

Hurley, Patrick J. *A Concise Introduction to Logic*. California: Wadsworth Publishing Company, 1985.

Al-Jâbirî, Muḥammad 'Âbid. *Bunyaṭ al-'Aql al-'Arabî, Dirâṣah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi ats-Tsaqâfat al-'Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-'Arabî, 1993.

Jahja, M. Zurkani. *Teologi Al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Lieden: E.J. Brill, 1986.

Machasin. *Al-Qadi 'Abd al-Jabbar dan Ayat-ayat Mutasyabihat Al-Qur'an*. disertasi doctoral di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1994), dan diterbitkan dengan judul. *Al-Qadi 'Abd al-Jabbâr, Mutasyabih al-Qur'an: Dalih Rasionalitas al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 2000.

An-Nasysyâr, 'Alî Sâmi. *Manâhij al-Baḥts 'ind Mufakkirî al-Islâm wa Iktisyâf al-Manhaj al-'Ilmî fi al-'Âlam al-Islâmî*. Cairo: Dar al-Ma'ârif, 1967.

Peters, J.R.T.M. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qâdî l-Qudât Abu l-Hasan bin Ahmad al-Hamadani*. Leiden: E.J. Brill, 1976.

Van Ess, Josef. "The Logical Structure of Islamic Theology". *An Anthology of Islamic Studies*. Montreal: McGill-Indonesia IAIN Development Project, 1992.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

A. Pendahuluan

Sejarah perkembangan teologi Islam tak bisa memisahkan diri dari diskusi tentang tradisionalisme dan rasionalisme di dalamnya. Jika isu sentral semisal relasi antara rasio-wahyu, atau dengan ungkapan lain, relasi filsafat-teologi, yang muncul seiring dengan kemunculan teologi itu sendiri, dalam Kristen menyembulkan polarisasi Katholik-Protestan, dalam Islam juga terjadi polarisasi aliran-aliran teologi. Contoh yang representatif tentang ketegangan antara dua kecenderungan tersebut adalah diskusi yang sangat dramatik antara Abû Bisyr Mattâ (870-940), seorang ahli logika dan guru al-Fârâbî, dengan Abû Sa'id as-Sîrâfî (893-979), seorang *mutakallim*, pada masa Dinasti Bauwayh di era Islam abad pertengahan yang antara lain direkam dengan baik oleh Joel L. Kraemer dalam *Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural Revival During the Buyid Age*.¹ Di samping merepresentasikan diskusi yang sangat menarik di fase pertengahan sejarah pemikiran Islam tentang pergulatan kebenaran filsafat-teologi, diskusi Mattâ dan as-Sîrâfî tersebut juga menunjukkan problematika hubungan "Tradisi" (dengan hurup kapital) dan "rasio" sebagai problematika yang sangat akut dan signifikan untuk dikaji, karena berpusat pada teologi yang menjadi "jantung" doktrin Islam. Oleh karena itu, memahami pemikiran Islam akan kehilangan struktur fundamentalnya jika mengabaikan konsep kunci dalam teologi Islam tentang akal-wahyu, filsafat-teologi, atau tradisionalisme-rasionalisme. Sebagai ilustrasi,

¹Lihat Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural Revival During the Buyid Age.*, (Leiden: E.J. Brill, 1986), h. 110-114; Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, (London & New York: Routledge, 1994), h. 67-70; Oliver Leaman, *An Introduction to the Medieval Islamic Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), h. 8-10.

ketegangan tradisionalisme dan rasionalisme tersebut sangat jelas terlihat, misalnya, dalam persoalan etika model teologi filosofis rasionalis (*kalâm*) dan etika tradisional, sebagaimana dijelaskan George Makdisi,

Ethics is a science that seeks to know which actions should be done and which avoided. It is a practical science; it seeks knowledge not for the sake of knowledge, but seeks it in order to apply it. This quest is what most typified the Traditionalists in Islam. It sets them apart from the Rationalists. They believed the Rationalists to be less mindfull of actions, more occupied with words, "*kalâm*." *They believed them to be too involved with philosophical speculation, too engrossed in matters beyond man's capacity to know, too taken up with questions about God Himself. For the Traditionalists, this is not the proper business of Islam.* Whereas the Rationalists concentrated on philosophical theology, *kalâm*, the Traditionalists concerned themselves with law; and law and legal theory, being normative were closer to ethics.²

(Etika adalah suatu ilmu yang berupaya untuk mengetahui tindakan mana yang harus dilakukan dan yang harus dihindari. Etika adalah ilmu praktis yang bukan berupaya memperoleh pengetahuan untuk sekedar pengetahuan, melainkan untuk diterapkan. Pencarian seperti ini paling tepat menunjukkan sikap kalangan tradisional dalam Islam. Pandangan seperti ini membedakan mereka dari kalangan rasionalis. Kalangan tradisional menganggap kalangan rasionalis kurang memikirkan tindakan, lebih disibukkan dengan kata-kata, "*kalâm*". *Kalangan tradisional menganggap mereka terlalu*

²George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam* (Great Britain: Variorum, 1991), h. 56. Tulisan ini merupakan terbitan ulang dari tulisan yang semula dimuat dalam Richard Hovannisian (ed.), *Ethics in Islam*. Cetak miring dari saya.

terlibat dengan spekulasi filosofis, terlalu asyik dengan persoalan-persoalan yang berada di luar batas kemampuan manusia untuk mengetahuinya, terlalu banyak membicarakan persoalan-persoalan tentang Tuhan sendiri. Bagi kalangan tradisional, ini bukanlah persoalan Islam yang sesungguhnya. Sementara kalangan rasionalis mengkonsentrasikan diri pada teologi filosofis, *kalâm*, kalangan tradisional mengkonsentrasikan diri dengan hukum; hukum dan teori pertimbangan hukum, menjadi normatif lebih dekat kepada etika.)

Dalam sejarah teologi Islam (*kalâm*) sendiri, karena kentalnya rasionalitas nalar logika Aristoteles dalam struktur logika *kalâm*, sebagian kalangan tradisional, akhirnya, memberi label ilmu *kalâm* sebagai disiplin keilmuan Islam yang diharamkan, yang antara lain tampak pada karya Ibn Qudâmah (Hanbali), *Tahrîm an-Nazhar fi Kutub Ahl al-Kalâm*.³

B. Tradisionalisme dan Rasionalisme: Mencari Dasar Ontologis

Secara ontologis, kita tidak memperoleh gambaran final tentang apa sesungguhnya yang dimaksud dengan "tradisionalisme" dan "rasionalisme".⁴ Di kalangan intelektual Timur dan islamis

³Ibid.

⁴Abrahamov mendefinisikan rasionalisme dengan:

"...the tendency to consider reason the principal device or one of the principal devices to reach the truth in religion, and the preference of reason to revelation and tradition in dealing with some theological matters, mainly when a conflict arises between them."

(...kecenderungan untuk menganggap akal sebagai perangkat pertimbangan yang mendasar atau salah satu dari perangkat-perangkat pertimbangan yang mendasar untuk mencapai kebenaran dalam agama, dan mengutamakan akal daripada wahyu dan hadits untuk menyikapi beberapa persoalan teologis, terutama ketika konflik di antara mereka terjadi)

agaknya masih terdapat kesimpangsiuran pemaknaan. Barangkali adalah Binyamin Abrahamov yang secara elaboratif dan mendalam membahas dan mengkontraskan secara eksplisit antara dua term tersebut dalam konteks teologi Islam dalam *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (1998). Sebelum Abrahamov, Ignaz Goldziher dalam *The Zâhirîtes: Their Doctrine and Their History*, dalam konteks fiqh, mengidentikkan tradisionalisme dengan literalisme, *madzhab azh-zhâhir*, atau *zhâhiriyyah*, suatu *mode of thought* (pola pikir) yang berpusat pada pemahaman teks-teks keagamaan secara lahiriah, tekstual, atau literal. Beberapa tokoh dalam konteks fiqh yang ditunjuk Goldziher sebenarnya sebagian merupakan teolog-teolog Islam klasik, semisal Imâm asy-Syâfi'î, tokoh "teologi yuridis",⁵ Dâwûd ibn 'Alî azh-Zhâhirî, Ahmad ibn Hanbal, 'Alî ibn Ahmad Ibn Hazm, penulis *al-Muhallâ*, dan Mâlik ibn Anas. Kontras antara tradisionalisme dan rasionalisme, dengan demikian, adalah paralel dengan kontras antara *ahl (ashhâb) al-hadîts* dan *ahl (ashhâb) ar-ra'y*.⁶ Tokoh-tokoh yang disebut Goldziher di atas

Sedangkan, tradisionalisme adalah sebaliknya, yaitu pola pikir yang mengutamakan sumber-sumber tekstual berupa al-Qur'an dan hadits daripada pertimbangan rasional akal untuk menyikapi persoalan-persoalan teologis. Pengutamaan wahyu dan hadits pada kalangan tradisional dan akal pada kalangan rasionalis tampak terutama ketika terjadi ketegangan-ketegangan karena adanya persoalan-persoalan kontroversial. Dalam kasus di mana pertimbangan wahyu dan akal bertentangan, pengutamaan salah satu di antara dua sumber tersebut akan tampak. (Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, [Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998], h. ix-x.).

