

SEJARAH “KEBENARAN” AHLUSSUNNAH WALJAMA‘AH



Ahmad Baso

Penulis buku *Civil Society versus Masyarakat Madani* (1999), *Post-Tradisionalisme Islam* (terj, 2000), *Presetan Lokalitas* (2002), dan *Islam Pasca Kolonial* (akan terbit)

“... partai ini lahir dari suatu lingkungan kebudayaan dan keagamaan yang khas, yakni lingkungan kebudayaan yang dibentuk oleh nilai-nilai keagamaan Islam Ahlussunnah Waljama‘ah. ... setiap anggota dan aktivis partai, baik secara perorangan maupun kolektif, harus selalu konsisten memperjuangkan kelestarian lingkungan kebudayaan dan nilai-nilai keagamaan tersebut, tanpa harus menghindari kemungkinan perubahan sebagai *sunnatullah*.”

(Deklarasi Partai Kebangkitan Bangsa)

“Sudah seharusnya bagi orang-orang yang diberi amanah oleh Tuhan untuk mengurus urusan umat Islam agar melarang dengan tegas dan keras khalayak umum dan anak-anak untuk membaca dan mempelajari ajaran-ajaran kalangan teolog Asy‘ariyah, dikhawatirkan mereka akan sesat ...”

(Ibn Rusyd al-Jadd [Kakek Ibn Rusyd “Sang Filsuf”], *al-Muqaddimah*)

Di tengah kegalauan politik yang serba tidak pasti saat itu, sebuah maklumat politik muncul. Maklumat politik ini mirip dekret presiden yang menentukan secara desisif ke mana masyarakat akan melangkah. Maklum, saat itu pertarungan panjang dalam ilmu kalam antara kubu Mu‘tazilah

dan Asy‘ariyah sedang panas-panasnya. Sementara masyarakat waktu itu membutuhkan ketenangan dan juga kedamaian, bukan seperti sekarang yang penuh ketidakpastian. Maka, salah seorang khalifah Abbasiyah, Al-Qadir, pada tahun 407 H/1017 M mengeluarkan sebuah maklumat politik.

Maklumat ini sangatlah strategis. Bukan hanya efektif membubarkan sekte Mu'tazilah, namun juga membekukan segenap pemikiran, pembahasan dan perdebatan tentang teologi. Berbicara tentang kalam, bahkan ber-kalam itu sendiri dilarang, mirip dengan ideologi pembatasan kebebasan berekspresi. Yang diizinkan penguasa hanyalah kalam yang kondusif dengan stabilitas dan keamanan. Segenap kegiatan yang tersangkut-paut dengan ajaran-ajaran yang dianggap menyesatkan, terutama yang disebar oleh Mu'tazilah, dilarang. Juga disebut sanksi dan hukuman berat bagi yang melanggarnya. Maklumat kemudian dilaksanakan oleh Sultan Mahmud di Ghaznah, yang dengan bebas menghukum para pelanggar, mulai dari penahanan, siksaan, pengasingan hingga eksekusi mati. Juga ada seruan agar para pengikut aliran sesat dilaknat di atas mimbar masjid. Ibn al-Jauzi menyebut, sejak itu maklumat khalifah menjadi "sunnah dalam Islam" (*washara dzalika sunnah fi al-Islam*).¹

Awalnya maklumat itu hanyalah berupa kebijakan politik penguasa untuk meredakan pertikaian antara kelompok dalam ilmu kalam, yang dianggap bakal mengganggu stabilitas dan ketertiban masyarakat. Namun, kini, ketika menjadi

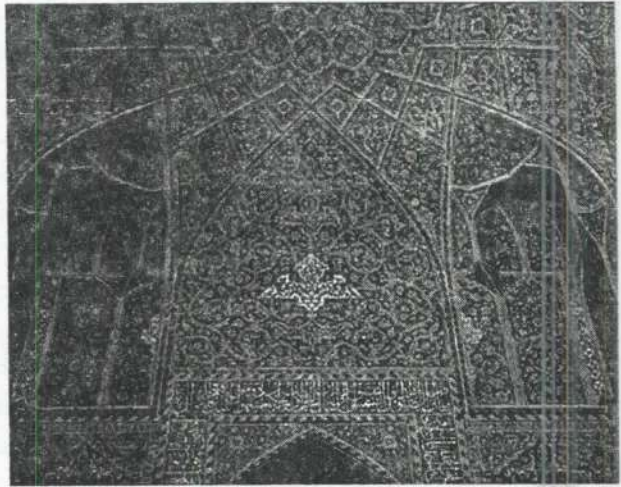
"sunnah fi al-Islam", ia berarti lebih dari sekadar urusan tangkap-menangkap atau urusan mengendalikan situasi dan keamanan. Persoalan beralih menjadi masalah iman dan kufur, persoalan ketaatan kepada agama dan pengingkaran atau kekafiran.

Istilah "sunnah" dalam Islam bukan hanya berarti sesuatu yang patut dilakukan dan berpahala bagi yang mengerjakannya, melainkan juga bermakna tradisi beragama. Sebagai perpanjangan dari tradisi luhur profetik Nabi Muhammad, ia juga dianggap sebagai pelebaran jalan sejarah penyelamatan (*history of salvation*) ke masa depan. Maka dari sini pula sebutan "Ahlussunnah Waljama'ah" (kemudian disingkat Aswaja) menemukan makna dan relevansinya dalam konteks maklumat Khalifah Al-Qadir. Dan hadis "*ma ana 'alaih wa ashhabi*" (tradisi-Ku dan tradisi para sahabat-Ku) yang sering dijadikan rujukan untuk "keselamatan hanya satu sekte dalam Islam" memperoleh kekuatan relevansi dan signifikansi baru di masa ini dibandingkan dengan momen-momen sebelumnya. Dengan kata lain, segenap riwayat atau rujukan hadis yang dipakai untuk mengukuhkan satu kelompok yang bernama "Ahlussunnah Waljama'ah" baru berarti di masa pasca maklumat politik ini.

¹Ibn al-Jauzi, *Al-Muntadham fi Tarikh al-Umam*, hlm. 164, sebagaimana dikutip dalam Adam Mitz, *Al-Hadlarah al-Islamiah fi al-Qam al-Rabi' al-Hijri aw 'Ashr al-Nahdlah fi al-Islam* (Peradaban Islam pada Abad Keempat Hijriyah, atau Abad Kebangkitan dalam Islam) (terj. dari bahasa Jerman oleh Muhammad Abd al-Hadi Abu Raidah), 2 vol. (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.t.), vol I. hlm. 381.

Paparan ini berupaya mengungkap sebuah kritik untuk masa gejolak itu. Kritik ini biasa dipahami sebagai kritik sejarah. Yang ditelaah misalnya adalah kapankah sebuah kebenaran menjadi "kebenaran", bukan kebohongan, kepaluan, mitos, ilusi, atau kegilaan. Lalu kebenaran itu memperoleh nilai seperti yang kita kenal saat ini, terus menjerat kita ke tali genggamannya. Seakan-akan kita tak bisa hidup, tak bisa berpikir, dan tak bisa bertindak, tanpa kebenaran. Dari sini sejumlah pertanyaan bersusulan. Misalnya, sejak kapan "kegilaan" menjadi bukan hanya *keblingeran*, kekeliruan, dan anomali, tapi juga kejahiliah dan bahkan kejahatan yang perlu dinetralisir. Malah kalau perlu dibungkam dan diberangus? Sejak kapan kebenaran memperoleh status nilainya seperti sekarang ini yang dengan mudahnya bisa membungkam hal-hal yang berada di luar kerangkeng otoritasnya alias "tidak benar"?

Singkatnya, kritik ini berupaya mengungkap "sejarah" kebenaran, seperti halnya Karen Armstrong berupaya menyingkap "sejarah" Tuhan. Jadi, bukan lagi model yang kini lagi ramai digeluti, yakni model sejarah ekonomi, sejarah sosial, atau sejarah pemikiran atau mentalitas.



Dengan kata lain, dalam tulisan ini, yang dicari adalah "the political history of the production of 'truth'" (sejarah politik atas produksi kebenaran).² Dengan kritik tersebut, yang digugat adalah monopoli rezim kebenaran terhadap alat-alat produksi kebudayaan. Seperti monopoli "kebenaran" Marxisme tentang kaum proletar, monopoli "kebenaran" sekolah/universitas tentang produksi pengetahuan, monopoli "kebenaran" patriarki tentang superioritas laki-laki, dan juga monopoli "kebenaran" kaum agamawan tentang sabda Tuhan. Singkatnya, target utama kritik ini bukanlah mengubah kesadaran atau apa yang ada dalam kepala manusia, tapi justru "rezim-rezim institusional, ekonomi dan politik dari produksi kebenaran itu".

² Tentang ini lihat Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984* (ed. Lawrence D. Kritzman) (New York: Routledge, 1988), "Politics and Ethics: An Interview", dalam *The Foucault Reader* (ed. Paul Rabinow) (New York: Pantheon Books, 1984), dan *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977* (ed. Colin Gordon) (New York: Pantheon Books, 1980).

Aswaja: Dari “Golongan Putih” ke Gerakan Oposisi

Sejarah Ahlussunnah Waljama'ah, berawal dari cerita pertengkarannya. Tepatnya pertengkarannya politik. Cerita itu bermula setelah Nabi wafat. Pada masa Nabi, perbedaan pendapat yang mengarah pada pertikaian dan pertengkarannya politik tidak muncul. Apalagi akan melahirkan kubu-kubu atau sekte-sekte yang saling bertolak belakang paham dan orientasi politik. Pertikaian baru muncul di saat para sahabat mulai menentukan siapa yang layak menjadi pengganti Nabi sebagai penguasa politik. Ini kian diperparah dengan terbunuhnya Utsman ibn Affan yang kemudian menyusul pecahnya perang saudara antara pengikut Ali ibn Abi Thalib dan Mu'awiyah, dan antara Ali dan Aisyah, istri Nabi. Persoalan pun melebar tidak hanya pada soal siapa pengganti Nabi, apakah dari lingkungan keluarga Nabi atau dari kalangan luar yang disepakati melalui musyawarah atau ikhtiar, melainkan juga siapa yang benar di antara pihak-pihak yang bertikai. Siapakah yang bertanggung jawab atas pembunuhan Utsman, kubu Ali ataukah Mu'awiyah? Siapa yang bersalah dalam kasus konflik antara Ali dan Mu'awiyah? Kalau salah satunya ada yang benar, apakah yang lainnya berdosa? Patutkah para sahabat dianggap berdosa? Lalu siapa yang menentukan orang ini beriman dan yang lain berdosa? Bagaimana mengukurnya? Pertanyaan-pertanyaan seperti ini membuat masing-masing pihak saling melempar tuduhan

dan kesalahan, dan bahkan mulai mempermainkan sejumlah hadis untuk mendukung kepentingan kelompok mereka sendiri. Misalnya hadis “Kalau kalian melihat Mu'awiyah di atas mimbarku, maka bunuhlah!”, atau hadis yang dipakai untuk mendukung Mu'awiyah “Orang-orang yang terpercaya (*umama*) hanya tiga: Jibril, Aku (Muhammad), dan Mu'awiyah”.

