

. Pendahuluan

Dari klasifikasi dan hirarki ilmu-ilmu keislaman yang dikemukakan oleh para pemikir Islam, semisal al-Fârâbî dalam *Ihshâ' al-'Ulûm* dan Ibn Khladûn dalam *al-Muqaddimah*, tampak bahwa secara hirarkis, ilmu-ilmu keislaman normatif (*naqliyyah*) diunggulkan daripada ilmu-ilmu keislaman rasional (*'aqliyyah*). Hal ini tidak hanya menunjukkan bahwa nalar dalam mengikat diri lebih kuat pada teks dibanding rasio, tapi ilmu-ilmu keislaman normatif bisa mempengaruhi atau menjadi titik-tolak sikap terhadap ilmu-ilmu keislaman rasional. Dalam hal ini, suatu hal yang digarisbawahi adalah bahwa jika ilmu-ilmu *naqliyyah* menjadi superior, teologi berada pada puncak hirarki tertinggi ilmu-ilmu *naqliyyah* tersebut di atas fiqh dan tasawuf. Sebagai konsekuensi logisnya, merunut pola pikir umat Islam pada tingkat fiqh tidak akan menemukan akar fundamentalnya, karena pola pikir fiqh bertolak dari asumsi teologi, seperti *fiqh as-siyâsah* yang berkembang sejak al-Mâwardî, sebagaimana akan disinggung, dari debat teologis tentang *imâmah*. Begitu juga, ditemukannya sejumlah anomali (penyimpangan) dalam nalar politis umat Islam sekarang tidak hanya perlu dibongkar dari akar sejarah masa lalu, tapi juga meniscayakan kritik terhadap nalar politis yang bertolak dari asumsi-asumsi teologis. Kritik atas nalar politik Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah (Aswaja) menjadi signifikan karena teologi ini menjadi ideologi mayoritas umat Islam umumnya dan Indonesia khususnya, dan selama beberapa waktu lamanya hingga sekarang menjadi belenggu ke arah kesadaran politis yang "sehat" dengan nilai-nilai permanen, seperti keadilan (*al-qisth*) yang ditekankan al-Qur'an sebagai fundamennya.

B. Dari Kritik Teks Hingga Pembakuan Sejarah

Polarisasi kaum muslimin kepada sekte-sekte teologi selama ini bertolak dari teks hadits yang tidak diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim, melainkan oleh Abû Dâwûd, at-Tirmidzî, al-Hâkim, dan Ibn Hibbân yang menyatakan bahwa kaum muslimin akan terpecah menjadi 73 golongan dan golongan yang selamat adalah yang mengikuti jejak-langkah Rasulullah dan sahabat-sahabatnya (*mâ anâ 'alayh wa ashhâbî*).¹ Hadits semisal ini yang oleh Fazlur Rahman dalam *Islamic Methodology in History* disebut sebagai hadits prediktif dan menjadi bagian dari "*hadîts al-fitan*" (hadits tentang perang sipil) tentang gejolak politik dan konflik teologis dan dogmatis,² mendasari karya-karya tentang heresiografi dalam Islam, semisal *Kitâb al-Milâl wa an-Nihal* oleh asy-Syahrastânî (w. 548 H). Sebagai karya heresiografi (*heresy*: penyimpangan atau *bid'ah*), sama halnya dengan *al-Farq Bayn al-Firaq* oleh al-Baghdâdî (w. 429 H/1037 M), *al-Milâl* bertujuan untuk menjelaskan aliran-aliran atau sekte-sekte dalam Islam yang dianggap menyimpang dari doktrin Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah³ (Aswaja) yang, karena proses "pembakuan sejarah", diklaim kemudian sebagai mewakili pernyataan Rasulullah "*mâ anâ 'alayh wa ashhâbî*". Dengan ungkapan lain, sebagaimana digelisahkan oleh

¹Hosein Muhammad, "Memahami Sejarah Ahlus Sunnah Wal Jama'ah yang Toleran dan Anti Ekstrem", Imam Baehaqi (ed.), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi* (Yogyakarta: LKiS, 1999), h. 34; A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam* (Jakarta: Penerbit Pustaka Al-Husna, 1980), h. 59.

²Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), h. 54.

³Menurut asy-Syâthibî dalam *al-I'tishâm*, sebagaimana dikutip al-Lâlakâ'î, kata "*jamâ'ah*" di kalangan ulama didefinisikan dengan: (1) mayoritas kaum muslimin, (2) ulama terkemuka dalam komunitas, (3) para sahabat Rasulullah, (4) semua umat Islam ketika mereka menyepakati masalah tertentu, dan (5) semua umat Islam yang mengikuti pemikiran tokoh tertentu. Lihat Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), h. 5.

William Montgomery Watt dengan mengutip Henri Laoust, penulis-penulis muslim hanya melihat doktrin-doktrin teologis dengan "klasifikasi normatif terhadap sekte-sekte itu dengan memperhitungkan jauh-dekatnya jarak mereka dengan Sunnisme".⁴

Dengan menyoroiti kondisi literatur-literatur *kalâm* yang berkembang dan melihat teks hadits yang menjadi dasar rujukan, kita perlu menyadari bahwa sebenarnya telah terjadi pergeseran pemahaman terhadap teks dan validitasnya serta telah terjadi pembakuan ajaran oleh politik dalam sejarah. Kenyataan berikut ini bisa memperjelas hal di atas. *Pertama*, terdapat kontradiksi yang sangat menyolok dalam redaksi antara *kulluhum/kulluhâ fi al-nâr illâ wâhidah* (semuanya di neraka, kecuali satu golongan) dan *kulluhum/kulluhâ fi al-jannah illâ wâhidah* (semuanya di surga, kecuali satu golongan).⁵ Dalam riwayat lain, tambahan tersebut justru tidak ditemukan. Hadits-hadits ini oleh Fazlur Rahman disebut sebagai "hadits—anti-hadits".⁶ Sangat sulit bagi kita untuk mengkategorikannya sebagai *mukhtalif al-hadîts* dalam pengertian bahwa kontradiksi yang terjadi hanya pada permukaan, karena kontradiksi bersifat diametral dan berseberangan. Dengan bertolak dari

⁴William Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (England dan USA: Oneworld Publications, 1998), h. 5. Menurut Watt, studi tentang aliran-aliran teologi dalam Islam bertolak dari klasifikasi normative sehingga doktrin hanya dilihat sebagai representasi wahyu dan tidak akan mengalami perubahan dengan mengabaikan "sejarah sekte-sekte". Akibatnya, penulis muslim tidak melihat aspek yang tidak relevan lagi dari doktrin dan—karenanya—tidak bisa memberikan kontribusi yang positif bagi pembangunan.

⁵A. Hanafi, *Pengantar*, h. 58-59.

