

**TARBIYAH AL-HAYAT**  
**DALAM AL-QURAN DAN NABI MUHAMMAD SAW**  
Oleh: Imam Taulabi

Apabila orang meninjau penampilan nabi Muhammad sebagai seorang pemimpin keagamaan dan mengkaji al Quran dengan cermat sebagai dokumen pengalaman-pengalaman wahyu beliau, orang pasti akan melihat bahwa suatu keterpaduan – dalam dan suatu kesadaran arah yang sangat jelas - walaupun banyak ragam situasi historis dan kebutuhan-kebutuhan mendesak yang dihadapi – terlihat dalam aktifitas nabin dan bimbingan al quran. Tentu saja, saya tidak berbicara mengenai efek-efek aktual yang ditimbulkan oleh ajaran ini pada pengikut-pengikut nabi Muhammad yang awal maupun yang akhir, yang akan dibicarakan dalam bagian mendatang, tetapi mengenai watak dan kualitas ajaran ini, dipandang dalam settingnya, dengan rujukan kepada konteks historisnya di satu pihak dan kepribadian Nabi di lain pihak. Dalam bagian ini saya akan membahas ajaran ini dengan ciri-ciri utamanya dan penampilan Nabi tersebut secara garis besar, dan bukannya seluk beluk perinciannya, namun untuk menampakkan keaslian dan potensialitasnya.

Tampaknya adalah pasti bahwa karean keterlibatan dan ketergantungan timbal baliknya, doktrin tentang Satu tuhan Pencipta-Pemelihara, tentang perlunya keadilan sosial-ekonomi, dan tentang pengadilan terakhir merupakan unsur-unsur pengalaman religius Muhammad yang orisinal. Pengalaman ini sendiri membeberkan penolakan umum orang-orang Makkah untuk menerima ajarannya, gagasan tentang pengadilan dalam sejarah terhadap bangsa-bangsa sesuai dengan kualitas perilaku kolektif mereka, muncul dan memperoleh kekuatan yang mantap pada pertengahan dan beberapa tahun yang akhir dari periode Madinah, di mana, berkat kesempatan-kesempatan baru yang diberikan oleh tugas untuk membentuk tata sosial-politik yang berdasar pada etika, penuturan tentang pengadilan Ilahi bagi bangsa-bangsa yang terdahulu serta nasib mereka tak lagi diperlukan. Walaupun kesadaran akan Tuhan dan keyakinan akan Hari Akhir merupakan thema-thema yang kuat dan mendesak dal al-Qur'an, tak ada keraguan sedikitpun bahwa kepercayaan kepada Tuhan dan pertanggung jawaban manusia memainkan peranan fungsional yang ketat. Perhatian utama al-Qur'an adalah perilaku manusia. Sebagaimana dalam terma-terma Kant tak ada pengetahuan ideal yang mungkin tanpa gagasan-gagasan regulatif tentang akal (seperti seabb pertama), maka dalam terma-terma al-Qur'an tidak ada moralitas riil yang mungkin tanpa gagasan-gagasan regulatif tentang Tuhan dan Pengadilan Akhir. Lebih lanjut, fungsi moral mereka menuntut bahwa gagasan-gagasan tersebut ada untuk pengalaman religio-moral dan tak mungkin hanya sebagai postulat-postulat intelektual yang harus "diimani". Tuhan adalah titik labuh transenden dari atribut-atribut seperti hidup, kreativitas, kekuasaan, rahmat dan keadilan (termasuk pembalasan yang setimpal) dan nilai moral yang harus ditunduki oleh masyarakat manusia yang ingin survive dan makmur – suatu perjuangan yang tak henti-hentinya demi kebaikan. Perjuangan yang terus-menerus ini adalah nada kunci dari eksistensi normatif manusia dan merupakan pengabdian (ibadah) kepada Tuhan yang diwajibkan kepadanya secara tegas oleh al-Qur'an.

Tetapi ajaran substantif atau "konstitutif" – menurut ungkapan Kant–

dari Nabi dan al-Qur'an tak syak lagi adalah untuk ditindakkan di dunia ini, karena ajaran tersebut memberikan bimbingan bagi manusia dalam perilaku sosialnya di dunia. Tuhan ada dalam pikiran orang yang beriman untuk mengatur prilakunya apabila ia berpengalaman secara religio-moral, tetapi apa yang harus diatur adalah esensi dari masalahnya. Sumber keruntuhan islam pertengahan yang akhir, seperti yang segera akan kita lihat, adalah bahwa apa yang bersifat regulatif, yakni Tuhan, telah dijadikan obyek pengalaman yang eksklusif dan dengan demikian, alih-alih dari pada manusia mencari nilai-nilai dari padanya, pengalaman tersebut lalu menjadi tujuan sendiri. Apakah pengalaman tersebut memiliki sesuatu kandungan yang lain atau tidak - sudfi-sufi terkemuka sendiri, seperti al-ghazali dan al-Sirhindi beranggapan tidak, dan pandangan ini bagi saya tampaknya bisa dipahami dan tepat – ia kebanyakan adalah netral bagi moralitas sosial atau ahkan berkaitan secara negatif dengannya. Upaya-upaya intelektual theolog-theolog Kristen untuk mengurai sifat Tuhan (sebagai cinta) dan misteri-misteri Trinitas hanyalah formalisme kosong bila dibandingkan pengalaman Sufi tentang Tuhan (karena pengalaman ini paling tidak mempunyai pengaruh yang positif dan memperkaya pembinaan kepribadian, walaupun pada umumnya bersifat individual dan asosiasi). Sekalipun demikian, theologi Kristen mempunyai efek yang bermanfaat dalam menajamkan pikiran, dan karenanya, ketika pikiran tersebut kemudian diterapkan pada dunianya, ia membuahkan hasil-hasil yang mengagumkan dalam lapangan ilmiah. Tetapi sumber keruntuhan modernitas dalam bentuk sekularisme, adalah jauh lebih buruk daripada sumber keruntuhan Sufisme islam ataupun theologi Kristen zaman pertengahan, karena sekularisme menghancurkan kesucian dan universalitas (transendensi) semua nilai-nilai moral – suatu fenomenon yang efek-efeknya baru saja mulai terasakan, terutama paling jelas di masyarakat Barat. Sekularisme dengan sendirinya adalah atheis. Sepanjang menyangkut oenegakan suatu tata sosial yang didasarkan pada ethika – dan ini adalah desideratum terbesar dari umat manusia dewasa ini – efek-efek Sufisme Islam zaman pertengahan, obsesi Kristen dalam theologi dan sekularisme modern hanya berbeda sedikit saja.