Konflik semacam ini kemudian melahirkan situasi disorientasi dan krisis nilai di kalangan umat Islam saat itu. Persatuan dan solidaritas terkoyak-koyak. Sementara “negara” yang waktu itu merupakan simbol pemersatu umat Islam ikut berantakan dengan munculnya klaim masing-masing pihak untuk berkuasa dan menguasai. Agama menjadi lahan rebutan dan arena jualan untuk politik. Masing-masing kubu memproduksi dan menyebarkan tafsir-tafsir Al-Qur'an dan hadis-hadis yang sesuai dengan kepentingannya. Kalau dulu pada masa Abu Bakar umat Islam terbelah menurut garis kelompok-kelompok suku, namun pada masa akhir kekuasaan Utsman dan masa kepemimpinan Ali, umat Islam terpecah bukan hanya di antara garis suku atau kabilah, melainkan juga pada garis keyakinan dan nilai-nilai. Awalnya, persoalan tersebut murni politis, yakni masalah perebutan kekuasaan dan penentuan siapa yang absah menjadi khalifah. Kini, persoalan tersebut berubah menjadi masalah keyakinan keagamaan yang langsung menyentuh inti religiusitas dan keberagaman: apakah definisi “iman” itu?

Kelompok Mu'awiyah mengatakan, iman itu cukup melalui pengakuan (*iqrar*) tentang Allah, malaikat, rasul, dan seterusnya. Sementara kelompok pro Ali yang kemudian menyempal—yang dikenal dengan Khawarij—menganggap iman bukan cuma persoalan pengakuan, tapi juga perbuatan. Orang yang beriman tapi berbuat dosa, bisa saja masuk neraka. Demikian penegasan Khawarij. Konsekuensinya, definisi iman seperti ini akan menentukan hidup mati seseorang: Kalau Anda mengikuti definisi "iman"-nya orang-orang Mu'awiyah, maka Anda selamat dan bergabung dengan kubu mereka, namun akan diuber-uber oleh kelompok Khawarij. Sebaliknya, kalau Anda mengikuti definisi Khawarij, maka Anda dilindungi oleh mereka namun akan tetap teancam di bawah kekuasaan negara Mu'awiyah. Situasi disorientasi dan krisis nilai inilah yang selanjutnya disebut dengan "*fitnah qubra*", suatu *chaos* yang membuat semua orang kehilangan teladan, pegangan, dan sandaran mana yang harus diikuti dan dijadikan panutan.

Maka, dari pihak-pihak yang bertikai ini muncul kelompok ketiga. Mereka menyatakan dirinya netral dan tidak berpihak kepada salah satu kubu. Mereka mengasingkan diri dan menyerukan seruan moralitas dengan berkonsentrasi pada kegiatan a-politis "ilmu dan amal ibadah" (*al-'ilm wa al-ibadah*). Yang dimaksud "ilmu" di sini adalah tradisi periwayatan dari Nabi yang sebagian besar berupa hadis atau *marwiyyah*. Di antara mereka adalah Abdullah ibn Umar, Abu

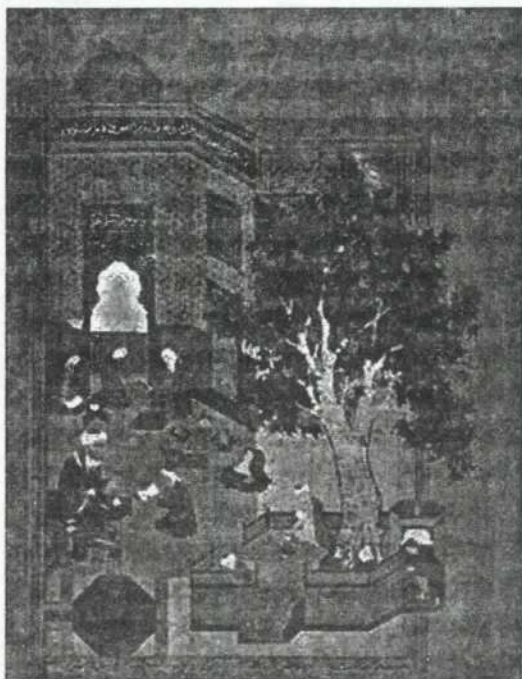
Musa al-Asy'ari, Sa'd ibn Abi Waqqash, dan Muhammad ibn Maslamah. Selain itu, ada juga para pengikut Ali yang meninggalkan dunia politik tatkala Al-Hasan, putra Ali, pada tahun 40 H (dikenal dengan "Tahun Jamaah", 'Am Jama'ah) menyerahkan tampuk kekuasaan kepada Mu'awiyah, lalu berkonsentrasi sepenuhnya pada kegiatan ilmu dan amal ibadah.

Termasuk kalangan yang menjauhi dunia politik dan menyerahkan sisa hidupnya untuk kepentingan "ilmu dan amal" ini adalah kalangan para perawi hadis, para pencerita, para pembaca Al-Qur'an (*qurra*), dan kalangan *zuhhad* (orang-orang yang menjauhi kehidupan duniawi). Kelompok-kelompok ini merupakan kelompok netral yang oleh sejarawan klasik dilabeli dengan sebutan yang beragam. Ada yang menyebutnya kelompok "*murji'ah*" (karena mereka menyerahkan dan menanggukuhkan keputusan perkara iman itu sepenuhnya kepada Allah); ada yang menyebutnya sebagai kelompok "*mu'tazilah*" (karena mengasingkan diri dari gelanggang politik dan tidak berpihak kepada salah satu pihak yang bertikai); dan ada pula yang menyebutnya "*ahlussunnah waljama'ah*" (karena mereka berpegang teguh pada sunnah Nabi dan kelompok mayoritas).

Terlepas dari pembacaan kalangan sejarawan klasik atau *mu'arrikh* ini, yang jelas, data-data awal tentang kelompok netral ini menunjukkan bahwa kelompok tersebut merupakan "kelompok a-politis". Artinya, meski seruan netralitasnya yang sebenarnya juga bersifat politis—seperti

halnya jenis seruan kelompok atau golongan “putih” manapun—, namun mereka menghindarkan diri tercebur atau terbawa arus dalam situasi disorientasi dan krisis nilai-nilai yang muncul sejak masa terbunuhnya Utsman hingga terbentuknya dinasti Mu’awiyah. Apa yang disebut “kegiatan ilmu dan amal” bukan hanya berupa periwayatan hadis, pembacaan teks-teks Al-Qur’an, dan penyebaran hukum-hukum agama yang sifatnya elementer seperti shalat, puasa dan haji, melainkan juga sebagai “sandaran sementara” untuk nilai-nilai yang mereka cari. Mereka menerapkan dan sekaligus mengajarkan sikap-sikap beragama yang lebih ekstrem dan fanatis, seperti keharusan terus-menerus menangis dan mengingatkan siksaan kubur dan akhirat, serta berlaku keras dalam menunaikan ibadah sehari-hari, seperti yang dilakukan para kaum agamawan di India. Singkatnya, situasi disorientasi dan krisis ditanggapi dengan cara beragama yang disorientatif pula!

“Kelompok putih” inilah yang oleh Muhammad Abid al-Jabiri disebut telah menanamkan benih-benih “imajinasi sosial” dalam agama yang katakanlah berupa “*soft politics*” di luar negara dan di luar kelompok-kelompok oposisi seperti Khawarij dan Syi’ah. Beragama dalam situasi krisis dan orientasi nilai-nilai seperti di atas tidak lagi seperti yang dikenal pada Rasulullah. Dalam imajinasi mereka yang sebagian pernah mengalami masa Nabi, beragama dalam situasi damai, tenang, dan tertib sosial tentu berbeda dengan beragama dalam situasi krisis di mana



terjadi pembalikan nilai-nilai antara yang berkuasa dan yang dikuasai, antara yang kaya dan miskin, dan juga antara yang sudah lama menganut Islam dan para pendatang baru dari kalangan non-Arab. Kelompok terakhir ini dikenal dengan sebutan “*mawali*”, mantan budak yang sudah dibebaskan. Dan sebagian di antara mereka mengajarkan hal-hal yang sifatnya permisif dan menghalalkan hal-hal yang sudah diharamkan, karena menurutnya sudah sesuai dengan takdir Tuhan, seperti halnya ideologi Mu’awiyah yang membenarkan dirinya merebut kekuasaan dengan landasan ajaran Jabariyah atau predestinasi. Dengan kata lain, imajinasi tentang harmoni dan ketertiban sosial, solidaritas dan persatuan umat Islam (jamaah) inilah yang selanjutnya meng-

gerakkan sejarah kelompok yang dikenal sebagai cikal-bakal "Ahlussunnah Wal-jama'ah" yang mendambakan stabilitas politik negara.³

Dengan demikian, meski awalnya a-politis namun lambat laun imajinasi sosial tersebut menggerakkan kelompok ini menjadi kekuatan yang punya dampak politis. Namun kapan dan mengapa itu terjadi? Itu terjadi ketika Hasan al-Bashri (w. 110 H), salah seorang generasi tabi'in (generasi pasca sahabat) terkenal, menggugat ideologi Jabariyah Umayyah dari perspektif "ilmu dan amal" tadi.⁴ Pentingnya posisi Hasan al-Bashri dalam peta historis "Ahlussunnah Waljama'ah" pernah diungkap oleh Said Aqil Siradj dalam gerakan tafsir ulang Aswaja NU sejak 1995. Ia adalah representasi dari kelompok moderat dan independen, dalam arti tidak memihak Mu'awiyah, tidak memihak kelompok pengikut Ali, dan juga Khawarij. Ia berasal dari kalangan mawali, dan juga dari lingkungan yang selama ini dilihat tekun dalam kegiatan ilmu dan amal ibadah. Namun, di tangan dialah muncul gugatan atas doktrin Jabariyah yang pernah dikampanyekan Mu'awiyah dan diteruskan oleh para pewaris tahtanya di kemudian hari. Doktrin ini mengajarkan bahwa kekuasaan yang diperoleh Mu'awiyah dan

keturunannya sudah merupakan kehendak Tuhan dan sudah ditulis dalam buku catatan takdir-Nya. Dan apa yang dilakukan oleh mereka hanya merupakan perpanjangan tangan dari yang sudah tercatat tersebut. Doktrin ini, yang dikukuhkan menjadi ideologi resmi negara, seperti halnya Pancasila di masa Orde Baru, membawa implikasi pada terbebaskannya Mu'awiyah dan orang-orangnya dari tuntutan tanggung jawab di hari kemudian atas perbuatan mereka yang merampas kekuasaan, menjarah harta manusia dan membantai para penentangannya.