⁶Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 36 dst. Rahman semula bertolak dari pernyataan Abû Yûsuf tentang bahaya "penggandaan hadits" (*multiplication of hadith*), yaitu hadits-hadits yang pada masa Abû Yûsuf ditemukan telah diproyeksikan ke belakang, semisal hadits tentang bahaya yang dimunculkan oleh *kalâm*, yang pada suatu saat dikatakan berasal dari 'Â'isyah dan pada saat yang lain dikatakan berasal dari Ibn Mas'ûd ra.

historical criticism (kritik sejarah) dengan penanganan penuh (*full historical treatment*),⁷ Rahman menyatakan bahwa hadits-hadits yang bersifat anti-hadits secara historis merupakan akibat dari fenomena hadits itu sendiri, yaitu fenomena yang menjadi syarat logis bagi munculnya hadits-hadits tersebut. Oleh karena itu, adalah menjadi proses hadits jika pada suatu fase sejarah muncul suatu anti-hadits yang pada fase lain disusul dengan pro-hadits. Hadits-hadits tersebut, menurutnya, dicari-cari kemudian dipertentangkan.⁸ Hadits-hadits prediktif tidak secara otomatis, menurutnya, harus ditolak, tapi yang menyangkut prediksi spesifik.⁹ Namun, prinsip umum yang dikemukakannya tentang hadits prediktif itu adalah: *that a Hadith which involves a prediction, directly or indirectly, cannot, on strict historical grounds, be accepted as genuinely emanating from the Prophet and must be referred to the relevant period of later history*" (bahwa suatu hadits yang memuat suatu prediksi, secara langsung atau tidak, atas dasar analisis sejarah yang ketat, tidak dapat diterima sebagai hadits shahih yang berasal dari Rasul dan harus dirujuk ke periode sesuai dari sejarah belakangan).¹⁰

Kedua, untuk menindaklanjuti bagian terakhir dari prinsip umum Rahman dalam kutipan di atas bahwa hadits prediktif harus dirujuk ke periode yang sesuai dari sejarah belakangan, kita perlu meletakkan hadits sekte tersebut, terutama tentang penguatan paham Sunni, dalam konteks sejarahnya. Sebagaimana diketahui, kegemilangan aliran Mu'tazilah mencapai titik kulminasinya pada

⁷*Ibid.*, h. vi.

⁸*Ibid.*, h. 36-37.

⁹*Ibid.*, h. 46-47.

¹⁰*Ibid.*, h. 46. Prinsip ini, menurut Rahman, sebenarnya telah diterima oleh sebagian besar *muhadditsûn* pada masa awal, namun tidak pernah diterapkan dengan historisitas yang penuh dan ketat.

masa Dinasti Abbasiyah di bawah pemerintahan al-Ma'mûn. Liberalitas pemikiran Mu'tazilah yang berafiliasi kokoh dengan kekuasaan, akhirnya, menjadikannya anarkhis dengan melakukan *mihnah* (inquisisi). Keadaan segera berubah setelah pemerintahan al-Mutawakkil 'Alallâh. Karena menyadari kejenuhan rakyat dengan pemaksaan paham Mu'tazilah, ia menghapuskan *mihnah* dan Mu'tazilah sebagai aliran resmi negara. Sejak itu, al-Mutawakkil diberi gelar *nâshir as-sunnah* (pembela sunnah). Dalam konteks seperti itulah, hadits sekte (*sataftariqu ummatî...*) tersebut muncul dan Abû al-Hasan al-Asy'arî, murid Abû Hâsyim dan Abû 'Alî, menyatakan keluar dari Mu'tazilah dan membentuk aliran teologi tersendiri.¹¹ Jika pun diasumsikan salah satu dari dua versi hadits tersebut sebagai hadits shahih dan tersimpan dalam koleksi para ulama karena situasi politik yang tidak kondusif, maka pemunculannya ketika al-Mutawakkil berkuasa dan ketika al-Asy'arî mendirikan aliran sendiri jelas hanya untuk legitimasi. Fakta inilah yang secara logis menghubungkannya dengan "pengerdilan" Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah menjadi Asy'ariyyah di tangan Abû al-Muzhaffar al-Isfaraynî (w. 478 H) dalam *at-Tabshîr fî ad-Dîn* dan dilanjutkan oleh 'Adhud ad-Dîn al-Îjî (1291-1355 M). Pengidentikan "*mâ anâ 'alayh wa ashhabî*" dengan Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah sebagai Asy'ariyyah juga dilakukan oleh al-Baghdâdî dan asy-Syahrastânî. Al-Ghazâlî (w. 1111 M) sebelumnya telah memperingatkan sikap berlebihan tersebut, karena berimplikasi pada pengkafiran (*takfir*).¹² Ibn Hazm dalam *al-Fashl* justeru menganggap hadits tersebut *dha'if* (lemah).¹³

¹¹Said Aqeil Siradj, "Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja", Imam Baehaqi (ed.), *Kontroversi*, h. 26-27; W. M. Watt, *Islamic Theology and Philosophy: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), h. 48-52, dan 56.

¹²A. Hanafi, *Pengantar*, h. 126 dan 132.

¹³Husein Muhammad, "Memahami...", h. 34.

Karena kompleksitas keshahihan hadits yang dijadikan dasar rujukan, interpretasi, dan faktor politis yang kental yang melingkupinya, Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah, menurut Said Aqeil Siradj, tidak lebih dari sebuah *manhaj al-fikr* (metode berpikir) yang digariskan oleh para sahabat dan tâbi'ûn yang memiliki intelektualitas tinggi dan relatif netral dalam menyikapi situasi politik ketika itu.¹⁴ Sedangkan, pernyataan Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah sebagai aliran resmi negara pada masa al-Mutawakkil hanya *move* politik *ihtikâr siyasiyyah* (dominasi politik). Oleh karena itu, Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah sebagai aliran, menurutnya, tidak ada, karena teori-teori yang dikembangkan Abû al-Hasan al-Asy'arî sebenarnya adalah respon atas kebingungan umat Islam ketika itu, seperti teori *ta'alluq* untuk meredakan kebingungan pemikiran umat menyikapi pemikiran para filsuf dan Mu'tazilah tentang eternalitas alam.¹⁵

Adalah benar jika dikatakan bahwa hadits tersebut—jika diasumsikan shahih—lebih menunjuk sebagai *manhaj al-fikr*. Akan tetapi, meski perpecahan (*schism*) dalam Islam sejak semula berkaitan dengan isu-isu praktis, terutama politis, dan lebih disebabkan oleh "*community solidarity*" dalam istilah Fazlur Rahman.¹⁶ Namun, prinsip yang dikembangkan Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah, semisal "moderasi" dan semangat keteguhan, dari abad ke-3 H/9 M yang substansinya adalah ortodoksi merupakan prinsip teoritis dan doktrinal.¹⁷ Oleh karena itu, berbeda dengan kesimpulan Said Aqeil

¹⁴Said Aqeil Siradj, "Latar Kultural...", h. 4; Mastuki HS (ed.), *Kiai Menggugat: Mengadili Pemikiran Kang Said* (Jakarta: Pustaka Cinganjur, 1999), h. 2.

¹⁵Said Aqeil Siradj, "Latar Kultural...", h. 28-29.

¹⁶Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), h. 234.

¹⁷*Ibid.*, h. 246; *Islamic Methodology*, h. 58-59. Rahman mengatakan, "But the idea of the "middle-path-majority", although certainly in its earliest phase born of

Siradj, saya kira bahwa Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah tidak bisa direduksi menjadi sekadar *move* politik, tapi suatu aliran teologi yang merumuskan doktrin secara sistematis, termasuk problem Islam dan politik.

