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ashkam*.
- Al-Amidi, *Manahij al-Ijtihad fi al-Islam*.
- Al-Baghdadi, *Mukhtashar al-Farq wa al-Firaq*.
- Al-Gazali, *al-Mushthafa min Ilm al-Ushul*, Bayrut, Dar al-Risalah, 1977.
- Al-Ghazali, *al-Iqishad fi al-I'tiqad*, Bayrut, Dar al-Amanah, 1388 H – 1969 M.
- Al-Ghazali, *Fayshal al-Tafriqah Bayn al-Islam wa al-Zindiqah*. Tahqiq Sulayman Dunya, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah, Thbaah al-Ula, 1381 H – 1961 M.
- Al-Qaradhawi, *Mabadi Asasiyah Fikriyah wa Amaliyah fi Taqrib bayn al-Mazahib*, Risalat Tal-Taqrib, Nomor 13
- Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*.
- Al-Syathibi, *al-I'tisham*, Juz 3.
- Al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, Jilid 4.

Al-Syawkani, *Fath al-Qadir*, Maktabah Ya'sub al-Din al-ILoktronyah, Jilid 2.

Al-Thusi, *Tamhid Ushul*.

Al-Thusi, *Risalat al-I'tiqad* di dalam *al-Rasail al-'Asyrah li al-Thusi*, Taqdim Muhammad Waidh Zadeh al-Khurasani, Muassasat al-Nasyr al-Islami li Jamaah al-Mudarrisin, Um.

Amir Abd al-Aziz, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Salam, 1997.

An-Nabhani, *al-Sykhshiyah al-Islamiyah*.

Anthon Ghathas al-Yaziji Kamal Arief, *A'lam al-Falasifah al-'Arabiyah*. Bayrut, Lajnah Ta'lif al-Madrisi, Cetakan 2, Tahun 1964.

Fakhr al-Din al-Razi, *Mukhtar al-Shihhah*.

Ibn al-Jauzi, *Tablis al-Iblis*.

Ibn Hazm, *al-Fashl fi al-Milal wa al-Ahwa wa al-Nihal*, Tashhih Abdurrahman Khalifah, Mathbaah Muhammad Ali Shabih wa Awladihi, Qahirah, Cet. I, 1989, Juz

Ibn Hazmin, *al-Fashl fi al-Milal wa al-Ahwa wa al-Nihal*, juz III.

Ibn Hazmin, *al-Milal wa al-Ahwa wa al-Nihal*, Jilid 3.

Mufid, *Awail al-Maqalat*, Qum, Maktabah al-Darawi.

Muhammad Abduh. *Syaikh Muhammad Abduh Bayn al-Falasifat wa al-Kalamiyin*, Tahqiq wa taqdim Sulayman Dunya, Dar Ihya al-kutub al-Arabiyah, 1958, Cetakan I.

Muhammad ibn Husayn al-Thusi, *Tamhid al-Ushul Fi 'Ilm al-Kalam*.

Sayyid al-Khuwai, *Kitab al-Ijtihad wa Taqlid*, Qum Iran, Dar Anshariyani li al-Thabaah wa al-Nasyr, 1410 H.

Syaikh al-Anshari, *Faraid al-Ushul*, Qum Iran, Majma' al-Fikr al-Islami, Jilid I.

Syarif Murtadha, I'dad al-Sayyid Ahmad al-Husayni, *Rasail Murtadha*, Qum, Dar al-uran al-Karim, Thabah 1, 1410 H, juz 2.

Syaykh Muhammad Kazhim al-Khurasani, *Kifayat al-Ushul*.

Taqiyuddin Abu al-Shalih al-Halabi, *Taqrib al-Maarif*, Tahqiq Ridha al-Ustazi, Cetakan Iran, 1404 Hijriyah.

Yahya Muhammad, *al-'Aql wa al-Bayan wa al-Isykaliyat*, juga *Manthiq al-Ihtimalwa Mabda' al-Takliffi wa Tafkir al-Kalami*, Majalah Dirasat Syarqiyah, Nomor Ganda 9 – 10, 1411 H (1991 M).

Yahya Muhammad, *Naqd al-Turats al Aqli, al Ijtihad wa al-Taqlid fi al Aqaid*.