Ketika mengadakan pengajian dalam masjid, Hasan al-Bashri sempat ditanya soal kelakuan para penguasa semacam itu, dan mengklaim bahwa perbuatan manusia sudah sesuai dan ditentukan oleh takdir Tuhan. Sang guru dengan tegas menjawab, "Mereka, musuh-musuh Tuhan itu, sudah jelas berbohong". Dalam satu suratnya kepada Khalifah Abd al-Malik ibn Marwan, ia mempertanyakan sandaran doktrin Jabariyah para penguasa Umayyah, apakah hal itu berasal dari Al-Qur'an, dari Nabi, dan para sahabatnya. "Saya tidak pernah menemukan orang-orang yang pernah mengucapkan doktrin semacam itu", demikian tulisnya.⁵ Ke dalam kelompok

³ Lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Al-Aql al-Akhlaqi al-Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Qiyam fi al-Tsaqafah al-Arabiyyah* (Nalar Etika Arab: Studi Kritis-Analitis atas Sistem Nilai dalam Kebudayaan Arab). Seri Kritik Nalar Arab IV (Bairut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 2001), hlm. 57-78.

⁴ Tentang peranan al-Hasan al-Bashri ini, lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Al-Aql al-Siyasi al-Arabi: Muhaddidah wa Tajalliyatuh* (Nalar Politik Arab: Faktor-faktor Penentu dan Manifestasinya). Seri Kritik Nalar Arab III. Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1995), cet. III, hlm. 306-311.

⁵ *Ibid.*

Hasan al-Bashri inilah bergabung sejumlah ulama hadis dan tafsir, seperti Qatadah (w. 117), Ibn Ishaq (w. 150 H), dan Ibn Abi Uruba (w. 156 H). Kelompok ini kemudian dikenal sebagai orang-orang "Qadariyah".

Namun demikian, sebutan tersebut berbeda ketika ia disebut seratus tahun kemudian oleh kalangan pengikut Ibn Hanbal dalam kasus *mihnah* atau inquisi Abbasiyah dan juga berbeda ketika disebut oleh para penulis buku-buku heresiografi (*kutub al-milal wa al-firaq*) yang rata-rata adalah para pengikut Abu Hasan Ali al-Asy'ari. Yang terakhir ini tentu menyebut Qadariyah sebagai identik dengan Mu'tazilah, sang ideolog negara di masa awal Abbasiyah.

Dari Hasan al-Bashri inilah gerakan oposisi menemukan relevansi politiknya. Mereka berhasil melebarkan sayap menjadi gerakan "pencerahan" yang menjadikan akal sebagai sandaran berpikir. Mereka menyebarkan kesadaran baru di kalangan masyarakat bahwa manusia, terutama kalangan penguasa otoriter, berbuat sesuatu berdasarkan kehendak dan pilihannya sendiri, dan bahwa Allah tidak akan mungkin membenarkan kezaliman (yang dilakukan para penguasa tersebut). Sehingga bagaimana mungkin bisa masuk akal kalau Dia memaksa seseorang melakukan kezaliman? Dengan demikian, yang relevan dalam persoalan ini bukan cuma soal keberadaan gugatan Hasan al-Bashri ini sebagai gerakan politik melainkan juga metode pendekatannya. Ia mengajukan argumen akal: bagaimana

mungkin Allah menyuruh hamba-Nya beribadah kepada-Nya namun sekaligus memaksanya untuk melakukan perbuatan kemaksiatan dan pelanggaran? Manu-sialah yang berbuat dan dia pula yang mempertanggung-jawabkan amal perbuatannya. Singkatnya, Hasan al-Bashri telah memperkenalkan pendekatan baru yang menjadikan hukum-hukum agama bersifat "ma'qulah", yakni bisa dipikirkan dan dicerna oleh akal manusia. Ini berbeda dengan ideologi dua gerakan oposisi utama Umayyah yang sama sekali mengabaikan dan bahkan memeloroti pentingnya akal, yaitu ideologi "takfir"-nya (pengkafiran) gerakan Khawarij dan mitologi "imamah"-nya kaum Syi'ah. Atas dasar ini, tidak heran jika orang-orang Syi'ah menuduh Hasan al-Bashri ber-konspirasi dengan penguasa Umayyah. Dan akal sebagai sandaran baru dalam mengatasi problem disorientasi dan krisis sosial menemukan momentumnya secara lebih akurat dan krusial dalam pemikiran fiqh Abu Hanifah dan pemikiran teologi Mu'tazilah. Untuk sebagian persoalan disorientasi dan krisis nilai ini mulai terpecahkan melalui pendekatan rasional Hasan al-Bashri.

Dalam bidang fiqh, Abu Hanifah (w. 150 H) kerap mengabaikan hadis demi akal atau *ra'y*. Misalnya sabda Rasulullah, "Penunggang kuda mendapat dua bagian, prajurit mendapat satu bagian". Hadits ini, oleh Abu Hanifah, ditolak dengan mengatakan, "Aku tidak akan menjadikan bagian binatang lebih banyak dari pada bagian seorang mukmin". Kasus lain

adalah tindakan Rasulullah yang melakukan *isy'ar* (melukai punggung unta) sebelum menyembelih hewan kurbannya. Komentar Abu Hanifah, *isy'ar* adalah penganiayaan.

Dalam bidang teologi, Abu Hanifah terlibat polemik dengan kalangan Umayyah menyangkut perkara iman dan "kemakhlukan" Al-Qur'an. Artinya, Al-Qur'an sebagai kalam Tuhan bukanlah sesuatu yang *qadim* sebagaimana dzat-Nya yang *qadim*. Gagasan ini masuk akal mengingat posisi Abu Hanifah yang waktu itu terlibat dalam gerakan oposisi melawan dinasti Umayyah yang mengusung doktrin "Jabariyah". Doktrin ini memungkinkan sang penguasa membenarkan dirinya berkuasa dan melanggengkan kekuasaannya melalui penafsiran atas sifat "kalam" Tuhan melalui Al-Qur'an. Kalau kalam Tuhan itu kekal dan abadi (*qadim*), maka demikian pula ketentuan-ketentuan takdir dan ilmu-Nya, termasuk ketentuan dan ilmu-Nya yang membenarkan perbuatan sang khalifah itu sendiri. Maka, ketika menyebut "Al-Qur'an itu makhluk (*createdness*)", Abu Hanifah justru ingin memotong ketergantungan kaum penguasa Umayyah pada legitimasi sifat "kalam" dan "ilm" Tuhan yang abadi.

Sementara itu, Mu'tazilah melalui Ghailan al-Dimasyqi dan Ja'd ibn Dirham melanjutkan proyek "pencerahan" Hasan al-Bashri yang menganggap bahwa manusia sendirilah yang bertanggung jawab atas perbuatannya. Kelompok ini,

sebelum disebut Mu'tazilah, dikenal dengan pengusung doktrin "qadariyah". Dalam hal ini, mereka bertemu dengan Jahm ibn Shafwan yang sama-sama berjuang menentang paham "Jabariyah" Umayyah. Ini berbeda dengan anggapan umum selama ini, seperti dikenal dalam pelajaran ilmu kalam, bahwa Jahm, yang kemudian dikenal dengan aliran Jahmiyah-nya, penganjur ajaran "Jabariyah" seperti dipropagandakan para penguasa Umayyah. Padahal Jahm inilah penentang sengit kekuasaan. Ia sempat ditangkap lalu dieksekusi mati oleh penguasa kala itu.⁶

Gambaran di atas menunjukkan bahwa kemunculan gerakan kalam dalam Islam berawal dari sebuah gerakan politik. Atau bisa dikatakan bahwa gerakan kalam yang mengangkat isu-isu teologis seperti sifat-sifat Tuhan, takdir Tuhan, dan kebebasan manusia merupakan gerakan politik itu sendiri. Karena semuanya bermula dari ideologi Dinasti Umayyah yang mengangkat tema "kehendak Tuhan yang sudah tercatat dalam ilmu-Nya yang *qadim*", bahwa merekalah yang berhak berkuasa, bukan pihak lainnya. Mereka menggunakan gelar-gelar seperti "Khalifah Allah *fi al-Ardh*" dan sekian gelar berbau transenden lainnya. Lalu muncul gugatan bahwa sifat-sifat yang disandang khalifah—yang diklaim merupakan jelmaan dari sifat-sifat Tuhan—bukanlah *qadim*, bahwa kalam-Nya bukan *qadim*, melainkan "*makhlud*". Sehingga tidak ada

⁶ Tentang Jahm ibn Shafwan ini, lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *ibid.*, hlm. 318-320.

keterikatan atau persamaan antara "kemurnian" Tuhan dan sifat-sifat manusia, dan bahwa semua itu hanyalah rekaan manusia dengan segenap kebebasan dan tanggung jawabnya sendiri terlepas dari ketentuan takdir dan ilmu Tuhan. Dan hampir semua gerakan oposisi terhadap Umayyah waktu itu menggunakan tema seperti ini: kebebasan dan tanggung jawab manusia, tidak mengakui sifat-sifat Tuhan, dan tidak mengakui ke-*qadim*-an Al-Qur'an.

Meski sama-sama bersatu dalam gerakan oposisi dan sama-sama mengandalkan kekuatan akal, ada beberapa hal yang membedakan antara Mu'tazilah dan Hasan al-Bashri. Di antaranya adalah kasus menyempalnya Washil ibn Atha (w. 131 H), yang disebut-sebut sebagai pendiri awal aliran ini, dari majelis pengajian Hasan al-Bashri dalam soal perdebatan tentang dosa besar.