Betapa berbeda dan betapa secara moral menggairahkannya perhatian-perhatian al Qur'an -karena Nabi, dilihat dari al Qur'an dan Sunnahnya (yakni perilaku teladannya) adalah “mabuk dalam Tuhan”. Dan al-Qur'an sendiri secara pasti tampaknya bersifat theosentris. Tetapi kesadaran akan Tuhan yang mendalam ini berkaitan secara kreatif dan organik dengan pembangunan suatu tata sosial – politik yang etis di dunia, karena dalam pandangan al-Qur'an, mereka yang melupakan Tuhan pada akhirnya akan lupa pada diri mereka sendiri (59 : 19), dan kepribadian individual maupun kolektif mereka akan terdesintegras. Kesadaran akan Tuhan inilah yang mendorong Muhammad keluar dari gua Hira, dimana ia bisa berkontemplasi, ke dunia luar dan tak pernah lagi kembali ke dalamnya, atau ke dalam kehidupan kontemplasi lagi. Apa yang dihasilkan dari pengalamannya di dalam gua tersebut bukanlah semata-mata penghancuran pluralitas Tuhan, tetapi suatu upaya yang bertekad dan tak pernah putus untuk mencapai keadilan sosial-ekonomi. Ia bertujuan membentuk suatu masyarakat untuk kebaikan dan keadilan di dunia – apa yang telah saya sebut sebagai suatu tata sosial – politik yang berdasar etika “dalam bimbingan Tuhan”, yakni menurut prinsip bahwa nilai-nilai moral tak dapat diciptakan

atau dibuang oleh manusia sendiri atas keinginannya sendiri atau untuk kemudahan hidupnya, dan tak boleh disalah gunakan atau diselewengkan demi kepentingannya sendiri. Nabi Muhammad mencoba memperkuat dan memberikan hak-hak kepada kelompok-kelompok masyarakat yang lemah disamping menanggalkan hak-hak istimewa dari orang-orang yang mempunyai privilege dalam bidang agama (kaum pendeta), dalam bidang politik (penguasa otokratis dan oligarkhi), dan dalam bidang ekonomi (kekuatan ekonomi atau seks yang berlebihan). Maxime Rodinson dengan tepat telah mencirikan Muhammad sebagai kombinasi dari Charlemagne, yang menyebarkan agama Kristen dikalangan suku-suku Sakson Jerman dengan tujuan untuk menegakkan dan mengkonsolidasi sebuah kerajaan, dan Yesus Kristus, yang kerajaannya “bukanlah didunia ini”.

Apabila orang mempelajari aspek reformasi yang dilakukan Nabi Muhammad, akan nampak dua ciri yang nyata. Pertama, sebelum memperkenalkan suatu tindakan atau perubahan sosial yang besar, lebih dahulu dipersiapkan suatu landasan yang kuat. Tentu saja, dalam sektor legislasi umum, Muhammad tidak mempunyai kekuasaan untuk bertindak ketika di Makkah; baru di Madinahlah, dimana ia memiliki wewenang administratif dan politik, ia bisa membuat hukum-hukum. Jadi, walaupun pernyataan-pernyataan al-Qur'an terhadap riba dikeluarkan di Makkah, riba tidaklah dilarang secara hukum sampai Nabi berada di Madinah beberapa waktu. Sama halnya, pernyataan-pernyataan yang penuh tekanan mengenai perbaikan kondisi kaum miskin diberikan sejak awal mula Islam (sungguh, pernyataan ini bersama dengan pernyataan tentang keesaan Tuhan adalah kekuatan motif bagi genesis gerakan islam), tetapi hukum-hukum tentang zakat, belumlah dipermaklumkan sampai Nabi bermukim di Madinah, walaupun tindakan penciptaan “persaudaraan” (*muwakhhat*) antara penduduk setempat (*anshar*) dan kaum imigran Makkah (*muhajirin*) dilakukan segera sesudah Muhammad tiba di Madinah. Contoh-contoh seperti ini sangat mempengaruhi pemakaian secara liberal “prinsip setahap demi setahap” dalam legislasi al-Qur'an, yang demikian banyak dimanfaatkan oleh ahli-ahli hukum Muslim yang demikian banyak dimanfaatkan oleh ahli-ahli hukum Muslim yang terkemudian dan juga oleh banyak pembaharu-pembaharu masa kini. Sekalipun demikian, tak dapat diragukan lagi bahwa Nabi Muhammad tidaklah terburu-buru membuat keputusan dalam masalah-masalah kebijaksanaan umum yang penting, tetapi menunggu “turunnya Wahyu”. Nabi Muhammad adalah seorang pemalu dan tidak suka berbicara yang tidak perlu, dan dengan sendirinya ia pun tak suka berbicara yang tidak perlu, dan dengan sendirinya ia pun tak suka mencampuri urusan orang banyak selama urusan mereka itu berjalan lancar. Gambaran tentang dirinya oleh literatur hukum yang terkemudian sebagai seorang yang terus-menerus mengeluarkan keputusan demi keputusan (yang lebih sering bertentangan dari pada tidak!) dalam persoalan-persoalan yang riil maupun hipotetis adalah jelas palsu. Tak syak lagi, ia tak pernah membuat keputusan dalam masalah yang murni hipotetis atau dalam masalah-masalah yang tidak pernah dibawah ke hadapannya. Di lain pihak, walaupun Nabi Muhammad adalah seorang yang tak suka banyak bicara. Namun ia juga seorang yang memiliki tekad yang bulat, suatu tekad yang menyingkirkan kompromi dalam masalah-masalah yang fundamental. Orang tidak perlu mengingat-ingat bahwa seorang dengan campuran sifat-sifat mental yang berlawanan ini dan yang sadar akan suatu “misi yang berat”, seperti dikatakan al-Qur'an, tentulah selalu terlibat dalam dialektika batin yang terus-menerus suatu keadaan moral yang ideal menurut al-Qur'an. Ayat-ayat dalam surah 53, di mana

diriwayatkan bahwa nabi telah membuat konsesi-konsesi dengan dewa-dewa pagan Makkah yang kemudian dihapuskan, bersama dengan kesaksian al-Qur'an yang lain, adalah bukti langsung dalam fenomena ini. Sisi kedua dari kepribadian Nabi ini pada akhirnya mengalahkan sisi yang pertama. Seandainya ada seorang seniman di dunia ini yang bisa menggambarkan keadaan-keadaan moral yang murni, maka gambaran Nabi akan nampak paling menarik, memikat dan signifikan.