Pemerian di atas telah menunjukkan bahwa teks yang dijadikan justifikasi bisa dikritik dan bagaimana faktor politik mengkondisikannya. Dalam kerangka kritik teks juga, kalangan Syi'ah mengkritik teori politik Sunni, tidak hanya didasarkan atas apa yang disebut di kalangan mereka sebagai "peristiwa *Ghadirhum*", tapi juga karena terjadinya inkonsistensi dan kontradiksi hadits-hadits yang justeru berasal dari sumber yang sama ('Â'isyah ra.) tentang pewasiatan 'Ali sebagai khalifah antara periwayatan Ibn 'Asâk dengan *Shahîh* al-Bukhârî (*Kitâb al-Washâyâ*) dan *Shahîh* Muslim (*Kitâb al-Washiyah*).¹⁸

C. *Ijmâ'* Sebagai Justifikasi Politik

Selain teks, *ijmâ'* (konsensus) merupakan dasar bagi nalar politik Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah. Meski *ijmâ'* juga merupakan bagian dari argumen teologis kalangan heterodoks,¹⁹ termasuk

political necessity, was bound to be applied in a theological-legal- sense also as the political factions tended to creat for themselves a theological-moral-legal basis" (Akan tetapi, meskipun secara pasti pada awal kemunculannya dipicu oleh keharusan politik, ide tentang mayoritas jalan tengah tepat untuk digunakan tidak hanya dalam pengertian teologis dan legal, melainkan juga sebagai aliran politik yang cenderung menciptakan bagi mereka sendiri basis ajaran teologis, moral, dan legal).

¹⁸Lihat Jalaluddin Rakhmat, "Pemahaman Hadis: Perspektif Historis", *Al Hikmah*, No. 17, vol. VII/1996, h. 21-31, atau dalam Yunahar Ilyas (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* (Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPI) UMY, 1996), h. 141-154.

¹⁹Heterodoks biasanya didefinisikan sebagai ajaran atau keyakinan yang dianggap berbeda atau menyimpang dari yang benar, atau pandangan yang

Mu'tazilah, seperti dalam kajian Albert Hourani dalam *Islamic Rationalism* terhadap 'Abd al-Jabbâr,²⁰ namun penguatan status *ijmâ'* sebagai argumen memperoleh aksentuasi yang kuat di kalangan Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah. Hal itu karena jika sunnah memegang peranan sentral di kalangan Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah—meski klaim kalangan heterodoks sebagai mengabaikan sunnah bisa dibantah—maka sunnah sendiri, dalam kajian historis Rahman, menjadi satu kesatuan secara literal dan memang identik secara faktual.²¹ *Ijmâ'* dalam proses sejarah kemudian menjadi bagian dari justifikasi yang kuat bagi kalangan ortodoks sebagai "jalan tengah",²² sehingga *ijmâ'* diberi status argumen yang sangat otoritatif. Al-Ghazâlî (w. 1111 M), misalnya, dalam *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl* menganggap *ijmâ'* sebagai "fondasi agama yang paling kokoh"

"menentang" paham kalangan agamawan yang mapan. Heterodoks digunakan untuk menyebut aliran keagamaan selain Sunni yang ortodoks (dari *orthos*= lurus, benar, dan *doxa*= ajaran atau keyakinan). Lihat Caesar E. Farah, *Islam: Beliefs and Observances* (Woodbury: Baron's Educational Series, 1970), h. 174-195. Menurut Bernard Lewis, "heteroxy is a quite specially Christian notion". Namun, menurut Stewart, istilah ortodoksi-heterodoksi atau ortodoksi-ortopraksi masih relevan dalam konteks Islam, karena adanya kesamaan dengan Kristen. Lihat Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiites Responses to the Sunni Legal System* (Salt Lake City: The University of Utah Press, 1998), h. 45-48.

²⁰Wâshil ibn 'Athâ dengan jelas menyebut *ijmâ'* sebagai bagian dari argumen keagamaan Mu'tazilah. Namun, berbeda dengan Sunni, *ijmâ'* di kalangan Mu'tazilah dianggap tidak *ma'shûm* (terhindar dari kesalahan). Lihat Albert Hourani, *Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (London: Oxford University Press, 1971), h. 138-139; M. Abdel Haleem, "Early Kalam", Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London dan New York: Routledge, 1996), vol. I, h. 81. Bandingkan dengan M. Tolhah Hasan, "Ahlus Sunnah Waljma'ah: Pengertian dan Aktualisasinya", Imam Baehaqi (ed.), *Kontroversi*, h. 87.

²¹Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 18.

²²*Ibid.*, h. 53.

(*a'zham ushûl ad-dîn*).²³ Bahkan di kalangan *ushûliyyûn* dari aspek logika dan epistemologi, *ijmâ'* adalah *hujjah* (dalil keagamaan) yang tidak bisa *dinaskh* (dihapus).²⁴

Nalar politik Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah dikembangkan dari *ijmâ'* sebagai justifikasi. Ketika mengkritik Mu'tazilah tentang kewajiban *imâmah*, dikatakan bahwa karena nalar tidak mampu mengetahui nilai moralitas (baik-buruk) sebelum datangnya wahyu, rujukan satu-satunya adalah agama dalam kategori halal-haram. Atas dasar ini, dibangun pendapat bahwa kewajiban *imâmah* diketahui berdasarkan informasi agama, bukan nalar. Argumen yang dikemukakan adalah *ijmâ'* (konsensus), yaitu *ijmâ'* para sahabat tentang perlunya menunjuk seorang pengganti Rasulullah. Meski baru ditetapkan sebagai argumen keagamaan setelah dirumuskan oleh Imâm asy-Syâfi'î sekitar satu setengah abad setelah wafatnya Rasulullah dan terlepas dari perselisihan para mujtahid tentang otoritas *ijmâ'*, kapan dan bagaimana kemungkinan terjadinya, yang jelas adalah bahwa Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah menyatakan kewajiban *imâmah* atas dasar fakta bahwa mereka tidak menemukan argumen yang mendukung pandangan mereka dalam al-Qur'an dan sunnah. Dengan ungkapan lain, argumen mereka hanya pengalaman historis umat Islam.²⁵

Pengalaman historis umat tentang *imâmah* sangat kaya dan bervariasi serta bisa dipilih secara subyektif, atau difungsionalisasikan oleh tokoh-tokoh aliran untuk mendukung paradigma yang dibangun. Menurut Muhammad Âbid al-Jâbirî, fungsionalisasi pengalaman

historis yang dilakukan oleh *mutakallimûn* dalam hal *imâmah* secara umum dikelompokkan kepada tiga:

Pertama, fungsionalisasi untuk menjustifikasi berbagai peristiwa dan pilihan masa lalu, khususnya yang terjadi pada periode sejarah yang otoritatif, yaitu periode khulafaurrasyidun. Sebagian dari orang-orang *Syî'ah* dan Khawarij meragukan keabsahan "pengangkatan" khulafaurrasyidun yang kemudian menjadi titik-tolak munculnya isu kelebihanutamakan (*al-afdhalîyyah*). Sebagian mereka berpendapat bahwa 'Alî ibn Abî Thâlib lebih utama daripada Abû Bakr, 'Umar, dan 'Utmân, meski dalam kenyataannya mereka diangkat menjadi khalifah sebelum 'Alî. Pengangkatan seperti itu disebut *tawliyah li al-mafdhûl 'alâ al-afdhal* (pengangkatan orang yang kurang utama dengan mengabaikan orang lebih utama). Prinsip ini dipegang oleh Imam Syî'ah Zayd ibn 'Alî, pemimpin Syî'ah Zaydiyyah, Syî'ah yang moderat. Namun, prinsip tersebut ditolak oleh kelompok Syî'ah yang lebih besar, yaitu Syî'ah Imamiyyah. Karena penolakan itu, mereka disebut sebagai *al-Râfidhah* (yang menolak). Dengan justifikasi pengalaman historis, pandangan-pandangan Ahl as-Sunnah, menurut al-Jâbirî, sebenarnya bertujuan untuk membantah keraguan semacam itu dan sebagai upaya pembelaan dari serangan Syî'ah. Jadi, teori politik mereka menjadi justifikasi bagi apa yang telah terjadi, bukan untuk menjelaskan apa yang seharusnya terjadi di masa depan.²⁶

Kedua, fungsionalisasi pengalaman historis untuk menjustifikasi dan menjamin keabsahan realitas politik sekarang dengan cara menjadikan peristiwa masa lalu sebagai dasar untuk dianalogikan dengan masa sekarang. Contoh (1): inisiatif 'Umar untuk membaiaat Abû Bakr dalam pertemuan Saqîfah Banî Sa'îdah yang dijadikan sebagai dasar bagi pembolehan diangkatnya seorang imam

²³Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi ats-Tsaqâfat al-'Arabiyyah* (Beirut al-Markaz ats-Tsaqâfi al-'Arabî, 1993), h. 127.

²⁴*Ibid.*, h. 128.

²⁵Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *ad-Dîn wa ad-Dawlah wa Tathbiq al-Syarî'ah*, terj. Mujiburrahman, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), h. 25-26.

²⁶*Ibid.*, h. 27.

berdasarkan baiat oleh satu orang dalam rangka menjustifikasi ketiadaan musyawarah di masa mereka dan di mas-masa sebelumnya. Contoh (2): penjelasan Abû Bakr yang menjadi kata akhir sikap politik dalam pertemuan Saqîfah Banî Sa'îdah tersebut, yaitu bahwa "orang-orang Arab tidak akan tunduk kecuali kepada suku Qurasiy", yang dijadikan justifikasi bagi keabsahan pemberian kekuasaan kepada kelompok yang kuat dan dominan untuk memerintah setelah masa khulfaurrasyidun dengan alasan bahwa orang-orang tidak akan mau tunduk kecuali kepada yang terkuat. Pengalaman historis (konsensus sahabat) tersebut dijadikan justifikasi teori "kekuatan dan dominasi" dengan mengabaikan musyawarah, bahkan dijadikan prinsip: "siapa yang paling kuat, maka dia wajib ditaati".²⁷

Teori-teori politik yang dikembangkan oleh Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah lebih banyak dikembangkan dari "nalar" justifikasi seperti itu. Al-Mâwardî (364 H/975 M-450 H/1059 M), teoritikus penting aliran ini, dalam *al-Ahkâm as-Sulthâniyyah*, menjelaskan bahwa untuk seleksi imam (yang dimaksud: khalifah, raja, sultan, atau kepala negara) diperlukan dua hal: (1) *ahl al-ikhtiyâr*, yaitu mereka yang berwenang untuk memilih imam, dan (2) *ahl al-imâmah*, yaitu mereka yang berhak mengisi jabatan imam. Ada dua cara pengangkatan imam: (1) dengan cara pemilihan oleh *ahl al-'aqd wa al-hall* (literal: orang yang berwenang untuk "mengikat" dan "menguraikan") yang disebut dengan *ahl al-ikhtiyâr* di atas, dan (2) penunjukan atau wasiat oleh imam sebelumnya. Mengapa pengangkatan imam dapat dianggap sah dengan penunjukan atau wasiat imam sebelumnya? Untuk menjustifikasi hal itu, al-Mâwardî merujuk kepada pengalaman historis ketika Abû Bakr menunjuk 'Umar sebagai penggantinya. Dalam konteks di mana pengangkatan imam harus dilakukan dengan pemilihan, al-Mâwardî menyebutkan perselisihan ulama tentang jumlah minimal peserta (seluruh rakyat, lima, atau tiga orang). Namun,

²⁷*Ibid.*, h. 28.

al-Mâwardî mengesahkan pendapat terakhir tentang pengangkatan oleh satu orang dengan merujuk kepada pengangkatan 'Alî oleh pamannya, 'Abbâs. Baiat 'Abbâs kepada 'Alî dengan mengatakan, "Ulurkan tanganmu! Aku hendak berbaiat kepadamu" yang diikuti kemudian oleh peserta menjadi dasar pengesahannya.²⁸ Al-Mâwardî sendiri hidup sebagai hakim bermadzhab Syafi'i pada masa pemerintahan al-Qâdir di masa Dinasti Abbasiyyah,²⁹ dnasti yang dibangun di atas solidaritas kelompok (*'ashabiyyah*) Ali sebagai *raison d'être*nya. Pada era Abbasiyyah pula, *imâmah* disakralkan.³⁰

Tirani dinasti-dinasti dalam Islam yang sebenarnya dibangun dengan politik "kekuatan dan dominasi" dan pewarisan tahta secara herediter, tentu saja, tidak bisa secara totalitas ditimpakan atas kesalahan teori politik Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah. Namun, hubungan logis dalam sebab-akibat (kausalitas) sejarah bisa ditarik antara politik "dominasi dan kekuatan" dalam sejarah Islam dengan justifikasi dominasi dan kekuatan suku Quraisy bagi calon imam mewarnai literatur-literatur Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah, semisal al-

²⁸Munawir Sjadzali, *Islam dan Tatanegara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1993), h. 63-64.

²⁹*Ibid.*, h. 58.

³⁰*Imâmah* pada era Abbasiyyah dianggap sebagai pendelegasian otoritas Ilahi. Hingga pada tingkat sakralisasi ini, ditolaklah pendapat al-Bâqillânî dan al-Baghdâdî—dua teoritikus penting aliran ini—mengenai *ummah* sebagai sumber klaim kekuasaan imam, dan pendapat al-Juwaynî yang menunjuk *ahl al-hall wa al-'aqd* sebagai sumber klaim yang sama. Al-Ghazâlî juga menganggap kekuasaan khalifah sebagai *muqaddas* (sakral). Bahkan, Ibn Taymiyyah menganggap sulthan sebagai bayang-bayang Tuhan di bumi (*as-sulthân zhill Allâh*). W. Montgomery Watt mencatat bahwa pergeseran makna khalifah pada kata *al-khulafâ' ar-râsyidûn* sebagai pelanjut Nabi hingga penggunaan "*sulthân*" sebagai pemegang mandat Tuhan terjadi sejak al-Manshûr. Lihat Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam* (Bandung: Mizan, 2002), h. 99; Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 93; al-Jâbirî, *ad-Dîn*, h. 83; Munawir Sjadzali, *Islam*, h. 108.

