

### **BAB III**

#### **CORAK TAFSIR *AL-KALÂMÎ* DALAM PENAFSIRAN MUKHYAR**

##### **SANI TERHADAP AYAT-AYAT TEOLOGI**

###### **A. Biografi Mukhyar Sani**

###### **1. Riwayat Hidup dan Pendidikan**

Mukhyar Sani dilahirkan pada tanggal 20 Januari 1957 di Desa Tantaringin Kec. Kelua (sekarang Kec. Muara Harus) Tabalong. Ia adalah anak kedua dari delapan bersaudara dari pasangan Sani dan Maslia. Pendidikannya dimulai dari Sekolah Dasar Negeri (SDN) Tantaringin, kemudian ia melanjutkan pendidikan di Sekolah Islam Pertama pada tahun 1970 di Muara Harus. Setelah satu setengah tahun di sana, pada tahun 1972, ia melanjutkan pendidikan ke Pondok Pesantren Rasyidiyah Khalidiyah (RAKHA) Amuntai hingga tahun 1977. Pada tahun 1978, ia melanjutkan ke Perguruan Tinggi pada Fakultas Dakwah IAIN Antasari Banjarmasin (sekarang UIN Antasari Banjarmasin). Ia memperoleh gelar sarjana lengkap pada tahun 1983. Sepulang dari Kairo Mesir, pada tahun 1986 ia diangkat sebagai calon Pegawai Negeri Sipil (PNS), dan baru pada 1989, ia resmi menjadi Pegawai Negeri Sipil sekaligus sebagai staf pengajar dalam mata kuliah Tafsir Alquran di Fakultas Dakwah IAIN Antasari. Adapun gelar Doktor ia raih pada program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah (sekarang UIN Syarif Hidayatullah) Program Studi Pengkajian Islam di Jakarta 6 Maret 2000.<sup>1</sup>

###### **2. Aktivitas dan Kegiatan Intelektual**

---

<sup>1</sup>Mukhyar Sani, *Di Bawah Naungan Al-Qur'an: Menangkap Pesan-Pesan Al-Qur'an* (Banjarmasin: Antasari Press Banjarmasin, 2014), 423-424.

Dalam karier kepegawaiannya, beberapa jabatan penting pernah diamanahkan di pundaknya, di antaranya: Ketua Jurusan Pengembangan Masyarakat Islam (PMI), Plt. Pembantu Dekan II, Pembantu Dekan II, Pembantu Dekan I, dan menjabat sebagai Dekan Fakultas Dakwah selama dua periode, yaitu tahun 2004 hingga 2012. Staf pengajar dengan jabatan Lektor Kepala / Golongan Ruang (IV/c) sejak tahun 2008.<sup>2</sup> Adapun amanah yang masih ia pegang saat ini adalah sebagai ketua Dewan Etik Tata Tertib (TATIB) Mahasiswa di Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin. Mukhyar Sani juga banyak melibatkan diri dalam berbagai kegiatan kemasyarakatan maupun organisasi keagamaan.

Adapun pengajian-pengajian yang Mukhyar Sani lakukan adalah:

- a. Pengajian di Mesjid Arafah , kilometer 5 Banjarmasin, Kalimantan Selatan, pada tahun 1998-2000.
- b. Pengajian di Banjar Indah, Jl. Bima, Banjarmasin, Kalimantan Selatan, pada tahun 2013-2017.
- c. Pengajian di Safanun Najah, Jl. Bumi Mas, Banjarmasin, Kalimantan Selatan, pada 2007 hingga sekarang.
- d. Lab. Kesehatan Prov. Kalimantan Selatan pada 2019 hingga sekarang.

Salah satu kitab yang pernah Mukhyar Sani ajarkan adalah *Kitab Sifat 20* oleh Abdul Qadir asal Kandangan. Dari kitab yang membicarakan masalah tauhid tersebut Mukhyar Sani berharap agar ilmu ini bisa diterapkan dalam kehidupan masyarakat. Begitu pula ilmu tafsir yang pada dasarnya adalah fondasi dasar-dasar

---

<sup>2</sup>Mukhyar Sani, *Di Bawah Naungan Al-Qur'an: Menangkap Pesan-Pesan Al-Qur'an*, 424.

tauhid. Mukhyar Sani sendiri termotivasi untuk mengajarkan tauhid adalah untuk membantu masyarakat sebagaimana ia memperumpamakan tauhid sebagai amalan hati yaitu niat dan fikih sebagai amalan jasad yaitu ibadah, yang mana keduanya adalah saling berhubungan erat. Dengan menyempurnakan pemahaman dalam tauhid maka semakin sempurna pula peribadatan manusia terhadap Tuhan. Dalam hal menuntut ilmu Mukhyar Sani sendiri terinspirasi dari Q.S. *at-Taubah* ayat 122, yaitu:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (١٢٢)

Menurut Mukhyar Sani menuntut ilmu itu adalah bahan untuk berdakwah. Adapun memperdalam ilmu pengetahuan di sini yang paling utama adalah tauhid kemudian fikih dan tasawuf. Ilmu tauhid yang tegak akan membawa kebaikan pada ilmu lainnya pula.<sup>3</sup>

### 3. Karya-Karyanya

Beberapa karya tulis telah dirampungkannya, di antaranya adalah: *Masalah Qir'at Al-Qur'an, Konsep Wudhu Menurut Mufassirin Studi tentang Materi Dakwah, Wanita Haid dalam Kajian Kontekstual menurut Perspektif Ajaran Islam (Interpretasi Ayat 222 al-Baqarah), Peran K.H. Abdurrasyid dalam Dakwah Islamiyah di Kalsel, Shalat 20 Rakaat antara Magrib dan Isya: Studi Sanad Hadis, Apresiasi Masyarakat dan Pondok Pesantren terhadap Kitab Ummul Barahin Karya Sanusi, Dakwah Islam dan Pengembangannya di*

---

<sup>3</sup>Mukhyar Sani, Dosen UIN Antasari, wawancara pribadi, Banjarmasin, 6 Maret 2020.

*Kalimantan Selatan*,<sup>4</sup> *Peranan KH Abdurrasyid dalam Dakwah Islamiyah di Kalimantan Selatan*, dan pula bersama M. Ilham Kurniawan dengan buku yang berjudul *Doa dalam Perspektif Media Komunikasi Transendental*.<sup>5</sup>

## **B. Mukhyar Sani dan Penafsiran *al-Kalâmî*-nya**

### 1. Masalah Akal

Masalah akal dalam ilmu kalam dibicarakan dalam konteks: yang manakah di antara akal dan wahyu yang dapat menjadi sumber pengetahuan manusia tentang Tuhan? Dalam hal ini peneliti berpatokan kepada garis besar yang telah ditentukan Harun Nasution yaitu:

- a. Apakah mengetahui Tuhan dapat dicapai oleh akal?
- b. Apakah mengetahui kewajiban mengetahui Tuhan dapat dicapai oleh akal?
- c. Apakah mengetahui baik dan jahat dapat dicapai oleh akal?
- d. Apakah mengetahui kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan kewajiban menjauhi perbuatan jahat dapat dicapai oleh akal?

Aliran yang bercorak rasional memberikan otoritas yang luas pada akal. Maka dari itu, Mu'tazilah berpendapat bahwa seluruh hal tersebut di atas dapat diketahui oleh akal, meski di sisi lain Maturidiyah Samarkand berpendapat satu masalah pokok terakhir memerlukan keberadaan wahyu hal ini tidak mengubah besarnya daya yang diberikan kepada akal oleh penganut corak rasional. Sedangkan aliran

---

<sup>4</sup>Mukhyar Sani, *Di Bawah Naungan Al-Qur'an: Menangkap Pesan-Pesan Al-Qur'an*, 424.

<sup>5</sup>M. Ilham Kurniawan dan Mukhyar Sani, *Doa dalam Perspektif Media Komunikasi Transendental* (Yogyakarta: Bildung, 2020), Biodata Penulis.

yang bercorak tradisional memberikan otoritas yang kecil pada akal. Seperti pada aliran Asy'ariyah yang menganggap bahwa hanya *point* pertamalah akal dapat mengetahuinya sedangkan sisanya harus melalui peran wahyu. Juga Maturidiyah Bukhara yang berpendapat demikian meski ada tambahan pada mengetahui baik dan jahat. Sehingga kategorisasi ini mempermudah peneliti untuk mengklasifikasikan corak penafsiran *al-kalâmî* Mukhyar Sani.<sup>6</sup>

Terdapat tiga ayat mengenai akal yang peneliti temukan dalam buku Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qur'an dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy Telaah Filosofis*. Tiga ayat tersebut adalah *al-Anbiyâ* ayat 22, *al-Mu'minûn* ayat 9, dan *Ibrâhîm* ayat 7 yang khusus berbicara tentang perbuatan baik dan buruk.

Sebelum menelaah corak penafsiran *al-kalâmî*, menurut hemat peneliti, ada baiknya untuk mengetahui terlebih dahulu penafsiran ayat-ayat tersebut secara 'umum'. Secara umum yang dimaksud peneliti di sini adalah penafsiran ayat yang diambil dari kitab-kitab tafsir oleh peneliti sendiri. Dilakukan untuk mengetahui seluk-beluk ayat dan gambaran umumnya. Karena pada setelahnya, ayat-ayat yang digunakan sebagai dalil *naqlî* tersebut akan dijabarkan menggunakan bahasa yang kental dengan nuansa ilmu kalam oleh Mukhyar Sani dan sekiranya perlu diketahui bahwa fokus utama peneliti di sini adalah uraian dalil *naqlî* yang menjabarkan ayat Alquran sebagai fondasi dari kecenderungan aliran *mufassir*.

a. Ayat Masalah Akal: Penafsiran Umum

Ayat pertama yang digunakan sebagai dalil *naqlî* di sini adalah *al-Anbiyâ* ayat 22 yang berbunyi:

---

<sup>6</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam*, 79-80.

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (٢٢)

Sebelum mengetahui tafsir ayat 22 surah ini, maka mari kita melihat ayat sebelumnya (ayat 21)<sup>7</sup> untuk memahami dengan lebih baik ketentuan ayat ini.

Pada ayat 21 surah *al-Anbiyâ* Allah swt. memberikan penegasan untuk mengingkari makhluk yang menjadikan selain-Nya sebagai *ilâh*. Dia berfirman: “Apakah mereka mengambil tuhan-tuhan dari bumi, yang dapat menghidupkan (orang-orang mati)?” yaitu, apakah mereka dapat menghidupkan yang mati dan menebarkan manusia di bumi? Mereka tidak mampu melakukan semua itu, maka bagaimana mungkin manusia menjadikannya sebagai tandingan bagi Allah swt. serta menyembahnya bersama Dia.<sup>8</sup>

Kemudian pada ayat 22 Allah swt. mengabarkan bahwa jika terdapat *ilâh* selain diri-Nya, niscaya rusaklah langit dan bumi. Maka Dia berfirman: “Seandainya pada keduanya (di langit dan di bumi) ada tuhan-tuhan selain Allah,” yaitu di langit dan di bumi, “. . . tentu keduanya telah binasa.” Maksudnya, tentu keduanya yaitu langit dan bumi telah binasa (bukan kedua ‘tuhan’). Seperti firman Allah swt. dalam *al-Mu’minûn* ayat 91 yang berbunyi:

---

<sup>7</sup>Allah swt. berfirman dalam Q.S. *al-Anbiyâ/21: 21*;

أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِئُونَ (٢١)

<sup>8</sup>Ibn Katsîr, *Tafsir Ibnu Katsir*, vol. 6, terj: M. Abdul Ghoffar E. M. dll (Jakarta: Pustaka Imam asy-Syafi’i, 2017), 95.

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ  
سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ (٩١)

*Min (ilâhin)* di sini berfungsi sebagai tambahan.<sup>9</sup> Maka perkiraan maknanya adalah: “Allah sekali-kali tidak mempunyai anak sebagaimana anggapan kalian, dan sekali-kali tidak ada Tuhan (yang lain) beserta-Nya pada apa-apa yang diciptakan-Nya” Dalam firman Allah swt. ini terdapat kata atau kalimat yang dibuang. Maknanya adalah “Seandainya ada ‘tuhan-tuhan’ yang lain bersama Allah, niscaya masing-masingnya akan menciptakan makhluknya sendiri-sendiri.” Sehingga sebagian dari ‘tuhan-tuhan’ itu akan mengalahkan sebagian yang lain, ‘tuhan’ yang kuat akan menuntut ‘tuhan’ yang lemah sebagaimana kebiasaan yang terjadi di antara raja-raja, dan ‘tuhan’ yang lemah pun tidak berhak menjadi Tuhan.<sup>10</sup>

Sedangkan pada ayat 22 surah *al-Anbiyâ*, Dia berfirman “Mahasuci Allah yang memiliki 'Arsy, dari apa yang mereka sifatkan.” yaitu, dari apa yang mereka katakan bahwa Allah swt. memiliki anak atau sekutu. Pada ayat berikutnya (ayat 23)<sup>11</sup> firman-Nya ”Dia (Allah) tidak ditanya tentang

---

<sup>9</sup>Menurut al-Qurthubî yang memberikan pendapat yang berbeda dalam tafsirnya bahwa ketidakbenaran pendapat yang mengatakan adanya *harf zâ'idah* di dalam Alquran. Dalam susunan kalimat seperti ini, yang dimaksud dari *min* tersebut adalah untuk memberikan penegasan yang sangat tentang tidak adanya sekutu bagi Allah swt.