Walau demikian, dalam situasi disorientasi dan krisis nilai-nilai, Washil dianggap berhasil menyelamatkan umat Islam dari dilema pahit. Yakni antara memilih definisi iman-nya kelompok Mu'awiyah atau iman-nya kelompok Khawarij. Ia mengajukan konsep "*manzilah bain al-manzilatain*" (posisi antara dua kedua posisi), yakni posisi fasiq di antara posisi beriman dan kafir. Iman menurutnya adalah kolektifitas dari sekian kebaikan. Kalau seseorang berbuat dosa besar, maka dianggap fasiq dan imannya berkurang, namun tidak dianggap kafir karena sisa kebaikan masih dimilikinya seperti bersyahadat dan menunaikan kewajiban

keagamaan. Yang diperlukan untuk menghindari posisi fasiq dan bergabung kembali dalam kemurnian keimanan itu adalah dengan cara bertaubat. Hanya saja, solusi "posisi ketiga" yang ditawarkan Washil ibn Atha untuk mengatasi krisis ini, belumlah menyelesaikan problem seluruhnya. Karena ia belumlah menuntaskan persoalan secara politis, yakni apakah mungkin mengembalikan tatanan moral dan sistem nilai kepada taubat semata, seperti misalnya menganjurkan para penguasa Umayyah untuk bertaubat? Persoalan ini bisa dipecahkan dari sisi agama dan etika, namun tidak masuk akal dari sisi politik. Dengan demikian diperlukan solusi politik untuk mengatasi problem disorientasi dan krisis nilai yang membuat umat Islam terpecah-belah.

Lalu, apa bentuk solusi politik tersebut? Tiada lain adalah dengan mengadopsi sistem nilai baru yang menekankan integralisme dan harmoni antara masyarakat dan negara. Karena menurut logika saat itu yang bisa menyatukan negara dan masyarakat hanyalah agama, maka kekuatan yang bisa menarik garis harmonis antara keduanya adalah ketaatan kepada Allah dan kepada para penguasa negara. Jadi, nilai baru yang diperlukan adalah yang menyelaraskan antara kedua hal tersebut, antara agama dan negara, dan juga antara ketaatan kepada Allah dan ketaatan kepada penguasa atau khalifah. Namun demikian, solusi yang ditawarkan tersebut bukanlah berasal dari dalam Islam, karena saat itu terjadi proses demoralisasi dalam tubuh umat Islam sendiri,

sehingga diperlukan kekuatan luar untuk menyembuhkan dan memperbaikinya. Dan nilai-nilai luar itu diperkenalkan oleh kalangan yang selama ini dekat dengan kekuatan akal, dan bukan dari kalangan gerakan pro "ilmu dan ibadah", yakni dari kalangan ahli hadits, pendukung ibadah yang selama ini berkecimpung dalam kegiatan kegamaan. Hal ini pula yang menjelaskan mengapa kebangkitan imperium baru yang dimotori sejumlah kekuatan yang dulunya mengambil peran oposisi terhadap Dinasti Umayyah mengapresiasi para pendukung akal, terutama dari kalangan penulis atau *kuttab* (seperti Ibn Muqaffa) hingga kalangan Mu'tazilah. Dan bukankah "contoh" atau "teladan"-nya sudah diberikan dulu oleh Hasan al-Bashri?

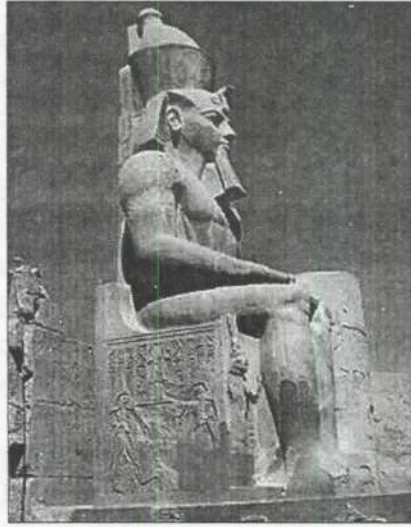
Di sini tampak perhatian besar yang diberikan oleh penguasa Abbasiyah, sejak Abu Ja'far al-Manshur, atas pentingnya kekuatan "orang-orang berakal" dalam kerangka proyek konsolidasi dan stabilitas kekuasaan serta penyeragaman dan pembakuan produk-produk disiplin keagamaan dan kebudayaan. Bukan hanya untuk menghadapi dan berpolemik dengan para penganut agama lain, melainkan juga untuk menciptakan situasi normal dan menegakkan sendi-sendi ketertiban sosial dan politik seperti di

masa Nabi dengan doktrin mulia "ketaatan". Tepatnya, mereka diperlukan dalam kerangka restorasi dan rehabilitasi atas krisis dan disorientasi nilai-nilai yang dialami umat Islam sejak masa Umayyah. Selanjutnya, kalau kepada sang khalifah atau kelompok yang disebut *al-khashshah* (kelompok elite) mereka hanya bertugas

sebagai pelayan, maka kepada kelompok *al-ammah* (rakyat jelata) kelompok ini bertugas mengantar mereka untuk tunduk dan taat kepada khalifah. Karena, kekuasaan sang khalifah akan tetap langgeng selama ditaati oleh rakyatnya. Di sinilah letak perbedaan antara fungsi kalangan militer Abbasiyah dan fungsi kaum berpengetahuan

serta kaum berakal seperti Ibn Muqaffa dan kaum Mu'tazilah. Yang pertama mengantar rakyat untuk tunduk secara fisik dengan kekuatan senjata, maka kelompok terakhir menundukkan mereka dengan kekuatan pena dan kata-kata.

Dengan kata lain, saat itu muncul bayangan dan imajinasi tentang akal sebagai sebuah *order*, sebuah tatanan dan keberaturan. Kalangan orang-orang berakal inilah yang kemudian mengadopsi nilai-nilai Persia dalam membangun konsolidasi kerajaan, dan sekaligus merumuskan ideologi negara. Al-Jahizh,



pentolan Mu'tazilah, menulis, "Dari raja-raja Persia-lah kami menimba hukum-hukum raja dan kerajaan, tentang pengklasifikasian antara kelompok elite (*al-khashshah*) dan kelompok rakyat jelata (*al-ammah*), dan tentang cara-cara berkuasa dan menguasai masyarakat serta menempatkannya sesuai dengan posisi dan statusnya masing-masing".⁷

Ini misalnya tampak seperti yang dilakukan Ibn Muqaffa yang menerjemahkan sejumlah naskah-naskah politik Persia. Menurutnyanya, "Allah menjadikan agama dan akal sebagai tiang penegak kemaslahatan dan kesejahteraan hidup manusia". Sebagai rinciannya, menurutnya, agama hanya mengajarkan hukum-hukum dasariah (*fara'idh* dan *hudud*), seperti shalat dan haji. Agama tidak menentukan dan menjabarkan hukum-hukum segenap persoalan kehidupan, termasuk urusan-urusan duniawi. Karena, hal itu hanya akan menyulitkan umat Islam sendiri. Dengan demikian, di luar urusan agama itu adalah urusan duniawi yang semuanya merupakan tugas akal. Selain itu, dalam pengertian Ibn Muqaffa, akal dipakai sebagai "strategi", yakni sebagai "*al-ra'y wa al-tadbir*" (pendapat, kebijakan, pengaturan, dan administrasi). Ini sekaligus merontokkan klaim komunitas "ilmu dan ibadah" dari kalangan fuqaha dan ahli hadis tentang monopoli mereka

dalam merumuskan dan mendefinisikan tatanan sosial dan politik.⁸

Dengan demikian, restorasi dan rehabilitasi atas krisis dan disorientasi nilai-nilai ini selanjutnya dimonopoli oleh kalangan rasionalis sekuler seperti Ibn Muqaffa dan kemudian didukung oleh kaum Mu'tazilah dengan kekuatan akalnyanya. Sementara kalangan "pendukung kegiatan ilmu dan ibadah" tergeser ke pinggir. Mereka tinggal di masjid-masjid, mengajarkan ajaran-ajaran keagamaan, seperti Al-Qur'an, hadis, fiqh, tafsir, dan sekali-sekali menggalang kekuatan tandingan yang sewaktu-waktu bisa dipakai untuk melawan kekuasaan negara Abbasiyah. Mereka kecewa, dan sempat melakukan perlawanan yang dipimpin Yazid ibn Harun (w. 206), tokoh hadis, terhadap Khalifah al-Manshur meski akhirnya sempat dipatahkan. Dari Yazid inilah lahir sejumlah ulama, fuqaha, dan tokoh hadis semisal Ahmad ibn Hanbal.

Meski secara politik kalah, dalam bidang kultural, mereka memperoleh kekuatan baru yakni dalam konteks kodifikasi dan pembakuan yang digelar oleh negara. Al-Manshur mengeluarkan kebijakan untuk membakukan dan menyeragamkan segenap disiplin keilmuan, mulai dari hadis, fiqh, tafsir, hingga sejarah dan politik atau fiqh siyasah.

⁷ Al-Jahizh, *Kitab al-Taj fi Akhlaq al-Muluk*, sebagaimana dikutip dalam al-Jabiri, *ibid.*, hlm. 339.

⁸ Lihat Ibn al-Muqaffa, "Risalah al-Shahabah", dalam *al-Dirasah al-Adabiyah* (eds. Abd al-Qadir al-Khaladi, et. al) (Beirut: Dar al-Fikr, 1970), hlm. 65-93.

Masa ini dikenal sebagai periode "tadwin" (kodifikasi dan pembakuan) yang marak di abad II H. Sebagaimana dituturkan al-Dzahabi, pada tahun 143 H para ulama mulai mengumpulkan dan membukukan hadis, fiqih, dan tafsir. Di Makkah muncul Ibn Juraih yang menulis satu buku, di Madinah ada Malik yang menulis al-Muwattha', al-Auza'i di Syam, Ibn Abi 'Urubah, Hammad ibn Salamah dan lainnya di Bashrah, Ma'mar di Yaman, dan Sufyan al-Tsaury di Kufah. Di masa itu pula, Ibn Ishaq menulis *al-Maghazi*, dan Abu Hanifah tentang fiqih dan *ra'y*. Tidak lama berselang, muncul Husyaim, al-Laits dan Ibn Luhay'ah, Ibn al-Mubarak, Abu Yusuf, dan Ibn Wahb. Gerakan *tadwin* dalam sejumlah disiplin keilmuan kian meluas dan bertambah banyak. Buku-buku bahasa Arab, leksikografi, dan sejarah sudah diterbitkan saat itu. "Padahal sebelum masa *tadwin* ini orang-orang hanya mengandalkan hafalan dan meriwayatkan ilmu pengetahuan dari naskah-naskah yang tidak tersusun rapi".⁹

Gerakan *tadwin* ini praktis menguntungkan posisi kalangan ahli hadis dan kalangan fuqaha, kelompok "ilmu dan ibadah". Bukan cuma melapangkan jalan bagi solidaritas mereka sehingga tidak tercerai-berai dan terpecah di antara berbagai bentuk transmisi keilmuan yang

berbeda-beda dan bertingkat-tingkat di antara mereka. Bukan hanya membuka kesadaran baru tentang adanya perbedaan antara mana korpus "ilmu-ilmu agama" yang betul-betul "Islami" dan mana yang bukan ilmu-ilmu agama, sehingga dinilai tidak "Islami". Melainkan juga membuka peluang untuk menjadikan teks sebagai sebuah *power* dan kekuatan baru –di luar massa – yang secara efektif mampu mengambil peran propaganda di tengah umat Islam. Kalau sebelum era *tadwin* seseorang hanya mampu mengandalkan kekuatan tradisi lisan untuk sosialisasi ajaran dan indoktrinasi, maka sejak kemunculan proyek besar *tadwin*, buku atau teks menjadi kekuatan baru yang efektif mencakup sejumlah besar massa dan audiens untuk dipengaruhi dan diindoktrinasi. Dalam konteks ini kita melihat membanjirnya buku-buku hadis, tafsir, dan fiqih yang ditulis dengan berbagai bentuk permainan simbolik dan provokasi keagamaan untuk berbagai kepentingan mulai penghujatan terhadap penguasa Abbasiyah hingga penghakiman terhadap lawan-lawan politik dan ideologi dengan vonis sesat, kafir dan heretik. Hal ini terus berlanjut sampai akhirnya kalangan ulama, fuqaha, dan ahli hadits memperoleh dukungan moral dan politis dalam kasus "*mihnah*" atau inquisisi yang digelar Khalifah al-Ma'mun pada tahun 218 H.