Ghazâlî dan al-Mâwardî³¹ yang dijustifikasi dengan pernyataan Abu Bakr sebagai kata akhir sikap politik pada pertemuan Saqîfah Banî Sa'îdah, kemudian dikokohkan dengan hadits bahwa "para imam (haruslah) berasal dari suku Quraisy" yang dipahami secara tekstual.³² Ibn Khaldûn (732 H/1332M-808 H/1406 M) dalam *Muqaddimah* meski merasionalisasikannya dengan teori 'ashabiyyahnya, tetap menerima keharusan itu.³³

Ketiga, fungsionalisasi pengalaman historis dengan tujuan mengutamakan "keadaan bernegara"—meskipun negara tersebut sangat jauh dari ideal Islam—atas "keadaan tak bernegara" dengan menunjukkan berbagai bahaya yang mengancam umat dan agama dalam situasi kekacauan dan pemberontakan terhadap "imam", seperti konflik antara 'Alî dan Mu'âwiyah serta perang Shiffin sebagai contoh yang memang bisa terjadi dalam konteks pemberontakan terhadap "imam". Baiat Hasan ibn 'Alî terhadap Mu'âwiyah serta kerelaannya untuk menyerahkan kekuasaan kepada Mu'âwiyah dijadikan sebagai dasar bagi signifikansi dan keniscayaan "konsensus" politik serta keutamaannya dibanding oposisi, meski sang oposan dalam pihak yang benar sekalipun. Istilah "*Ahl as-Sunnah*" yang kemudian dikaitkan dengan "*as-sunnah*" (yakni *Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*), menurut al-Jâbirî, sebenarnya merujuk kepada peristiwa ini. Kesalahan

³¹Munawir Sjadzali, *Islam*, h. 64, 78, dan 109.

³²Teksnya: "*al-a`immah min quraisy*". Berdasarkan penelusuran Yûsuf al-Qardhâwî, hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad dari Anas melalui para perawi yang *tsiqah* sebagaimana dinyatakan oleh al-Haytsamî dalam *Majma' az-Zawâ'id* (5/192). Menurut al-Mundzirî dalam *at-Targhib wa at-Tarhib*, sanadnya cukup baik. Menurut al-Haytsamî (5/193) juga, para perawinya adalah para perawi *ash-shahîh*, kecuali Sukayn ibn 'Abd al-'Aziz, namun masih *tsiqah*. Menurut Yûsuf al-Qardhâwî, hadits tersebut harus dipahami dengan mempertimbangkan latarbelakang, situasi, dan kondisi, serta tujuannya. Yûsuf al-Qardhâwî, *Kayfa Nata'âmal ma' as-Sunnat an-Nabawiyah: Ma'âlim wa Dawâbith*, terj. Muhammad al-Baqir, (Bandung: Karisma, 1997), h. 138.

³³Lihat *ibid.*

para teoritikus "*imâmah*" di kalangan mereka adalah bahwa mereka sepakat berubahnya kekhalifahan menjadi suatu "kerajaan yang mengekang" dan menganggap mundurnya Hasan dan pembaiatannya terhadap Mu'âwiyah yang kemudian diikuti oleh mayoritas sahabat dan tabi'un sebagai contoh rujukan bagi konsensus politik sehingga mereka menyebut tahun itu sebagai "tahun persatuan" (*'âm al-jamâ'ah*). Ironisnya, untuk mengurangi pahitnya keputusan yang salah itu, mereka justru menjustifikasinya dengan hadits-hadits prediktif-politis yang sangat diragukan dan kebanyakannya palsu, semisal: "Kekhalifahan bagi umatku adalah tiga puluh tahun, kemudian disusul dengan kerajaan". Yang dimaksud dengan masa tiga puluh tahun adalah masa khulafaurrasyidun. Hadits lain menyebutkan: "Sesungguhnya kendali perintah ini pertama dipegang oleh kenabian dan rahmat, lalu kekhalifahan, kemudian kerajaan yang mengekang, dan akhirnya oleh tiran yang otoriter, perusak umat". Teori politik yang dibangun dengan hadits-hadits prediktif tersebut melegitimasi status quo (Dinasti Umayyah). Implikasi politisnya adalah pengesahan prinsip: "tidak mungkin yang datang kemudian lebih baik dari yang terdahulu" (*laysa fi al-imbân abda' min mâ qad kân*).³⁴

Tiga fungsionalisasi pengalaman historis di atas menyebabkan relasi agama dan negara dalam teori politik *Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah* menjadi rumit dan kabur.³⁵ Pengalaman historis itu juga, terutama peristiwa pertemuan kaum Muhajirin dan Anshar di Saqîfah Banî Sa'îdah, dijadikan sebagai penopang teori mereka tentang khilafah. Mereka menjadikan peristiwa tersebut sebagai "dasar" bagi suatu analogi (*qiyâs*). Dasar ini memiliki tiga unsur. *Pertama*, upaya membatasi seluruh persoalan kepada masalah "siapa yang akan menggantikan Nabi", yakni kepada pemilihan seseorang yang akan menjadi pemimpin kaum muslimin. Akibatnya, negara sebagai sebuah

³⁴al-Jâbirî, *ad-Dîn*, h. 28-30.

³⁵*Ibid.*

institusi tidak dibicarakan. Publik tidak memiliki hak kontrol atas penguasa, karena dengan berdasar atas baiat saja, seseorang akan bertanggung jawab langsung kepada Allah, bukan kepada mereka yang membaiainya. Prinsipnya adalah ketaatan secara totalitas kepada khalifah selama tidak melanggar hukum Islam (*lâ thâ'ata li makhlûq fî ma'shiat al-khâliq*).³⁶ Kedua, kesatuan khalifah dalam arti bahwa khalifah harus satu orang untuk seluruh daerah Islam.³⁷ Ketiga, khalifah harus berdasarkan "pilihan", bukan "teks" (untuk mengcounter Syi'ah). Namun, "pemilihan" dalam teori politik Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah tidak melampaui penetapan bahwa Nabi tidak menentukan seseorang untuk menggantikannya. Sedangkan, metode "pemilihan" khalifah merupakan masalah yang ditentukan oleh pertimbangan kekuatan.³⁸

Fiqh politik (*fiqh as-siyâsah*) yang berkembang kemudian sebenarnya, menurut al-Jâbirî, bercikal-bakal dari debat persoalan teologis tentang *imâmah*, di mana Ahl as-Sunnah melakukan *counter* terhadap Syi'ah Zaydiyyah dan Râfidhah. Kritik al-Jâbirî adalah karena pengalaman historis umat Islam masa-masa awal diangkat ke tingkat "fenomena legal" yang sesungguhnya dimulai belakangan sejak al-Mâwardî. Betul bahwa al-Mâwardî berusaha melegitimasi pemerintahan di zamannya berdasarkan "hukum-hukum kesulthanan" (*al-ahkâm as-sulthâniyyah*), seperti pengadilan. Namun, legitimasi itu tidak lebih dari sekadar penggambaran kenyataan yang ada dan pemberian legitimasi berdasarkan fiqh.³⁹ Bahkan, sejak al-Ghazâlî, pemerintahan dilegitimasi atas dasar teori "dominasi dan kekuatan".⁴⁰

³⁶*Ibid.*, h. 66-67.

³⁷*Ibid.*, h. 67.

³⁸*Ibid.*, h. 67-68.