⁵Lihat tulisan "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Ushûl al-Fiqh", dalam George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, h. 6-47.

⁶Bagaimana pun, agaknya ada kesulitan serius jika kita mengkontraskan dua tendensi berpikir tersebut secara rigid. Pemikiran spekulatif akal sering tak terhindarkan muncul, karena sebagaimana dikemukakan oleh asy-Syahrastâni, tokoh yang dianggap sebagai pengikut Asy'ariyah, dalam *Kitâb al-Milal wa al-Nihâl* bahwa "teks-teks adalah terbatas, sedangkan peristiwa-peristiwa tak terbatas" (*wa an-nushûsh idzâ kânât mutanâhiyah wa al-waqâ'î ghayr mutanâhiyah. Wa mâ lâ yatanâhâ lâ yadhbiḥuh mâ yatanâhâ*). Bagaimana teks-teks (*nushûsh*), baik al-Qur'an maupun hadits yang koleksinya terbatas, bisa dijadikan sumber rujukan

merepresentasikan *ahl al-hadîts*, dengan merujuk kepada Ibn Khaldûn.⁷

Pemaknaan terhadap tradisionalisme oleh Ignaz Goldziher tersebut tampaknya menjadi arus kuat pemikiran yang mempengaruhi islamis kurun sesudahnya. J. Fueck dalam tulisannya "The Role of Traditionalism in Islam" dengan sangat jelas mengidentikkan tradisionalisme dengan tipe pemikiran yang terikat kuat dengan *sunnah* Nabi. Oleh karena itu, sulit memisahkan secara ketat antara *traditionalism* dengan model berpikir *traditionists (muhadditsûn)*. Dalam hubungannya dengan itu, ketika mengkritik pemikiran Schacht, W. Montgomery Watt menganggap penerjemahan term *ahl (ashhâb) al-hadîts*⁸ dengan "traditionists" sebagai kekeliruan, karena penerjemahan itu lebih tepat pada term *muhadditsûn*. Oleh karena itu, kritik Watt terhadap Schacht secara tak langsung juga merupakan kritik terhadap Fueck. Istilah *muhadditsûn*, tegas Watt, adalah bersifat netral yang dapat digunakan untuk para pentransmisi (*râwî*) hadits dan, menurut penulis-penulis muslim, mencakup pula tokoh-tokoh fiqh semisal Abû Hanîfah dan teolog Mu'tazilah an-Nazhzhâm. Istilah *ahl al-hadîts* tidak hanya mencakup para pentransmisi hadits, melainkan juga mereka yang menyakini pentingnya hadits dalam kerangka

langsung tanpa menggunakan nalar untuk menyikapi persoalan-persoalan, kejadian-kejadian, atau kasus-kasus yang terus bermunculan (tak terbatas)?

⁷Lihat Ignaz Goldziher, *The Zâhirîs: Their Doctrine and Their History*, translated and edited by Wolfgang Behn, (Leiden: E.J. Brill, 1971), h. 3-6.

⁸Berbeda dengan istilah tradisionalisme dan rasionalisme, atau ortodoksi dan heterodoksi, yang merupakan distingsi yang dibuat oleh para pengkaji Islam belakangan, istilah *ahl (ashhâb) al-hadîts* dan *ahl (ashhâb) ar-ra'y* muncul dari kalangan Islam sendiri. Meski demikian, sangat sulit untuk memastikan kapan istilah tersebut pertama kali digunakan. 'Abd al-Jabbâr, sejauh yang saya ketahui, di abad ke-12 menggunakan istilah *ashhâb al-hadîts* untuk menyebut kalangan yang tidak menggunakan nalar (*nazhar*) dan pemikiran rasional untuk mengetahui Allah. Lihat 'Abd al-Jabbâr, *al-Mukhtashar fî Ushûl ad-Dîn*, dalam Muḥammad 'Imârah (ed.), *Rasâ'il al-'Adl wa at-Tawḥîd* (Cairo: Dar asy-Syurûq, 1988), cet. ke-1, h. 199.

hukum Islam.⁹ Lebih jauh Watt menyimpulkan bahwa adalah mustahil untuk membuat distingsi yang jelas antara tradisionis dan kalangan yang termasuk dalam apa yang disebutnya gerakan keagamaan umum.¹⁰ Tradisionalisme lebih terfokus pada peran sentral tokoh Ibn Taymiyah (w.661-728 H) yang ide-idenya disegarkan kembali di dunia Islam modern melalui gerakan Wahhâbî yang berakar di kalangan masyarakat Badui yang pada masa Rasul, menurut Fueck, diislamkan hanya secara superfisial.¹¹ Semakin cepat penyebaran semangat tradisionalisme, semakin besar lingkaran yang terbentuk oleh orang-orang yang mengadakan perlawatan ke segala penjuru dunia Islam dan menyebarkan pesan Rasul. Fueck, akhirnya, ingin menekankan proses evolusi sejarah terjadinya keseragaman karakter yang secara substansial membentuk dunia Islam sebagai kultur yang “homogen”.¹² Cragg dan Martson¹³ dengan bertolak dari pernyataan Ahmad ibn Hanbal (w. 885 H) dalam *Thabaqât al-Hanâbilah* mengidentifikasi tradisionalisme teologi Islam sebagai aliran *ahl as-sunnah wa al-*

jamâ'ah atau Muslim *Sunni*. Ungkapan “*jamâ'ah*” merujuk secara khusus kepada komunitas sahabat Rasul saw. yang keyakinan dan praktiknya dianggap sebagai normatif bagi generasi sesudahnya. Statemen Ahmad b. Hanbal, menurut Cragg dan Martson, tidak dimaksudkan, seperti diyakini di dunia Kristen, sebagai pernyataan tentang keyakinan standar atau resmi. Akan tetapi, hal itu lebih merupakan sikap tradisionalisme berhadapan dengan pertikaian dan heterodoksi yang memporak-porandakan komunitas muslim di dua abad pertama perkembangannya. Sikap tersebut merepresentasikan pemikiran Islam pra-filosofis atau “ortodoksi”, meski ia hidup sebelum fase di mana term “ortodoksi” tersebut dibakukan dalam perkembangan sejarah. Dengan demikian, tradisionalisme dalam teologi Islam, menurut Cragg dan Martson, adalah identik dengan ortodoksi (sebagai lawan heterodoksi) muslim *Sunni* yang secara normatif dalam ritual dan keyakinan berupaya menangkap gambaran ideal kehidupan masa sahabat generasi awal.

Pelabelan “ortodoks” untuk menyebut kalangan muslim *Sunni* tersebut, yang juga dilakukan oleh kalangan islamis sejak abad ke-18, semisal Edward Gibbon (1772-1794), Goldziher (1850-1921), Duncan MacDonald (1863-1943), D.S. Margoliuth (1858-1940), Philip K. Hitti (lahir 1886), dan H. A. R. Gibb (1859-1940), sebagai lawan dari “heterodoks” yang dilabelkan pada kalangan Syi’ah dan Khawârij tampak problematis. Islamis semisal G. S. Hodgson dan William Montgomery Watt melakukan revisi terhadap pandangan tersebut.¹⁴

¹⁴Lihat Abdurrahman Mas’ud, “Sunnism And ‘Orthodox’ in the Eyes of Modern Scholars”, dalam *al-Jâmi’ah, Journal of Islamic Studies*, (Yogyakarta: Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, 1998), No. 61, h. 106-114. Bernard Lewis jelas-jelas mengatakan “the very orthodoxy and heterodoxy is a quite specially Christian notion. It has little or no relevance to the history of Islam,...”. Komentar yang hampir sama dikemukakan oleh Goldziher, Watt, dan Esposito. Sebagai ganti “ortodoksi” dan “heterodoksi”, sebagian intelektual menggunakan “ortodoksi” dan “ortopraksi” yang masih sangat problematis. Namun, menurut Stewart, dikotomi ortodoksi-ortopraksi tampak masih relevan karena ada kesamaan antara Islam dan Kristen (Lihat Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver*

Fazlur Rahman dalam *Islamic Methodology in History* menggunakan term “ortodoks” untuk kalangan mayoritas dan “jalan tengah” (*middle-of-the-road*).¹⁵ Menurut Rahman, untuk menghindari kesalahan dalam memahami sejarah Islam, perlu dipahami bahwa ketika terjadi perbedaan politis, teologis, dan fiqh, muncul ide untuk mewujudkan kesatuan kaum Muslimin, yang merupakan sintesis atau *via media* (*as-sunnah*). Pada frase “*as-sunnah wa al-jamâ’ah*” tidak hanya ada kesejajaran, melainkan juga korelasi. Dengan demikian, seperti pandangan islamis, terutama Fueck, tradisionalisme atau ortodoksi oleh Rahman dikaitkan dengan sunnah. Akan tetapi, Rahman menegaskan ide tersebut tidak sebagai yang mendefinisikan kebenaran agama atau perantara antara Tuhan dan manusia. Penjelasan Rahman harus dipahami dalam konteks proyek pemikiran “neo-modernismenya”, yaitu suatu upaya untuk memahami Islam dari konteks historis-sosial. Ini berarti bahwa tradisionalisme atau ortodoksi sebagai “formalisme” atau pola pikir “normatif” saja tanpa diikuti dengan pola pikir kesejarahan harus dihindari. Ia menginginkan model berpikir yang statis tersebut sebagai pemikiran yang harus koreksi.¹⁶

Shiites Responses to the Sunni Legal System [Salt Lake City: The University of Utah Press, 1998], h. 45-48).