⁹Sebagaimana dikutip dalam Muhamamd Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Araby* (Formasi Nalar Arab). Seri Kritik Nalar Arab I (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1998), cet. VII, hlm. 62-63.



“Mihnah” dan Konsolidasi Kelompok “Ilmu dan Ibadah” sebagai “Ahlussunnah Waljama’ah”

Perkembangan kalangan ahli hadis, komunitas “ilmu dan ibadah” ini, perlu mendapatkan perhatian. Kalau di level *state* (negara), kekuatan rasionalis Mu’tazilah menancapkan kukunya, maka pada level masyarakat, kalangan ahli hadis memperlebar sayap pengaruhnya. Mereka membangun kekuatan massa di masjid-masjid, membina kader di sekolah-sekolah (madrasah), dan juga menjalin kerjasama dengan sisa-sisa keluarga Umayyah yang ditindas oleh para penguasa Abbasiyah sejak kerajaannya dihancurkan.

Kelompok ini menyebut diri mereka sebagai “Ahlussunnah Waljama’ah” dengan Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H) sebagai salah satu tokohnya. Berikut penuturan Ahmad ibn Hanbal tentang basis kepercayaan kelompok ini:

“Ciri-ciri orang beriman penganut Ahlussunnah Waljamaah: bersyahadat dan mengakui bahwa tiada tuhan selain Allah dan tiada sekutu bagi-Nya serta mengakui Muhammad sebagai utusan-Nya, dan mengakui segenap yang diajarkan para nabi dan rasul, meyakini apa yang diakui dan diucapkannya, serta tidak ragu-ragu atas imannya tersebut; tidak mengkafirkan seorang pun dari penganut tauhid karena adanya dosa yang dilakukan, mengembalikan segenap keputusan atas persoalan yang samar-samar dan tidak jelas kepada Allah, serta melimpahkan urusannya kepada Allah, tidak melakukan perbuatan pelanggaran dan dosa; bahwa perlindungan hanya dari Allah semata, dan sekaligus menyadari bahwa segala sesuatu sudah ditentukan takdir baik dan buruknya; mengharapakan kebaikan umat Muhammad, memberi rasa takut kepada orang-orang yang berbuat dosa dan kekeliruan di antara mereka, serta tidak memvonis salah seorang dari umat Muhammad dengan ganjaran surga atau neraka karena perbuatan baik atau buruk yang dilakukannya sampai Allah sendiri yang berhak memutuskannya sesuai dengan kehendak-Nya; mengakui hak dan kebenaran kaum Salaf (orang-orang terdahulu) yang dipilih oleh Allah untuk menjadi sahabat Nabi-Nya, mendahulukan Abu Bakar, Umar, dan Utsman, dan juga mengakui hak dan kebenaran Ali ibn Abi Thalib, Thalhah, Zubair, Abdurrahman ibn Auf, Sa’d ibn Abi Waqqash, Said ibn Zaid ibn Umar ibn Nufail di antara kalangan sahabat Nabi, karena kesembilan para sahabat ini pernah bersama dengan Nabi di Bukit Hira..., bersikap kasih dan sayang kepada semua sahabat Nabi, yang muda maupun yang tua, gemar mengungkit-ungkit keutamaan dan kelebihan mereka serta menjaga diri untuk tidak membuka aib perselisihan di antara mereka, ... dan juga (mengakui) bahwa Al-Qur’an itu Kalam Allah (sabda Tuhan) dan wahyu

yang diturunkan kepada umat manusia dan bukan "makhluk" atau diciptakan; dan bahwa iman itu adalah ucapan dan tindakan sekaligus, yang bisa bertambah dan bisa pula berkurang".¹⁰

Kalau kita rinci dan telaah dengan teliti dan detil segenap unsur-unsur kepercayaan ini, tampak bahwa semuanya merontokkan keseluruhan basis ideologi yang dibawa kalangan gerakan oposisi terhadap Umayyah dulu. Demikianlah, ketika kelompok-kelompok oposisi mulai dari Khawarij, Syi'ah, Murji'ah, dan Qadariyah (dengan beberapa perbedaan di antara mereka) mengafirkan para pembuat dosa besar—atau setidaknya menghukuminya sebagai fasiq dan masuk neraka—Ahmad ibn Hanbal justru menegaskan bahwa "*ciri-ciri orang beriman penganut Ahlul-sunnah Waljama'ah ... tidak menvonis salah seorang dari umat Muhammad dengan ganjaran surga atau neraka, karena perbuatan baik atau buruk yang dilakukannya sampai Allah sendiri yang berhak memutuskannya*". Kalau kelompok-kelompok oposisi Umayyah dulu mengajarkan bahwa perbuatan manusia adalah hasil dari kehendak dan pilihannya sendiri dan bukan berdasarkan takdir yang sudah ditentukan sebelumnya—sehingga dengan demikian ia bertanggung jawab sendiri atas perbuatannya—maka Ahmad ibn Hanbal malah menyatakan dengan tegas bahwa "*perlindungan hanya dari Al-*

lah semata, dan sekaligus menyadari bahwa segala sesuatu sudah ditentukan takdir baik dan buruknya". Selanjutnya, kalau kalangan oposisi mengangkat rumusan tentang iman sebagai pengakuan dalam hati dan bahwa perbuatan bukan bagian integral dari iman—sehingga tidak berkurang dan tidak bertambah—Ibn Hanbal menyatakan sebaliknya, yakni bahwa "*iman itu adalah ucapan dan tindakan sekaligus, yang bisa bertambah dan bisa pula berkurang*".

Last but not least, kalau kaum oposisi dengan segenap variasinya (mulai dari garis keras seperti Khawarij, Ja'd ibn Dirham, Jahm ibn Shafwan, dan para pengikutnya, hingga kalangan Mu'tazilah, Syi'ah, dan juga Abu Hanifah) semuanya mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah diciptakan (*makhluk*), maka Ibn Hanbal menyatakan sebaliknya, bahwa "*ciri-ciri orang beriman penganut Ahlul-sunnah Waljama'ah menyatakan... bahwa Al-Qur'an itu Kalam Allah dan wahyu yang diturunkan kepada umat manusia dan bukan makhluk atau diciptakan*".

Kalau diteliti lebih jauh, unsur-unsur kepercayaan tersebut terangkum dalam doktrin "Al-Qur'an kalamullah dan bukan makhluk" sebagai basisnya. Sementara persoalan takdir baik dan buruk (*al-qadla wa al-qadr*), persoalan iman, dan juga perbuatan dosa besar semuanya hampir bermuara kepada persoalan apakah Tuhan mempunyai sifat atau tidak, dan kalau ya

¹⁰ Ibn al-Farra Abu Ya'la, *Thabaqah al-Hanabilah* (Kairo: Mathba'ah al-Sunnah al-Nabawiyah, 1952), hlm. 294-295.

apakah sifatnya tersebut *qadim* atau bukan. Dan salah satu sifat tersebut adalah kalam, dan Al-Qur'an merupakan kalam Tuhan. Namun demikian, keyakinan ini—meski didukung penuh oleh komunitas pendukung hadis (atau *ahlul hadis*, komunitas “ilmu dan ibadah”)—belum cukup untuk dimobilisir dalam kerangka menandingi kekuasaan Abbasiyah yang didukung oleh kelompok Mu'tazilah. Dukungan kepada keluarga Bani Umayyah belum memadai, sehingga diperlukan kekuatan lain untuk melakukan perlawanan. Di sinilah perlunya menelisik asal-usul terbentuknya komunitas “ilmu dan ibadah” yang sebagian besar adalah pengkaji fiqh dan ahli hadis yang kemudian menjadi kekuatan besar yang mengancam posisi Al-Ma'mun. Hal itu berawal dari kasus perang saudara antara Al-Ma'mun dan saudaranya, Al-Amin. Kasus ini penting diangkat, bukan hanya untuk keperluan mengamati kelahiran komunitas “Ahlussunnah Waljama'ah” yang membangun basis teologinya seperti dirumuskan Ahmad ibn Hanbal, melainkan juga karena keberadaan kekuatan ini yang dianggap mengancam kekuasaan, sehingga mendorong Al-Ma'mun (memerintah 202-222 H/ 813-833 M) menggelar *mihnah* atau *inquisisi*, pemeriksaan keyakinan dan kepercayaan seseorang di depan publik.¹¹

Khalifah Harun al-Rasyid (786-809 M) mewariskan tahta kerajaannya kepada tiga anaknya secara berurutan. Pertama kepada Al-Amin, lalu ke Al-Ma'mun, dan selanjutnya kepada Al-Mu'taman. Tapi, ketika menduduki tahta, Al-Amin, yang adalah keturunan Arab Quraisy dari Bani Hasyim, segera mencopot hak Al-Ma'mun untuk memperoleh warisan kekuasaan, dan menempatkan anaknya, Musa, sebagai penerusnya. Ada isu bahwa lingkungan di sekitar Al-Amin yang kebanyakan adalah Arab Quraisy tidak menyukai posisi Al-Ma'mun yang ibunya adalah mantan budak dari Khurasan. Posisi dari ibunya ini membuatnya lebih dekat dengan kalangan Persia, terutama kaum Syi'ah di Khurasan. Mendengar kabar pencopotan itu, Al-Ma'mun segera bertolak dari Khurasan ke Baghdad, istana Al-Amin, dan mengepungnya hingga akhirnya Al-Amin menyerah. Al-Ma'mun memperoleh kemenangan atas saudaranya tersebut pada 198 H/809 M. Setelah dihancurkan, kota Baghdad ditinggalkan begitu saja dalam suasana *chaos*, tanpa administrasi pemerintahan, tanpa kontrol dan kendali hukum. Akhirnya yang menguasai kota tersebut adalah kelompok kelompok *geng-geng* jalanan dan penyamun yang berbuat seenaknya, merampok, mencuri, memperkosa, membunuh dan menjarah, di kota seribu satu malam itu.