<sup>10</sup>Al-Qurthubî, *Tafsir al-Qurthubi*, vol. 12, terj: Ahmad Khotib (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 95-96.

<sup>11</sup>Allah swt. berfirman dalam Q.S. *al-Anbiyâ*/21: 23;

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (٢٣)

*apa yang Dia kerjakan, tetapi merekalah yang akan ditanya.*” yaitu Dialah yang akan menanyakan kepada makhluk-Nya tentang apa yang mereka kerjakan.<sup>12</sup>

Kemudian ayat terakhir yang digunakan di sini adalah ayat ke-7 dari surah *Ibrâhîm*:

وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (٧)

Firman Allah swt. “*Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu memaklumkan, "Sesungguhnya jika kamu bersyukur, niscaya Aku akan menambah (nikmat) kepadamu,*” yaitu jika kalian bersyukur kepada Tuhan kalian dengan menaati perintah dan menjauhi larangan-Nya, maka Tuhan pasti akan menambahkan pertolongan dan nikmat kepada kalian.<sup>13</sup> Banyak pendapat di kalangan para ulama tentang masalah syukur. Ada orang yang bertanya masalah syukur kepada Allah swt., lalu ada yang mengatakan bahwa termasuk ke dalam bentuk kesyukuran apabila mampu menggunakan nikmat Allah swt. dengan tidak melakukan kemaksiatan kepada-Nya.<sup>14</sup>

“*. . . tetapi jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), maka pasti azab-Ku sangat berat.*” maksudnya adalah, Allah swt. berjanji akan

---

<sup>12</sup>Ibn Katsîr, *Tafsir Ibnu Katsir*, vol. 6, 95-96.

<sup>13</sup>Muhammad Abû Ja'far, *Tafsir ath-Thabari*, vol. 15, terj: Ahsan Ahkan (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 438.

<sup>14</sup>Al-Qurthubî, *Tafsir al-Qurthubi*, vol. 12, 812.

memberikan siksa yang sangat pedih sebagaimana Dia janjikan tambahan nikmat jika kita bersyukur.<sup>15</sup>

b. Ayat Masalah Akal: Penafsiran *al-Kalâmî* oleh Mukhyar Sani

Pada awal pembahasan ini Mukhyar Sani sependapat dengan as-Syahrastânî (lahir 261 H) bahwa ajaran agama diklasifikasikan kepada dua bagian besar yaitu pengenalan dan ketaatan, maka yang pertama adalah dasar (*ushûl*) dan yang kedua adalah cabang (*furû'*) sehingga yang membicarakan tentang pengenalan dan tauhid adalah seorang *ushûl*, sedang orang yang membicarakan tentang ketaatan dan *syara'* adalah seorang *furû'*. Setiap yang diterima akal dan diperoleh melalui pemikiran mendalam dan argumentasi, termasuk dasar, sedang setiap yang diragukan berikut diperoleh melalui ijtihad dikatakan cabang.<sup>16</sup>

Mengutip perkataan Mukhyar Sani: “Yang dimaksud dengan pemikiran mendalam adalah pemikiran yang dapat menghasilkan ilmu pengetahuan.”<sup>17</sup> dari pernyataan ini jelaslah bahwa Mukhyar Sani mendudukan akal sebagai sesuatu yang dapat mencapai ilmu pengetahuan. Akal manusia mampu menciptakan argumentasi dan berijtihad dari sumber-sumber yang tersedia. Sehingga diketahui di sini bahwa Mukhyar Sani menghargai akal beserta fungsinya untuk menelaah berbagai perkara. Namun sebesar apakah Mukhyar Sani meletakkan posisi akal? Untuk

---

<sup>15</sup>Al-Qurthubî, *Tafsir al-Qurthubi*, vol. 12, 813.s

<sup>16</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 63.

<sup>17</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 63.

mengetahui hal tersebut mari kita mengurai penafsirannya terhadap 3 ayat yang telah peneliti jabarkan secara umum di bagian sebelumnya.

Pada penafsiran surah *al-Anbiyâ* ayat 22 dan *al-Mu'minûn* ayat 9 dalam buku *Ayat-Ayat Al-Qur'an dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy Telaah Filosofis*, peneliti menemukan bahwa banyak pendapat Mukhyar Sani dalam hal ini cenderung dengan pendapat as-Sanûsî dan membenarkannya. Sebagaimana pada kedua ayat ini, Mukhyar Sani mengutip perkataan as-Sanûsî, ayat pertama memberikan isyarat batal jika ada dua Tuhan, sedangkan ayat kedua memberikan isyarat tidak benar pendapat yang mengakui adanya dua 'tuhan' yang keduanya memiliki kekuasaan yang sama atas sesuatu hal. Oleh karena itu berpikir adalah sesuatu yang sejalan dengan Alquran. Mengetahui Tuhan dapat diperoleh melalui berpikir argumentatif atau dengan akal, namun akal tidak dapat menjelaskan kewajiban-kewajiban. Wahyulah yang dapat menjelaskan kewajiban dan keharaman. Oleh karena itu pengiriman rasul menjadi sangat penting, karena Rasulullah saw. sendiri adalah pengirim wahyu dari Tuhan. Kalau sesuatu dinilai baik dan buruk karena zat atau sifatnya tidak karena dijelaskan wahyu, tentu saja Allah swt., tidak akan menuntut orang-orang kafir untuk beriman. Karena Allah swt. mengetahui bahwa orang-orang kafir tidak akan beriman dan menuntut mereka untuk beriman adalah sesuatu yang mustahil, sebab itu adalah buruk dalam pandangan mereka yang kafir tersebut. Para rasul diutus untuk menyampaikan apa yang datang dari Allah swt. kepada umat manusia, sebab tanpa mereka

akal tidak akan bisa mengetahuinya. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa akal tidak memiliki wewenang untuk menentukan sesuatu yang diperintahkan atau sesuatu yang dilarang.<sup>18</sup>

Hal senada dan perbandingannya dengan mazhab lain bisa dilihat dalam kutipan syarah kitab induk *Umm al-Barâhîn* karya as-Sanûsî; *'Aqîdah an-Nâjîn fî 'Ilm Ushûl ad-Dîn* oleh Zain al-‘Âbidîn al-Fatani (1308 H):

*Dan kata mushannif (syar'an) artinya wajib mengenal Allah dan Rasul itu dengan sebab syara' karena di-binâ-kan atas bahwa sekalian hukum itu tsâbit dengan sebab syara'. Tetapi syaratnya akal khilâf bagi Maturidiyah yang berkata mereka itu dengan bahwa wajib ma'rifah Allah itu tsâbit dengan akal karena wâdhih-nya bersalahan yang lain dari pada ma'rifah dari pada sekalian hukum, maka yaitu tsâbit dengan syara'. Dan bersalahan Mu'tazilah yang berkata mereka itu dengan bahwasanya sekalian hukum itu tsâbit dengan akal. Dan syara' itu hanyasanya datang ia menguatkan baginya. Maka hasil bahwasanya segala mazhab itu tiga mazhab: Yang pertama, (mazhab) Asy'ariyah yaitu bahwa segala hukum sekaliannya tsâbit dengan syara' tetapi syaratnya akal. Dan yang kedua, (mazhab) Maturidiyah dan yaitu tafshîl (memisahkan) antara wajib ma'rifah dan antara sekalian hukum yang lain. Dan yang ketiga, (mazhab) Mu'tazilah dan yaitu bahwa segala hukum sekalian tsâbit dengan akal karena di-binâ-kan atas mâ yulq (barang sesuatu yang didapati) dan kaji yang aqlî keduanya.<sup>19</sup>*

Maka dari itu, jawaban dari dua pertanyaan: apakah mengetahui Tuhan dapat dicapai oleh akal? dan apakah kewajiban mengetahui Tuhan dapat dicapai oleh akal? menurut Mukhyar Sani, akal dapat mengetahui Tuhan namun tidak dapat mencapai pengetahuan akan kewajiban mengetahui Tuhan. Hal ini dapat dilihat dengan jelas melalui

---

<sup>18</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 67-68.

<sup>19</sup>Zain al-‘Âbidîn al-Fatani, *'Aqîdah an-Nâjîn fî 'Ilm Ushûl ad-Dîn* (Jeddah: *Al-Haramain*, t.th.),12.

perkataannya: “Seseorang tidak akan dapat mengetahui tanpa wahyu, bahwa beriman merupakan suatu kewajiban dan keingkaran merupakan suatu yang terlarang, karena semua itu wahyu dan *syara'*-lah yang menjelaskannya”.<sup>20</sup>

Kemudian dari penafsiran surah *Ibrâhîm* ayat 7, yang khusus berbicara tentang perbuatan baik dan buruk, akan kita temui dua pendapat yang diutarakan Mukhyar Sani dalam bukunya yaitu *Asy'ariyah* dan *Mu'tazilah*. Pokok utama dari pembahasan ayat ini adalah kata *syakartum* (*kamu bersyukur*). Apakah wajib bersyukur sebelum datangnya *syara'* atau wajib bersyukur sesudah datangnya *syara'*? dan tentu saja ini berkaitan erat dengan kedudukan akal dalam hal mengetahui berbagai perkara baik dan buruk. Sebagaimana pertanyaan: Apakah akal mampu mengetahui kebaikan sehingga manusia wajib bersyukur ataukah menunggu datangnya *syara'*?

Mukhyar Sani menafsirkannya dengan mengambil pendapat as-Sanûsî yang bercorak tradisional, ayat ini merupakan perintah untuk bersyukur dalam arti bersyukur itu adalah perintah dari *syara'*. Apabila bersyukur adalah wajib sebelum *syara'* datang menjelaskannya, mestilah mendatangkan manfaat. Padahal sesuatu perbuatan tidak akan menghasilkan manfaat bagi pelakunya sampai kemudian *syara'* menjelaskan kedudukan perbuatan itu. Bahwa akan ada dua kemungkinan yang akan dirasakan oleh seseorang yang bersyukur sebelum *syara'*

---

<sup>20</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 64.

datang. Pertama, mungkin saja ia akan mendapatkan keamanan dari rasa syukurnya terhadap sesuatu. Lalu yang kedua, mungkin saja ia akan mendapatkan siksa sebagaimana kutipan berikut:

Alasan-alasan yang dikemukakan as-Sanûsî tampaknya adalah alasan rasional, dalam arti alasan yang diajukannya itu dapat diterima akal. Alasan-alasan itu adalah sebagai berikut. Bahwa orang yang bersyukur menurut dia seolah-olah melakukan sesuatu atas Tuhan tanpa sepengetahuan dan izin-Nya, sehingga memungkinkannya mendapatkan siksa. Selain itu, as-Sanûsî menilai orang itu seolah-olah merendahkan kedudukan dan arti penting Tuhan dalam kerajaan dan kekuasaan-Nya. Ia kemudian memberikan gambaran konkret sebagai berikut. Seorang raja yang sangat dermawan dan dalam rangka mencapai tingkat kedermawanannya yang tinggi, ia kemudian memberi seorang fakir sesuatu pemberian. Raja itu memiliki kekayaan yang berlimpah ruah tanpa batas, sehingga sebenarnya pemberian itu tidak akan mengurangi kekayaannya. Sikap dan sifat dermawan raja itu kemudian dipuji dan diingat oleh si fakir dalam suatu pesta kecil. Menurut as-Sanûsî, sebagai raja, namanya tidak harus dipuji dalam pesta yang sederhana dan kecil itu, sebab akan mengurangi dan merendahkan arti penting kedudukan dan kekuasaannya sebagai raja. Dengan demikian si fakir sangat mungkin akan mendapat siksa Tuhan.<sup>21</sup>

Adapun dari sisi lain yaitu al-Huzailiyah, sebagai salah seorang tokoh yang bercorak rasional dan penyusun konsep Mu'tazilah, berpendapat pula mengenai masalah ini. Ini terdapat pada pendapatnya yang ketujuh dari sepuluh masalah ajaran Mu'tazilah yaitu pendapatnya tentang *mukallaf* sebelum diturunkan wahyu. Orang yang ada sebelum diturunkan wahyu wajib mengenal Allah swt. dan kalau ia mengabaikannya ia akan dikenakan dosa dan siksa. Dan juga orang-orang yang ada sebelum diangkat Rasulullah saw. sudah mengenal baik dan buruk, karenanya ia wajib memperbuat yang baik seperti berlaku benar dan adil dan menyingkir dari yang buruk seperti berlaku dusta dan zalim.

---

<sup>21</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 74-76.