¹⁵Fazlur Rahman mengatakan,

“..it is part of a massive campaign carried out from the second century onwards to preserve the unitary fabric of the community and to crystallize a middle-of-the-road orthodox majority, i.e. a majority which by being both a majority and middle-of-the-road would be deserving of the designation “orthodoxy”. (Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), h. 52.)

(Kalangan ortodoks adalah sebuah kampanye (gerakan) massa yang dilakukan sejak abad ke-2 untuk memelihara struktur masyarakat yang bersatu dan menciptakan sebuah mayoritas ortodoks yang menempuh jalan tengah, yaitu mayoritas yang dengan menjadi mayoritas sekaligus merupakan jalan tengah akan pantas disebut sebagai “ortodoksi”).

¹⁶Abdurrahman Mas’ud, “Sunnism and ‘Orthodox’..”, h. 114.

Sebagai kebalikan dari tradisionalisme, pada rasionalisme atau heterodoksi penggunaan rasio mempunyai porsi penggunaannya yang lebih banyak, meski kebenaran teks-teks (al-Qur’ân dan sunnah) tetap diberikan ruang. Rasionalisme dalam teologi Islam, sebagaimana dikemukakan, menjadi afiliasi apa yang disebut sebagai teologi rasional/filosofis, terutama Syi’ah dan Mu’tazilah yang berafiliasi secara politis dalam sejarah pada masa Dinasti Buwayh, misalnya.¹⁷

Dengan demikian, kontras antara tradisionalisme dan rasionalisme secara umum merupakan kontras antara “tradisi” dan “rasio”, “teks” (normatif) dan “konteks” (historis), “*aql*” dan “*naql*” atau *sam*’, “ortodoksi” dan “heterodoksi”, atau yang semaknanya.

C. Tradisionalisme Asy’ariyah dan Rasionalisme Mu’tazilah

Dalam konteks teologi Islam, ide umum yang terbentuk adalah bahwa kecenderungan pertama lebih banyak direpresentasikan oleh

¹⁷Di sini, kita perlu menyebut tokoh penting kebangkitan Mu’tazilah pada masa ini, yaitu ‘Abd al-Jabbâr (935-1025). George F. Hourani memberi label terhadap model pemikiran tokoh Mu’tazilah ini sebagai “rasionalisme Islam”, ketika dalam hirarki sumber-sumber hukum (*al-adillah*) akal ditempatkan di atas wahyu. Begitu juga dengan persoalan etika, pengetahuan tentang etika dianggap tidaklah “fitrah”, melainkan hasil konstruksi akal melalui pertimbangan tindakan-tindakan moral partikular. Ia juga menggunakan ‘*aql*’ untuk pengertian intelegensi yang kemudian disamakan dengan intuisiisme Inggris. Lihat lebih lanjut dalam George F. Hourani, *Islamic Rationalism: the Ethics of ‘Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971). Tentang hirarki sumber-sumber tersebut lihat, misalnya, (Pseudo) ‘Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, versi Qawâm ad-Dîn Mânakdîm, ed. ‘Abd al-Karîm ‘Utsmân, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1965/ 1384), cet. ke-1, h. 88. Perlu ditegaskan bahwa ada ketidaktepatan, sebagaimana dipersepsikan, untuk mengidentikan antara “intuisi” yang berkembang pemaknaannya di Barat dengan “*dzawq*” dalam khazanah ketimuran. “Intuisi” dalam pemaknaan Barat tampak memiliki dasar rasionalitas, tidak seperti pemaknaan Timur terhadap “*zawq*”. Atas dasar ini, J.R.T.M. Peters, misalnya, meski lebih cenderung menerjemahkan term “‘*aql*” dalam teologi ‘Abd al-Jabbâr dengan “intuition” daripada “intelligence”. Lihat J.R.T.M. Peters, *God’s Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu’tazilî Qādî l-Qudât Abû l-Hasan bn Ahmad al-Hamadâni* (Leiden: E.J. Brill, 1976), h. 82-83.

teologi Asy'ariyah, Maturidiyah, atau aliran salaf, sedangkan yang kedua dianggap menjadi kecenderungan kuat Mu'tazilah dan Syi'ah. Agaknya karena terjadi internalisasi doktrin melalui interpretasi individual tokoh-tokohnya yang kemudian memunculkan perbedaan-perbedaan ide teologis pada beberapa persoalan dalam label aliran teologi yang sama sekalipun, seperti perbedaan-perbedaan ide teologi tokoh-tokoh "Asy'ariyah" Abû Bakr al-Bâqillânî (w. 403 H/ 1013 M),¹⁸ Imâm al-Haramayn al-Juwaynî (w.1085 M),¹⁹ dan al-Gazâlî²⁰ (w. 1111 M) dengan Abû al-Hasan al-Asy'arî sendiri sebagai pencetusnya, sebutan "tradisionalis" pada suatu tokoh pun menjadi sangat problematis. Di kalangan Mu'tazilah yang dinilai heterodoks, kita tidak begitu yakin bahwa Qawâm ad-Dîn Mânakdîm yang menulis komentar atas *Syarh al-Ushûl al-Khamsah* Abd al-Jabbâr merupakan pengikut sejati Abd al-Jabbâr yang heterodoks.²¹ Dengan menyebut contoh-contoh ini, saya ingin menegaskan bahwa tidak hanya dalam lingkungan suatu aliran teologi barangkali terdapat beberapa varian ortodoksi yang dilabelkan pada semisal Asy'ariyah atau heterodoksi

¹⁸Lihat Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam Al-Baqillani: Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan Al-Asy'ari* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).

¹⁹Lihat, misalnya, perbedaan mendasar pandangan teologis tentang perbuatan manusia antara kausalitas al-Juwaynî yang agak "mu'tazilî" dengan teori *kasb* al-Asy'arî yang dinilai sangat problematis dalam asy-Syahrastânî, *Kitâb al-Milal wa al-Nihal* (Cairo: Maktabat Anglo al-Mishriyyah, t.th.), vol. I, h. 90.

²⁰Lihat M. Zurkani Jahja, *Teologi Al-Gazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996). Kajian ini lebih menekankan aspek metode berpikir al-Gazali. Salah satu hal yang mendasar dalam teologinya adalah bagaimana keyakinan teologi bisa dibangun di atas pendekatan sufistik (*ma'rifah*), di samping metode logika, suatu karakter khas yang membedakannya dengan metode "spekulatif" al-Asy'arî sendiri.

²¹Perbedaan mendasar antara keduanya ditemukan, antara lain, adalah: pandangan tentang *imâmah* (lihat [Pseudo] 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, versi Qawâm ad-Dîn Mânakdîm, ed. 'Abd al-Karîm 'Utsmân, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1965), h. 766-767) dan *taqlid* sebagai sumber pengetahuan dikemukakan 'Abd al-Jabbâr dalam *al-Mugni* XII: 35 ternyata ditolak dalam *Syarh* (h. 193).

Mu'tazilah. Akan tetapi, penyebutan ortodoksi untuk semisal Asy'ariyah atau heterodoksi bagi Mu'tazilah itu sendiri mengandung problema. Sejarah perkembangan Islam fase klasik dan tengah mencatat bagaimana *ilm al-kalâm* yang sarat dengan logika Aristoteles dikokohkan secara doktrinal sebagai disiplin "selundupan" dan haram²² oleh kalangan yang disebut *ahl al-hadîts*, seperti yang terjadi pada Dinasti Buwayh di abad pertengahan sejarah Islam. Dalam konteks itu, *al-Ibânah 'an Ushûl ad-Diyânah*, karya al-Asy'arî, menurut George Makdisi, menunjukkan bahwa penulisnya adalah tradisionalis murni dan sederhana, serta pengikut sejati Ahmad ibn Hanbal sebagai "*archtraditionalist*". Karya al-Asy'arî, *Maqâlât al-Islâmiyyîn*, memperkuat hal ini. Akan tetapi, di sisi lain sejak ditemukan karyanya, *Istihâsân al-Khawdh fi 'Ilm al-Kalâm*, al-Asy'arî tampak sebagai pembela yang bersemangat terhadap *kalâm*.²³ Jika kita harus konsisten untuk mengidentikkan tradisionalis dengan *ahl al-hadîts*, pada konteks tradisionisme teologi al-Asy'arî ditemukan paradoks. Kecuali keharusan mengevaluasi pengidentikkan tersebut, bahwa pergeseran dalam perjalanan intelektual tokoh dari tradisionisme ke rasionalisme, atau sebaliknya, adalah hal yang mungkin. Ini berarti bahwa problema pelabelan Asy'ariyah sebagai tradisionalis, antara lain, karena interaksi intelektualisme mereka dengan rasionalitas Mu'tazilah, atau sebaliknya, adalah kurang lebih sama dengan problema pelabelan rasionalisme pada Mu'tazilah.