¹¹ Tentang *mihnah* ini, lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *al-Mutsaqqafun fi al-Hadlarah al-Arabiyyah: Mihnah Ibn Hanbal wa Nukbah Ibn Rusyd* (Cendekiawan dalam Peradaban Arab: Tentang Persekusi Ibn Hanbal dan Ibn Rusyd). Beirut: al-Markaz al-Tsaqafiy al-Arabi, 1995), hlm. 65-115.



Tidak lama berselang, muncul kelompok-kelompok sukarelawan yang merasa resah dan gelisah atas situasi tersebut, dan kemudian menggalang massa untuk bersama-sama mengangkat tema "*amar ma'ruf nahiy munkar*", yang dalam bahasa kita sekarang "penerapan syariat Islam".

Kelompok ini terdiri dari kalangan fuqaha dan ahli hadis, termasuk di antaranya adalah Ahmad ibn Hanbal dan Ahmad al-Khuza'i. Ketika berhasil mengembalikan kota tersebut ke situasi normal, dan berhasil mengumpulkan kekuatan besar dari kelompok "*amar ma'ruf nahiy munkar*" ini, mereka mengajak Ibn Hanbal dan al-Khuza'i untuk melakukan perlawanan terhadap khalifah. Yang pertama ragu-ragu dan menolak, sementara yang kedua menyanggupinya, dan sempat mengangkat senjata hingga akhirnya tertangkap di masa pemerintahan Al-Watsiq. Yang jelas, kelompok "ilmu dan ibadah" ini bertambah kuat dengan terbentuknya komunitas "*amar ma'ruf nahiy munkar*" dan kemudian

membangun aliansi dengan kelompok Umayyah. Di sinilah al-Ma'mun melampirkan amarahnya terhadap mereka dengan menggelar *mihnah* yang memakan korban dari kalangan fuqaha dan ahli hadis ini.

Lalu, mengapa kasus "Al-Qur'an sebagai *makhluk*" ini diangkat sebagai isu untuk menguji kepentingan seseorang? Kalau dikatakan bahwa ini karena pengaruh Mu'tazilah, tentu terlalu menyederhanakan persoalan. Pasalnya, yang dijadikan pertimbangan Al-Ma'mun bukanlah keketatan ideologi, serasional apapun ideologi tersebut, tapi hanyalah pragmatisme politik belaka. Orang-orang Mu'tazilah sempat gerah juga dengannya karena ia tidak menganut kepercayaan tentang kebebasan dan tanggung jawab manusia seperti dianut kalangan Mu'tazilah pada umumnya. Mengingat doktrin yang terakhir ini bisa membawa konsekuensi yang parah dan tidak menguntungkan bagi legitimasi kekuasaan Abbasiyah pada umumnya. Bukan hanya menyalahi prinsip sang arsitek Imperium Abbasiyah, yakni Abu Ja'far al-Manshur, yang mengangkat ideologi Jabariyah atau predestinasi seperti halnya Mu'awiyah, melainkan juga akan berhadapan dengan tuntutan masyarakat tentang pertanggungjawaban atau akuntabilitas atas segenap tindakannya selama berkuasa. Maka, diambil isu yang lebih netral dan tidak mengganggu legitimasi penguasa, yaitu isu "Al-Qur'an sebagai *makhluk*" yang diangkat sebagai materi sentral untuk menguji keyakinan dan sekaligus loyalitas

seseorang kepada sang khalifah.¹²

Sejarah pun mencatat sejumlah ulama, fuqaha dan ahli hadis yang menjadi korban *inquisisi* yang digelar pada 217 H itu. Namun, semuanya adalah orang-orang yang terlibat langsung maupun tidak langsung dengan gerakan "*amar ma'ruf nahiy munkar*" dan gerakan "*Sufyaniy*" (nisbah kepada Abu Sufyan, ayah Mu'awiyah), kelompok oposisi yang membela kepentingan orang-orang Umayyah. Selain Ahmad ibn Hanbal dan Ahmad al-Khuza'i, juga diseret Abu Mashar al-Dimasyqi, yang pernah dilantik sebagai hakim oleh orang-orang Umayyah ketika membertontak di Damaskus. Dan juga Muhammad ibn Nuh, salah seorang tokoh hadis yang memiliki ribuan massa pengikut dalam gerakan "*amar ma'ruf nahiy munkar*". Semua tokoh-tokoh ini mati terbunuh, kecuali Ahmad ibn Hanbal, yang kemudian menjadi pahlawan dan simbol dari gerakan komunitas "ilmu dan ibadah" ini.

Di masa Ja'far al-Mutawakkil-lah (847-861 M), mereka baru bisa bernafas lega. Sejarahwan terkemuka Al-Mas'udi menuturkan, pada tahun 234 H, Al-Mutawakkil mengeluarkan kebijakan melarang segala bentuk kegiatan diskusi, perdebatan, dan pembahasan kalam sebagaimana terjadi pada masa Al-Ma'mun, Al-Mu'tashim, dan Al-Watsiq.

Selain itu, ia memerintahkan segenap umat Islam untuk bersikap pasrah dan *taqlid*, serta menerima apa adanya, menganjurkan para ulama untuk mengajarkan hadis Nabi, dan mempraktikkan ajaran sunnah dan jamaah.¹³ Kebijakan ini jelas membalikkan posisi komunitas hadis dan fuqaha dari posisi terpuruk ke posisi atas, dari posisi pinggiran ke posisi sentral. Dengan dibebaskannya, mereka merebut kembali impiannya dan melakukan rehabilitasi dan *recovery* atas situasi disorientasi dan krisis niali-nilai, dengan menjadikan "sunnah" yang mencakup Al-Qur'an, hadis Nabi dan sebagian tradisi kaum Salaf (generasi sahabat Nabi dan tabi'in) sebagai sandaran utamanya, sebagai simbol "kesatuan kultural Islam". Berbeda dengan kaum Mu'tazilah yang menjadikan akal sebagai sandaran nilai-nilai dan tatanan sosial-politik. Maka dimulailah masa pembalasan dan pelampiasan dendam kesumat terhadap orang-orang Mu'tazilah dengan korban yang tidak kalah banyaknya dengan korban *mihnah* Al-Qur'an...

Pertanyaannya kemudian, apakah cukup dengan bekal hadis dan fiqih untuk menguasai arena politik? Bukankah ada pelajaran baru yang ditawarkan kalangan sekretaris kerajaan (*kuttab*) dan kaum Mu'tazilah tentang pentingnya akal sebagai sarana berkuasa dan menguasai, akal sebagai kekuatan untuk

¹² *Ibid.*, hlm. 90-102.

¹³ Al-Mas'udi, *Muruj al-Dzahab wa Ma'adin al-Jauhar* (Kairo: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1964), vol. 5, hlm. 304.

merancang hegemoni kalangan agamawan atas *social order*? Di sini kita akan bertemu dengan tokoh berikutnya yang merancang teorisasi Ahlussunnah Waljama'ah menjadi kekuatan hegemonik yang tidak kalah hebatnya dengan kekuatan militer dan kekuatan ekonomi.

Imam Al-Asy'ari dan Otoritas "Masa Lalu" (Salaf): Menuju Kuasa dan Hegemoni

Imam Abu Hasan Ali al-Asy'ari (w. 324 H/935 M) menulis dalam bukunya yang terkenal, *al-Ibanah 'an Ushul al-Diyanah*:

"Ajaran dan keyakinan agama yang kami anut adalah sebagai berikut: berpegang teguh kepada Al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad, serta ajaran para sahabat, tabi'in (para ulama generasi pasca sahabat), dan para tokoh hadis. Semua hal itu kami pegangi dan jadikan sandaran, termasuk ajaran-ajaran yang disampaikan Abu Abdillah Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal, semoga Allah memberkatinya"¹⁴

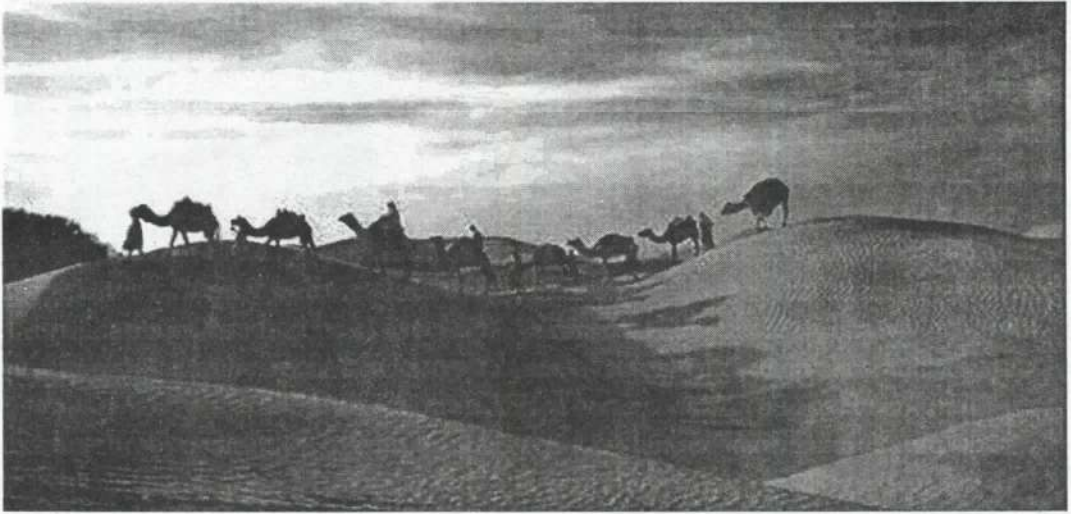
Kutipan ini menunjukkan dengan jelas posisi Abu Hasan Ali al-Asy'ari sebagai pelanjut tradisi "Ahlussunnah Waljama'ah"-nya Ahmad ibn Hanbal. Melalui tradisi ini, Al-Qur'an dan Sunnah Nabi dibaca melalui optik Ibn Hanbal, dan sekian masalah teologi seperti tertuang dalam *al-Ibanah*, merupakan pantulan dari pemikiran murid al-Syafi'i ini. Di pihak yang lain, Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya menyebut Al-Asy'ari

sebagai "*imam al-mutakallimin*" (pemimpin kaum teolog). Mengapa disebut "imam kaum teolog", padahal waktu itu sebutan *mutakallimun* hanya terbatas kepada kaum Mu'tazilah? Apakah selain tradisi "Ahlussunnah Waljama'ah"-nya Ibn Hanbal, Al-Asy'ari juga mengadopsi ajaran-ajaran Mu'tazilah, musuh besarnya saat itu?