Sifat terpenting kedua dari legislasi al-Qur'an adalah bahwa ia (seperti halnya keputusan-keputusan Nabi) selalu mempunyai latar belakang atau konteks historis, yang oleh para penafsir al-Qur'an disebut "sebab-sebab turunnya wahyu". Tetapi literatur tentang sebab-sebab turunnya wahyu seringkali sangat bertentangan dan kacau. Alasan utama dari keadaan ini tampaknya adalah bahwa, walaupun kebanyakan ahli tafsir sadar akan pentingnya "konteks-konteks situasional" tersebut, baik karena signifikansi historisnya ataupun karena bantuannya untuk memahami inti dari perintah-perintah tertentu, namun mereka tidak pernah menyadari maknanya sepenuhnya, khususnya dari sudut pandang yang kedua. Alih-alih, mereka mengemukakan prinsip bahwa "walaupun suatu perintah mungkin sekali telah disebabkan oleh suatu situasi tertentu, namun perintah tersebut tetap bersifat universal dalam penerapan umumnya". Prinsip ini cukup baik asalkan ia berarti bahwa dengan suatu "perintah", yang dimaksudkan adalah nilai yang mendasari perintah tersebut dan bukan semata-mata kata-kata harfiyah. Akan tetapi, pada umumnya hal ini tidaklah dilakukan karena, seperti baru saja saya katakan, signifikansi yang riil dari "sebab-sebab turunnya wahyu" tidaklah disadari. Dari kekacauan yang melanda lapangan ini (walaupun terdapat sedikit informasi mengenai banyak point-point yang terpenting) orang bisa menduga bahwa, karena perkembangan ini terjadi dalam masa hidup mereka sendiri, maka generasi muslim yang awal—para Sahabat Nabi—tidaklah berkeinginan untuk mencatatnya atau menyuruh mencatatnya, sementara generasi-generasi yang terkemudian, walaupun mempunyai sejumlah informasi yang dipercaya, hanya bisa menduga-duga saja mengenai "sebab-sebab" tersebut. Juga dalam perilaku kolektif dan sosialnya, bangsa Arab, seperti halnya semua masyarakat suku, sangat terikat dengan adat kebiasaan, dan bagi mereka, suatu pola perilaku yang telah mapan (yang disebut sunnah) mempunyai nilai kesucian. Inilah Muhammad, yang mematahkan pola perilaku mereka yang telah mapan, seringkali pada titiknya yang sensitif. Akan tetapi, sekali suatu dokumen wahyu yang mutlak normatif seperti al-Qur'an menjadi mapan, maka dengan kebiasaan mereka berpegang teguh pada pola-pola yang telah mapan, bangsa Arab dengan sendirinya enggan untuk menyimpang dari makna harfiyahnya. Ini untuk sebagian besar menerangkan derajat integritas teks al-Qur'an yang menakjubkan selama berabad-abad itu. Tak syak lagi, ulama-ulama dan pemimpin-pemimpin Islam awal melaksanakan kebebasan dan menunjukkan keaslian yang besar dalam menafsirkan al-Qur'an, termasuk prinsip ijtihad (penalaran pribadi) dan qiyas (penalaran analogis atas teks tertentu dalam al-Qur'an dan berargumentasi atas dasarnya untuk menyelesaikan kasus atau masalah yang baru yang mempunyai kesamaan-kesamaan pokok tertentu yang kandungan teks tersebut). Akan tetapi, tidak ada sistem aturan-aturan yang beragumen kuat bagi prosedur-prosedur tersebut, dan aliran-aliran hukum yang awal sering melangkah jauh dalam menggunakan kebebasan ini. Karena itu, pada akhir abad ke-8 M al-Syafi'i berjuang keras dengan berhasil bagi penerimaan umum "tardisi-tradisi dari Nabi" sebagai basis penafsiran alih-alih dari ijtihad dan qiyas. Namun solusi yang sebenarnya terletak dalam konteks dan latar

belakangnya dan mencoba mensarikan prinsip-prinsip atau nilai-nilai yang mendasari perintah-perintah al-Qur'an dan Sunnah rasul. Tetapi garis ini tak pernah dikembangkan secara sistematis, paling tidak oleh ahli-ahli hukum Islam.

Akan tetapi, dalam kebanyakan kasus, tidaklah sulit untuk melihat point yang sebenarnya dari suatu ayat atau arti yang mendasar dari sesuatu perintah. Al-Qur'an untuk sebagian besarnya, secara eksplisit menyatakan mengapa suatu perintah diberikan atau secara eksplisit menyatakan mengapa suatu perintah diberikan atau suatu pernyataan atau komentar dibuat, walaupun ia jarang sekali menunjuk kepada sesuatu kasus yang terjadi. Demikianlah, dalam kasus riba, kasus yang aktual dari suku-suku Arab yang, karena terbelenggu oleh riba, mengancam untuk menimbulkan kerusuhan tidak disebutkan sama sekali. Namun pranata riba dikutuk sekeras-kerasnya sebagai bentuk penghisapan darah yang terkutuk, dan ancaman "perang dari Tuhan dan utusannya" dipermaklumkan kepada orang-orang yang tidak mau berhenti melakukan riba. Bahkan apabila alasan bagi sesuatu perintah tidak dinyatakan secara eksplisit tidaklah sulit untuk menerkannya. Misalnya, apabila orang membaca ayat-ayat tentang waris, akan nampak jelas bahwa al-Qur'an pada intinya sedang memperluas hak waris kepada kaum wanita, yang tidak memilikinya dalam hukum Arab pra-Islam, dan karenanya berkepentingan dengan penentuan kategori-kategori sanak kerabat yang mempunyai hak untuk mewarisi. Tetapi, kedua, al-Qur'an juga menunjukkan kegunaan pewaris-pewaris potensial tersebut bagi yang akan diwarisi atas dasar hubungan famili dengan menyatakan "kamu tidak mengetahui. Ayahmu atau anakmu yang lebih menguntungkan bagimu" (4 : 11). Karena itu walaupun al-Qur'an jarang merujuk kepada peristiwa-peristiwa dan situasi-situasi yang aktual dan hampir-hampir tak pernah menyebutkan nama, adalah tidak tepat untuk mencirikannya sebagai suatu dokumen esoteris, karena adalah sangat mungkin untuk menentukan secara akurat alasan-alasan yang ada di balik pernyataan-pernyataan, komentar-komentar dan perintah-perintah al-Qur'an.

Elan dasar al-Qur'an - penekanan pada keadilan sosial-ekonomi dan persamaan esensial manusia - sangat jelas terlihat sejak dari surah-surah yang awal. Semua legislasi al-Qur'an dalam bidang kehidupan pribadi dan masyarakat, bahkan "lima rukun" Islam yang dipandang sebagai ajaran-ajaran Islam *par excellence*, mempunyai tujuan keadilan sosial dan pembangunan masyarakat egalitarian. Bersikeras dalam implementasi harfiah dari aturan-aturan Qur'an, dengan menutup mata terhadap perubahan sosial yang telah terjadi secara riil di depan mata kita, sama saja artinya mengabaikan tujuan-tujuan moral-sosialnya. Ini sama saja seolah-olah, mengingat penekanan al-Qur'an untuk membebaskan budak, orang harus melestarikan pranata perbudakan agar orang dapat "memperoleh pahala yang besar disisi Tuhan" dengan memerdekakan budak. Secara pasti, keseluruhan tujuan al-Qur'an dalam masalah ini adalah agar perbudakan jarang digunakan oleh orang muslim yang cerdas dan bermoral peka. Tetapi ada argumen yang dipakai oleh mayoritas luas kaum Muslimin, bahkan terutama oleh mayoritas pemimpin-pemimpin agama kaum muslimin, yang coraknya sama dengan argumen untuk melestarikan perbudakan tersebut. Argumen tersebut adalah bahwa, karena membayar zakat adalah salah satu "tiang" Islam, suatu kewajiban yang dibebankan oleh al-Qur'an terutama (tapi sama sekali tidak khusus) kepada orang-orang

kaya demi kesejahteraan kaum miskin, maka *sebagian orang harus tetap miskin agar orang-orang kaya bisa beroleh derajat tinggi di sisi Tuhan*. Tentu saja, tidak ada masyarakat di dunia ini dimana di mana tidak ada orang-orang yang miskin, dan dalam islam, negara, melalui sistem zakat, harus memenuhi kebutuhan-kebutuhan mereka ; tetapi argumen seperti ini akan merupakan pukulan yang mematikan bagi orientasi al-Qur'an sendiri dan merupakan dukungan yang paling baik slogan komunis bahwa agama adalah candu masyarakat. Atau juga, untuk mengatakan bahwa, dengan tidak emperdulikan betapapun jauhnya kaum wanita berkembang secara intelektual, kesaksian mereka pada prinsipnya tetap memiliki nilai yang kurang dari kesaksian laki-laki, adalah suatu penentangan yang membuta terhadap tujuan-tujuan evolusi sosial al-Qur'an – dan seterusnya.