³⁹*Ibid.*, h. 83-84. Pada masa Dinasti Abbasiyyah melemah dan mendapat tantangan dari kekhalifahan-kekhalifahan yang melepaskan diri, Ahl as-Sunnah

Menguatnya teori "dominasi dan kekuatan" dalam teori politik Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah tampak jelas, berdasarkan riset Ann K.S. Lambton dalam *State and Government in Medieval Islam*, dalam karya-karya semisal Abû Yûsuf, al-Bâqillânî, al-Baghdâdî, al-Juwaynî, al-Ghazâlî, dan Fakhr ad-Dîn ar-Râzî yang menempatkan seluruh otoritas dan kekuasaan pada *person* imam sebagai pemimpin kaum beriman, dan tidak ada otoritas atau kekuatan yang dianggap sah, kecuali jika dilaksanakan sebagai hasil delegasi darinya, baik langsung maupun tidak.⁴¹

D. "Moderasi": Dilema Teologis dan Politis

Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah sering diidentikkan dengan Asy'ariyyah dan Maturidiyyah. Al-Asy'arî sendiri menegaskan dirinya sebagai pengikut Ahmad ibn Hanbal, tokoh Salafiyah yang disebutnya sebagai "*Ahl al-Haqq wa as-Sunnah*" (golongan yang benar dan pendukung sunnah).⁴² Ibn Taymiyyah dalam karyanya, *al-Minhâj* dan *al-Muwâfaqah*,⁴³ sering menyebut nama al-Asy'ari. Menurutnya, al-Asy'arî lebih dekat kepada pemikiran Ahmad ibn

mulai melakukan modifikasi-modifikasi ke arah teori *ummah* yang universal. Ketika kekuasaan Abbasiyyah tidak efektif lagi, al-Mâwardî justeru menegaskan keniscayaan kepemimpinan imam dan, dengan demikian, memulihkan legitimasi kekhalifahan Abbasiyyah. Lihat Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini*, h. 99-100.

⁴⁰Al-Jâbirî, *ad-Dîn*, h. 84.

⁴¹Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini*, h. 99.

⁴²M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 41.

⁴³Judul lengkapnya: *Minhâj as-Sunnat al-Muhammadiyah fî Naqdh Kalâm asy-Syi'ah wa al-Qadariyyah dan Muwâfaqah Sharîh al-Ma'qûl li Shahîh al-Manqûl*.

Hanbal dibanding sahabat dan pengikut Ahmad ibn Hanbal sendiri,⁴⁴ meski sebagian mereka (Hanâbilah) tidak mengakuinya sebagai pengikut Salafiyyah. Hal ini karena al-Asy'ari dikatakan ingin memosisikan *kalâmnya* sebagai sintesis dengan mengambil "jalan tengah" (moderasi: *tawassuth, tawâzun, i'tidâl*) antara rasionalisme Mu'tazilah dan tradisionalisme tekstual Salafiyyah. Menurut Ibrâhîm Madkûr, operasionalisasi metode sintesis tersebut harus dipahami bukan dalam skala matematis.⁴⁵ Oleh karena itu, sebagai sebuah tendensi berteologi,⁴⁶ moderasi al-Asy'ari tentu tidak bisa menghindarkan diri dari sejumlah inkonsistensi atau, bahkan, paradoks.

Dalam persoalan kebebasan manusia, misalnya, teori *kasb* al-Asy'ari yang dimaksudkan sebagai sintesis *qadariyyah-jabariyyah* tetap menyisakan sejumlah antinomy dan kritik tajam. Ibn Rusyd menganggap solusi al-Asy'ari tidak memiliki arti dan moderasi itu tidak pernah terwujud, karena teori *kasb* berakhir pada simpulan bahwa "manusia dipaksa dengan *kasbnya* itu".⁴⁷ 'Âthif al-Îraqî menganggap *kasb* sebagai tawaran solusi yang tidak jelas dan tidak menyentuh substansi masalah sesungguhnya, terutama batasan antara

perbuatan Tuhan dan hamba.⁴⁸ Keberatan-keberatan mendasar pada teori *kasb* memunculkan revisi oleh al-Bâqillânî dengan teori *hâl* yang kemudian dikuatkan oleh Fakhr al-Dîn al-Râzî dalam *Muhashshal*. Revisi al-Bâqillânî ternyata direvisi lagi oleh al-Juwaynî hingga muridnya, al-Ghazâlî.⁴⁹ Dengan demikian, tidak hanya di luar Asy'ariyyah, tapi juga pengikut-pengikut setia Asy'ariyyah sendiri melontarkan keberatan-keberatan mendasar, karena teori *kasb* masih cenderung ke sikap fatalisme (*jabariyyah*). Sikap pasif tersebut sebagai konsekuensi dari sikap moderat yang inkonsisten dan bertentangan dengan semangat aktivisme yang selalu ditekankan al-Qur'an (Qs. an-Nisâ'/4: 75; ar-Ra'd/13: 11) telah membelenggu umat Islam dalam "kesadaran praktis" tanpa mampu melakukan kritik dan distansi (jarak) dengan kekuasaan. *Basyar*, misalnya, dalam terminologi al-Qur'an sebagai wujud (manusia) fisik dan pasif harus ditransformasikan ke manusia aktif (*insân*) untuk keluar menembus penjara tirani. Semangat aktivisme al-Qur'an inilah yang hilang dalam sejarah ketika fatalisme menjadi ideologi yang ikut memapankan status quo sejak Mu'awiyah di masa Dinasti Umayyah dengan slogan "qadar".⁵⁰ Di Maghrib, orang-orang awam mengatakan: "*Allâh yanshur man ashbah*" (Allah mendukung orang yang telah jadi) sebagai prinsip yang mendasari tirani bahwa "siapa yang kuat harus ditaati" (*man isytaddat wath'atuh wajabat thâ'atuh*).⁵¹ Manusia dalam konsepsi Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah adalah manusia yang "tersedot" oleh determinasi-determinasi sekelilingnya ketika menatap realitas politik yang ada. Apalagi jika fatalisme kemudian diberi pendasaran *taqdîs* (sakralisasi) kekuasaan yang masih menguat dalam

⁴⁸'Âthif al-Îraqî, *Tajdîd fî al-Madzâhib al-Falsafiyah wa al-Kalâmiyyah* (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1983), h. 30.

⁴⁹Lihat lebih lanjut dalam H. A. Wolfson, *The Philosophy*, h. 691-711.

⁵⁰Al-Jâbirî, *ad-Dîn*, h. 82.

⁵¹*Ibid.*, h. 84.

⁴⁴Muhammad Muhy ad-Dîn 'Abd al-Hamîd, "Muqaddimah", al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn* (Cairo: Maktabah an-Nahdhat al-Mishriyyah, 1970), h. 3.

⁴⁵M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali*, h. 42. , ,

⁴⁶Lihat Binyamin Abrahamov, *Islamic Teology*, h. ix-x.