Di satu sisi, Al-Asy'ari ingin tetap mempertahankan pijakan kakinya pada legitimasi "Ahlussunnah Waljama'ah", dengan berpedoman pada Al-Qur'an dan Hadis, pada kekuatan "ilmu dan ibadah". Sementara di sisi lain, ia juga ingin melangkah dan menginjakkan diri ke garis "kalam rasional" Mu'tazilah. Ini tampak jelas ketika ada kebutuhan mendesak untuk merumuskan kerangka teoritis bagi pembenaran kekuasaan saat itu. Dan posisi al-Asy'ari yang mengadopsi "pendekatan rasional" Mu'tazilah ini perlu dilihat dalam konteks masanya.

Al-Asy'ari hidup dalam suatu masa di mana musuh potensial dan aktual kerajaan waktu itu (yang kini berubah menjadi "Sunni" sejak al-Mutawakkil) bukan lagi Khawarij (karena sudah tercerai-berai) dan bukan pula Mu'tazilah (karena sudah digeser ke pinggir), melainkan Syi'ah. Yang terakhir ini mulai memiliki kerajaan tersendiri di Afrika Utara dengan nama Daulah Fathimiyah yang berdiri pada tahun 909 M dan berhasil menguasai wilayah Mesir pada

¹⁴ Abu al-Hasan Ali al-Asy'ari, *al-Ibanah an Ushul al-Diyanah* (Kairo: Dar al-Anshar, 1977), hlm. 8-9.



tahun 969 M, tigapuluh empat tahun setelah Al-Asy'ari wafat (935 M). Kemudian, gerakan Syi'ah di belahan timur dunia Islam, di wilayah Kufah hingga ke Khurasan, mulai menggeser strategi perjuangan dan perlawanannya terhadap negara dari pola konfrontasi bersenjata ke pola perundingan taktis.

Yang mengusarkan pihak "Ahlusunnah Waljama'ah" saat itu adalah upaya kalangan Syi'ah untuk menggedor basis keyakinan kaum Sunni—sebutan lain untuk kelompok "ilmu dan ibadah" ini—tentang legitimasi kekhalifahan Sunni mulai dari *al-Khulafa al-Rasyidin* (Abu Bakar hingga Ali) hingga penguasa Abbasiyah saat itu yang tidak didasarkan pada garis keturunan Ali ibn Thalib dan tidak memiliki sandaran tekstual dari nash-nash atau teks-teks agama. Kaum Syi'ah berargumen tentang keabsahan garis keturunan Ali sebagai pewaris kekhalifahan Nabi berdasarkan pada teks, yakni berupa wasiat, sesuatu yang tidak

dimiliki kalangan "Ahlusunnah Waljama'ah" kala itu.

Sebelumnya, Imam al-Syafi'i muncul dengan karya *al-Risalah*-nya yang memungkinkan adanya otoritas sumber hukum lain di luar teks, namun kekuatan hukumnya tetap sama dan sederajat dengan teks atau *nash* itu sendiri. Dan itu dilakukan dengan menafsirkan "masa lalu" menjadi salah satu bagian dari sumber hukum dalam agama Islam selain Al-Qur'an dan hadis, serta memiliki kekuatan hukum yang sama. Sumber hukum yang menjadikan "masa lalu" memiliki kekuatan ampuh tersebut adalah *ijma'* (konsensus) dan *ijtihad* yang berupa *qiyas* (analogi). Keduanya menjadikan masa lalu sebagai rujukan otoritatif yang tidak pernah kering mata airnya. Ini juga dimungkinkan karena al-Syafi'i sendiri menyatakan bahwa dalam kerangka *ijma'* dan *qiyas* seseorang harus mengetahui "tradisi masa lalu, tradisi masyarakat salaf, termasuk kesepakatan-kesepakatan (*ijma'*)

dan perbedaan-perbedaan pendapat mereka, dan juga harus menguasai bahasa Arab".¹⁵

Namun demikian, tantangan yang dialami al-Syafi'i tidaklah sampai kepada persoalan keabsahan dan legitimasi Kekhalifahan Sunni seperti diangkat kaum Syi'ah. Posisi kaum Syi'ah waktu itu tidak sampai mengancam seperti halnya Mu'tazilah dan Khawarij, sehingga tidak membutuhkan pembakuan bernalar atau teoritisasi kekuasaan khalifah Sunni. Apalagi, kekuasaan saat itu didominasi oleh orang-orang Mu'tazilah. Misi teoritisasi ini justru baru dilakukan oleh al-Asy'ari.

Pertama, seperti dilakukan al-Syafi'i, ia mencari pendasaran keabsahan kekuasaan Sunni, terutama *al-Khulafa al-Rasyidin* (empat khalifah pasca Nabi), dari ayat-ayat Al-Qur'an, lalu hadis, baru kemudian ke otoritas *ijma'* dan *qiyas*. Sejumlah ayat dan pemaksaan penafsiran dan penakwilan dikerahkan, misalnya ayat "Orang-orang yang kami kukuhkan keberadaannya di muka bumi..." (QS. Al-Haj: 41). Demikian pula dalam hadis, di antaranya: "Kekhalifahan sesudahku akan berlangsung selama 30 tahun baru kemudian diikuti oleh kekuasaan raja-raja".¹⁶ Setelah itu al-Asy'ari mengukuhkan



realitas masa lalu untuk membenarkan situasi kekinian. Menurutnya, para sahabat telah sepakat dan mencapai konsensus tentang Abu Bakar sebagai pengganti Nabi. Selain itu, fakta juga menunjukkan bahwa para sahabat bukan hanya menunjuk Abu Bakar, tapi juga tunduk dan mengikuti segenap titah dan perintahnya, serta menyebutnya sebagai "Khalifah Rasulullah". "Dengan demikian, kalau sudah terjadi *ijma'* dan konsensus atas kepemimpinan Abu Bakar al-Shiddiq dan berlaku absah, maka absah pula kepemimpinan Umar ... dan juga kepemimpinan Utsman ... dan Ali... Dan semua umat Islam sepakat untuk memilih dan menetapkan mereka sebagai pemimpin."¹⁷ Sementara untuk *ijtihad* sebagai sumber keempat, al-Asy'ari melihatnya pada kasus perselisihan di antara para sahabat, terutama antara

¹⁵Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *al-Risalah* (ed. Ahmad Syakir) (Kairo: al-Babi al-Halabiyy, 1940), hlm. 510.

¹⁶al-Asy'ari, *op.cit.*, hlm. 71-74.

¹⁷*Ibid.*, hlm. 73.

pengikut Ali dan Mu'awiyah. "Semuanya mendasarkan diri pada ijtihad dan takwil," tulisnya. Dan *qiyas* bisa pula berarti pembenaran kejadian masa kini dengan mencari pembenaran di masa lalu.

Singkatnya, al-Asy'ari telah memperkenalkan suatu pelajaran baru dalam konteks teologi umat Islam kala itu. Berbeda dengan al-Syafi'i yang memberi basis otoritas hukum bagi masa lalu dalam bidang fiqh. Di tangan al-Asy'ari, masa lalu menjadi landasan teologis, yang lalu mengkristal dalam bentuk "otoritas Salaf". Semua yang dilakukan masyarakat Salaf, entah itu di masa Nabi atau di masa generasi sahabat dan tabi'in, menjadi pijakan hukum baru melalui *ijma'* dan *qiyas*. Dan di sini pula relevansi konteks "jama'ah" dalam sebutan "Ahlussunnah Waljama'ah". Kalau pada gerakan Ahmad ibn Hanbal sebutan "Ahlussunnah Waljama'ah" lebih diisi dengan orientasi yang kuat kepada "sunnah", bahkan dengan wajah yang sangat kaku dan *rigid*, maka di tangan al-Asy'ari, sebutan itu diperpadat dengan rujukan atas "jama'ah kaum Salaf". Dari sini kemudian masa lalu menjadi bagian dari taruhan umat Islam di masa kini. Konflik masa kini dengan kata lain merupakan perpanjangan dari konflik masa lalu. Al-Asy'ari ingin merontokkan basis legitimasi kaum Syi'ah di masa dia hidup, dan itu dilakukan dengan cara merontokkan basis ideologinya di masa lalu berupa klaim kelompok Ali atas posisi Abu Bakar.

Praktis, konstruks al-Asy'ari tentang *ijma'* dan *qiyas* ini menempatkannya

berbeda jauh dari kalangan pengikut Ahmad ibn Hanbal yang dikenal kaku dan literalis dalam memegang sunnah. Dengan metode *ijma'* dan *qiyas* ini, Al-Asy'ari mulai mengembangkan lebih jauh lagi pendekatan-pendekatan rasional yang hampir serupa dengan yang dilakukan kalangan Mu'tazilah, dan meninggalkan kalangan Hanabilah yang masih berpegang pada literalisme Al-Qur'an dan hadis atau sunnah. Bedanya, prinsip-prinsip rasional yang dibangun Mu'tazilah merupakan bagian dari aksioma doktrin keyakinannya sesuai dengan doktrin "*al-'aql qabl wurud al-sam'iy*" (akal didahulukan sebelum adanya teks), namun di kalangan pengikut al-Asy'ari prinsip-prinsip tersebut—atau tepatnya premis-premis rasional seperti konsep "*harakah*" (gerak), "*shifah*" (karakteristik), dan "*jauhar fard*" (atomisme)—sekadar dipatok sebagai dasar untuk mengukuhkan kesimpulan argumen yang sudah dikukuhkan sebelumnya. Juga, setelah Al-Asy'ari, metode *qiyas* menjadi satu metodologi umum yang menyatukan Asy'ari dan Mu'tazilah: "*istidlal bi al-syahid ala al-ghaib*", suatu bentuk penalaran yang berangkat dari pengalaman inderawi, dari dunia nyata, untuk mengukuhkan yang gaib (yakni masalah-masalah Ketuhanan).