Katanya perbuatan taat bukan hanya ibadah dan sarana mendekatkan diri kepada Allah swt., tetapi semua perbuatan baik adalah ibadah. Pendapatnya terhadap ‘perbuatan yang tidak disukai’ apabila perbuatan itu tidak diketahuinya baik atau buruk hendaknya ia menjauh dari padanya, ia mungkin saja adalah berbuat dusta dan dosa berdusta tersebut kembali kepada si orang yang memperbuat.<sup>22</sup> Dengan demikian, wajib berbuat baik dan menyingkir dari perbuatan jahat, maka bersyukur sebelum datangnya *syara*’ dapat menghasilkan manfaat bagi diri seorang hamba dalam bentuk ketenteraman dan keamanan dari siksa Tuhan sesuai tujuan yang ingin dicapai dari rasa syukur tersebut.<sup>23</sup>

Dari dua keterangan di atas tampak sangat jelas perbedaan pendapat antara corak tradisional ulama Asy’ariyah dan corak rasional ulama Mu’tazilah. Menurut as-Sanûsî kewajiban bersyukur adalah setelah datangnya penjelasan dari *syara*’ sedangkan menurut al-Huzailiyyah kewajiban bersyukur adalah sebelum datangnya *syara*’ yang berpatokan kepada akal manusia. Di sini peneliti menemukan dua kecenderungan corak penafsiran *al-kalâmî* Mukhyar Sani, pertama terhadap konsep corak tradisional melalui kutipan dalam bukunya:

Oleh karena itu, suatu perbuatan dinilai baik apabila *syara*’ mengatakan, kerjakanlah dan dinilai buruk apabila *syara*’ mengatakan, janganlah kamu mengerjakan perbuatan itu. Atas dasar itu, perbuatan baik adalah suatu perbuatan di mana *syara*’ memberi pujian atas pelakunya dan perbuatan

---

<sup>22</sup>Ja’far Subhani, *Al-Milal wan-Nihal; Studi Tematis Mazhab Kalam*, terj: Hasan Musawa (Pekalongan: Penerbit al-Hadi, 1997), 44.

<sup>23</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu’ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 74-76.

buruk adalah suatu perbuatan di mana *syara'* memberi celaan atas pelakunya.<sup>24</sup>

Akal tidak mempunyai tempat untuk menetapkan segala urusan keakhiratan sebelum *syara'* datang menjelaskannya. Baik berupa keamanan maupun ketenteraman seorang hamba dari siksa Tuhan. Lanjut Mukhyar Sani menjelaskan paham as-Sanûsî yang dibenarkannya: jika suatu perbuatan baik dan buruk disebabkan oleh zat dan sifat perbuatan, Allah tidak akan menuntut orang-orang kafir untuk beriman. Argumentasi yang digunakan as-Sanûsî ialah karena Tuhan mengetahui bahwa orang-orang kafir tidak akan beriman. Menuntut mereka beriman adalah sesuatu yang mustahil, sebab hal itu adalah buruk dalam pandangan mereka.<sup>25</sup>

Kemudian, kecenderungan Mukhyar Sani terhadap konsep corak rasional adalah terdapat pada paham objektivitas suatu perbuatan, hal ini bisa dilihat melalui sanggahannya terhadap pendapat as-Sanûsî pada paragraf pertama di bawah, yang dikutip melalui perkataan Qamaruddin Hidayat:<sup>26</sup>

Menurut as-Sanûsî, semua perbuatan baik atau buruk menunjukkan kebesaran Tuhan dan pelaksanaan kehendak mutlak-Nya. Pendapat di atas mendapatkan kritikan orang, karena menempatkan nilai suatu perbuatan tidak pada objektivitas nilainya, melainkan pada keterkaitannya dengan kehendak Tuhan. Mereka tampaknya berkeyakinan bahwa manusia tak lain

---

<sup>24</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 78.

<sup>25</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 76-77.

<sup>26</sup>Lihat Qamaruddin Hidayat dalam bukunya *Etika dalam Kitab Suci Relevansiya dalam Kehidupan Modern*, dalam Budhy Munawar Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Diterbitkan di Jakarta oleh penerbit Yayasan Paramadina tahun 1994, cetakan pertama di halaman 510.

dari anak kecil yang harus selalu dibimbing oleh wahyu, karena tanpa wahyu mereka tidak mampu memahami mana yang baik, mana yang buruk. Adapun kaum Mu'tazilah yang beranggapan bahwa *syara'*, berfungsi sebagai penguat hukum akal, menempatkan nilai suatu perbuatan pada objektivitasnya sehingga akal memiliki ruang gerak yang lebih luas tidak tergantung pada wahyu. Oleh karena itu, cukup beralasan jika mereka berpendapat, wajib bagi Tuhan memberi pahala dan pujian untuk suatu perbuatan yang baik sebagaimana wajib pula bagi-Nya memberi celaan dan siksa untuk perbuatan yang buruk.<sup>27</sup>

Peneliti menemukan bahwa Mukhyar Sani dalam hal ini memang membenarkan kritik yang ditujukan kepada as-Sanûsî dengan melihat bahwa tidak ada bantahan dari Mukhyar Sani untuk memberikan argumentasi lebih lanjut (lihat pada paragraf pertama). Adapun pada paragraf kedua, menggambarkan kedudukan objektivitas perbuatan dalam konsep Mu'tazilah yang dikutip oleh Mukhyar Sani dari as-Syahrastânî.

Sebagaimana corak rasional yang memberi otoritas luas untuk akal, Mukhyar Sani membenarkan pemberian balasan terhadap suatu perbuatan dalam konsep Mu'tazilah. Dari dua paragraf di atas tersebut, menurut hemat penulis, akan lebih mudah untuk memahaminya jika membagi suatu perbuatan pada dua bagian yaitu zatnya dan sifatnya.

Dalam bukunya Mukhyar Sani menjelaskan beberapa di antara kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa ukuran baik dan buruk suatu perbuatan bisa terdapat pada zatnya dan bisa pula terdapat pada sifatnya. Al-Jubba'î dan para pengikutnya mengatakan baik dan buruk itu sangat tergantung keadaan. Memukul anak yatim kalau dimaksudkan untuk mendidik dinilai baik, sedangkan kalau untuk menyakiti dinilai buruk.

---

<sup>27</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 78-79.

Sesuatu perbuatan bisa dibedakan atas tiga macam berikut: *Pertama*, sesuatu yang baik menurut zatnya dan Allah tidak wajib memerintahkannya. *Kedua*, sesuatu yang buruk menurut zatnya dan Allah tidak wajib untuk memerintahkannya. *Ketiga*, sesuatu yang ada di antara baik dan buruk di mana bagian ini *jâiz* untuk diperintahkan, maka kebaikannya karena perintah itu, dan jika dilarang, maka keburukannya karena larangan itu. Baik dan buruk dapat dijangkau oleh akal dan keduanya merupakan suatu kepastian. Kebenaran yang memudaratkan dan keburukan yang bermanfaat dapat diketahui oleh nalar, sedangkan puasa akhir bulan Ramadhan adalah baik dan puasa 1 Syawal adalah buruk diketahui melalui *syara'*.<sup>28</sup>

Dengan demikian jawaban dari dua pertanyaan terakhir: apakah mengetahui baik dan jahat dapat dicapai oleh akal? dan apakah mengetahui kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan kewajiban menjauhi perbuatan jahat dapat dicapai oleh akal? adalah tidak dapat diketahui oleh akal. Hanya *syara'* yang dapat menentukannya, meski pada keterangan-keterangan yang lebih jauh Mukhyar Sani condong kepada pendapat Mu'tazilah dalam hal objektivitas perbuatan. Di sini peneliti menemukan bahwa Mukhyar Sani memberi ruang yang lebih luas untuk akal menalar baik dan buruk; baik berdasarkan zat perbuatan maupun sifat perbuatan. Namun tidak mencapai bentuk 'luas' yang digunakan oleh corak rasional sehingga kedudukan akal mendahului wahyu. Bahwasanya perbuatan baik

---

<sup>28</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 77-81.

dan buruk ditentukan oleh *syara'* namun tetap menempatkan suatu perbuatan pada objektifitasnya.

Setelah menjawab keempat pertanyaan yang telah peneliti tentukan terdahulu, maka disimpulkan bahwa corak penafsiran *al-kalâmî* Mukhyar Sani pada ayat masalah akal adalah corak tradisional yang mana otoritas wahyu lebih mendominasi dari pada akal. Hal ini pun selaras pula dengan corak as-Sanûsî sendiri.

## 2. Masalah Iman Taklid

Masalah iman taklid dalam pembahasan ini adalah seputar pada *al-qawl bi al-kufr al-‘âmmah*, penggunaan akal (*istidlâl*) sebagai syarat sah iman, dan *istidlâl* yang bukan sebagai syarat sah iman. Telah dijelaskan sebelumnya, iman taklid menurut corak rasional dan corak tradisional. Jelas menurut peneliti, masalah iman taklid tidak bisa dianggap begitu saja hitam-putih, karena rumitnya dan banyaknya pendapat para tokoh yang berbeda-beda.

Konsep corak rasional terhadap iman adalah mensyaratkan *ma'rifah* (mengetahui benar apa yang diyakini).<sup>29</sup> Dikenal mengutamakan akal, di mana aliran yang termasuk di dalamnya yaitu Mu'tazilah maupun sebagian Maturidiyah nyatanya tidak menjatuhkan iman taklid sebagai kafir; *al-qawl bi al-kufr al-‘âmmah*. Mu'tazilah mendudukan orang yang bertaklid sebagai bukan mukmin dan bukan kafir, melainkan *fâsik*. Maturidiyah (peneliti tidak membatasi pada aliran Samarkand maupun Bukhara) di sisi lain juga tidak mengkafirkan orang

---

<sup>29</sup>M. Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar: Sebuah Telaah Tentang Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam*, 69-71.

yang bertaklid. Menurut Bayâdhî, tokoh Maturidiyah, bertaklid merupakan bentuk iman yang dapat diterima meski merupakan tingkat penggunaan akal paling rendah.<sup>30</sup>

Konsep corak tradisional terhadap iman adalah *tashdîq* (pembenaran tentang apa yang didengar dari wahyu).<sup>31</sup> Dikenal memberi daya yang kecil pada akal, aliran yang umum dikategorikan padanya yaitu Asy'ariyah dan sebagian Maturidiyah meski menerima iman taklid nyatanya mencela pengabaian penggunaan akal dalam masalah taklid. Apabila 'Asy'ariyah' ini peneliti sandarkan kepada Abû Hasan al-Asy'arî dan pengikutnya, maka pernyataan di atas dapat dibenarkan. Akan tetapi, aliran Asy'ariyah sendiri tidak satu kata dalam masalah ini. Terdapat tiga golongan yang masing-masing memiliki pendapatnya sendiri dalam memandang iman taklid.<sup>32</sup> Maka pernyataan berikut:

“Jika kita amati dari ciri-ciri teologi tradisional ini, bahwa kedudukan akal yang rendah membuat pemikiran para pengikutnya tidak berkembang atau disebut dengan kaku dalam segala aspek, sehingga sikap *taklid* semakin mengakar dan berkembang didalam masyarakat.”<sup>33</sup>

Menurut peneliti tidak bisa 'teologi tradisional' yang menyebabkan sikap taklid semakin mengakar dan berkembang di dalam masyarakat disandarkan pada aliran Asy'ariyah tanpa syarat. Bahkan as-Sanûsî sebagai tokoh Asy'ariyah sendiri tidak

---

<sup>30</sup>Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*, 134-135.

<sup>31</sup>M. Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar: Sebuah Telaah Tentang Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam*, 71.

<sup>32</sup>Muhammad as-Sanûsî, *Pemikiran-Pemikiran Tauhid Syekh Muhammad Sanusi*, ed. Asywadie Syukur (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1994), 11-12.

<sup>33</sup>Pernyataan ini adalah pernyataan Harun Nasution yang dikutip oleh Henni Marlinah dalam tesisnya yang diterbitkan: *Pemikiran Islam Rasional dan Tradisional di Indonesia: Study Pemikiran Harun Nasution dan M. Rasyidi*, hal. 28.

membenarkan iman taklid, dalam konsep iman menurutnya terdapat syarat ‘mengenal’ tidak dibawakan dengan kata ‘percaya’ yang menunjukkan bahwa yang dituntut dalam akidah mengenal Allah swt. adalah kepercayaan yang dikuatkan dengan dalil, karena itu dalam akidah tidak memadai hanya dengan taklid.<sup>34</sup> Pendapat as-Sanûsî ini pun sudah keluar dari konsep corak tradisional terhadap iman. Maka apakah as-Sanûsî dan Ibnu ‘Arabî adalah tokoh Asy’ariyah yang dalam masalah iman taklid bercorak rasional? Peneliti tidak mendalami hal ini lebih lanjut.

Beralih pada buku Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qur’an dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy Telaah Filosofis* hanya terdapat satu ayat mengenai taklid yang peneliti temukan. Ayat tersebut adalah *az-Zumar* ayat 9. Pada ayat tersebut as-Sanûsî sebagai tokoh utama dalam buku Mukhyar Sani menyatakan bahwa iman berdasarkan taklid adalah belum bisa dikatakan mukmin. Pendapat ini adalah pendapat yang tidak disetujui Mukhyar Sani. Beberapa pendapat dikemukakan olehnya untuk menyanggah paham ini. Namun sebelum itu mari kita membahas tafsir *az-Zumar* ayat 9 secara umum.

a. Ayat Masalah Iman Taklid: Penafsiran Umum

أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ (٩)

---

<sup>34</sup>Muhammad as-Sanûsî, *Pemikiran-Pemikiran Tauhid Syekh Muhammad Sanusi*, 11.