⁴⁷Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), h. 691. Ibn Rusyd mengatakan (terjemah Wolfson): "This view is meaningless, for, if both the acquisition (*al-iktisâb*) [that is, the act of acquiring] and that which acquired (*al-muktasab*) are created by God, then man is compelled in that acquisition of his" (Pandangan ini tidak memiliki arti, karena jika upaya (*al-iktisâb* [yaitu tindakan berupaya] dan yang diupayakan (*al-muktasab*) diciptakan oleh Tuhan, berarti bahwa manusia dipaksa dengan upayanya itu).

teori politik, semisal al-Ghazâlî. Dengan demikian, sikap moderat yang inkonsisten yang berujung pada fatalisme tidak hanya menjadi dilema teologis, tapi melebar menjadi dilema politis, karena cenderung bersikap “akomodatif”, “kompromistik”, atau bahkan “oportunistik”. Hal ini karena elemen yang mendasari moderasi adalah eklektisisme, yakni kesediaan untuk mengadopsi sikap atau pemikiran yang beragam. Kritik al-Ghazâlî yang bersemangat, misalnya, terhadap Syî’ah Ismâ’iliyyah, kritiknya terhadap Ibn Sînâ, hingga sikapnya yang merangkul gnostisisme melalui konsep *kasyf*, menurut al-Jâbirî, adalah dalam rangka pembelaannya terhadap Asy’ariyyah sebagai ideology Dinasti Saljuk.⁵² Di Indonesia, Nahdhatul Ulama (NU), sebagai contoh, yang sejak semula menggariskan pada Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ’ah sebagai prinsip teologisnya, meski dalam beberapa hal menunjukkan sikapnya yang kritis dan vokal terhadap beberapa kebijakan pemerintah, memilih sikap akomodatif yang sangat menonjol, seperti dalam kasus penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal di kala ormas-ormas Islam lain sedang berhati-hati mengambil sikap dan pemberian gelar *waliy al-amr adh-dharûrî bi asy-syaukah* (pemegang pemerintahan sementara dengan kekuasaan penuh) kepada rezim Demokrasi Terpimpin.⁵³ Sikap “akomodatif” dalam politik tanpa melihat realitas kebenaran dalam agama tidak lain dari *tawzhîh ad-dîn fi as-siyâsah* (menggunakan agama untuk kepentingan politik) atau “politisasi agama”.⁵⁴

⁵²Mujiburrahman, “Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî dan Proyek Kebangkitan Islam” (pengantar penerjemah), dalam Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, *ad-Dîn*, h. xxxii.

⁵³Badrun Alaena, *NU: Kritisisme dan Pergeseran Makna Aswaja* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), h. 66.

⁵⁴Tentang “politisasi agama”, lihat Ahmad Baso, “Problema Islam dan Politik: Perspektif ‘Kritik Nalar Politik’ Muhammad Abed al-Jabiri, *Tashwir Afkar*, No. 4, 1999, h. 35-38, tentang “politisasi agama” dalam pengertian penyerapan hukum Islam sebagai bagian produk perundang-undangan dengan dalih “politik akomodasi” yang sesungguhnya merupakan “mitos politik”, lihat Marzuki

Di Kalimantan Selatan sendiri, nalar politik Banjar masih dikungkung oleh “kesadaran praktis”, yaitu kesadaran (palsu) yang dilandasi oleh pertimbangan kepentingan-kepentingan praktis dan sesaat, sehingga sikap dan gerakan kritis yang menyuarakan dengan lantang aspirasi rakyat kecil sering membentur tembok kekuasaan. Oleh karena itu, hampir setiap kebijakan publik menggelinging tanpa kritik yang mengakar dari bawah, kecuali hanya justifikasi segelintir orang yang mengatasnamakan aspirasi seluruh rakyat. Statement ini bisa dirujuk kepada sejumlah kasus, semisal—untuk menyebutnya sekadar contoh—sikap “akomodatif” fase akhir pemerintahan Abdurrahman Wahid. Di saat berkembangnya wacana politik di tanah air yang mengkritisi beberapa kebijakan politik kontroversial Gus Dur dan di saat legitimasi kekuasaan terancam, di Banjarmasin justru kita dikejutkan oleh “pernyataan kesetiaan” kepada status quo di hadapan Gus Dur sendiri. Kritisisme memang tidak selalu berarti negasi politik dalam pengertian sikap penolakan yang *à priori* terhadap setiap kebijakan pemerintah. Akan tetapi, dengan pendidikan politik kepada masyarakat sipil, setiap kebijakan pemerintah seharusnya diberikan ruang untuk dikritik dari bawah sesuai dengan wacana yang berkembang tanpa dimanipulasi.

Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ’ah memang menjadi aliran teologi yang dianut oleh mayoritas kaum muslimin Indonesia dalam formulasi *Samûsiyyah* dan dalam sejarah Islam selama beberapa abad teologi ini menjadi “teologi penguasa” yang berafiliasi lekat dengan kekuasaan. Tidak hanya sikap “moderatnya” sehingga penyebarannya cepat meluas, melainkan juga karena faktor politis. Sebagai ideologi mayoritas, ia memiliki potensi yang setiap saat bisa mendominasi kelompok minoritas, sehingga tindak ketidakadilan dan keberpihakan bukanlah sesuatu yang mustahil. Ini bisa terjadi tidak hanya pada aliran atau sekte, juga pada agama, tidak hanya pada negara, juga pada

Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001).

stansi dalam skop lebih kecil. Agama atau aliran-aliran yang ada di dalamnya *berpotensi untuk dijadikan oleh pemeluknya sebagai pembenaran atau justifikasi bagi suatu tirani, kelaliman, dan ketidakadilan, secara langsung atau tidak dan disadari atau tidak.*

Solidaritas komunitas yang, menurut Fazlur Rahman, menjadi faktor penentu terbentuknya sekte-sekte dalam Islam,⁵⁵ memang telah tercapai dalam sejarah, namun pada saat yang sama berimplikasi pada “kepasifan moral” (*jabariyyah* moral). Fakta inilah yang mengantarkan Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ’ah pada “oportunisme politik”, sesuatu yang lebih jelek dari “akomodasi politik”. Kritik Rahman tersebut artikulasikannya sebagai berikut:

“The truth is that a considerable part of external solidarity of the community was achieved at the expense of the inner density of the faith. No community can, of course, remain without the watchful guardians of its conscience, and Sunni Islam has never been without men of acute faith and conscience, who have risked and even given their lives in protest against compromises, but the fact remains—and remains fundamentally important in the history of Islam—that a combination of a deliberately cultivated political docility and a general moral passivity not only made political opportunism possible but seemed to bestow upon it a doctrinal rectitude”.⁵⁶

(Terjemah bebasnya: Benar bahwa bagian penting dari solidaritas eksternal masyarakat telah tercapai dengan nilai ketebalan iman. Tentu saja, tidak ada masyarakat yang bisa bertahan tanpa keberadaan orang-orang yang berkorban atas dasar kesadaran nuraninya, dan Islam Sunni tidak pernah sepi

⁵⁵Fazlur Rahman, *Islam*, h. 243.