Sebagaimana halnya kita bisa melihat prinsip keadilan, tolong-menolong dan kasih sayang luas dan manusiawi terjalin dalam jaringan legislasi al-Qur'an, maka demikian pula sebaliknya, gerakan pikiran dari legislasi al-Qur'an yang konkrit kembali ke prinsip-prinsip umum berujung pada prinsip-prinsip luas yang sama yang membentuk elannya yang utama. Kaum Muslimin, khususnya Muslim-muslim modernis, sering mengemukakan bahwa al-Qur'an memberi kita "prinsip-prinsip tersebut dalam solusi-solusi yang konkrit. Pandangan seperti ini jauh dari pada benar dan membawa bahaya penyesatan. Apabila kita baca al-Qur'an, kita akan melihat bahwa sesungguhnya ia tidaklah memberikan banyak prinsip-prinsip umum ; untuk sebagian besar ia memberikan solusi dan keputusan terhadap masalah-masalah historis yang spesifik dan konkrit ; tetapi, seperti telah saya katakan, al-Qur'an memberikan, baik secara eksplisit ataupun implisit, alasan-alasan dibalik solusi-solusi dan keputusan keputusan tersebut, dari mana kita bisa menyimpulkan prinsip-prinsip umu. Sebenarnya inilah satu-satunya cara yang meyakinkan untuk menarik kebenaran yang sesungguhnya mengenai ajaran al-Qur'an. Kita harus menggeneralisasi atas dasar penanganan al-Qur'an terhadap kasus-kasus aktual – mempertimbangkan dengan kasus-kasus tersebut – karena, walaupun kita bisa menemukan beberapa pernyataan atau prinsip umum penanganan al-Qur'an tersebut, namun pernyataan-pernyataan atau prinsip-prinsip tersebut untuk sebagian besarnya tertanam dalam penanganan-penanganan konkrit atas masalah-masalah aktual, dari mana pernyataan-pernyataan atau prinsip-prinsip tersebut mesti dilepaskan. Hasil bersih dari pertimbangan ini adalah sebagai berikut. *Dalam membangun sesuatu stel hukum atau pranata, harus ada suatu gerakan ganda ; Pertama, kita harus bergerak dari penanganan-penanganan kasus konkrit oleh al-Qur'an - dengan memprtimbangkan kondisi-kondisi sosial yang relevan pada waktu itu - ke prinsip-prinsip umum di mana keseluruhan ajaran al-Qur'an berpusat. Kedua, dari peringkat umum ini harus dilakukan gerakan kembali kepada legislasi yang spesifik, dengan memperhitungkan kondisi-kondisi sosial yang ada sekarang.* Pendapat bahwa kepastian tidaklah terdapat pada arti dari ayat-ayat individual al-Qur'an dan kandungannya (dengan : "kepastian" yang saya maksud bukanlah sifat kewahyuan dari ayat-ayat tersebut, karena tak syak lagi al-Qur'an keseluruhannya adalah wahyu, tetapi adalah kepastian pemahaman kita akan makna yang sebenarnya dari ayat-ayat tersebut) tetapi dalam al-Qur'an secara keseluruhan, yakni sebagai satu set prinsip-prinsip atau nilai-nilai yang koheren di mana keseluruhan ajarannya bertumpuk, mungkin sekali akan menggoncangkan hati banyak

kaum Muslimin yang selama berabad-abad telah terbiasa memikirkan hukum-hukum al-Qur'an dalam cara yang discrete, atomistik dan sama sekali tak terintegrasi (walaupun al-Qur'an dengan tegas menyatakan bahwa ia adalah sosok ajaran yang sangat padu dan kohensif). Pernyataan berikut dari ahli hukum madzhab Maliki yang terkenal, al-Syatibi (w. 1388) mestinya akan meyakinkan mereka tidak hanya akan beralasannya pernyataan tersebut, tetapi juga perlunya secara mutlak. Setelah menyatakan bahwa validitas abadi hanya ada pada "prinsip-prinsip umum" (*ushul kulliyah*) dan tidak pada bagian-bagian individual al-Qur'an, al-Syatibi menyatakan :

"Dengan keadaan demikian ini, yakni bahwa nalar yang murni yang terpisah dari prinsip Syari'ah tidaklah mampu menghasilkan nilai-nilai religio-moral, maka pengendalian harus diletakkan terutama pada bukti-bukti Syari'ah dalam mengambil kesimpulan hukum. Tetapi menurut penggunaan mereka yang umum, yang terakhir ini tidak punya kepastian sama sekali atau hanya sangat kecil – saya maksudkan manakala bukti-bukti Syari'ah diambil secara satu persatu. Ini disebabkan karena apabila bukti-bukti tersebut termasuk dalam kategori hadits-hadits yang datang dari matarantai riwayat yang terisolir (hadits, ahad, pent), maka jelas bahwa bukti-bukti tersebut tidak memiliki kepastian. Tetapi apabila hadits-hadits tersebut mempunyai jejak dalam sejumlah banyak mata rantai riwayat (mutawatir), maka kepastian mengenai hadits-hadits tersebut, yakni makna-maknanya, bergantung pada premis-premis yang semuanya atau sebagian besar daripadanya hanyalah dugaan-dugaan belaka. Apa yang sebagian besar daripadanya hanyalah dugaan-dugaan belaka. Apa yang bergantung pada sesuatu yang tidak pasti dengan sendirinya adalah juga tidak pasti. Karena suatu penentuan akan makna hadits-hadits tersebut bergantung pada transmisi yang tepat dari penggunaan linguistik, pendapat-pendapat dalam tata bahasa dan sebagainya ; jadi, dengan mempertimbangkan semua faktor ini, kemungkinan untuk menetapkan dengan pasti hadits-hadits tersebut adalah nol. Sebagian ahli hukum telah mencari perlindungan dalam pandangan bahwa walaupun bukti-bukti tersebut ditunjang oleh kesaksian tak langsung atau hal-hal yang menyertainya (qara'in) maka bukti-bukti tersebut bisa memberikan kepastian. Tetapi hal ini sangat jarang atau sama sekali tak pernah terjadi.