Dapat dibaca *amman* dan *aman*<sup>35</sup>, “yang beribadat” yang berdiri melakukan amal ketaatan, yakni salat “pada waktu malam” di saat-saat malam hari “dengan sujud dan berdiri” dalam salatnya “karena takut kepada (azab) akhirat” yaitu takut kepada azab yang ditimpakan pada hari itu “dan mengharapkan rahmat” yaitu surga dari “Tuhannya?”<sup>36</sup>

Firman-Nya “Apakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?” maksudnya adalah, Allah berfirman, “Katakanlah wahai Muhammad kepada kaummu, ‘Apakah sama antara orang-orang yang mengetahui balasan untuk mereka dari Tuhan mereka atas ketaatan mereka dan pembalasan terhadap perbuatan maksiat mereka dengan orang-orang yang tidak mengetahui semua itu

---

<sup>35</sup>*Qirâ’at* pertama:

أَمَّنْ (أَمْ مَنْ)

*Amman* yaitu dengan tasydid pada huruf mim. Ini adalah *qirâ’at* yang dibaca sebagian ahli *qirâ’at* Madinah, Bashrah, dan Kufah. Maknanya adalah *am man huwa?* “siapakah dia?”. Menurut mereka *amman* merupakan *istifhâm* yang diletakkan dalam kalimat setelah ada kalimat sebelumnya, diberi huruf *am* “atau”. Dengan demikian, jawaban dari pertanyaan ini tidak disebutkan, karena pada ayat sebelumnya telah disebutkan berita tentang golongan orang kafir dan segala sesuatu yang dipersiapkan untuk mereka kelak.

*Qirâ’at* kedua:

أَمْ مَنْ (أَلِلْمَنَادَى وَ أَلِلْإِسْتِفْهَام)

*Aman* yaitu dengan *takhfif* pada huruf mim. Ini adalah *qirâ’at* yang dibaca sebagian ahli *qirâ’at* Madinah dan Makkah serta mayoritas ahli *qirâ’at* Kufah. *Qirâ’at* mereka ini mengandung dua perkara. *Pertama*, huruf alif pada *aman* mengandung makna seruan “Wahai orang yang beribadah. . . .” *Kedua*, huruf alif pada *aman* merupakan *harf istifhâm* (pertanyaan). Dengan demikian, makna ayat ini adalah, apakah orang yang beribadah pada waktu malam sama dengan orang yang menjadikan sekutu-sekutu bagi Allah swt. untuk menyesatkan orang lain dari jalan-Nya?

<sup>36</sup>Jalâluddîn al-Mahallî dan Jalâluddîn as-Suyûthî, *Tafsir Jalalain*, vol. 2, terj: Bahrûn Abubakar (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2012), 676.

sehingga mereka berbuat semau mereka, tidak berharap kebaikan atas perbuatan baik mereka, dan tidak takut terhadap kejelekan dari perbuatan jahat mereka?! Adakah kedua golongan itu sama’?”<sup>37</sup>

Diriwayatkan dari Abû Ja’far Muḥammad bin’Alî tentang takwil seperti ini, sebagaimana diriwayatkan dalam riwayat berikut:

حدثني مُحَمَّد بن خلف, قال: ثني نصر بن مزاحم, قال: ثنا سفيان الجريدي, عن سعيد بن أبي مجاهد, عن جابر, عن أبي جعفر, رضوان الله عليه (هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا يعلمون) قال: نحن الذين يعلمون, و عدونا الذين لا يعلمون.<sup>38</sup>

Bahwasanya yang dimaksud dengan orang yang mengetahui adalah ‘kita’ dan orang yang tidak mengetahui adalah ‘*musuh-musuh kita*’.

Firman-Nya “*Sesungguhnya orang yang berakallah yang dapat menerima pelajaran.*” maksudnya adalah hanya orang-orang berakal yang dapat mengambil *i’tibâr* dan pelajaran dari bukti-bukti yang Allah swt. berikan, memikirkan dan merenungkannya. Bukan orang-orang dungu yang tidak mau berpikir.<sup>39</sup>

b. Ayat Masalah Iman Taklid: Penafsiran *al-Kalâmî* oleh Mukhyar Sani

Ketika membahas ayat ini Mukhyar Sani menyatakan bahwa surah *az-Zumar* ayat 9 digunakan oleh as-Sanûsî untuk mencela taklid dan memerintahkan agar berpikir, sehingga seseorang yang tidak menggunakan pikiran dinilainya tidak terhitung ke dalam kelompok umat

<sup>37</sup>Muḥammad Abû Ja’far, *Tafsir ath-Thabari*, Vol. 22, 312.

<sup>38</sup>Ibn Jarîr ath-Thabarî, *Tafsîr ath-Thabarî*, vol. 10 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2014), 622.

<sup>39</sup>Muḥammad Abû Ja’far, *Tafsir ath-Thabari*, Vol. 22, 312-313.

Nabi Muḥammad saw.<sup>40</sup> Dalam konteks ini ia merujuk pada kalimat: *"Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?" Sesungguhnya orang yang berakallah yang dapat menerima pelajaran."*

Mukhyar Sani menafsirkannya menggunakan pendapat as-Sanûsî: melalui ayat tersebut memang sulit menerima jika mengatakan *muqallid* (orang yang bertaklid) tidak termasuk orang yang beriman, karena dengan sendirinya pendapat itu akan mengafirkan sebagian besar kaum muslim yang awam. Selain dari itu, pendapat seperti ini akan bertentangan dengan penjelasan yang mengatakan Muḥammad saw. adalah seorang Rasulullah dengan pengikut paling banyak dari segi jumlah dibandingkan dengan rasul-rasul yang lain dengan sepertiganya dimasukkan ke dalam surga tanpa di-*hisab*. Bahwasanya dalil yang wajib diketahui dalam mengenal Allah swt. bagi setiap *mukallaf* adalah dalil *ijmâlî* dan dalil ini dapat dicapai oleh setiap *mukallaf*. Dengan ilmu pengetahuan yang memperkuat iman maka tidak akan timbul ucapan orang yang mengatakan 'aku tidak tahu' atau 'aku belum pernah mendengar orang yang mengatakan seperti itu'. Karena itu tidaklah perlu mengenal cara-cara berpikir beserta dengan dalil-dalil seperti yang dikemukakan kaum *mutakallimîn*. Hanya yang seperti itu, dalil *ijmâlî*, yang diperlukan untuk menolak sanggahan dari orang-orang yang menentang. Tidak disyaratkan pula orang itu harus mampu mengemukakan dalil *ijmâlî*, yang sudah pernah terlintas di hatinya

---

<sup>40</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 70.

hingga mampu menimbulkan rasa tenang. Karena itu dalil *ijmâlî* yang kami katakan di atas adalah mampu dicapai oleh mayoritas umat Islam, sampai menjelang hari kiamat, sebelum Allah swt. mengangkat ilmu pengetahuan dari dada manusia. Pada saat ilmu pengetahuan diangkat, kebodohan merata, yang banyak tertinggal adalah orang yang bertaklid dan hanya sedikit orang yang berilmu pengetahuan. Bahkan pada akhirnya orang yang bertaklid dan berilmu pun akan habis.<sup>41</sup>

Pemikiran tauhid as-Sanusî tersebut berbeda dengan Abû Hasan al-Asy'arî dan Abû Manshûr al-Mâturîdî yang mana mereka berdua ini berpendapat iman taklid masih dianggap sah. Sebaliknya as-Sanusî menyatakan sebagaimana pernyataan di atas bahwa iman taklid tidaklah sah. Di sini terdapat kemiripan paham dengan corak rasional aliran Mu'tazilah yang menyatakan bahwa orang yang bertaklid adalah *fâsiq*.<sup>42</sup>

Berikut kutipan syarah kitab induk *Umm al-Barâhîn* karya as-Sanusî; *Syarh Kifâyah al-'Awwâm* oleh M. Fudhâlî, yaitu:

و أما التقليد و هو أن يعرف العقائد الخمسين و لم يعرف لها دليلا إجماليا أو تفصيليا فاختلف العلماء فيه فقال بعضهم لا يكفي التقليد و المقلد كافر و ذهب إلي ابن العربي و السنوسى و أطل في شرح الكبرى في الرد علي من يقول بكفاية التقليد لكن نقل أن السنوسى رجع عن ذلك و قال بكفاية التقليد لكن لم نر في كتبه إلا القول بعدم كفايته<sup>43</sup>

Akan tetapi, meski Mukhyar Sani menafsirkan surah *az-Zumar* ayat 9 menggunakan pendapat as-Sanusî namun ternyata tidak pula sependapat

<sup>41</sup>Muhammad as-Sanusî, *Pemikiran-Pemikiran Tauhid Syekh Muhammad Sanusi*, 15-16.

<sup>42</sup>Muhammad as-Sanusî, *Pemikiran-Pemikiran Tauhid Syekh Muhammad Sanusi*, vii.

<sup>43</sup>M. Fudhâlî, *Syarh Kifâyah al-'Awwâm* (Jeddah: *Al-Haramain*, t.th.), 16-19.

dengan tokoh yang ia kaji dalam bukunya tersebut. Ia mengatakan: “Pendapat seperti ini relatif keras, dan sebagai seorang ulama Kalam seharusnya ia tidak mengatakan bahwa hanya karena tidak berpikir mendalam lantas seseorang dikatakan tidak masuk umat Nabi Muḥammad atau orang Islam.”<sup>44</sup>

Lebih jauh Mukhyar Sani mengutip dari buku *Teologi al-Ghazaly* yang menyatakan bahwa kalau iman seorang *muqallid* dinilai tidak sah, berarti orang-orang mukmin yang kebanyakan dari mereka masih berada dalam taklid adalah belum mukmin. Pendapat yang keras ini selain menyimpang dari pendapat ulama umumnya juga berimplikasi bahwa sekian banyak orang Islam sampai sekarang ini belum bisa dikategorikan sebagai orang yang percaya, sehingga pada gilirannya pendapat as-Sanûsî tersebut tidak dapat diterima oleh banyak orang.<sup>45</sup>

Kemudian Mukhyar Sani mengutip *Syarḥ Ushûl al-Khamsah* untuk memperkuat argumentasinya. Bahwa kewajiban mengetahui dengan dalil atau tidak bertaklid dalam akidah bukan kewajiban *ushûl*, tetapi hanya kewajiban *furû’*. Oleh karena itu, orang *muqallid* bila ia tidak mempelajari berargumentasi, padahal ia mampu untuk melaksanakannya, maka ia tetap termasuk mukmin yang berdosa, meskipun imannya sudah bisa melepaskan dirinya dari kekal dalam api neraka.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup>Muḥammad as-Sanûsî, *Pemikiran-Pemikiran Tauhid Syekh Muhammad Sanusi*, 71.

<sup>45</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu’ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 69-70

<sup>46</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu’ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 73

Dari berbagai sanggahannya di atas, jelas Mukhyar Sani tidak berpegang pada *al-qawl bi al-kufr al-‘ammah*. Lalu, bagaimanakah Mukhyar Sani memandang *istidlâl*? Apakah Mukhyar Sani menjadikannya sebagai syarat sah iman atau tidak? Untuk menjawab hal ini peneliti tidak dapat menemukannya dalam buku-buku atau karyanya, sehingga peneliti memutuskan untuk bertanya langsung terhadap tokoh terkait:

Orang yang beriman, menurut banyak ayat, diinspirasikan untuk berpikir. Memikirkan Kebesaran Tuhan, bukan zat-Nya, untuk kemudian membangun kesadaran berserah kepada-Nya yang disebut dengan *tafakkur*. *Kada* (tidak) mesti *jua pang* (pula) berpikir itu menjadi syarat sah iman. *Hagan* (untuk) kita yang beriman usahakan *mun kawa* (apabila mampu) jangan sebatas bertaklid.<sup>47</sup>

Dari komentarnya yang terkadang menggunakan bahasa daerah Banjar, Mukhyar Sani tidak menjadikan *istidlâl* sebagai syarat sah iman. Hal ini bersesuaian dengan konsep iman yang terdapat dalam corak tradisional. Meskipun demikian, ia tidak membenarkan pengabaian penggunaan akal dengan menyatakan bahwa ada banyak ayat Alquran yang menganjurkan manusia untuk berpikir. Bahwasanya bersesuaian dengan bunyi ayat: “*Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?*” Mukhyar Sani pun membedakan orang yang bertaklid dan tidak bertaklid. Maka berikut ini adalah komentarnya untuk menghindari taklid itu sendiri:

Menurutku, jangan bertaklid idealnya. Pendapatku ini muncul setelah aku memahami secara umum pesan-pesan agama, baik yang merujuk kepada Alquran atau hadis. *Setahuku* (sejauh yang aku ketahui), opsi penting atau prioritas yang ditawarkan agama adalah masalah yang terkait dengan menggali ilmu pengetahuan sebanyak-banyaknya. Di mana hal ini

---

<sup>47</sup>Mukhyar Sani, Dosen UIN Antasari, wawancara pribadi, Banjarmasin, 7 April 2020.

mengisyaratkan untuk menghindari (hal) yang tidak atau kurang baik. Salah satunya masalah taklid.<sup>48</sup>

Maka dari berbagai keterangan di atas, bisa ditarik kesimpulan bahwa corak penafsiran *al-kalâmî* Mukhyar Sani dalam ayat masalah iman taklid adalah bercorak tradisional. Hal ini dilihat dari kesesuaian konsep iman yang tidak mensyaratkan *istidlâl* dan penerimaan iman taklid meski sangat tidak menganjurkannya. Sama halnya dengan golongan Asy'ariyah pengikut Abû Hasan al-Asy'arî dan Maturidiyah. Yang jelas berseberangan dengan paham ini adalah corak rasional Mu'tazilah yang tidak menganggapnya sebagai mukmin maupun kafir; *al-manzilah bayna al-manzilatain* (di antara dua posisi).