A. J. Wensinck mencoba membandingkan antara al-Asy'arî dalam *Ibânah*nya dan Imâm al-Haramayn al-Juwaynî. Ia menyimpulkan bahwa al-Asy'arî adalah seorang *mutakallim*, tapi

²²Teks yang terkenal: *man tamanthaqa tazandaqa* (barangsiapa berlogika berarti ia telah *zindîq*).

²³Lihat George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, h. 41-42 dalam bahasan "Ash'arî and the Ash'arites in Islam Religious History". Bahasan ini dalam buku ini semula merupakan dua artikel Makdisi yang diterbitkan pada *Studia Islamica*, XVII dan XVIII, Paris, 1962-1963.

bukan seorang Hanbalian.²⁴ Bahkan, dalam penjelasan al-Asy'arî tentang dua persoalan (*ru'yah* dan *istiwâ'*) untuk mempertahankan *tanzih* dan mengkritik *ta'thîl* (menafikan *ru'yah*) posisinya justru "dikutuk" oleh kalangan Hanbalian dan oleh Ibn Hazm. "Apakah al-Asy'arî adalah seorang yang 'bermuka dua'?", tanya Wensinck.²⁵ Meskipun cenderung menyebutnya sebagai seorang tradisional, Wensinck meragukannya, "*It might perhaps be doubted whether al-Ash'arî includes himself in the people of the sunna and the adherents of hadîth* (Adalah mungkin untuk diragukan apakah al-Asy'arî memasukkan dirinya ke dalam kelompok pendukung sunnah (*Ahl as-Sunnah*) dan pengikut hadits (*Ahl al-Hadîts*))."²⁶ Al-Asy'arî mengalami keterbelahan keperibadian dan intelektual, simpul Makdisi.²⁷ Pertanyaan dan kesimpulan tersebut muncul karena, baik Wensinck maupun Makdisi, menganggap tradisionalisme diwakili oleh pemikiran tipe Ahmad ibn Hanbal yang oleh Goldziher digolongkan sebagai literalis dan rasionalisme lebih diwakili oleh Mu'tazilah.

"Ambivalensi" al-Asy'arî yang tampak seperti itu di mata pengkajinya agaknya lebih tepat diselesaikan dengan perbedaan Majid Fakhry antara tradisionalisme murni (primitif), seperti pemikiran Ahmad ibn Hanbal, dan neo-tradisionisme (*sic*, neo-tradisionalisme)/ortodoksi yang diwakili oleh al-Asy'arî.²⁸ Dalam persoalan sifat Allah, misalnya, Fakhry mencontohkan, pemikiran al-Asy'arî merupakan posisi tengah yang melakukan kritik atas "*nufât al-*

shifât" (Mu'tazilah) sekaligus kritik terhadap literalisme Hanbalian. Seperti yang tampak dalam karyanya, *Istih̄sân al-Khawdh fî 'Ilm al-Kalâm*, dengan karakter "mu'tazilî" dalam metode analoginya dan seorang pendukung tesis-tesis Hanbalian yang tradisional dalam substansinya.²⁹

D. Fondasi Rasionalisme-Tradisionalisme dan Posisi Akal

Fueck berangkat dari fakta bahwa umat Islam yang jumlahnya 250 juta (ketika Fueck menulis) yang meski senantiasa berinteraksi dengan kultur, agama sebelumnya, kebiasaan, praktik, dan sikap yang mempengaruhi, tetap mempertahankan karakternya yang disebutkan "kultur Islam yang homogen". Bagaimana hal ini terjadi dalam proses sejarah? Asumsi Fueck bahwa fenomena distingtif tersebut tak bisa dijelaskan dengan doktrin *an sich*. Fenomena itu lebih merupakan sikap mental, dan pada tingkat individual dan formal pun ia melampaui batas-batas "religius", sebagaimana dipahami di Barat. Kunci dalam proses pembentukan tradisionalisme tersebut, tegasnya, bukan al-Qur'ân, melainkan "teladan Rasul" (*vorbildlichkeit, sunnah*).³⁰

Menurut Abrahamov, tradisionalisme dalam teologi Islam bertolak dari tiga fundamen. Pertama, fundamen/fondasi al-Qur'ân, sunnah, dan konsensus (*ijmâ'*) kaum muslimin generasi pertama.³¹ Fundamen ini juga mendasari aliran-aliran fiqh, seperti fiqh

²⁴A. J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979), h. 93.

²⁵Ibid., h. 91.

²⁶Ibid., h. 94.

²⁷George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, h. 41.

²⁸Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman dan New York: Columbia University Press, 1983), cet. ke-2, h. 203-204.

²⁹Lihat ibid., h. 207.

³⁰J. Fueck, "The Role of Traditionalism in Islam", h. 99-100.

³¹*Ijmâ'* berkaitan dengan term *jamâ'ah* yang berdasarkan keterangan asy-Syâthibî dalam *al-I'tishâm* memiliki lima pengertian: (1) mayoritas kaum Muslimin, (2) tokoh-tokoh terkemuka Muslim, (3) para sahabat Rasul, (4) semua Muslim ketika sepakat pada persoalan-persoalan tertentu, dan (5) semua Muslim yang sepakat terhadap pimpinan-pimpinan tertentu. Kalangan tradisional ekstrem menerima pengertian kedua atau ketiga di atas. Lihat Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology*, h. 4-5.

Syâfi'iyah. Sebagai contoh, al-Lâlakâ'î (w. 418/1027), seorang pengikut Syâfi'iyah, ketika mendiskusikan predestinasi (*jabariyyah*), menafsirkan Qs. 37: 96 dengan teknik *al-tafsîr bi al-ma'tsûr* dengan merujuk sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Hudzayfah ibn al-Yamân (w. 36/ 656). Ketika mengemukakan takdir Tuhan, al-Lâlakâ'î menjadikan konsensus sahabat Rasul tentang itu sebagai penopang. Dalam konteks di atas, ia tidak menerapkan rasio spekulatif, komparasi antar ayat, atau komparasi antar hadits untuk menarik kesimpulan teologisnya. Formulasi "*laysa fî al-sunnah qiyâs*" (dalam sunnah tidak ada analogi) yang paralel dengan larangan untuk menalar esensi (*dzât*) Tuhan merupakan pertimbangan yang mendasari penolakan nalar spekulatif tersebut. Abrahamov menyebut hal itu sebagai kecenderungan tradisionalisme murni (ekstrem).³² Problema mendasar metodologis yang akan dihadapi mereka tentu saja adalah bagaimana upaya menafsirkan atau membandingkan antar sumber otoritatif yang dimaksudkan untuk kejelasan doktrin itu sendiri bisa dianggap sebagai nalar spekulatif yang menyimpang dari nash ?

Meski sama-sama sebagai sumber rujukan, otoritativitas al-Qur'ân berbeda dengan sunnah. Al-Qur'ân merupakan *kalâm* Tuhan yang eternal (*qadîm*). Meski demikian, dalam *Syarh al-Sunan*, al-Husayn ibn Mas'ûd al-Bagawî, tokoh Syâfi'iyah, dengan mengutip Qs. 3: 164, berupaya menjelaskan bahwa sunnah merupakan teks yang tak "terbaca" (*gayr matlû*) yang disampaikan kepada Muhammad saw. sebagaimana al-Qur'ân. Jalâl ad-Dîn as-Suyûthî (w. 911/1505) dalam *Miftâh al-Jannah fî al-I'tishâm bi as-Sunnah* berupaya mempertahankan penggunaan sunnah sebagai argumen yang sama statusnya dengan al-Qur'ân. Koneksitas antara al-Qur'ân dan sunnah, sebagaimana juga dikemukakan al-Syâfi'î (w. 205/820) dan Abû Bakr Ahmad ibn Husayn al-Bayhaqî (w. 458/1065), membawa as-Suyûthî kepada kesimpulan bahwa penolakan hadits Nabi sebagai argumen keagamaan adalah kekufuran. Otoritativitas konsensus (*hujjiyyat al-*

³²Ibid., h. 1-2.

(*imâ'*), sebagaimana dibahas Hourani, didasarkan al-Qur'ân atau hadits yang mendukung otoritativitasnya. Berbeda dengan Hourani, Abrahamov mendapat kesan bahwa konsensus tidak hanya otoritatis di kalangan Hanbalian saja, melainkan juga di kalangan aliran pemikiran dalam Islam.