⁵⁶Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 90.

dari orang-orang yang memiliki keimanan dan kesadaran hati nurani yang mendalam yang rela berkorban, bahkan memberikan hidup mereka untuk menentang sikap kompromi. Akan tetapi, fakta yang masih bisa kita lihat dan sangat penting dalam sejarah Islam adalah *bahwa kombinasi antara kepatuhan politis yang ditanamkan secara mendalam dengan kepasifan moral umum tidak hanya menjadikan oportunisme politik mungkin terjadi, tapi juga tampak memberikan pembenaran atas dasar itu suatu kesalahan doktrinal.*)

Rahman juga mengkritik bahwa dalih “moderasi”, “mediasi”, dan “sintesis” yang menyertai munculnya Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ’ah—dan seharusnya berjalan dalam proses tak henti (*on-going process*)—dalam teologi justru dalam sikap politik memunculkan hal-hal yang kontraproduktif: otoritarian, rigid, intoleran, tidak sintesis, penolakan eksistensi orang lain, dan eksklusif. Ia mengatakan:

“Indeed, one most striking fact—a fact which no Muslim caring for a genuine reconstruction of Muslim society with a progressive content can ever afford to ignore—about the religious history of Islam is that *Islam has always been subjected to extremism, not only political but theological and moral as well.* The *Ahl as-Sunnah wa’l-Jamâ’ah* whose very genesis had been on an assumed plea of moderation, mediation and synthesis—which is an on-going process—and who, indeed, actually functioned as such a force in the early stages, themselves became, after the content of their system had fully developed, authoritarian, rigid and intolerant. Instead of continuing to be a synthesizing and absorbing force they became transformed into a party-among-parties with all its rejecting and exclusivist attitudes”.⁵⁷

⁵⁷*Ibid.*, h. 90-91.

(Terjemah bebasnya: Suatu fakta yang paling menyolok—di mana tidak ada seorang muslim pun yang ingin melakukan perombakan masyarakat muslim dengan suatu kandungan ajaran yang progresif dapat mengabaikannya—tentang sejarah Islam adalah bahwa Islam selalu menjadi korban ekstremisme, tidak hanya secara politis, tapi juga secara teologis dan moral. Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah yang sejak awal kemunculannya dianggap mendasarkan diri atas suatu dalih moderasi, mediasi, dan sintesis yang merupakan suatu proses berkelanjutan dan yang sesungguhnya memerankan diri sebagai kekuatan seperti itu pada awal perkembangannya, setelah kandungan sistematis ajaran mereka secara penuh dikembangkan, mereka justru menjadi otoritarian, rigid, dan intoleran. Alih-alih menjadi suatu kekuatan yang berupaya melakukan sintesis dan penyerapan, mereka malah menjadi golongan di antara golongan-golongan lain dengan segala sikap penolakan dan eksklusif mereka.)

Dengan demikian, sikap “moderasi” Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah yang inkonsisten dan seharusnya direvisi tidak hanya menysisakan dilema teologis, tapi juga dilema politis.

E. Catatan Penutup

Kritik atas nalar politik Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah sebagaimana dikemukakan sebenarnya kritik atas warisan intelektual klasik (*al-turâts al-qadîm*). Islam teologis memang memuat kandungan ajaran politik, karena polarisasi sekte-sekte Islam dari akar sejarah memang semula dipicu oleh perpecahan politis. Oleh karena itu, Islam mengenal ajaran politik. Namun, berbeda dengan penuturan al-Qur'an tentang politik yang sarat dengan nilai-nilai, Islam historis baik dalam teologi dan fiqh begitu banyak diberikan muatan oleh

kepentingan dan kecenderungan eksklusivisme aliran. Itulah yang, antara lain, terjadi pada Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah dengan dasar teologis sebagai pendasaran politik.

Dengan asumsi bahwa politik Islam tidak memberikan peluang bagi pandangan dan sikap yang mengabaikan nilai-nilai Islam, kritik yang dikemukakan di sini adalah dalam rangka kontrol etika dan nilai Islam atas politik. Hal itu karena Islam tidak menginginkan suatu politik bebas nilai dan kotor yang mengizinkan suatu petualangan politik tanpa kendali nilai.⁵⁸

Namun, seperti yang diinginkan oleh beberapa pemikir Islam kontemporer, kritik tersebut tidak berhenti pada level kritik, karena dengan begitu tidak akan banyak artinya, melainkan kritik dijadikan sebagai titik-tolak untuk mengadakan revisi, selanjutnya digunakan untuk merencanakan masa depan politik Islam yang “sehat”: menuju kebangkitan (*nahdhah*).

⁵⁸Mengapa politik dikritik? Politik bukanlah aktivitas yang bisa dilakukan dengan jalan apa saja, tanpa ikatan nilai. Islam tidak mengizinkan politik kotor dan membiarkan sejumlah penyimpangan ayat-ayat al-Qur'an, sunnah, kesepakatan ulama, atau dasar agama lain untuk kepentingan politik dan tujuan apa pun, jadi membiarkan agama “dikebiri” oleh kepentingan politik, *tawzhîf ad-dîn fî as-siyâsah*. Saya kira benar pandangan al-Jâbirî dengan, “Kritik Nalar Politik Arab”. Untuk melakukan kebangkitan sejumlah anomali dalam bangun *kalâm* dan politik Islam klasik harus dibongkar dan dibangun atas dasar, atau dikembalikan kepada, nilai-nilai yang selalu didengungkan oleh al-Qur'an, seperti keadilan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abrahamov, Binyamin. *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn*. Cairo: Maktabah Nahdhah al- Mishriyyah, 1970.
- ‘Athif al-Îrâqî. *Tajdîd fi al-Madzâhib al-Falsafiyah wa al-Kalâmiyyah*. Cairo: Dâr al-Ma’ârif, 1983.
- Badrun Alaena. *NU: Kritisisme dan Pergeseran Makna Aswaja*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Farah, Caesar E. *Islam: Beliefs and Observances*. Woodbury: Baron's Educational Series, 1970.
- Fazlur Rahman. *Islamic Methodology in History*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994.
- Hanafi, A. *Pengantar Theology Islam*. Jakarta: Penerbit Pustaka Al-Husna, 1980.
- Hourani, Albert. *Islamic Rationalism: the Ethics of ‘Abd al-Jabbâr*. London: Oxford University Press, 1971.
- Imam Baehaqi (ed.). *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- al-Jâbirî, Muḥammad Âbid. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma’rifah fî al-Tsaqâfah al-‘Arabiyah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-‘Arabî, 1993.
- . *al-Dîn wa al-Dawlah wa Tathbîq al-Syarî’ah*. Terj. Mujiburrahman. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.

- Jahja, M. Zurkani *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- M. Abdel Haleem, “Early Kalam”, Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*. London dan New York: Routledge, 1996. Vol. I.
- Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Mastuki HS (ed.), *Kiai Menggugat: Mengadili Pemikiran Kang Said*. Jakarta: Pustaka Cinganjur, 1999.
- al-Qardhawi, Yusuf. *Kayfa Nata’âmal ma’ al-Sunnah al-Nabawiyah: Ma’âlim wa Dawâbith*. Terj. Muhammad al-Baqir. Bandung: Karisma, 1997.
- . *Islam*. Terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Penerbit Pustaka, 1997.
- Rakhmat, Jalaluddin. “Pemahaman Hadis: Perspektif Historis”. *Al-Hikmah*. No. 17, vol. VII/1996, h. 21-31, atau dalam Yunahar Ilyas (ed.). *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*. Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPI) UMY, 1996.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tatanegara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: UI-Press, 1993.
- Stewart, Devin J. *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiites Responses to the Sunni Legal System*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 1998.
- Watt, William Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. England dan USA: Oneworld Publications, 1998.

----- *Islamic Theology and Philosophy: An Extended Survey*.
Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.

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

Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*.
Bandung: Mizan, 2002.