Akan tetapi, tampaknya masalah iman taklid belum benar-benar mencapai ujungnya. Karena itu, untuk mendudukkan masalah ini, peneliti menemukan pendapat yang lebih teoretis yaitu dikemukakan oleh Ibnu Hazm<sup>49</sup> berdasarkan pendirian tentang *al-kufr al-'âmmah*. Rumusan tentang masalah tersebut adalah dapatkah setiap orang yang memeluk Islam tanpa menggunakan akalinya menjadi seorang yang percaya? atau ini merupakan kasus bahwa tidak seorang pun dapat menjadi seorang yang percaya, yang dimaksud di sini muslim dan mukmin, tanpa menggunakan

---

<sup>48</sup>Mukhyar Sani, Dosen UIN Antasari, wawancara pribadi, Banjarmasin, 4 April 2020.

<sup>49</sup>Ibn Hazm 'Alî al-Andalusî azh-Zhâhirî, kelahiran tanggal 7 November 994 M di Kordoba dan wafat tanggal 15 Agustus 1064 M di Mantha Lisha. Ibnu Hazm adalah seorang sejarawan, ahli fikih, dan imam di Spanyol Islam. Ia dikenal karena produktivitas keliteraturannya, dan kepakaran dalam bahasa Arab. Ia adalah pendukung dan ahli fikih Mazhab Zhâhirî. Adapun aliran Kalam Ibnu Hazm peneliti tidak bisa menemukan informasi spesifik yang menjelaskannya. Namun seiring sikap Ibnu Hazm terhadap taklid, ia menyatakan diri sebagai *mujtahid* mutlak, tidak terikat kepada suatu mazhab apa pun, lihat lebih lanjut buku *Teolog Ibnu Hazm al-Andalusî* karya Suryan A. Jamrah.

akalnya? Ibnu Hazm menyajikan masalah utama tentang argumen anti-taklid sebagai berikut:

- 1) Bahwa taklid itu salah diketahui dari Alquran (*al-Baqarah* ayat 165, *al-Aḥzâb* ayat 67, *az-Zukhruf* ayat 22, dan sebagainya) di mana Tuhan mengecam dengan keras orang-orang ‘yang mengikuti dengan membuta jejak-jejak ayah dan kakek mereka atau pemimpin agama mereka’. Dengan demikian apabila taklid merupakan suatu kejahatan, maka kita harus menyimpulkan bahwa *istidlâl* adalah satu-satunya jalan yang benar, karena berlawanan dengan taklid adalah *istidlâl* dan tiada ada istilah ketiga di antara kedua istilah itu.
- 2) Setiap pendirian yang tidak berdasarkan pada logika dan didukung oleh pembuktian logika hanyalah merupakan *da'wâ*/pernyataan. Suatu pernyataan yang mengabaikan kebenaran adalah pernyataan yang salah. Maka tidak ada jaminan akan kebenaran pendirian yang tidak berdasarkan pada pembuktian logika. Dengan demikian hal semacam itu tidak dapat menghasilkan iman dalam hati manusia
- 3) Apa saja yang bukan ‘pengetahuan’ yaitu ‘ilm tidak lain adalah ‘keraguan’ dan ‘perkiraan’. Pengetahuan artinya bahwa orang menjadi yakin (*i'tiqâd*) terhadap suatu perkara yang sebenarnya, baik melalui persepsi langsung (*dharûrah*) maupun melalui pemikiran logika. Sekarang apabila kita

menerapkan hal ini terhadap masalah dalam membedakan agama yang benar dari agama yang salah, maka kita segera melihat bahwa kebenaran agama yang benar tidak dapat diketahui melalui persepsi langsung, sehingga kita harus berkesimpulan bahwa agama yang benar hanya dapat diketahui melalui penggunaan akal. Sepanjang manusia tidak menggunakan akalnya tentang kebenaran agama, maka ia bukanlah seorang yang ‘tahu’ tentang agama itu, dan sepanjang ia bukan orang yang ‘tahu’, maka ia hanyalah seorang yang ‘ragu-ragu’ dan seorang yang ‘salah’.

- 4) Menurut hadis, setiap manusia di kubur akan ditanyai oleh malaikat. Malaikat tersebut menunjuk kepada Muḥammad saw., bertanya kepada jiwa tersebut, “Apa katamu tentang orang ini?”, maka orang-orang yang semasa hidup di dunia beriman menjawab, “Ia adalah Muḥammad, Utusan Tuhan!” Tetapi orang-orang yang hipokrit dan ragu-ragu menjawab, “Aku tidak tahu. Kebetulan aku mendengar orang-orang berkata sesuatu dan aku juga mengatakan sesuatu (dengan meniru).”<sup>50</sup>

Terhadap empat masalah yang diajukan oleh kelompok makna taklid Ibnu Hazm berpendapat sebagai berikut:

---

<sup>50</sup>Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*, 141-142.

*Pertama*, dikotomi dasar tentang masalah pertama, yakni dikotomi taklid dan *istidlâl* yang tidak memberikan istilah ketiga antara keduanya, tidak lain merupakan cara berpikir yang menyesatkan. Hal ini menyesatkan karena kata taklid dalam argumen ini tidak digunakan dengan cara yang semestinya, yang dipindahkan dari tempatnya secara sembarangan dan dengan diam-diam.<sup>51</sup> Berikut perkataan Ibnu Hazm dalam karyanya *Fashlu fî al-Milal wa al-Ahwâl wa an-Niḥal*:

إنما التقليد أخذ المرء قول من دون رسول الله ﷺ ممن لم يأمرنا الله ﷻ باتباعه قط و لا يأخذ قوله بل حرم علينا ذلك و نُهانا عنه و أما أخذ المرء قول رسول الله ﷺ الذي افترض علينا طاعته و الزمنا اتباعه و تصديقه و حذرنا عن مخالفة امره و تواعدنا علي ذلك أشد الوعيد فليس تقليدا بل هو إيمان و تصديق و اتباع للحق و طاعة الله ﷻ و أداء للمفترض . . . و برهان ما ذكرنا أن امرءا لو اتبع أحدا دون رسول الله ﷻ في قول قاله لأن فلانا قاله فقط و اعتقد أنه لو لم يقل ذلك الفلان ذلك القول لم يقل به هو أيضا فإن فاعل هذا القوم مقلد مخطئ عاص لله تعالي و رسوله ظالم اثم سواء كان قد وافق قوله ذلك الحق الذي قاله الله و رسوله و خالفه و انما فسق لأنه اتبع من لم يأمر باتباعه و فعل غير ما أمره الله ﷻ أن يفعل<sup>52</sup>

Sesungguhnya arti taklid, yang dalam tanda kutip, menurut makna ‘penyerahan yang membuta terhadap otoritas orang lain’ atau disebut oleh Ibnu Hazm *taqlîd madzmûm* adalah seseorang mengambil pendapat yang bukan dari Rasulullah saw., yang kita tidak diperintahkan oleh Allah swt.

<sup>51</sup>Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*, 142.

<sup>52</sup>Ibn Hazm, *Fashlu fî al-Milal wa al-Ahwâl wa an-Niḥal*, vol.4 (t.p.: Maktabah as-Silâm al-‘Ālamiyah, t.th.), 29-30.

untuk menerima dan mengikutinya. Maksudnya kita dilarang bertaklid seperti itu.<sup>53</sup>

Apabila seseorang mengikuti pendapat seseorang yang bukan Utusan Tuhan dan menggunakan pendapatnya hanya karena pendapat itu merupakan pendapat orang yang istimewa, sehingga apabila ‘seseorang’ tersebut tidak mendukung suatu pendirian dan demikian pula dirinya maka ia adalah seorang *muqallid*. Orang seperti itu tidak mematuhi Tuhan dan Utusan-Nya, ia adalah orang yang bersalah dan berdosa, terlepas dari pendirian yang ia pertahankan itu sesuai atau tidak sesuai dengan perintah Tuhan.<sup>54</sup> Ia adalah seorang *fâsiq* karena ia mengikuti langkah seseorang yang tidak diperintahkan untuk mengikutinya, dan mengerjakan perkara yang Tuhan tidak memerintahkan melakukannya.<sup>55</sup>

Menurut pengertian inilah Alquran mengecam orang-orang ‘yang mengikuti dengan membuta pendapat nenek moyangnya.’ Mengikuti Utusan Tuhan sama sekali berbeda dengan sifat ini.<sup>56</sup> Adapun yang berlawanan dengan kasus di atas, yaitu kita mengambil sabda Rasulullah saw. yang wajib kita taati, ikuti dan membenarkannya, dan jangan sama

---

<sup>53</sup>Ibn Hazm, *Fashlu fî al-Milal wa al-Ahwâl wa an-Nihâl*, vol.4, 29-30.

<sup>54</sup>Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*, 142.

<sup>55</sup>Ibn Hazm, *Fashlu fî al-Milal wa al-Ahwâl wa an-Nihâl*, vol.4, 29-30.

<sup>56</sup>Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*, 142.

sekali menyalahinya, kita diancam dan diingatkan dengan keras jika membangkang. Hal ini bukanlah taklid, inilah yang dinamakan iman.<sup>57</sup>

Sedangkan definisi taklid yang dimaksud Mukhyar Sani di sini yaitu manusia yang hanya mengikuti apa yang dikatakan orang, guru, atau ulama lain yang terdahulu tanpa mengenal argumentasi, baik argumentasi dalam bentuk wahyu maupun argumentasi akal pikiran.<sup>58</sup> Maka, jika memandang pendapat Ibnu Hazm point pertama di atas, bisa dikatakan bahwa mengikuti perkataan orang, guru, atau ulama lain terdahulu yang mana perkataan itu bukan berasal dari Tuhan dan Utusan-Nya terlebih lagi tiada diperintahkan maka itu disebut taklid *madzmûm*. Inilah yang benar-benar dicela!

*Kedua*, masalah berikutnya adalah pendirian bahwa pembuktian logika hanyalah sebagai satu-satunya kriteria benar dan salah sehingga tanpa bukti tersebut maka tidak ada iman yang sebenarnya. Ibnu Hazm mengatakan bahwa ini merupakan contoh yang baik mengenai kesalahan dalam mengubah peristiwa khusus menjadi sesuatu yang keabsahannya umum dan universal. Ia menunjukkan hal ini dengan membagi manusia pada umumnya menjadi dua macam.<sup>59</sup> Yang pertama yaitu minoritas umat Islam dan yang kedua yaitu mayoritas umat Islam. Golongan pertama adalah sebagian manusia yang dalam dirinya terdapat dorongan kepada

---

<sup>57</sup>Ibn Hazm, *Fashlu fî al-Milal wa al-Ahwâl wa an-Nihâl*, vol.4, 29-30.

<sup>58</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 63-73.

<sup>59</sup>Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*, 143.

kejelasan/*burhân* dan tidak akan tenang dalam membenarkan apa yang dibawa Rasulullah saw. hingga mendengar sendiri bukti-buktinya. Golongan ini wajib menyelamatkan hatinya dari keraguan dan kekafiran karena sudah menjadi nalurinya untuk mencari kejelasan. Golongan kedua adalah orang-orang yang mantap dirinya kepada membenarkan apa yang dibawa Rasulullah saw. dan menjadikan hatinya beriman. Tidak ada dorongan dalam dirinya untuk mencari bukti. Keadaan ini adalah karunia/*taufîq* dari Allah swt. baginya sehingga memudahkannya dalam berbuat kebaikan. Hal ini sebagaimana difirmankan oleh Allah swt. dalam Q.S. *al-Hujurât/49: 7-8*;

وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ  
وَزَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ (٧) فَضَلَا مِنَ اللَّهِ  
وَنِعْمَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (٨)

Mereka tidak memerlukan kejelasan dan tidak mempermasalahkan *istidlâl*.<sup>60</sup>

*Ketiga*, definisi tentang ‘pengetahuan’ oleh orang-orang anti-taklid sepenuhnya salah. Mereka mendefinisikan ‘pengetahuan’ sebagai keyakinan seseorang terhadap suatu perkara sebagaimana mestinya, baik melalui indra persepsi langsung atau melalui pemikiran logika. Ibnu Hazm berpendapat bahwa pada bagian terakhir dari definisi ini yaitu kalimat ‘melalui indra persepsi langsung atau melalui pemikiran logika’ adalah merupakan pernyataan salah dan tidak perlu, karena bertentangan dengan

<sup>60</sup>Ibn Hazm, *Fashlu fî al-Milal wa al-Ahwâl wa an-Nihal*, vol.4, 30-31.