Kedua, prinsip homogenitas (kesamaan), yaitu bahwa ada kesamaan pada persoalan-persoalan prinsipil (*ushûl*) berbeda dengan persoalan-persoalan ranting (*furû'*) dengan rujukan dari al-Qur'ân, sunnah, dan konsensus. Prinsip ini mengacu pada pengalaman nyata tokoh-tokoh Islam. Al-Bukhârî (w.257/870), misalnya, melalui surveynya selama lebih dari empat puluh enam tahun terhadap lebih dari 1.000 ulama tidak menemukan perbedaan pada persoalan pokok Islam. Hal yang sama dilakukan Abû Zur'ah (w. 264/878), Abû Hâtim Muhammad ibn Idrîs ibn al-Mundzir (w. 277/890), dan Ibn Qutaybah. Menurut Goldziher, Islam ortodoks tidak pernah menghasilkan institusi-institusi formal untuk memapankan dogmanya. Akan tetapi, menurut Abrahamov, suatu fakta yang tak diketahui Goldziher adalah bahwa keseragaman teologis—yang tampaknya juga ditekankan oleh Fueck—justeru muncul karena adanya dinamisme informal dengan mengikuti al-Qur'ân, sunnah, dan konsensus itu.³³

Ketiga, sebagai konsekuensi logis dari mengikuti sunnah, mengikuti para pentransmisi hadits (*shahâbah, tâbi'ûn*) merupakan fondasi tradisionalisme, termasuk *ashhâb (ahl) al-hadîts*. Prinsip ini didasarkan beberapa hadits Rasul yang memuji keunggulan sahabatnya. Pembelaan terhadap mereka dalam bentuk ekstensif ternyata tak hanya dikokohkan dalam literatur-literatur Hanbalian, tapi juga dalam literature-literatur fiqh. Abû Bakr ibn al-'Arabî al-Mu'âfirî (w. 543/1148), seorang pengikut madzhab Mâlikî menulis *al-'Awâshim min al-Qawâshim fî Tahqîq Mawâqif ash-Shahâbah Ba'd*

³³Ibid., h. 6-7.

Wafât an-Nabî Shallâ Allâh 'alayh wa sallam. ³⁴ Di kalangan rasionalis, semisal Mu'tazilah, "loyalitas" terhadap sahabat dan tâbi'ûn bukan berarti absen. Salah satu perbedaan yang tampaknya fundamental adalah sikap kritis mereka dalam persoalan teologi tentang *imâmah*, meski di kalangan mereka sendiri terdapat perbedaan sikap.

Baik tradisionalisme maupun rasionalisme sama-sama menempatkan rasio dalam sistem teologinya. Menurut at-Taymî, perbedaan jelas antara keduanya adalah bahwa dalam teologi tradisional rasio diberikan ruang setelah nash sebagai fungsi sekunder. Konsep *taqlîd* menurut at-Taymî juga dapat menjelaskan perbedaan keduanya. Menurutnya, *taqlîd* adalah "menerima pendapat orang lain tanpa argumen" (*qabûl qawl al-gayr min gayr hujjah*). Dengan perbedaan antara *taqlîd* dan *ittibâ'* (yang disertai argumen), al-Qur'ân dan sunnah dikatakan telah memerintahkan manusia untuk mengikuti ajarannya, namun bukan dengan *taqlîd*. Oleh karena itu, nalar rasional tetap menjadi bagian penting dari sistem teologi tradisional. Sebagai ilustrasi, ketika membantah pandangan Jahmiyyah tentang keberadaan Tuhan di segala tempat, Ahmad ibn Hanbal setelah mengutip "*istawâ 'alâ al-arsy*" (Qs. 7:54, 20: 5) mengemukakan bahwa ada beberapa tempat, seperti badan manusia, yang tak mungkin secara rasional ditempati oleh Tuhan. Ahmad ibn Hanbal dalam konteks itu menerapkan argumen rasional yang juga diterapkan oleh Mu'tazilah yang disebut *qismah* atau *taqsîm* (*disjunction*).³⁵

³⁴Ibid., h. 8.

³⁵ Metode rasional tersebut pada substansinya sama dengan apa yang di kalangan *fukahâ'* dan *ushûliyyûn* dikenal dengan *al-sibr wa at-taqsîm* (mempertentangkan dan membagi) diterapkan dengan menyebutkan semua kemungkinan (A, B, C,...) sebagai solusi terhadap suatu hal, kemudian mengeliminasi kemungkinan-kemungkinan tersebut, sehingga sampai pada satu jawaban. 'Abd al-Jabbâr dari Mu'tazilah sering menyebutkan kemungkinan tersebut biasanya dengan "*lâ yakhlû min..*" (tidak lepas dari kemungkinan...), atau *immâ an yakûn...wa immâ* (adakalanya...atau adakalanya...). Lihat (Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Syarh*, h. 58.

Ketika menolak paham Qadariyyah, Abû Ishâq asy-Syîrâzî (w. 476/1083), tokoh Syâfi'iyah, justeru menggunakan istilah teknis yang digunakan Mu'tazilah dan Qadariyyah: "*man qadara 'alâ syay' qadara 'alâ dhiddihî*" (seseorang dianggap mampu melakukan sesuatu jika mampu melakukan hal yang sebaliknya).³⁶ Beberapa argumen rasional lainnya, secara sadar atau tidak, telah menjadi sistem teologi tradisional, semisal *ilzâm* (*argumentum ad hominem*; mencari konsekuensi logik), *istidlâl bi asy-syâhid 'alâ al-gâ'ib* (analogi dari yang kongkret ke yang abstrak), dan *at-tamânu'* (*hypothetical mutual hindering*, literal: saling menghalangi, yaitu metode yang digunakan untuk membantah paham teologis aliran lain dengan mengemukakan pengandaian-pengandaian yang bersifat hipotetis yang bisa menjelaskan kekeliruan argumen lawan).³⁷

Jika kalangan tradisionalisme dalam menjelaskan pahamnya sering menerapkan metode rasional di kalangan rasionalis, sebagaimana tampak pada contoh-contoh tersebut, kalangan rasionalis juga menerapkan, atau setidaknya memiliki kesamaan dengan metode yang diterapkan oleh kalangan tradisional. Pada penerapan *istidlâl bi asy-syâhid 'alâ al-gâ'ib*, misalnya, adalah suatu hal yang unik bahwa konsep 'Abd al-Jabbâr dari Mu'tazilah tentang metode ini hampir tidak memiliki perbedaan yang substansial dengan konsep Abû Ya'lâ al-Hanbalî tentang hal yang sama.³⁸

³⁶Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology*, h. 15-16.

³⁷Tentang *istidlâl bi asy-syâhid 'alâ al-gâ'ib*, lihat, misalnya, Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Montreal: McGill-Indonesia IAIN Development Project, 1992), h. 35-37 (tulisan van Ess tersebut semula merupakan bagian dari bukunya, *Logic in Classical Islamic Culture*), tentang *Ilzâm*, lihat J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech*, h. 74-76.

³⁸Lihat lebih lanjut dalam Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Bunayāt al-'Aql al-'Arabī, Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi ats-Tsaqāfat al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqāfi al-'Arabī, 1993), h. 156-157.

Persoalan kecenderungan berpikir *kalâm* dalam Islam juga bisa dirunut dari konsep rasionalitas yang tercermin dari pemakaian *‘aql*. At-Taymî membuat perbedaan antara intelek (*‘aql*) dan pengetahuan (*‘ilm*). Menurutny, intelek posisinya lebih lemah dibanding pengetahuan (yang didefinisikannya sebagai akumulasi pengetahuan dalam pikiran yang selalu berproses tanpa henti), karena Tuhan menggambarkan diri-Nya sebagai *‘âlim* (*sic*, *‘alîm*), bukan *‘âqil*. Dengan distingsi tersebut, at-Taymî menyimpulkan bahwa agama tidak bisa dipersepsi dengan intelek (*ad-dîn lâ yudraku bi al-‘aql*). Pandangan at-Taymî seperti itu, tentu saja, menunjukkan respon kalangan tradisionalis terhadap rasionalitas dalam Islam. Meski demikian, sikap at-Taymî tidak secara otomatis menunjukkan bahwa kalangan tradisionalis mengabaikan rasionalitas. Ibn Taymiyyah menyatakan bahwa al-Qur’ân tak hanya merupakan basis pengetahuan agama, tapi juga sumber argumen rasional eksistensi Tuhan. Statemen ini, menurut Abrahamov, menjadi spirit bagi dasar rasionalitas di kalangan tradisionalis, sebagaimana tampak dalam *Risâlah Istihâsân al-hawdh fi ‘Ilm al-Kalâm* oleh al-Asy’arî, *al-Qisthâs al-Mustaqîm* oleh al-Gazâlî, dan barangkali mempengaruhi Abû Bakr Muḥammad ibn Abdillâh ibn al-‘Arabî (w. 543/1148), tokoh Mâlikî. Dengan demikian, ada “rasionalitas” aliran tradisionalisme teologi Islam di samping ada “tradisionalitas” aliran rasionalisme. Namun, menurut Abrahamov, rasionalitas kalangan tradisionisme hanya mengokohkan fondasi-fondasi dasar agama dan bersifat polemis (polologi)³⁹ yang sebenarnya bukan sesuatu yang lain dari tujuan aliran rasionalisme teologi Islam juga, baik internal (*counter* atas aliran polologi) maupun eksternal (*counter* atas doktrin teologi agama lain).