Bukti-bukti yang dipandang reliabel di sini hanyalah bukti-bukti yang disimpulkan dari sejumlah bukti-bukti dengan yang berkovegensi pada suatu gagasan dengan cara sedemikian rupa sehingga mereka bisa memeberikan kepastian, karena suatu totalitas bukti-bukti memiliki suatu kekuatan yang tidak dimiliki oleh bukti-bukti yang terpisah-pisah atau berbeda-beda. Inilah alasannya mengapa suatu tradisi yang berlimpah-limpah memiliki kepastian dan ini, yakni kasus yang dibahas di sini, adalah kasus yang demikian. Apabila melalui penyimpulan dari seluruh jajaran bukti-bukti duga dari suatu point tertentu muncul suatu totalitas koheren yang bisa memberikan pengetahuan yang meyakinkan, maka itu merupakan bukti yang dikehendaki ..... Dengan cara inilah wajibnya lima prinsip seperti shalat, zakat, dan sebagainya – ditetapkan secara mutlak. Bila tidak dengan cara demikian maka apabila seseorang berargumentasi tentang wajibnya shalat hanya dengan dasar pernyataan-pernyataan Tuhan yang berulang-ulang dalam Al-Qur'an, "dirikanlah shalat", maka bukti ini sendiri saja akan terbuka bagi beberapa keberatan. Tetapi kemudian bukti ini juga ditunjang dari mana-mana oleh

kesaksian-kesaksian lain yang tidak langsung dan juga peraturan-peraturan yang rapi dengan mana kewajiban shalat dijadikan mutlak wajib dalam agama, sedemikian rupa hingga seseorang yang meragukannya adalah seperti orang yang meragukan dasar agama sendiri.....Apabila anda berpikir mengapa konsensus merupakan suatu bukti yang tak bisa ditolak, atau mengapa suatu riwayat dari satu mata rantai periwayat yang tunggal atau penalaran dengan analogi bisa menjadi sebuah bukti yang tak bisa ditolak, semua itu tersimpul dalam metode ini. Karena dalam semua kasus ini, yakni konsensus, riwayat tunggal atau analogi, bukti-bukti diambil dari sumber-sumber yang tak terhitung banyaknya, yang juga datang dari satu tipe tunggal saja. Namun mereka semua berkonvergensi pada satu gagasan yang merupakan obyek dari semua penalaran probatif (yang bisa memberikan bukti). Jadi apabila berbagai bukti mengenai sesuatu persoalan berjumlah banyak dan saling mengukuhkan, maka melalui efek totalnya, mereka menghasilkan kepastian.

Ini adalah kasus sumber-sumber bukti yang dipakai dalam buku ini - sumber-sumber tersebut adalah sumber dari mana prinsip-prinsip diambil. Tetapi ahli hukum seringkali tidak menyebutkan kenyataan ini dan tidak menyatakannya secara eksplisit, sehingga sebagian ahli hukum yang terkemudian mengabaikannya sama sekali. Akibatnya, berargumentasi atas dasar kekuatan kumulatif ayat-ayat dan hadits-hadits tersebut. Dengan demikian, lawan bisa menyerang setiap bukti tekstual secara terpisah-pisah dan melemahkan nilai pembuktiannya sesuai dengan aturan-aturan yang menguasai prinsip-prinsip yang diduga sebagai pembimbing kepastian tetapi apabila bukti-bukti sebagaigaimana lawan memandangnya, kita tidak akan memiliki kepastian apapun mengenai peraturan Syari'ah yang manapun kecuali kita memainkan peranannya sesudah adanya basisi-basis Syari'ah. Kaenannya perlulah kita mengikuti konvergensi untuk bisa menegakkan bukti-bukti fundamental.

#### **Perkembangan Disiplin – Disiplin Islam.**

Apabila saya benar dalam kriteria islamisitas yang sesungguhnya, yang telah saya kemukakan di muka dan memadukannya dengan kutipan yang panjang dari seorang ahli hukum Muslim yang terkemuka, yakni bahwa suatu doktrin atau pranata adalah islamis asli, sepanjang ia bersumber dari ajaran total al-Qur'an dan Sunnah dan dengan demikian dapat diterapkan secara berhasil pada suatu situasi yang layak atau memenuhi suatu kebutuhan. Ada dua cara di mana sosok ajaran seperti itu bisa dikatakan dapat diterapkan sebagai suatu keseluruhan pada sesuatu situasi, baik situasi sosial, politik ataupun ekonomi. Pertama, seseorang mungkin hidup pada masa ajaran tersebut dikeluarkan hingga orang mungkin hidup pada masa ajaran tersebut dikeluarkan hingga akhir hayatnya dan dengan demikian telah menginternalisasikan atau menyerapnya ke dalam dirinya, sehingga apabila muncul suatu situasi, maka ia akan menilai situasi tersebut dalam sinaran apa yang telah diserapnya itu. Cara yang Kedua, yang bercorak intelektual dan beebeda jelas dengan cara yang pertama, dan yang bisa disebut eksprensial (bersifat pengalaman), melibatkan suatu analisis atau ajaran tersebut baik dalam batas-batas historis maupun sistematis : artinya, cara inimemndang pengungkapan al-Qur'an dan Sunnah secara historis untuk bisa memahami maknanya dan kemudian secara sistematis menata nilai-nilai dalam urutan prioritas dan posterioritasnya,



meunudukbawakan (subordinating) nilai-nilai yang khusus kepada nilai-nilai yang umum dan hakiki, dan dengan demikian memperoleh jawaban-jawaban dari sistem tersebut bagi sesuatu masalah atau situasi tertentu.

Sesudah wafatnya Nabi, khususnya ketika segera sesudah itu kaum Muslimin menyebarluas ke luar Jazirah Arab dan menghadapi istiusituasi administratif, hukum dan fiskal yang baru, maka cara mereka menghadapi situasi-situasi tersebut lebih menyerupai cara yang peratama dari pada cara yang kedua., walaupun cara yang kedua – pertimbangan intelektual – bukan tidak dipakai sama sekali. Ini adalah wajar, karena semasa hidup Nabi, walaupun sahabat-sahabat yang berpikiran cerdas tentunya telah melakukan pemikiran dalam masalah-masalah tertentu, keputusan hanaya diambil oleh Nabi. Dengan demikian ketika beliau wafat kaum muslimin hanaya mewarisi al-Qur'an dan contoh teladan Nabi, bukannya suatu sistem pemikiran yang mandetail da dikerjakan secara intelektual. Apabila ada persoalan-persoalan baru dibawa kepada mereka, misalnya yang terjadi di Irak dan Mesir, mereka memberikan jawaban yang walaupun juga memeperhitungkan adat kebiasaan dan praktek-praktek setenpat, didasarkan terutama pada ajaran umum al-Qur'an yang mereka alami dulu dan yang telah menjadi darah daging mereka, dan umumnya bukan dengan cara merujuk kepada ayat-ayat seperti itu mempunyai kaitan yang jelas dan langsung dengan masalah-masalah yang dipertanyakan. Tentu saja, bahkan dikalangan Sahabat-sahabat Nabi, tidak semua orang sama kalibernya atau sama dalam keakrabannya dengan pikiran-pikiran dari al-Qur'an dan Nabi. Pengikut-pengikut ini Nabi hanya terdiri hanya relatif sedikit orang saja, dan tidak semuanya seperti Umar, Ali atau Ibnu Mas'ud.