Alquran, hadis, dan konsensus. Di samping itu, juga tidak didukung oleh penggunaan bahasa Arab yang lazim maupun oleh akal yang wajar. Sebab ‘pengetahuan’ semestinya hanya didefinisikan sebagai keyakinan terhadap suatu perkara sebagaimana mestinya. Maka setiap orang yang meyakini sesuatu sebagaimana mestinya dan tiada ada keraguan maka ia adalah seorang yang ‘mengetahui’ terhadap perkara itu. Tidak menjadi soal apakah keyakinan itu diperoleh lewat bukti indra langsung, atau intuisi intelektual, atau pembuktian apodiktis,<sup>61</sup> atau yang terakhir karena rahmat Tuhan dengan menciptakan pada hatinya keyakinan tersebut.<sup>62</sup>

*Keempat*, mengenai hadis tentang pertanyaan malaikat kepada orang-orang di dalam kubur, Ibnu Hazm menjelaskan bahwa, hal tersebut bukan merupakan argumen terhadapnya. Orang yang menjawab pertanyaan malaikat dengan mengatakan, “Dia adalah Muḥammad Utusan Tuhan” dalam hadis tersebut disebut sebagai orang percaya, mukmin. Nabi tidak menyebutnya sebagai *mustadlil*, yakni orang yang menggunakan akal. Ini menunjukkan bahwa apapun asal dan sumber imannya, dijamin keselamatannya. Selanjutnya perlu kita perhatikan bahwa Ibnu Hazm mengatakan Nabi tidak menyebut seseorang yang ragu-ragu atau seorang hipokrit sebagai *ghair mustadlil*, yakni seorang yang tidak menggunakan akalnya. Jawaban seseorang yang bertipe seperti ini, “kebetulan saya

---

<sup>61</sup>Pembuktian apodiktis (*demonstratif*) adalah pembuktian di mana diperoleh kesimpulan yang pasti dan mutlak karena premis-premis yang pasti dan mutlak.

<sup>62</sup>Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*, 144.

mendengarkan orang-orang berkata sesuatu dan aku juga mengatakan sesuatu (dengan meniru)” adalah merupakan ciri khas taklid dalam makna kata yang sebenarnya sebagaimana dijelaskan pada bagian pertama. Dengan kata lain, ini merupakan perbuatan yang tipikal dari seseorang yang menerima dan mengakui pendapat seseorang selain dari Utusan Tuhan. Bentuk taklid yang sesungguhnya ini merupakan sesuatu yang harus ditolak. Tetapi taklid yang dibicarakan oleh orang-orang anti-taklid bukanlah sepenuhnya taklid. Dengan demikian hadis tersebut pada kenyataannya merupakan sebuah bukti untuk menolak mereka, bukan untuk mereka.<sup>63</sup>

Dari padanya, pemikiran Mukhyar Sani selain tidak sama dengan as-Sanûsî tampaknya tidak sama pula dengan keterangan tokoh di atas karena baginya taklid itu sangat perlu dihindari, baik oleh golongan minoritas maupun mayoritas Islam. Di sini ia menekankan untuk menggunakan akal sebaik-baiknya sebagai anugerah dari Tuhan. Sedangkan Ibnu Hazm sendiri berpendapat bahwa kemantapan hati untuk membenarkan tanpa memerlukan pembuktian adalah karunia Tuhan. Sehingga bisa dikatakan di antara golongan-golongan yang menerima taklid pula tidak menjadikan *istidlâl* sebagai syarat sah iman, masih terdapat perbedaan pendapat yang tajam di dalamnya.

### 3. Masalah Perbuatan Hamba

---

<sup>63</sup>Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*, 144-145.

Persoalan kalam lain yang menjadi bahan perdebatan adalah masalah perbuatan Tuhan dan perbuatan hamba. Masalah ini muncul sebagai buntut dari perdebatan ulama kalam mengenai iman. Para ulama ini mencari jawaban atas pertanyaan siapa sebenarnya yang mengeluarkan perbuatan manusia, apakah Tuhan? ataukah manusia? atau kerja sama antara keduanya?<sup>64</sup> Seperti keterangan terdahulu, terdapat dua paham yaitu *free will* yang dianut corak rasional dan *predestination* yang dianut corak tradisional. Paham *free will* atau *free act* yang memandang manusia mempunyai kebebasan dalam kemauan dan perbuatan, memungkinkan manusia untuk bersikap dinamis. Paham ini dianut oleh aliran Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand. Sedangkan paham *predestination* yang memandang manusia tidak mempunyai kebebasan dalam kemauan dan perbuatan, bahkan apa yang dilakukan manusia telah ditentukan semenjak dahulunya, memungkinkan manusia bersifat fatalis. Paham ini dianut oleh aliran Asy'ariyah dan Maturidiyah Bukhara.<sup>65</sup>

Beralih pada buku Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qur'an dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy Telaah Filosofis* terdapat dua ayat mengenai perbuatan hamba yang peneliti temukan. Dua ayat tersebut adalah *al-Ikhlâs* ayat 3 dan *al-Qamar* ayat 49. Mukhyar Sani dalam hal perbuatan hamba tampaknya tidak bersesuaian dengan pemikiran Jabariyah, hal ini terlihat dalam komentar-komentarnya yang tidak menyetujui penyempitan ruang gerak akal dan ketiadaan kuasa hamba dalam

---

<sup>64</sup>Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam*, 181.

<sup>65</sup>M. Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar: Sebuah Telaah Tentang Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam*, 114.

berbuat. Untuk mendalami lebih lanjut, mari kita terlebih dahulu membahas tafsiran kedua ayat tersebut secara umum.

a. Ayat Masalah Perbuatan Hamba: Penafsiran Umum

Ayat pertama yang akan dibahas adalah *al-Ikhlâs* ayat 3:

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣)

Surah ini adalah surah yang sangat agung maknanya, yang memiliki makna tauhid, yang diturunkan kepada Rasulullah saw. sesuai dengan kondisi dan kejadian pada saat itu.<sup>66</sup> Terdapat dua pendapat dalam hal turunnya surah ini. *Pertama*, disebutkan bahwa orang-orang musyrik bertanya kepada Rasulullah saw. mengenai Tuhan Yang Mahaagung, lalu Allah swt. menurunkan ayat ini sebagai jawaban bagi mereka.<sup>67</sup> Berikut riwayat yang bersesuaian dengan pendapat ini:

حدثنا أحمد بن منيع المروزي و محمود بن خدّاش الطالقاني, قالوا: ثنا أبو سعيد الصنعاني, قال: ثنا أبو جعفر الرازي, عن الربيع بن أنس, عن أبي العالية, عن أبي بن كعب, قال: قال المشركون للنبي ﷺ: انسب لنا ربك, فأُنزل الله (قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ (١) اللهُ الصَّمَدُ (٢))<sup>68</sup>

*Kedua*, sebagian ahli tafsir mengatakan bahwa surah ini diturunkan berkenaan dengan orang Yahudi yang bertanya kepada Rasulullah saw. “Allah telah menciptakan semua ciptaan ini, lalu siapa yang menciptakan Allah?” Lalu turunlah surah ini sebagai jawaban bagi mereka.<sup>69</sup> Berikut riwayat yang bersesuaian dengan pendapat ini:

<sup>66</sup>Al-Qurthubî, *Tafsir al-Qurthubi*, Vol. 20, 883.

<sup>67</sup>Muhammad Abû Ja'far, *Tafsir ath-Thabari*, Vol. 26, 1086.

<sup>68</sup>Ibn Jarîr ath-Thabarî, *Tafsîr ath-Thabarî*, Vol. 12, 740.

<sup>69</sup>Muhammad Abû Ja'far, *Tafsir ath-Thabari*, Vol. 26, 1086.

حدثنا ابن حميد, قال: ثنا سلمة, قال: ثني ابن إسحاق, عن مُجَدِّدٍ, عن سعيد, قال: أتى رهط من اليهود النبي ﷺ, فقالوا: يا مُجَدِّدُ هذا الله خلق الخلق, فمن خلقه؟ فغضب النبي ﷺ حتى انتقع لونه, ثم ساورهم غضبا لربه, فجاءه جبريل عليه السلام فسكّنه, وقال: اخفض عليك جناحك يا مُجَدِّدُ! و جاءه من الله جواب ما سأله عنه. قال: يقول الله: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤)) فلما تلا عليهم النبي ﷺ, قالوا: صف لنا ربك كيف خلقه, و كيف غضده, و كيف ذراعاه, فغضب النبي ﷺ أشد من غضبه الأول, و ساورهم غضبا, فأتاه جبريل فقال له مثل مقالته, و أتاه بجواب ما سأله عنه: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (الزمر: ٦٧))<sup>70</sup>

Apabila makna ayat ini adalah seperti keterangan di atas, bahwa jika ditanyai mengenai Tuhan jawabannya adalah “*Katakanlah: Dialah Allah, yang Mahaesa. Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. (Allah) tidak beranak dan tidak pula diperanakan, dan tidak ada seorang pun yang setara dengan Dia.*” Sedangkan jika ditanyai mengenai bentuk, kemurkaan, dan lengan-Nya jawabannya adalah “*Dan mereka tidak mengagungkan Allah sebagaimana mestinya. Padahal bumi seluruhnya dalam genggamannya pada hari kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya. Mahasuci Dia dan Mahatinggi Dia dari apa yang mereka persekutukan.*” Maka penakwilannya adalah “Katakanlah hai Muḥammad kepada orang-orang yang bertanya kepadamu perihal sifat dan bentuk Tuhanmu, bahwa Tuhan yang kalian tanyakan kepadaku adalah

<sup>70</sup>Ibn Jarîr ath-Thabarî, *Tafsîr ath-Thabarî*, Vol. 12, 740.

Allah yang berhak terhadap ibadah segala sesuatu, tidak layak ibadah kecuali untuk-Nya, dan tidak layak sesuatu pun selain-Nya.”<sup>71</sup>

Firman-Nya “(Allah) tidak beranak” maksudnya adalah tidak fana, karena tidak ada sesuatu yang beranak kecuali fana dan bermula. Kemudian makna “. . . dan tidak pula diperanakan” adalah tidak pula baru yang dahulunya tidak ada kemudian ada, karena setiap yang diperanakan (dilahirkan), berarti sebelumnya tidak ada, padahal Allah swt. Mahadahulu, abadi dan tiada bermula, serta tidak hilang dan fana.<sup>72</sup> Tuhan tidak beranak seperti Maryam dan tidak diperanakan seperti ‘Îsâ dan ‘Uzair. Ayat ini sekaligus menjadi sindiran terhadap orang-orang Nashrani dan Yahudi.<sup>73</sup>

Ayat berikutnya adalah ayat 49 dari *al-Qamar*:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (٤٩)

Ahli *qirâ'ah* umumnya membacanya *kulla*, yakni dengan *nashab*.<sup>74</sup>

Sementara Abû Sammal membacanya *kullu*, sebagai *mubtada'* yang

<sup>71</sup>Muhammad Abû Ja'far, *Tafsir ath-Thabari*, Vol. 26, 1089.

<sup>72</sup>Muhammad Abû Ja'far, *Tafsir ath-Thabari*, Vol. 26, 1099-1100.

<sup>73</sup>Al-Qurthubî, *Tafsir al-Qurthubi*, Vol. 20, 885.

<sup>74</sup>Siapa pun yang me-*nashab*-kan maka itu dengan sebab adanya *fi'il* yang tersembunyi. Ini adalah pilihan para ulama Kufah. Sebab, *harf inna* menuntut *fi'il*. Hukum *nashab* ini pula menunjukkan kepada keumuman makhluk Tuhan, karena seandainya dihilangkan *khalaqnâhu* yang menafsirkan dan menampakkan yang pertama maka pasti menjadi *innâ khalaqnâ kulla syai'in bi qadar* yang bermakna “sesungguhnya kami menciptakan segala sesuatu sesuai takdirnya.” Tidak boleh *khalaqnâhu* menjadi sifat bagi *asy-syai'*, karena sifat tidak berfungsi pada apa yang sebelum *maushuf* (yang disifati) dan tidak dapat menjadi tafsir terhadap apa yang ada sebelumnya.

berhukum *rafa*'.<sup>75</sup> Keterangan turunnya ayat ini terdapat dalam riwayat Abû Hurairah terkait kafir Quraisy yang mengajak Rasulullah saw. beradu argumentasi mengenai takdir:

قال: ثنا مهران, عن سفيان, عن زياد بن إسماعيل السهمي, عن محمد بن عباد بن جعفر المخزومي, عن أبي هريرة, قال: جاء مشركو قريش إلى النبي ﷺ يخاصمونه في القدر, فنزلت: إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (٤٩)<sup>76</sup>

Sedangkan riwayat Muḥammad bin Ka'b menyatakan bahwa ayat ini diturunkan tidak lain untuk mencela orang-orang yang tidak memercayai takdir.<sup>77</sup>

Firman Allah swt. ini adalah sebagaimana pula firman-Nya dalam surah *al-Furqân* ayat 2:<sup>78</sup>

الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا (٢)

Firman-Nya “*Dia telah menciptakan segala sesuatu*” maksudnya ialah Allah swt. yang menurunkan *al-Furqân* kepada Muḥammad itu menciptakan segala sesuatu. Berarti, segala sesuatunya adalah makhluk dan milik-Nya. Yang dimiliki wajib mematuhi Pemilik mereka serta mengabdikan kepada Tuan mereka bukan kepada yang selainnya. Kemudian “*Dia menetapkan ukuran-ukurannya dengan serapi-rapinya*” maksudnya adalah Allah swt. menyempurnakan segala ciptaan-Nya dan memberinya

<sup>75</sup>Al-Qurthubî, *Tafsir al-Qurthubi*, Vol. 17, 502-503.

<sup>76</sup>Ibn Jarîr ath-Thabarî, *Tafsîr ath-Thabarî*, Vol. 11, 569.