Atas dasar paparan di atas, “rasionalisme murni”, karena masih terikat dengan wahyu, dalam teologi Islam tentu saja tidak ada, kecuali hanya berupa tendensi-tendensi rasionalis. Jika tidak demikian, menganggap intelek sebagai sumber semua pengetahuan dengan

³⁹Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology*, h. 17-18.

menyingkirkan peran sentral wahyu, seperti pandangan Ibn ar-Râwandî, dalam teologi Islam merupakan suatu kekufuran.

Teologi rasional dibangun di atas dasar berikut. Pertama, ide bahwa Tuhan dan alam dapat dipersepsi dengan intelek yang diciptakan Tuhan pada manusia. Dalam hubungan dengan itu, refleksi/“spekulasi” (*nazhar*) untuk mengetahui Tuhan merupakan kewajiban teologi pertama (*an-nazhar al-mu‘addî ilâ ma‘rifat Allâh*). Berbeda dengan pandangan tradisionalis, pengetahuan tentang Tuhan, menurut rasionalis, mungkin diperoleh tanpa wahyu. Meski demikian, pandangan teologis tetap melihat bahwa motif (*khâthir*) untuk melakukan refleksi tersebut tetap dianggap sebagai perbuatan Tuhan.

Bagaimana posisi rasio dalam sistem teologi rasional, antara lain, bisa dijelaskan dengan hirarki *hujjah* di kalangan Mu‘tazilah. Menurut Qawâm ad-Dîn Mânakdîm, dalam *Syarḥ al-Ushûl al-Khamsah*, secara hirarkis argumen keagamaan adalah: (1) argumen rasio (*hujjat al-‘aql*), (2) al-Qur’ân, (3) sunnah, dan (4) konsensus (*ijmâ‘*). Hirarki tersebut disusun atas dasar perbedaan antara pengetahuan tentang “fondasi” (*ashl*) dan “cabang” (*furû‘*). Pengetahuan tentang Tuhan, keesaan, dan keadilan-Nya merupakan fondasi sebagai obyek pengetahuan rasional diskursif (*muktasab*). Pengetahuan tentang Tuhan tak dapat diperoleh dengan tiga sumber terakhir (*ma‘rifat Allâh ta‘âlâ lâ tunâlu illâ bi hujjat al-‘aql*). Al-Qur’ân sendiri status kehujuhannya hanya dapat dibuktikan jika merupakan *kalâm* Tuhan yang Maha Adil dan Bijaksana, yang menjadi bagian dari pengetahuan rasional. Kedua, penempatan posisi rasio di atas wahyu. Kontradiksi yang tampak antara wahyu dan rasio harus diselesaikan dengan rasio. Sebagai contoh, antropomorfisme dalam al-Qur’ân dan sunnah harus diselesaikan dengan interpretasi secara figuratif (*majâzî*).⁴⁰ Literatur-literatur *kalâm* klasik hampir semuanya

⁴⁰Pembagian makna ayat-ayat al-Qur’ân kepada makna sebenarnya (*haqiqah*) dan makna metapor (*majâz*) tampak masih dipersoalkan. Mayoritas Mu‘tazilah, Jahmîyah, Asy’ariyah, dan sebagian ulama madzhab Hanbalî seperti

memuat argumen-argumen rasional tentang eksistensi Tuhan, semisal argumen aksidensi sebagaimana dikemukakan Abû al-Hudzayl al-'Allâf (w. 235/849), argumen kemustahilan ketakterhinggaan bilangan oleh al-Iskâfî (w. 240/854) dan an-Nazzâm (w. 221/836 atau 231/845), argumen komposisi benda alam, argumen partikularisasi, dan argumen desain (teleologis).⁴¹ Majid Fakhry dan S. H. Nasr juga telah mengemukakan uraian tentang penggunaan argumen kosmologis (*cosmological argument*) dalam teologi Islam klasik. Tampaknya penggunaan argumen rasional adalah sesuatu yang tak terhindarkan, baik pada Asy'ariyyah yang tradisional maupun Mu'tazilah yang rasionalis. Akselerasi perkembangan keduanya dalam sejarah, seperti antara lain tergambar pada persentuhan *kalâm* al-Baqillânî dengan *kalâm* Mu'tazilah umumnya pada masa Dinasti Buwayh. Fakta itu menyebabkan dari segi metodologis, ada kesamaan antara kalangan tradisional dan rasionalis sebagai "mu'tazilî", jika tidak terjadi proses adopsi atau adaptasi.⁴²

Sebagai ilustrasi, pada persoalan *free will and predestination*, misalnya, titik tolak Asy'ariyyah adalah kekuasaan Tuhan. Akibat persentuhannya dengan rasionalitas yang cukup kuat, teori *kasbnya*,

Abû Ya'lâ (w. 458 H), Abû al-Khatthâb (w. 553 H), dan Ibn 'Aqîl (w. 513 H) mengakui adanya *majâz* dalam al-Qur'an. Akan tetapi, Abû Ishâq al-Isfârâ'inî (w. 418 H), Ibn Taymiyyah (w. 728 H), dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah menolak adanya *majâz* dalam al-Qur'an. Ibn Taymiyyah, bahkan, menganggap bahwa pembagian makna ayat al-Qur'an kepada *haqiqat* dan *majâz* adalah pembagian yang baru terjadi pada akhir abad ke-3 H. Para sahabat, tâbi'ûn, para imam madzhab, seperti Mâlik, ats-Tsawrî, al-Awzâ'î, Abû Hanîfah, dan asy-Syâfi'î, dan para tokoh bahasa Arab, seperti al-Khalîl, Sibawayh, dan Abû 'Amr ibn al-'Alâ, menurutnya, sama sekali tidak pernah mengemukakan pembagian tersebut. Yang pertama mengemukakannya adalah Abû 'Ubaydah (w. 210 H). Lihat lebih lanjut dalam Su'ûd 'Abdullâh al-Fanîsân, *Ikhtilâf al-Mufasssîrîn: Asbâbuh wa Âtsâruh* (Riyadh: Markaz ad-Dirâsât wa al-I'lâm, 1997/1418), h. 105-107.

⁴¹Ibid., h. 32-33.

⁴²Richard C. Martin, Mark R. Woodward, dan Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol* (Oxford: Oneworld, 1997), h. 35-36.

menurut Abrahamov, adalah upaya secara rasional untuk mengharmonisasikan tuntutan rasional *free will* dan dogma tradisional *predestination*.⁴³ Mu'tazilah dalam konteks itu ingin menyampaikan "pesan teologis"—meminjam istilah Seyyed Hossein Nasr—tentang keadilan Tuhan yang didasari pertimbangan rasional dan antroposentris. Dalam konsep etika teologis, Mu'tazilah memandang kebaikan tindakan ditentukan oleh nilai-nilai obyektif dan instrinsik perbuatan, sehingga sistem etikanya lebih rasional dibanding sistem etika Asy'ariyyah, atau—dalam istilah George F. Hourani—etika Mu'tazilah bersifat *rationalistic-objectivism* dan etika Asy'ariyyah, tanpa mengabaikan rasionalitasnya, bersifat "*theistic subjectivism*", atau "*ethical voluntarism*".⁴⁴ Hal itu karena yang terakhir ini secara intensif bersentuhan dengan elemen-elemen rasional di luar Islam, semisal elemen Persia yang dalam sejarah kultural intelektualitasnya dibentuk oleh tradisi Babylonia, Kristen, Zoroastrianisme, atau Manichaenisme, di samping bersumber dari etika Islam sendiri.⁴⁵

E. Ketegangan Tradisionalisme dan Rasionalisme

Kutipan dari George Makdisi yang penulis kemukakan pada awal tulisan ini merupakan gambaran tentang beberapa sisi ketegangan tradisionalisme *versus* rasionalisme dalam teologi Islam.

Kritik paling awal yang dilakukan kalangan tradisionalisme terhadap rasionalisme tampaknya adalah *Ta'wîl Mukhtalif al-Hadîts* oleh Ibn Qutaybah yang merupakan respon terhadap kritik *mutakallimûn* terhadap *ahl al-hadîts*. Inti dari kritik *mutakallimûn* terhadap *ahl al-hadîts* adalah periwayatan belakangan hadits-hadits

⁴³Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology*, h. 35.

⁴⁴George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, h. 12-13.