Jadi karena alasan inilah - karena kaum Muslimin dari generasi yang pertma memberikan penilaian-penilaian dalam sinaran pengalaman mereka tentang ajaran al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan maka mereka tidak mengutip ayat-ayat individual al-Qur'an kecuali bila ayat-ayat tersebut memiliki kaitan langsung dengan masalah yang dihadapi. Sesungguhnya, adalah lebih cepat bagi mereka mengandalkan pemahaman mereka yang menyeluruh tentang tujuan—tujuan al-Qur'an. Contoh yang cemerlang dalam hal ini adalah penolakan Umar, setelah penaklukan Iraq, untuk membagi-bagi tanah dikalangan tentara muslim sebagai rampasan perang seperti praktek yang dilakukan Nabi dalam wilayah Arab. Intuisi Umar adalah bahwa praktek Nabi yang mneyangkut daerah-daerah suku di tanah Arab tidaklah lagi bisa dipraktyekkan dalam penaklukan seluruh wilayah suatu negeri. Atas tekanan yang keras dari pihak oposisi, Umar akhirnya menunjuk kepada ayat 10 surah 59 dalam al-Qur'an untuk mendukung pandangan yang diambilnya tanpa mengutip sesuatu ayat spesifik dalam al-Qur'an mengenai keadilan sosial dan permainan yang jujur. Situasi seperti inilah yang mendorong J. Schacht membuat pernyataan yang mencengangkan dalam bukunya *Orogins of Muhammeden Jurisprudence* bahwa dalam proses pengambilan keputusan yang awal dalam islam, "al-Qur'an selalu diruju pada tahap sekunder". Apabila pernyataan ini berarti, sebagaimana nampaknya, bahwa kaum Muslimin mengabaikan al-Qur'an pada langkah yang pertama, maka ia tak bisa dimengerti dan absurd. Tetapi apabila ia berarti bahwa kaum Muslimin awala bertindak pertama-tama berdasarkan pengalaman mereka akan totalis ajaran al-Qur'an dan baru menguip ayat-ayat individual al-Qur'an dan baru mengutip ayat-ayat

individual al-Qur'an pada tahap sekunder, maka pernyataan ini menggambarkan suatu fenomena yang alamiah dan sekaligus bisa dimengerti.

Tahap yang paling krusial dalam perkembangan sains-sains keagamaan dicapai selama masa dua generasi selanjutnya, yaitu generasi Tabi'un dan Tabi'ut Tabi'in. dua generasi ini tentu saja tidak menyaksikan terungkapnya misi al-Qur'an dan Rasul. Sekalipun demikian, diantara mereka terdapat orang-orang yang ketajaman intelektualnya melebihi banyak sahabat ; dan tentu saja, mereka adalah orang-orang yang sangat tulus. Pada masa Tabi'in inilah kejeniusan hukum kaum Muslimin menampakkan dirinya, dan tampaknya adalah pasti bahwa hadits yang sering dikutip, "Semoga Allah merahmati orang yang mendengarkan dengan baik-baik apa yang kukatakan dan kemudian menyampaikannya dengan setia kepada orang lain, karena banyak penyampai perkataan yang kurang baik (atau sama sekali tak baik) pemahamannya mengenai arti dari apa-apa yang kuucapkan dibanding dengan orang kepada siapa ia menyampaikan perkataan itu" muncul di kalangan gugus-gugus ahli hukum tertentu dari dua generasi ini. Karena jelas bahwa hadits ini memberikan pujian bagi ahli-ahli hukum yang berpemahaman layak, berlawanan dengan tradisionis-tardisionis yang hanya semata-mata menyampaikan riwayat-riwayat dari Nabi.

Saya sebut tahap ini sebagai tahap yang krusial karena selama periode inilah orang mulai merujuk kepada ayat-ayat al-Qur'an dan teks-teks hadits individual untuk menyelesaikan suatu masalah secara hukum. Apabila sebuah teks yang cukup langsung dan jelas bisa di hukum. Apabila sebuah teks yang cukup langsung dan jelas bisa diperoleh, maka masalah tersebut dianggap telah "terputuskan" untuk selamanya. Apabila teks seperti itu tidak bisa diperoleh, maka haruslah dicari sebuah teks yang cukup dekat dengan masalah yang dihadapi agar supaya masalah tersebut bisa diputuskan atas dasar keserupaan, walaupun dengan membiarkan adanya perbedaan-perbedaan. Metode yang pertama disebut metode nashsh, artinya pengambilan keputusan atas dasar "teks yang jelas", sedang yang kedua, yang merupakan prosedur yang lebih rumit, disebut qiyas, yang berarti penalaran analogis. Secara tradisional nashsh telah dipandang sebagai dasar yang paling meyakinkan bagi pengambilan keputusan-keputusan dan dianggap secara mutlak tak dapat diperselisihkan lagi. Namun penggalan yang saya kutip dari al-Syathibi dalam bagian di muka nyata-nyata menentang pandangan ini, karena menurut al-Syatibi, tak ada teks individual yang dengan sendirinya bisa memiliki kekuatan pembukti yang mutlak kecuali bila ia dipahami dalam sinaran latar belakang historisnya dan keseluruhan ajaran al-Qur'an dan Sunnah yang relevan. Sungguh, al-Syaibani, ahli hukum abad kedua dari madzhab hanafi (w. 799) membuat jelas kalau suatu teks tertentu bisa menjadi sebuah nashsh, atau bukti tekstual, pertama-tama berpijak pada bagaimana kita memahami teks tersebut, hingga kata-kata yang memiliki potensi pembukti tersebut menjadi sebuah "teks yang bergantung pada apa yang dipahami dari padanya".

Akan halnya qiyas atau penalaran analogis (metode yang paling lazim dipakai oleh kebanyakan ahli hukum Muslim untuk mengggali hukum dari al-Qur'an dan Sunnah), penggunaannya pada satu setengah abad islam yang pertama dengan sendirinya membawa kekacauan-kekacauan dan membuat banyaknya pandangan hukum yang membingungkan daalm Islam. Apabila sebuah "teks yang jelas" bisa menghasilkan lebih dari satu pendapat, kita hampir tak

bisa membayangkan bagaimana *qiyas*, yang bekerja dengan analogi, bisa menghasilkan keputusan-keputusan hukum yang seragam. Apabila bagi seorang ahli hukum sebuah ayat al-Qur'an atau sebuah preseden tertentu dari Nabi merupakan basis dari penalaran analogis untuk suatu kasus tertentu, maka seorang ahli hukum yang lain akan mengambil ayat atau preseden lain sebagai basis penalaran analogis bagi kasus tersebut. Seandainya tahap ini para ahli hukum melakukan pengerjaan yang sistematis atas nilai-nilai dan prinsip-prinsip al-Qur'an, alih-alih dari bekerja dengan alat-alat yang longgar seperti itu, hasilnya mungkin sekali akan lain. Bukannya bahwa perbedaan pendapat pasti akan bisa dihilangkan – ini tidak mungkin dan tidak baik – tetapi sekurang-kurangnya perbedaan-perbedaan akan bisa diminimalkan, dan apa yang lebih penting, perbedaan-perbedaan ini akan terjadi atas dasar-dasar yang lebih bisa dimengerti dan dibenarkan sehingga komunikasi antara pandangan-pandangan yang berbeda akan menjadi jauh lebih mudah. Akan tetapi bukannya demikian, malahan al-Syafi'i (w.819) berpendapat bahwa sebuah hadits, walaupun ia adalah hadits "ahad" dan diriwayatkan hanya oleh satu mata rantai periwayat, haruslah diterima sebagai mengikat, dan bahwa dengan adanya hadits seperti itu penalaran tidaklah diperbolehkan, terpaksa diterima, karena pendapat ini memberikan titik labuh di tengah-tengah apa yang nampak sebagai pertentangan pendapat yang tidak bisa diakhiri. Tapi bahkan pendapat ini pun terbukti tidak memadai karena sudah sejak lama al-Syafi'i sendiri dan terlebih lagi pada abad sesudahnya, sejumlah besar hadits telah muncul, yang mencerminkan dan mendukung pendapat-pendapat yang berbeda-beda yang ingin diakhiri dengan prinsip al-Syafi'i tersebut.