<sup>77</sup>Muḥammad Abû Ja'far, *Tafsir ath-Thabari*, Vol. 24, 323.

<sup>78</sup>Ibn Katsîr, *Tafsir Ibnu Katsir*, vol. 7, 613.

kesiapan segala sesuatu yang pantas baginya, sehingga tidak ada kerancuan dan kesenjangan.<sup>79</sup>

b. Ayat Masalah Perbuatan Hamba: Penafsiran *al-Kalâmî* oleh Mukhyar Sani

Mukhyar Sani menyatakan dalam bukunya bahwa ayat ke-3 surah *al-Ikhlâs* adalah ayat yang digunakan oleh as-Sanûsî untuk menjelaskan bahwa Tuhan tidak menjadi bagian dari yang lain. Peneliti menemukan pula dalam *Aqîdah an-Nâjîn* bahwa ayat ini digunakan as-Sanûsî sebagai dalil *naqlî* dalam menjelaskan sifat Tuhan *qiyâmuhu bi nafsihi*.

Mukhyar Sani menafsirkan ayat ini dan sependapat dengan as-Sanûsî bahwa Allah tidak berhajat kepada manfaat dari sesuatu yang Dia ciptakan, karena dalam penciptaan tidak ada terkandung tujuan tertentu dan tidak ada pula yang membantu-Nya. Bahkan ia menciptakan semata-mata menurut kehendak-Nya sendiri tanpa mengerahkan tenaga dan tidak pula melalui sebab. Adanya Tuhan tidak melalui kelahiran atau dilahirkan oleh suatu zat. Dia tidak menjadi bagian dari zat lain baik dengan kehendak-Nya atau tidak. Dia tidak berhajat kepada orang yang menolong-Nya seperti adanya suami dan istri yang menyebabkan lahirnya anak.<sup>80</sup>

Dari ayat yang menyatakan ketiadaan bergantung Tuhan terhadap sesuatu apa pun, maka nyata adalah bukan Tuhan yang berhajat kepada makhluk namun makhluklah yang bergantung kepada Tuhan. Melalui ayat

---

<sup>79</sup>Muhammad Abû Ja'far, *Tafsir ath-Thabari*, Vol. 19, 303-304.

<sup>80</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 81-82.

ini Mukhyar Sani menjelaskan bahwa perbuatan manusia pun berhajat kepada Tuhan, perbuatan manusia pada dasarnya terwujud melalui daya yang diberikan oleh Tuhan. Lanjut Mukhyar Sani mengutip pendapat as-Sanûsî, bahwa yang dimaksud esa dalam perbuatan adalah tidak ada seorang makhluk pun yang mampu memengaruhi perbuatan seorang hamba, karena sebenarnya Tuhanlah yang menciptakan semua makhluk-Nya, termasuk di dalamnya para nabi, malaikat, dan yang lainnya. Hal inilah yang kemudian dijelaskan oleh ayat 49 dari *al-Qamar*: “*Sungguh, Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran.*”<sup>81</sup>

Dalam hal sifat Tuhan *qiyâmuhu bi nafsihi*, Mukhyar Sani sependapat pula dengan as-Sanûsî yang menyatakan:

*Dia tidak berkehendak kepada Zat atau Fâ'il (Pencipta) yang menjadikan Dia harus dikatakan "tiada berkehendak kepada Zat" maksudnya adalah Zat bukan Sifat, karena sifat itu berdiri pada zat dan tiada sah ia berdiri dengan sendirinya. Apakah sifat itu qadîm atau baharu. Dan yang demikian itu diambil dari kata "tidak berkehendak kepada Fâ'il" berarti Dia qadîm bukan baharu, karena yang berkehendak kepada fâ'il itu adalah semua yang baharu. (Dan) tafsir qiyâmuhu ta'âlâ bi nafsihi dengan tidak berkehendak kepada mahall (sesuatu yang mengambil tempat atau bertempat) dan mukhashshish (sesuatu yang memberi kekhususan atau yang mengkhususkan). Itu istilah yang digunakan oleh sebagian ahli kalam (mutakallimîn). Dan ini pendapat yang masyhur. Pada istilah sebagian yang lainnya bahwa dengan makna tiada berkehendak kepada mahall juga berarti tidak berkehendak kepada mukhashshish itu diketahui dari sifat qidam.*<sup>82</sup>

Kemudian lebih lanjut as-Sanûsî membagi segala yang ada (*maujûdât*) kepada empat bagian jika dikaitkan dengan zat sebagai tempat adanya (*mahall*) dan yang menciptakannya (*mukhashshish*), yaitu:

---

<sup>81</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 83-85.

<sup>82</sup>Zain al-‘Âbidîn al-Fatani, *Aqîdah an-Nâjîn fi ‘Ilm Ushûl ad-Dîn*, 20.

*Ada yang tidak berkehendak kepada mahall dan mukhashshish, yaitu Zat Allah swt. Dan ada pula yang berkehendak kepada keduanya, yaitu 'aradh (segala yang baharu). Dan yang satu lagi tidak berkehendak kepada mahall dan berkehendak kepada mukhashshish, yaitu zat segala yang baharu. Dan satunya lagi berdiri dengan mahall dan tidak berkehendak kepada mukhashshish, yaitu sifat Allah swt.*<sup>83</sup>

Menurut Fahrur Razi bagian keempat ini kurang pantas diungkapkan karena mengatakan sifat Allah swt. berkehendak kepada *mahall* karena menurutnya mustahil sifat Allah swt. itu bukan pada zat. Oleh sebab, sifat itu wajib ada pada zat Allah swt. yang tiada menimbulkan keraguan. Wajib kita berkeyakinan bahwa sifat Tuhan itu sempurna dari sesuatu yaitu tidak berkehendak kepada sesuatu sedangkan yang lain adalah berkehendak kepada Tuhan.<sup>84</sup>

Sedikit penulis memberikan gambaran dari sifat *qiyâmuhi bi nafsihi* yang terdapat dalam teologi as-Sanûsî. Sifat *qiyâmuhi bi nafsihi* sendiri adalah salah satu dari sifat salbiyah, yaitu sifat yang menunjukkan atas penolakan segala yang tidak layak bagi Tuhan. Maka begitu pula kedudukan surah *al-Ikhlâs* sebagai dalil *naqlî* yang menolak berbagai sifat yang tidak layak bagi Tuhan. Firman-Nya “*Katakanlah: "Dialah Allah, yang Maha Esa"*” yaitu menolak Tuhan berbilang karena Allah Esa zat-Nya, Esa sifat-Nya, dan Esa perbuatan-Nya. Dalam firman-Nya “*Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu*” yaitu

---

<sup>83</sup>Zain al-‘Âbidîn al-Fatani, *‘Aqîdah an-Nâjîn fi ‘Ilm Ushûl ad-Dîn*, 20.

<sup>84</sup>Muhammad as-Sanûsî, *Pemikiran-Pemikiran Tauhid Syekh Muhammad Sanusi*, 245.

menolak Tuhan bersifat kekurangan. Hal ini sebagaimana diriwayatkan dalam riwayat berikut:

حدثنا علي, ثنا أبو صالح, قال: ثني معاوية, عن علي, عن ابن عباس, في قوله (الصمد) يقول: السيد الذي قد كمل في سوده, و الشريف الذي قد كمل في شرفه, و العظيم الذي قد عظم في عظمته, و الحلیم الذي قد كمل في حملة, و الغني الذي قد كمل في غناه, و الجبار الذي قد كمل في جبروته, و العالم الذي قد كمل في علمه, و الحكيم الذي قد كمل في حكيمته, و هو الذي قد كمل في أنواع الشرف و السودة, و هو الله سبحانه هذه صفته, لا تنبغي إلا له.<sup>85</sup>

Dalam firman-Nya “(Allah) *tidak beranak*” yaitu menolak adanya sesuatu yang disebabkan oleh adanya zat Allah swt. Dalam firman-Nya “. . . dan *tidak pula diperanakan*” yaitu menolak adanya Tuhan disebabkan oleh sesuatu yang lain. Yang terakhir firman-Nya “*Dan tidak ada seorang pun yang setara dengan Dia*” yaitu menolak kepercayaan yang menganggap adanya sesuatu yang serupa dan yang mirip dengan Tuhan.<sup>86</sup>

Kembali pada penafsiran *al-kalâmî* oleh Mukhyar Sani, tampak Mukhyar Sani sepaham dengan as-Sanûsî ketika menyatakan salah golongan Mu'tazilah yang berpendapat dengan kekuasaan dan kekuatan seorang hamba dapat menciptakan sendiri perbuatannya yang sesuai dengan keinginannya. Maka jelaslah Mukhyar Sani bukan penganut paham *free will* dari corak rasional. Segala yang baru tidak akan memberi pengaruh, karena dalam hal ini pengaruh tersebut tidak berhajat kepada Tuhan dan jika sesuatu memberi pengaruh melalui kekuatan yang ada di

<sup>85</sup>Ibn Jarîr ath-Thabarî, *Tafsîr ath-Thabarî*, Vol. 12, 744.

<sup>86</sup>Muhammad as-Sanûsî, *Pemikiran-Pemikiran Tauhid Syekh Muhammad Sanusi*, 247.

dalamnya, maka hal itu tidak dapat diterima secara akal, sebab saat itu Tuhan adalah pengantara dalam menciptakan makhluk.<sup>87</sup>

Akan tetapi, apakah otomatis Mukhyar Sani dapat digolongkan ke dalam penganut *predestination* dari corak tradisional sebagaimana as-Sanûsî? Menurut hemat peneliti adalah lebih baik jika memperjelas lagi bentuk *predestination* di sini, karena jelas Mukhyar Sani sendiri menolak paham yang menjadikan manusia fatalis dan pasif, hanya menjalani takdir dan merenungi nasib semata. Berikut kutipan Mukhyar Sani yang menyayangkan penyempitan ruang gerak bagi akal:

Dalam keyakinan as-Sanusy, orang yang sesungguhnya beriman adalah orang yang tidak menyandarkan pengaruh itu kepada *tabi'at* atau perbuatan yang diciptakan Allah di dalamnya, tetapi meyakini bahwa Allah memberi pengaruh. Dari di sini tampak pengaruh pemikiran kekuasaan mutlak Tuhan yang menjadi pegangan kaum Jabariyah terutama tentang perbuatan hamba menjadi anutan as-Sanusy, karena ia cenderung senantiasa menyandarkan sesuatu kepada Tuhan, seolah-olah segala-galanya termasuk perbuatan hamba datang dari Tuhan. Pendapat seperti ini memang memiliki nilai positif, tetapi terkesan mempersempit ruang gerak bagi akal, karena akal seolah-olah sedikit pun tidak memiliki ruang gerak termasuk dalam masalah perbuatan hamba.<sup>88</sup>

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa corak penafsiran *al-kalâmî* Mukhyar Sani dalam ayat masalah perbuatan hamba adalah bercorak tradisional; penganut paham *predestination*. Meskipun demikian bentuk *predestination* di sini bukanlah mengambil bentuk ekstrem sebagaimana paham Jabariyah. Kecenderungan terhadap aliran Asy'ariyah dan Maturidiyah Bukhara adalah lebih tepat disandingkan dengan

---

<sup>87</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 82-83.

<sup>88</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 83-84.

pemikiran Mukhyar Sani sendiri, karena ia pun mengakui adanya perantaraan daya yang diciptakan dan menjadi perolehan dalam teori *kasb*; teori yang bawa oleh al-Asy'arî.

Paham ini berkonsekuensi pada menjadikan manusia fatalis dan pasif, hal inilah yang sangat disayangkan Mukhyar Sani yaitu pandangan yang menyampingkan arti penting makhluk sehingga makhluk sedikit pun tiada memiliki kuasa. Meski demikian, melihat pada uraian-uraian terdahulu, tampaknya sosok Mukhyar Sani ini lebih mengedepankan usaha dan penggunaan akal. Tidak berlebihan jika penulis mengatakan bahwa Mukhyar Sani sendiri melalui bukunya, mendorong para pembacanya untuk tidak jatuh pada paham ekstrem kanan atau ekstrem kiri. Tetapi memberikan porsi sesuai untuk akal agar mampu dengan mandiri menentukan perbuatan hamba.

### **C. Analisis Kesenambungan dan Perubahan**

Dari keterangan-keterangan sebelumnya dapat dikatakan bahwa Mukhyar Sani memiliki banyak keselarasan pandangan dengan tokoh yang ia teliti dalam bukunya, yaitu as-Sanûsî. Hal ini bisa dilihat pada penafsiran ayat-ayat Alquran yang digunakan sebagai dalil *naqlî*, yaitu bagian masalah akal dan perbuatan hamba. Meski pada bagian tertentu terdapat kritikan-kritikan. Sedangkan pada bagian penafsiran ayat masalah iman taklid tampak jelas bahwa Mukhyar Sani tidak sependapat dengan as-Sanûsî.

Untuk pembahasan lebih lanjut, pada bagian ini peneliti akan mengkategorikan bentuk pemikiran Mukhyar Sani. Apakah berbentuk

kesinambungan dari pemikir-pemikir Islam terdahulu atau mengalami suatu perubahan?