⁴⁵Lihat lebih lanjut, George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", dalam *International Journal of Middle East Studies*, 7 (1976), h. 59-87.

yang tampak kontradiktif yang mengakibatkan terjadinya kontroversi di kalangan kaum muslimin sehingga terpecah menjadi sekte-sekte yang masing-masing mengklaim kebenaran atas dasar justifikasi hadis. Kritik Ibn Qutaybah memang tampak ambigu, karena ia membenarkan beberapa konteks penggunaan argumen rasional sekaligus mengkritik *mutakallimûn* sebagai kalangan yang memperkenalkan doktrin-doktrin yang saling bertentangan, seperti perbedaan doktrin teologis Abû al-Hudhayl al-'Allâf dengan al-Nazhzhâm, atau an-Najjâr yang berbeda dengan keduanya. Hampir sama dengan dengan Ibn Qutaybah, ad-Dârimî (w. 280/893 atau 282/895) menyatakan bahwa apa yang disebut dengan "*ma'qûl*" (rasional) tidaklah sama pemaknaannya. Sesuatu yang oleh suatu sekte dianggap rasional mungkin dipandang sebagai sesuatu yang irrasional oleh sekte lain. Relativitas pandangan tentang rasionalitas tersebut akan menyebabkan terjadinya *takâfu' al-adillah* (antinomi dalam term Kant; kontradiksi antarargumen yang statusnya sama-sama kuat) yang berarti bahwa spekulasi hanya menjadi sia-sia. Kritik kalangan tradisionalis terhadap rasionalis yang paling representatif adalah kritik Ibn Taymiyah terhadap logika yang dielaborasinya dalam *Naqdh al-Manthiq* dan *ar-Radd 'alâ al-Mantiqiyyîn*. Kutipan dari *Naqdh al-Manthiq*, sebagaimana dikutip Abrahamov, antara lain menjelaskan basis argumen kritik Ibn Taymiyah atas pemikiran spekulatif sebagai pemikiran yang relatif dan sering kontradiktif:

"The preference of rational arguments over traditional ones is impossible and unsound. As for the preference of the traditional proofs, it is possible and sound...that is on account of the fact that being known through reason is not an inherent attribute (*shifah lâzimah*) of a thing but rather a relative one (*min al-umûr al-nisbiyyah al-idhâfiyyah*), for Zayd may know through his reason what Bakr does not know, and a man may

know at a certain time through his reason what he will not know at another time."⁴⁶

(Terjemah bebas: Mengutamakan argumen-argumen rasional terhadap argumen-argumen tradisional adalah tidak mungkin dan tidak tepat. Sedangkan, mengutamakan bukti-bukti tradisional adalah hal yang mungkin dan tepat... bahwa atas dasar fakta, yang diketahui melalui akal bukan sifat yang inheren (*shifah lâzimah*) sesuatu, melainkan sifat yang relatif (*min al-umûr al-nisbiyyah al-idhâfiyyah*), karena Zayd mungkin mengetahui melalui akalnya apa yang tidak diketahui oleh Bakr, dan seseorang pada waktu tertentu melalui akalnya mungkin mengetahui apa yang tidak diketahuinya pada waktu lain.)

Debat teologis berkepanjangan dalam sejarah tentang sifat antara *ahl al-itsbât* (aliran teologi yang menetapkan adanya sifat pada Tuhan seperti Asy'ariyah) dan *nufât al-shifât* (kelompok yang menafikan sifat Tuhan; Mu'tazilah) berakhir dengan klaim kebenaran bahwa pandangan teologis mereka didasarkan argumen-argumen rasional yang pasti (*adillah 'aqliyyah qath'iyyah*).⁴⁷ Sebagaimana dijelaskan oleh Abrahamov bahwa sikap tradisionalis sangat beragam terhadap rasionalis (penolakan total atau membuka pintu dialog),⁴⁸ pada Ibn Taymiyah melalui karyanya, *Dar' Tanâqudh al-'Aql wa an-Naql* dan konsep kuncinya "*muwâfaqat sharîh al-ma'qûl li shahîh al-manqûl*" persoalan lebih lanjut adalah apakah ia menolak sama sekali argumen rasional (logika). Tampaknya ia meletakkan dasar bahwa apa yang secara rasional pada tingkat *common sense* tak bertentangan dengan riwayat yang valid, atau barangkali bahwa ada dimensi rasionalitas *naql* yang memerlukan elaborasi rasio.

⁴⁶Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology*, h. 20-21.

⁴⁷Ibid.

⁴⁸Ibid., h. 31.

Kritik kalangan tradisional terhadap rasionalis juga terrepresentasi dalam sikap terhadap *kalâm* dan *mutakallimûn*. As-Suyûthî, misalnya, melarang mendiskusikan isu-isu *kalâm*, karena perdebatan tentang hal itu akan menyebabkan *bid'ah* dalam agama. Larangan tersebut, menurutnya, sama dengan larangan menafsirkan ayat-ayat *mutasyâbihât* (ambigus). Dengan mendasarkan diri pada *Dzamm al-Kalâm wa Ahlih* oleh Abdullâh ibn Muḥammad al-Harawî (w. 481/1089), as-Suyûthî menyatakan bahwa sikap bermusuhan dengan *kalâm* dan *mutakallimûn* tersebut merupakan karakter setiap zaman, sejak *shahâbah* hingga akhir abad ke-5 H/ 7 M.⁴⁹ Bahkan, at-Taymî menganggap *mutakallimûn* bukanlah 'ulamâ'. Ia menyebut kalangan yang menggunakan metode rasional bukan sebagai orang terpelajar, seperti Abû 'Alî al-Jubbâ'î (w. 303/915), Abû Hâsyim (w. 321/933), Abû al-Qâsim al-Ka'bî (w. 319/931), an-Nazhzhâm (w. 221/836), teolog Murji'ah an-Najjâr (w. 221/836?), dan Ibn Kullâb (w. 241/855). Kritik kalangan tradisional tersebut, tentu saja, sangat dikondisikan oleh doktrin teologis yang dianutnya. Oleh karena itu, kritik tersebut mengambil bentuk yang beragam. Bahkan, apa yang disebut dengan tradisionalisme pun mempunyai cakupan yang melebar yang memuat aliran fiqh, seperti kritik as-Suyûthî dalam *Shawn al-Manthiq wa al-Kalâm*. Dalam karya tersebut, kritik as-Suyûthî dibekali oleh ide Hanbalian (al-Harawî), penganut madzhab Syâfi'î (al-Muḥâsibî), Malikî (Abû Thâlib al-Makkî), dan Ibn Jarîr ath-Thabarî.⁵⁰

Kritik rasionalisme terhadap tradisional mencakup: (1) kritik terhadap al-Qur'ân, (2) kritik terhadap *ḥadîts*, (3) kritik terhadap *salaf*, (4) kritik terhadap konsensus (*ijmâ'*), dan (5) kritik ritual. Kritik terhadap al-Qur'ân bukan terhadap teksnya, tapi terhadap irrasionalitas penafsiran, seperti penafsiran literal terhadap ayat-ayat yang mengesankan antropomorfisme. Akan tetapi, dalam *ar-Radd 'alâ az-*

Zanâdiqah wa al-Jahmiyyah oleh Ahḥmad ibn Ḥanbal kritik terhadap al-Qur'ân tampak lebih vulgar. *Zanâdiqah* menganggap al-Qur'ân mengandung kandungan yang kontradiktif, seperti persoalan *ru'yah* antara Qs. 75: 22-3 yang menegaskan *ru'yah* dan Qs. 6: 103 yang menafikan *ru'yah*. *Ta'wîl Mukhtalif al-Ḥadîts* Ibn Qutaybah menggambarkan bagaimana *ḥadîts* dikritik oleh kalangan rasionalis. Kritik tersebut pada dasarnya meliputi: (1) kontradiksi antar*ḥadîts* sehingga *ḥadîts-ḥadîts* menjadi legitimasi bagi Khawârij, misalnya, untuk menegaskan bahwa pendosa besar adalah kafir dan bagi Jabariyyah untuk menegaskan *jabariyyahnya*, (2) *ḥadîts* bertentangan dengan argumen rasional dan pengalaman manusia, seperti *ḥadîts* yang menyatakan bahwa setelah 100 tahun Hijriah tidak ada kehidupan manusia di atas bumi, (3) kontradiksi *ḥadîts* dengan al-Qur'ân atau konsensus yang bertolak dari al-Qur'ân. Meski kalangan rasionalis memberlakukan seleksi dan pemahaman rasional terhadap *ḥadîts*. Namun, pemikiran tentang *ḥadîts* di kalangan teolog rasional tampak beragam. 'Abd al-Jabbâr dari Mu'tazilah, misalnya, tidak mengkritik *ḥadîts* dari esensinya, melainkan karena metode dan pemahaman kalangan tradisional yang dinilai terbatas. *Khabar al-wâḥid*, menurutnya, menjadi keniscayaan untuk menerimanya jika berkaitan dengan hukum (*mâ tharîquh al-'amal*). Sedangkan, pada persoalan teologis (*mâ tharîquh ad-dîn*), *khabar al-wâḥid* tidak menjadi otoritatif.⁵¹

Pada *khabar* dalam pandangan 'Abd al-Jabbâr,⁵² kita sama sekali tidak bisa menarik generalisasi penolakan terhadap sumber Nabi

⁵¹Ibid., h. 45.