Pertumbuhan hadits yang subur ini mengakibatkan terhentinya suatu pertumbuhan yang tertib dalam pemikiran hukum khususnya dan pemikiran keagamaan pada umumnya. Saya katakan "pertumbuhan yang tertib" karena tak ada masyarakat manusia yang berfungsi yang bisa statis sama sekali – beberapa perubahan selalu terus terjadi. Tetapi di dunia Islam perubahan-perubahan tersebut tidaklah terkontrol ataupun diarahkan kepada suatu tujuan. Kebanyakan pemikir Muslim modern telah melemparkan kesalahan atas keadaan yang relatif statis ini kepada penghapusan kekhalifahan pada pertengahan abad ketiga belas dan disintegrasi dunia Islam. Tetapi, sebagaimana saya tunjukkan dalam analisis saya yang lewat, semangat Islam secara esensial telah menjadi statis jauh sebelum itu. Sungguh, kemacetan ini telah terkandung dalam basis-basis di atas mana hukum Islam dibangun. Perkembangan theologi memperlihatkan ciri-ciri yang sama bahkan secara lebih dramatis daripada pemikiran hukum. Theologi (*kalam*) ini, yang mengambil bentuk selama abad kesepuluh, sebelas dan dua belas M, pada akhirnya lalu mendakwakan dirinya sebagai "penopang dasar-dasar hukum Islam", dalam bentuk faham Asy'ariyyah yang paling dominan dan tahan lama itu. Theologi Asy'ariyyah ini menolak kausalitas dan keberdayaan kehendak manusia demi untuk menekankan kemaha kuasa Tuhan (karenanya, manusia hanya dianggap sebagai pelaku kiasan saja dari perbuatan-perbuatannya, sedang pelaku yang sebenarnya adalah Tuhan) menyatakan bahwa kebaikan dan kejahatan hanya bisa diketahui melalui wahyu (dan tidak melalui nalar alami), dan mengingkari bahwa perintah-perintah Tuhan dalam al-Qur'an mempunyai tujuan (perintah-perintah tersebut harus dipatuhi semata-mata karena perintah tersebut adalah perintah-perintah Tuhan). Perinci utama Asy'ariyyah, al-Baqillani, (abad ke-10 M) bahkan menyarankan bahwa kepercayaan terhadap atomisme waktu dan ruang, artinya, penolakan terhadap kausalitas, harus dituntut "secara resmi" dari kaum Muslimin! Semua ini terjadi selama sebelum runtuhnya kekhalifahan. Memang benar bahwa Asy'ariyyah

hanya berhasil secara gradual dalam mengukuhkan cengkeramannya atas dunia Islam dan bahwa dukungan seorang Sufi seperti al-Ghazali (W. 1111 M) terbukti krusial bagi penyebaran dan dominasi akhirnya sebagai kredo dari mayoritas luas Islam Sunni. Namun bukanlah suatu indikator yang tidak fair mengenai serangan kekakuan dalam kehidupan spritual dan intelektual Islam bahwa sistem theologi dari tokoh yang sezaman dengan al-Asy'ari, Hanafi al-Maturidi (lahir di Maturid, sebuah desa dekat Tasykent), yang mempunyai pandangan-pandangan yang lebih masuk akal dari pada theologi al-Asy'ari dalam semua masalah yang disebutkan di muka, pada akhirnya ditenggelamkan oleh paham Asy'ariyyah pada zaman pertengahan Islam.

Juga ada sedikit keraguan bahwa semacam afinitas semangat berkembang antara Asy'ariyyah dan bentuk-bentuk Sufisme tertentu yang lebih ekstrim (seperti Sufisme Ibnu Arabi abad ketiga belas yang sangat tersebar luas), yang mengukuhkan bahwa hanya ada satu dan satu-satunya Eksistensi pada hekekatnya, yaitu Tuhan, dan memandang semua yang lainnya sebagai ilusi, bayangan, atau penampakan saja. Tetapi merajalelanya jenis Sufisme ini pada abad-abad pertengahan yang akhir itu sendiri adalah bukti dari mana datangnya angin dan ke mana bertiupnya. Ini tidaklah berarti mengingkari penyempurnaan jiwa, atau sofistikasi dan orientalitas intelektual yang diperlihatkan oleh banyak tokoh sufi yang besar, dan tak syak lagi adalah benar, katakanlah dari abad kedua belas dan seterusnya, bahwa dalam kegersangan Islam “resmi” – hukum dan theologi – sebagian besar pikiran-pikiran kreatif di dunia Islam tertarik ke dalam dunia sufi. Akan tetapi, pertanyaannya adalah: Apakah Sufisme ini, dengan matriks pantheisnya, mempunyai hubungan dengan theologi atau pesan sosial al-Qur'an, atau bahkan, dengan perilaku Nabi sendiri dan generasi awal kaum Muslimin?

#### **Perubahan Institusional Islam Di Zaman Pertengahan**

Saya telah menyatakan sebelumnya bahwa perubahan-perubahan terus terjadi di masyarakat Muslim zaman pertengahan, tetapi berlangsung dengan tidak tertib dan tidak lagi terkontrol. Pertanyaan ini akan kita teliti lebih tajam lagi. Pertama-tama, pikiran umum bahwa masyarakat Islam zaman pertengahan sama sekali statis, mestilah dibuang karena tidak kurang menyesatkan. Para ilmuwan sosial modern telah “menemukan” bahwa masyarakat-masyarakat primitif memiliki ciri-ciri “stabilitas” namun karena mereka kurang gerakan, maka mereka juga kurang pertumbuhan dan kreativitas (istilah “stabil” adalah halus untuk “statis” atau “kaku”, tetapi banyak ilmuwan sosial lebih menyukai istilah ini karena tampaknya ia tidak melibatkan *value judgment*). Gunnar Myrdal telah memanfaatkan teori ini bagi penjelasan dalam bukunya *Asian Drama* ketika itu menganalisis keterbelakangan negeri-negeri Asia. Tetapi sesungguhnya perumusan yang begini adem terlalu menyederhanakan persoalan dan lagi pula keliru. Orang pasti bertanya, dalam hal apa suatu masyarakat “stabil” dan dalam hal apa ia “berubah” dan, apabila berubah, apakah perubahan tersebut menuju ke arah yang lebih baik atau lebih buruk. Tetapi ditemukan bahwa kondisi masyarakat-masyarakat primitif adalah demikian “stabil” dan kungkungan masyarakat terhadap individu demikian menyeluruh hingga bahkan mimpi-mimpi individu direkayasa secara sosial dan cenderung bisa diramalkan. Suatu masyarakat mungkin mengalami ketidakstabilan dan pergolakan-pergolakan politik, namun tetap statis dalam kehidupan sosial atau ekonominya atau sosio-ekonominya, kurang lebih sebagaimana halnya masyarakat-masyarakat zaman pertengahan, baik di Timur maupun di Barat. Suatu masyarakat mungkin secara politis stabil tetapi bisa mengalami pertumbuhan ekonomi yang cepat, seperti umumnya masyarakat-masyarakat Barat zaman modern. Kemudian suatu