*Pertama*, penafsiran *al-kalâmî* pada ayat tentang akal. Ayat tersebut menggambarkan tentang pentingnya penggunaan akal dan penggunaan akal adalah sejalan dengan Alquran. Di pembahasan ini peneliti berpatokan kepada garis besar yang telah ditentukan Harun Nasution. Terdapat empat pertanyaan yang harus dijawab untuk menentukan corak seseorang. Pada dua pertanyaan: apakah mengetahui Tuhan dapat dicapai oleh akal? dan apakah mengetahui kewajiban mengetahui Tuhan dapat dicapai oleh akal? menurut Mukhyar Sani, akal dapat mengetahui Tuhan namun tidak dapat mencapai pengetahuan akan kewajiban mengetahui Tuhan. Hal ini dapat dilihat dengan jelas melalui perkataannya: “Seseorang tidak akan dapat mengetahui beriman merupakan sesuatu kewajiban dan keingkaran merupakan sesuatu yang terlarang melainkan melalui wahyu, sebab semua itu wahyu atau *syara'*-lah yang menjelaskannya.”<sup>89</sup> Kemudian, jawaban dari dua pertanyaan terakhir: apakah mengetahui baik dan jahat dapat dicapai oleh akal? dan apakah mengetahui kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan kewajiban menjauhi perbuatan jahat dapat dicapai oleh akal? adalah tidak dapat diketahui oleh akal. Hanya *syara'* yang dapat menentukannya.<sup>90</sup>

Melalui keterangan di atas dapat peneliti katakan bahwa Mukhyar Sani mengadopsi paham yang dibawa oleh as-Sanûsî. Akan tetapi akar dari paham itu

---

<sup>89</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 64.

<sup>90</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 76-77.

sendiri telah ada jauh sebelum masa as-Sanûsî. Abû Hasan al-Asy'arî sebagai pemuka aliran Asy'ariyah yang dulunya pernah beraliran Mu'tazilah, berpaham bahwa betul akal dapat mengetahui Tuhan, tetapi wahyulah yang mewajibkan orang untuk mengetahui Tuhan dan berterima kasih kepada-Nya. Kemudian, melirik pada pemuka-pemuka Asy'ariyah sepertinya perkataan al-Asy'arî dalam *Kitâb al-Luma'* mengandung arti bahwa baik dan jahat ditentukan Allah swt., bukan oleh akal manusia. Oleh karena itu baik dan jahat tidak dapat diketahui akal, wahyulah yang menjelaskan baik dan jahat kepada manusia. Dalam kitabnya tertulis: *“Jika seseorang mengatakan: “Berdusta adalah jahat karena Tuhan menentukan demikian.” Akan kita jelaskan kepadanya: “Tentu saja, dan jika Tuhan sekiranya menyatakan perbuatan itu baik, maka itu mestilah baik, dan jika itu Ia wajirkan, tidak ada seorang yang dapat menantanginya.”*<sup>91</sup>

Pada keterangan-keterangan yang lebih jauh Mukhyar Sani condong pula kepada pendapat Mu'tazilah dalam hal objektifitas perbuatan. Meskipun tidak dapat dikatakan Mukhyar Sani menjadikan paham ini menjadi pahamnya, namun kecederungan itu ada. Hal ini peneliti temukan ketika Mukhyar Sani menyanggah pendapat as-Sanûsî dengan paham yang ada dalam aliran Mu'tazilah. Di sini peneliti memahami bahwa Mukhyar Sani memberi ruang yang lebih luas untuk akal menalar baik dan buruk; baik berdasarkan zat perbuatan maupun sifat perbuatan. Bahwasanya perbuatan baik dan buruk ditentukan oleh *syara'* namun tetap menempatkan suatu perbuatan pada objektifitasnya. Sehingga, meskipun

---

<sup>91</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam*, 81-86.

Mukhyar Sani dalam hal ini penganut corak tradisonal namun terdapat pula jejak-jejak corak rasional di dalamnya.

Sebagaimana kecenderungan Mukhyar Sani, sebelumnya terdapat pula tokoh aliran Asy'ariyah yang memiliki kecenderungan pada paham Mu'tazilah. Al-Qâdî Abû Bakr Bâqillânî yang dalam buku *Pemikiran Kalam al- Bâqillânî* karya Ilhamuddin bahkan diungkapkan memiliki ajaran tersendiri, ia tidak tepat lagi disebut sebagai pengikut al-Asy'arî. Pemikiran-pemikirannya lebih dekat kepada paham Qadariyah sebagaimana dianut kaum Mu'tazilah. Dalam hal ini Bâqillânî membagi baik dan buruk pada tiga kelompok. Kelompok pertama, berkaitan dengan kesempurnaan dan kekurangan sifat, seperti berilmu itu baik dan bodoh itu buruk. Semua orang setuju bahwa yang demikian itu dapat diketahui oleh akal. Kelompok kedua, berkaitan dengan perbedaan kepentingan, seperti seseorang mati adalah baik bagi musuhnya, tetapi baik bagi keluarganya. Kenyataan itu juga dapat diketahui oleh akal. Kelompok ketiga, berkaitan dengan pahala dan siksa. Menurut Bâqillânî hal ini hanya dapat diketahui melalui wahyu. Puasa di bulan Ramadhân itu baik dan di awal bulan Syawâl itu buruk. Demikian pula berdusta itu tidak selamanya buruk karena boleh dilakukan untuk menyelamatkan diri dalam peperangan. Pandangan ini kemudian mendapat tempat dalam pemikiran tokoh berikutnya, yaitu Imam al-Haramain al-Juwaini.<sup>92</sup>

*Kedua*, penafsiran *al-kalâmî* pada ayat tentang iman taklid. Ayat ini digunakan untuk mencela taklid dan memerintahkan agar berpikir. Masalah iman

---

<sup>92</sup>Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al- Bâqillânî: Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan Al-Asy'arî* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997), 115-116.

taklid dalam pembahasan ini adalah seputar pada *al-qaul bi kufri al-‘ammah*, *istidlâl* sebagai syarat sah iman, dan *istidlâl* yang bukan sebagai syarat sah iman. Mukhyar Sani tidak menjadikan *istidlâl* sebagai syarat sah iman.<sup>93</sup> Hal ini bersesuaian dengan konsep iman dalam corak tradisional. Meskipun demikian, ia tidak membenarkan pengabaian penggunaan akal dengan menyatakan bahwa ada banyak ayat Alquran yang mengajurkan manusia untuk berpikir.<sup>94</sup> Bahwasanya bersesuaian dengan bunyi ayat: “*Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?*” Mukhyar Sani pun membedakan orang yang bertaklid dan tidak bertaklid.

Jelas dalam masalah iman taklid Mukhyar Sani tidak mengikuti pendapat as-Sanûsî. Menurut Mukhyar Sani pendapat yang tidak menerima iman taklid adalah tergolong menyalahi pendapat mayoritas ulama. Pendapat Mukhyar Sani yang membenarkan iman taklid meskipun sangat tidak menganjurkannya adalah pula sebagaimana pendapat para tokoh Islam terdahulu. Menurut Bayâdhî, tokoh aliran Maturidiyah, bertaklid merupakan bentuk iman yang dapat diterima meski merupakan tingkat penggunaan akal paling rendah. Jenis pengetahuan tentang Tuhan yang berdasarkan pada penggunaan akal yang umum maupun luas yang menyebabkan manusia berpikir dan menggunakan akal di atas tingkatan paling rendah dari mengikuti dengan membuta pada otoritas orang lain, adalah merupakan tugas yang dibebankan kepada setiap muslim. Dengan kata lain, ini

---

<sup>93</sup>Mukhyar Sani, Dosen UIN Antasari, wawancara pribadi, Banjarmasin, 7 April 2020.

<sup>94</sup>Mukhyar Sani, Dosen UIN Antasari, wawancara pribadi, Banjarmasin, 4 April 2020.

merupakan *fardh 'ain*.<sup>95</sup> Tokoh-tokoh berikutnya seperti Abû Hasan al-Asy'arî, al-Qâdî Abû Bakr Bâqillânî, Imam al-Haramain al-Juwaini dan al-Qushar, yang mana mereka ini berasal dari aliran Asy'ariyah dan mensyaratkan *istidhlâl* sebagai syarat terlepas dari dosa namun tidak mensyaratkannya sebagai syarat sah iman.<sup>96</sup>

*Ketiga*, penafsiran *al-kalâmî* pada ayat tentang perbuatan hamba. Di ayat ke-3 surah *al-Ikhlâs* yang menyatakan ketiadaan bergantung Tuhan terhadap sesuatu apa pun, maka nyata adalah bukan Tuhan yang berhajat kepada makhluk namun makhluklah yang bergantung kepada Tuhan. Melalui ayat ini Mukhyar Sani menjelaskan bahwa perbuatan manusia pun berhajat kepada Tuhan, perbuatan manusia pada dasarnya terwujud melalui daya yang diberikan oleh Tuhan. Lanjut Mukhyar Sani mengutip pendapat as-Sanûsî, bahwa yang dimaksud esa dalam perbuatan-Nya adalah tidak ada seorang makhluk pun yang memberi pengaruh dalam perbuatan hamba, karena sebenarnya Tuhanlah yang menciptakan semua makhluk-Nya, termasuk di dalamnya para nabi, malaikat, dan yang lainnya. Hal inilah yang kemudian dijelaskan oleh ayat 49 dari *al-Qamar*: “*Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran.*”<sup>97</sup>

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Mukhyar Sani adalah penganut paham *predestination* sebagaimana corak tradisional. Bahwasanya segala daya dan perbuatan adalah berasal dari Tuhan. Paham ini telah ada dan mengakar kuat pada kelompok aliran teologis Jabariyah. Seperti Jahm bin Safwân,

---

<sup>95</sup>Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*, 134-135.

<sup>96</sup>Muhammad as-Sanûsî, *Pemikiran-Pemikiran Tauhid Syekh Muhammad Sanusi*, 11-12.

<sup>97</sup>Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 83-85.

salah satu tokoh Jabariyah ekstrem, mengatakan bahwa manusia tidak mampu untuk berbuat apa-apa. Ia tidak memiliki daya, tidak mempunyai kehendak sendiri, dan tidak mempunyai pilihan.<sup>98</sup> Paham ini berkonsekuensi pada menjadikan manusia fatalis dan passif, hal inilah yang sangat disayangkan Mukyar Sani yaitu pandangan yang mengenyampingkan arti penting makhluk sehingga makhluk sedikit pun tiada memiliki kuasa.<sup>99</sup> Bisa peneliti katakan, meskipun Mukhyar Sani menganut paham *predestination* namun tidak sampai mengadopsi paham Jabariyah.

Pada pembahasan ini, Mukhyar Sani mengadopsi paham as-Sanûsî yang pada dasarnya bentuk adopsi dari paham Abû Hasan al-Asy'arî. Dalam Q.S. *al-Insân/76: 30*;

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (٣٠)

Menurut al-Asy'arî ayat di atas menegaskan bahwa kita tidak mengkehendaki sesuatu, kecuali karena Allah swt. telah berkehendak agar kita mengkehendaki sesuatu tersebut.<sup>100</sup> Mukhyar Sani mengakui teori *kasb* al-Asy'arî.

Akan tetapi pada beberapa tempat terdapat pula kritikan pada paham yang dibawa as-Sanûsî seperti penyempitan ruang gerak akal dan arti penting makhluk. Melalui kritikan itu, tampak samar seakan-akan Mukhyar Sani ingin mengambil jalan tengah rasionalisme dan tradisionalisme.

---

<sup>98</sup> Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam*, 188.

<sup>99</sup> Mukhyar Sani, *Ayat-Ayat Al-Qu'ran dalam Pemikiran Teologi As-Sanusy*, 83-84.

<sup>100</sup> Abû Hasan al-Asy'arî, *Pokok-Pokok Ajaran Dien*, t.terj, (t.t: Gema Insani Press, t.th), 20.

Terkait mengambil jalan tengah, hal ini tentu pernah diusahakan oleh pemikir Islam terdahulu. Ibnu Taimiyah mengambil jalan tengah ini. Ia menyetujui pendapat yang diungkapkan oleh aliran Asy'ariyah bahwa perbuatan manusia merupakan ciptaan Tuhan tapi tidak sependapat dengan aliran ini mengenai peniadaan hakikat dari perbuatan manusia. Dan Ibnu Taimiyah juga menyetujui pendapat aliran Mu'tazilah yang mengatakan bahwa perbuatan manusia pada hakikatnya perbuatan manusia itu sendiri tapi tidak sependapat bahwa Tuhan tidak menciptakan perbuatan manusia. Ia menolak keyakinan bahwa manusia terpaksa dan tidak memiliki kebebasan dalam perbuatannya dan menolak keyakinan bahwa manusia adalah pencipta bagi perbuatannya sendiri.<sup>101</sup>

Melalui seluruh penjabaran di atas, peneliti menyimpulkan bahwa bentuk pemikiran Mukhyar Sani adalah kesinambungan dari pemikir-pemikir Islam terdahulu. Adapun orisinalitas dari pemikirannya adalah lebih mengedepankan penggunaan akal meski tidak sampai ke tahap penganut corak rasional.

---

<sup>101</sup>Riana Cahaya Purnama, "Perbuatan Baik dan Buruk Manusia menurut Ibnu Taimiyah." *Skripsi*.(Jakarta: Fakultas Ushuludin UIN Syarif Hidayatullah, 2017), 63-64.