⁵²Teori *khabar* menurut 'Abd al-Jabbâr dan *mutakallim* lain (al-Gazâlî, al-Basrî, dan al-Bagdâdî) dijelaskan dalam Tarif Khalidî, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), h. 143-146. Salah satu hal fundamental yang membedakan 'Abd al-Jabbâr dengan *muhaddisûn* pada umumnya adalah bahwa ia menyaratkan "seorang mukmin" pada *khabar mutawâtir* semata-mata atas dasar pertimbangan rasional bahwa kuantitas pentransmisi dan substansi *khabar* yang disyaratkan berkaitan dengan

⁴⁹Ibid., h. 27.

⁵⁰Ibid., h. 31.

cara totalitas oleh kalangan rasionalis, seperti penggambaran Ibn Qutaybah atau Ibn Hanbal di atas, terhadap *ḥadīth*. Kritik *ḥadīth* yang dilakukan oleh 'Abd al-Jabbār, seperti *ḥadīth-ḥadīth* tentang *ru'yat Allāh* yang dijadikan argumen Asy'ariyyah, menunjukkan bahwa kalangan rasionalis mendasarkan kritiknya atas teori *naqd ar-rijāl* yang berlaku dalam '*ulum al-ḥadīth* "konvensional". Penolakan *ḥadīth* (*ḥād*) juga didasarkan atas argumen rasional dengan menggunakan teori visual (*visual theory*), seperti pada 'Abd al-Jabbār.

J. Fueck berkecenderungan berpendapat bahwa normativitas *sunnah* yang memperoleh pengokohan di kalangan tradisionalis adalah dalam konteks ketegangan tradisionalisme *versus* rasionalisme. J. Fueck menyatakan bahwa "*In the battle against the Mu'tazilites, traditionalism elaborated its principles more and more clearly, and stubbornly defended the normative character of the sunna for Muslims against its detractors*"⁵³ (Dalam perlawanan terhadap Mu'tazilah, tradisionisme mengelaborasi prinsip-prinsipnya lebih jelas dan bersikeras mempertahankan sifat normatif *sunnah* bagi kaum muslimin untuk melawan pembuat *bid'ah*). Jadi, dalam pandangan Fueck, *sunnah* dianggap menjadi normatif hanya karena pembelaan kalangan tradisionalis atas Mu'tazilah yang rasionalis dan karena menentang *bid'ah*.

Ikhtiar Meregang Ketegangan

Meski tradisionisme dan rasionalisme lebih tepat dikatakan sebagai "tendensi" untuk menggunakan salah satu di antara dua sumber, wahyu atau akal, dan hal ini tidak menunjukkan bahwa kedua diabaikan oleh kedua aliran tersebut. Namun, ketegangan antara kedua aliran tersebut sering terjadi, terutama ketika menyikapi persoalan-

obyek yang diindera secara *dharūrī* dari segi logika tidak meniscayakan syarat iman.

⁵³J. Fueck, "The Role of Traditionalism in Islam", h. 115.

persoalan kontroversial. Kontradiksi antara rasio-wahyu sering diselesaikan dengan memposisikan masing-masing pada wilayahnya sendiri. Al-Bâqillânî dan Abû al-Husayn al-Bashrî, misalnya, mengagendakan isu-isu yang dapat diketahui oleh wahyi dan akal. Harmonisasi rasio-wahyu, sebagaimana dilakukan al-Bâqillânî, al-Bashrî, dan al-Gazâlî, juga dilakukan oleh seorang Zaydiyyah, Yahyâ ibn al-Husayn ibn al-Qâsim ibn Ibrâhîm (w.298/910) dalam *ar-Radd 'alâ Ahl al-Zayg min al-Musyabbihîn* yang barangkali bertolak dari pandangan Mu'tazilah.

Sebagaimana dikemukakan di atas telah menunjukkan bahwa tradisionisme-rasionalisme dalam teologi Islam lebih tepat disebut sebagai "kecenderungan". Oleh karena itu, tidak ada garis demarkasi yang benar-benar ketat *in the strict meaning* yang mengisolasi satu sama lainnya. Kritik dari tradisionisme atas rasionalisme, atau sebaliknya, yang tak sama tingkat intensitasnya menunjukkan bahwa adalah suatu hal yang mungkin dalam satu isu teologis bahwa seorang rasionalis memiliki kecenderungan tradisionalis atau sebaliknya.

Solusi dengan menunjukkan isu-isu keagamaan dalam wilayah ketat wahyu dan wilayah akal, sebagaimana dilakukan al-Bâqillânî dan Abû al-Husayn al-Bashrî, menjadi tidak mungkin dan arbitrer. Agak sulit untuk menunjukkan suatu wilayah akal tanpa ada wahyu yang berbicara tentang itu secara langsung atau inferensial, atau suatu wilayah wahyu tanpa meniscayakan intervensi subyektif akal di dalamnya. Di kalangan Mu'tazilah, misalnya, apa yang disebut sebagai etika teologi rasional-obyektif, di samping menegaskan potensi rasio berdasarkan utilitas (manfaat dan mudarat) untuk memahami moralitas tindakan (baik-buruk) secara global *qabl wurûd asy-syar'*, tetap mengandaikan informasi wahyu untuk menunjuk tindakan-tindakan moral dari baik-buruk secara partikular dan nyata. Dalam analogi

Mānakdīm dalam *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*,⁵⁴ seorang pasien secara instingtif atau pertimbangan rasional mengetahui secara global makanan-makanan yang membahayakan kesehatan. Akan tetapi, ia tidak mengetahui makanan tertentu dari semua jenis makanan yang berakibat langsung terhadap kesehatannya. Ada “intervensi” wahyu dalam pengalaman rasional manusia tentang moralitas. Begitu juga, ada campur tangan akal, secara sadar atau tidak, pada “logika” wahyu kalangan tradisionalis. Ketika suatu aliran teologi menyatakan bahwa suatu isu keagamaan merupakan wilayah wahyu murni, yang menurut aliran teologi lain, harus dipahami secara rasional, upaya pengagendaan isu-isu wahyu-akal tersebut tampak arbitrer, sehingga solusi jalan tengah tradisionalisme-rasionalisme tidak terwujud.

Dalam konteks itu, solusi al-Ghazâlî (w. 1111 M) lebih bisa diterapkan dengan membedakan antara akal dalam tataran umum dan akal dalam tataran teologi spekulatif (*kalâm*). Akal, atau nalar filosofis, memang menempati posisi penting dalam teologinya. Akan tetapi, bagaimana dikemukakannya dalam *Ihyâ*’, tujuan *kalâm* harus mampu menjaga keimanan kalangan awam dari *bid’ah*.⁵⁵ Oleh karena itu, faset-faset penanaman akidah secara gradual sesuai tingkatan kaum beriman menjadi penting dalam teologi al-Gazâlî.

⁵⁴(Pseudo) ‘Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, versi Qawâm ad-Dīn Mānakdīm, ed. ‘Abd al-Karīm ‘Utsmān, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1965), h. 564-565.

⁵⁵Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology*, h., 49.

A. Pendahuluan

Meski mendapat sebutan sebagai “ratu” ilmu-ilmu Islam dan berada di puncak dalam hirarki label ilmu-ilmu keislaman, keadaan ilmu kalâm dalam hal penerimaan persis seluruh kaum muslimin terhadapnya tampaknya berbeda dengan disiplin-disiplin ilmu Islam normatif lainnya, seperti ilmu tafsir, hadits, fiqh, atau ushûl al-fiqh. Ilmu kalâm dipertanyakan dalam beberapa hal. Pertama, kegunaannya dalam konteks memelihara keimanan orang mayoritas awam. Kritik terhadapnya terutama karena dari persentuhan historisnya ilmu kalâm dari perkembangan isu-isunya dan metodenya dipengaruhi dan dibekali oleh filsafat, sehingga kritik mengambil bentuk kritik kalangan *ahl (ashhâb) al-hadîts*, kalangan tradisionalis, terhadap *ahl (ashhâb) ar-ra’yi*, kalangan rasionalis. As-Suyûthî, misalnya, melarang mendiskusikan isu-isu *kalâm*, karena perdebatan tentang hal itu akan menyebabkan *bid’ah* dalam agama¹

Kedua, kritik terhadap “bangunan keilmuan” pada ilmu kalâm dalam pengertian ciri-ciri sebagai disiplin ilmu tersendiri yang, antara lain, memuat tolok-ukur kebenaran. Jika beberapa orientalis, seperti E. Renan, mengkritik ketidakotentikan filsafat Islam dan ketidakmampuan bangsa Arab melakukan abstraksi filosofis karena produk pemikiran yang berkembang hanya dilihat sebagai warisan

¹Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), 27.