Pada poin inilah kita mengenal sebutan al-Asy'ari sebagai "*imam al-mutakallimin*" (pemimpin kaum teolog), seperti disebut Ibn Khaldun, karena memperkenalkan satu metode baru yang sifatnya "moderat" dalam tradisi Sunni yang berbeda dari metode yang

diperkenalkan kaum Mu'tazilah yang "rasionalis" dan kaum Hanbali yang literalis. "Ia menafikan *tasybih* (penyerupaan antara Tuhan dan makhluk-Nya seperti dilakukan kaum Hanbali) dan mengukuhkan sifat-sifat ma'nawi (yang diingkari oleh Mu'tazilah), membatasi cakupan transendensi (*tanzih*) ketuhanan pada tradisi salaf dan yang diperkukuh oleh dalil-dalil agama .. serta mengukuhkan persoalan *imamah* (kepemimpinan) dalam rangka menggugat paham Imamiyah (kaum Syi'ah) yang menjadikan *imamah* sebagai salah satu rukun iman".¹⁸

Lambat laun, posisi al-Asy'ari mampu mengalahkan dan melampaui posisi kalangan Hanbali, ketika mereka bukan hanya menguasai posisi kekuasaan, tapi juga posisi kalangan Mutazilah sebagai kaum rasionalis. Tradisi Hanbali kemudian ditinggalkan dalam percaturan Sunni atau kelompok "Ahlussunnah Waljma'ah", hingga hanya dikenal sebagai kaum *al-mujassimah* sebagai sindiran buat kalangan Hanbali yang tidak menakwilkan ayat-ayat yang berbau *mutasyabihat* ("metaforis"). Bahkan para pengikut al-Asy'ari (Asy'ariyah), seperti Ibn Asakir dan al-Subki, dalam bukunya masing-masing memberi label kelompok Hanbali sebagai kaum "*al-mujassimah*", karena mereka yang berpegang pada makna harfiah ayat-ayat yang mengandung arti penyerupaan Tuhan dengan makhluk-Nya, seperti tangan, turun-naik, dan sebagainya. Hal ini kemudian yang

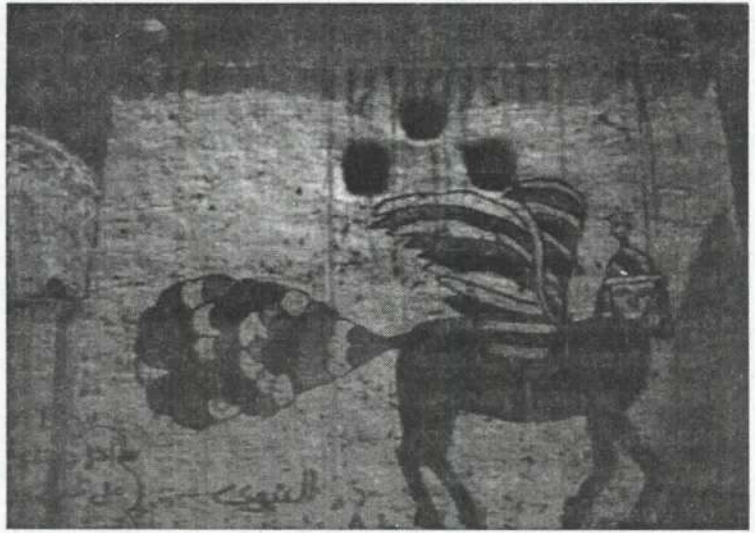
membuat gerah dan juga berang Ibn Taymiah, salah seorang pembaru pelanjut tradisi Hanbali, yang menghantam balik kaum Asy'ariyah dan menggugat klaim kebenaran Asy'ari atas monopoli pemaknaan "Ahlussunnah Waljma'ah".

Dalam konteks inilah kita memahami konteks Maklumat Khalifah Al-Qadir yang mengukuhkan paham al-Asy'ari ini dan memunculkan kecemburuan di kalangan Hanabilah hingga membuat cerita-cerita yang menjelekkan integritas moral dan keagamaan Asy'ari. Seperti riwayat yang menyebutkan bahwa Abu Hasan al-Asy'ari dikabarkan pernah buang air kecil, dan kemudian menunaikan ibadah shalat tanpa bersuci dan berwudhu terlebih dahulu. Riwayat ini kemudian disalin lengkap dalam kumpulan fatwa-fatwa (*Majmu'ah Fatawa*) Ibn Taymiah.

Selain itu, posisi al-Asy'ari sebagai representasi paham "Ahlussunnah Waljama'ah" semakin diperkukuh oleh sejumlah penerusnya, seperti al-Baqillani (w. 403 H) dan al-Juwaini (w. 478 H) yang membuat metode al-Asy'ari *sophisticated*, hingga Abd al-Qahir al-Baghdadi (w. 429 H) yang dalam bukunya, *Ushul al-Din*, menyebut pengafiran sekte-sekte yang dianggap sesat, seperti Mu'tazilah, sebagai sesuatu yang wajib. Kemudian Asy'ariyah dikukuhkan dan diteorisasi oleh al-Ghazali (w. 595 H) dengan bacaan filsafat Aristoteles dan tradisi *gnosis* ('*irfan*) dari Neo-platonisme, yang kemudian

¹⁸Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, vol. 3, hlm. 1046-1047.

diwarisi oleh umat Islam hingga sekarang. Di tangan al-Ghazali pula muncul penyatuan antara “*nidham al-dunya*” (tananan politik duniawi) dan *nidham al-din* (tananan agama), dan juga ideologi penyatuan agama dan negara.¹⁹ Akhirnya, di tangan al-Ghazali-lah Asy’ariyah menjadi Sunnisme yang dimapankan sebagai



satu kesatuan integral yang tak terpisahkan antara agama, dunia, dan negara.

Ini adalah akhir sejarah (*end of history*) Ahlussunnah Waljama’ah yang mengalami sekian fase historis yang membuatnya terbentuk tidak secara monolitik, namun bergelombang dan saling berbenturan antara satu sama lain, sampai akhirnya menemukan konsolidasi, *equilibrium* dan *establishment*-nya dalam negara. Kalau dulu, yakni di masa awal imperium Abbasiyah, Mu’tazilah mengukuhkan satu sistem nilai untuk menguasai negara melalui kekuatan akal sebagai sebuah *order*, maka di tangan al-Ghazali tatanan nilai tersebut dibentuk melalui proses integrasi antara agama, dunia, dan negara, dengan menempatkan agama, dan bukan akal, dalam kerangka “Ahlussunnah Waljama’ah” sebagai sumber *order*.

Awalnya, “Ahlussunnah Waljama’ah” adalah kelompok ulama yang berniat menegakkan *amar ma’ruf nahy munkar*, yang melawan kaum Syi’ah, Mu’tazilah, dan Khawarij yang selalu merasa terancam, dan dengan demikian selalu mengidealkan suatu bentuk kekuasaan atau minimal institusionalisasi ajaran yang bertujuan menguasai arena politik dengan instrumen “ilmu dan ibadah”. Ini membawa implikasi pada minimnya, atau bahkan tidak adanya, kritik internal di dalam tradisi Ahlussunnah Waljama’ah. Ini terjadi karena konsentrasi pada “ilmu dan ibadah” berarti konsentrasi pada upaya dominasi dan menguasai, dan bahwa menjadi ulama sekaligus berarti menguasai arena sosial politik, dan bahwa yang namanya politik adalah monopoli para ulama “ilmu dan ibadah”, tepatnya, perkawinan

¹⁹Abu Hamid al-Ghazali, *al-Tibr al-Masbuk fi Nashihah al-Muluk* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988).

antara "*nidham al-dunya*" dan "*nidham al-din*" seperti dikukuhkan al-Ghazali. Dan inilah identitas menjadi orang Sunni sepanjang sejarah Islam di kemudian hari.

Sebagai penutup dari uraian di atas, kita pun kemudian bisa bertanya-tanya: kalau tradisi perkawinan antara "*nidham al-dunya*" dan "*nidham al-din*", yang mencakup bukan hanya cara-cara berkuasa dan menguasai tapi juga cara-cara berpikir tentang politik, yang diwarisi umat Islam hingga kini adalah hasil impian komunitas "ilmu dan ibadah" tentang masyarakat ideal yang sempurna, yang dikuasai, ditundukkan dan dimanfaatkan, jiwa dan tubuhnya, lalu di mana kemudian jalan pembebasan itu bisa ditemukan? Kalau tradisi keagamaan dan juga cara-cara berpolitik umat Islam, seperti model Ahlussunnah Waljama'ah, dibentuk, dicipta, dikonstruksi oleh arsitek-arsitek disiplin dan teknisi Asy'ari lalu ke mana kita bisa menemukan sebuah aspirasi bagi sebuah penguatan, *empowering*, terhadap kaum tertindas, kaum terpinggirkan, kaum marjinal, dan kaum minoritas? Apakah mereka dianggap "tidak Islami", "sesat", "*zindiq*", "*mulhid*" (heretik), cuma karena suara mereka tidak diwakili oleh tokoh-tokoh besar Islam, *hujjah al-Islam*, seperti Imam al-Syafi'i,

Imam al-Asy'ari dan al-Ghazali? Mungkinkah kita saat ini membuka peluang untuk mengkritik "kebenaran" yang diciptakan al-Asy'ari dan al-Ghazali ketika mereka memonopoli rezim produksi kebenaran dan alat-alat produksi kebudayaan? Bisakah kita menyimpang, mengkritik, menggugat, melawan "kebenaran" tersebut yang kini dalam balutan sejarah sudah dipertebal oleh ajaran-ajaran keagamaan, dengan fiqh, dengan dalil-dalil ayat Ilahi dan ujaran-ujaran profetik?

Nun jauh di sana, sejarah ternyata tidaklah berakhir. Datanglah kemudian kalangan ulama Andalusia yang merontokkan kaitan antara keduanya, "*nidham al-dunya*" / "*nidham al-din*", dengan mengedepankan tema "sekularisasi", pemisahan agama dan negara, seperti diangkat oleh Ibn Rusyd. Ia menimba banyak inspirasi dari tradisi kritik Ibn Hazm (w. 384-456 H) atas paham al-Syafi'i dan al-Asy'ari, dan juga dari kakeknya, Ibn Rusyd al-Jadd, yang menyerukan, seperti dikutip di bagian awal tulisan ini, "agar melarang dengan tegas dan keras khalayak umum dan anak-anak untuk membaca dan mempelajari ajaran-ajaran kalangan teolog Asy'ariyah, karena dikhawatirkan mereka akan sesat". ■