masyarakat mungkin menunjukkan kestabilan politis, pertumbuhan ekonomi dan kemerosotan sosio-moral, seperti halnya kebanyakan masyarakat-masyarakat Barat dalam sejarah mereka yang lebih akhir. Kemudian lagi, suatu keacuhan terhadap kekayaan melalui apa yang disebut kepentingan-kepentingan moral ataupun kemalasan, mungkin menghasilkan suatu kemiskinan massal, yang pada gilirannya boleh jadi akan menimbulkan proporsi problema moral ordo pertama – seperti halnya kasus negeri-negeri yang terbelakang ekonominya. Sebaliknya, suatu obsesi dalam nilai-nilai ekonomi semata-mata bisa memiliki sifat suatu masalah moral yang krusial – seperti kasus bangsa-bangsa Barat pada umumnya sekarang dan sebagaimana telah diperingatkan Goldsmith dalam puisinya “The Deserted Village” (Desa yang Ditinggalkan) : “Tanah ini betapa merana, jadi korban penyakit – ingin cepat kaya – harta menumpuk tetapi manusia mengeropos!”

Kembali pada perubahan sosial dalam Islam zaman pertengahan, suatu analisis yang singkat akan memperlihatkan bahwa ceriteranya adalah rumit, baik dalam teori maupun prakteknya. Di bidang politik, Islam Sunni sangat esensial terus mengesahkan dan merasionalisasikan kondisi yang aktual sampai jatuhnya kekhalifahan Bagdad. Bahkan sesudah keruntuhan kekhalifahan tersebut, Ibnu Taymiyah (w. 1328), mengetahui situasi yang ada menyatakan bahwa suatu pemerintahan global yang tunggal tidaklah perlu bagi ummat Islam; apa yang perlu adalah kerja sama diantara penguasa-penguasa Muslim dan pelaksanaan amanat yang ada di tangan mereka kepada rakyat. Bagi Ibnu Taymiyah, kesatuan *ummat* Muslim di dunia adalah jauh lebih mendasar daripada kesatuan pemerintahan, yang bagaimanapun juga hanya dianggapnya sebagai sarana yang perlu untuk mencapai tujuan, dan bukannya tujuan itu sendiri. Prinsip ini dikemukakannya dengan menentang theolog Syi’ah al-Hilli (w. 1277) yang, tentu saja, beranggapan bahwa pemerintahan oleh seorang imam yang *ma’shum*, adalah termasuk esensi agama. Bagi Syi’ah, adalah semakin sulit untuk membenarkan secara teoritis pemerintahan ketiadaan seorang imam yang *ma’shum*. Akan tetapi, dalam prakteknya hanya terdapat perbedaan kecil saja antara penguasa-penguasa Sunni dan penguasa-penguasa Syi’ah ; walaupun masalahnya bagi Syi’ah adalah jauh lebih akut daripada bagi Sunni, kedua-duanya terikat oleh kewajiban untuk, secara prinsip, menerima pembatasan-pembatasan atas kekuasaan mereka oleh Syari’ah, sementara kedua-duanya hanya memiliki sedikit sekali pembenaran teoritis untuk bersandar. Jadi kita lihat bahwa dalam lapangan penting kehidupan bermasyarakat ini hanya ada sedikit sekali atau tidak ada sama sekali kaitan normatif antara teori dan praktek, terutama dikarenakan ketiadaan teori-teori pada abad-abad pertengahan Islam yang akhir.

Di bidang yang lebih penting lagi, yakni hukum seperti telah saya katakan, sistem hukum islam, walaupun pada pokoknya berkaitan secara tidak sistematis dengan al-Qur’an dan Sunnah, tidaklah didasarkan pada pengerjaan intelektual yang sistematis di atas acuan nilai-nilai sosial-moral al-Qur’an. Sebagai tambahan, sejak mula sekali literatur hukum islam memiliki corak “berbau buku” yang berbeda kontras dalam kehidupan sehari-hari ; literatur hukum ini hampir-hampir merupakan upaya teoritis murni. Tidak ada sesuatu yang secara inheren salah dalam kedua prinsip ini sendiri, asalkan penerapan dinalarkan atas dasar-dasar syari’ah. Apa yang diperlukan tapi tidak pernah dicapai adalah perumusan kembali yang konstan dan perluasan hukum islam, yang tentu akan bisa melestarikan integritas dan kemujarabannya.

Sebagaimana baru saja saya katakan, banyak yang orisinil dan subur dalam literatur yang begitu luas dari yurisprudensi islam, tapi semua itu

tidak bersentuhan dengan praaktek hukum yang aktual. Sesungguhnya, semua pemikir Muslim yang besar sampai dengan dan termasuk pemikir abad kedelapan belas Syah Waliyullah dari Delhi, selalu memunculkan pernyataan-pernyataan yang revolusioner. Tetapi ortodoksi telah mengembangkan suatu kemampuan yang menakjubkan menyerap goncangan ini ; semua pemikir tersebut tetap dihormati oleh kalangan mereka yang revolusioner dan radikal seperti itu selalu dikesampingkan sebagai terencil (syadzdz) atau ideosinkretis dan dengan diam-diam dikuburkan. Diperlukan seorang pemberontak sejati seperti Ibnu Taimiyyah untuk membuat retakl yang nyata pada dinding baja ijma' (konsensus).

### **Pendidikan Islam Zaman Pertengahan**

Walaupun awal mula pendidikan islam - yang berarti mempelajari al-Qur'an dan mengembangkan sebuah sistem kesalehan yang mengiatrianya - kegiatan awalnya telah dimulai sejak masa nabi, namun baru dikemudian hari abad pertama dan kedua Hijrahlah pusat-pusat pengkajian ilmu tumbuh dengan berpusat pada pribadi-pribadi yang menonjol.pada islam sunni posisi menonjol yang mutlak dipegang oleh al-Azhar di Mesir, yang dibangun pada abad ke sepuluh oleh Dinasti Fathimiyah Ismailiyah Mesir berpindah tangan kepada islam Sunni setelah penaklukan Mesir oleh Dinasti Ayyubi di akhir abad kedua belas. Apa yang akan menjadi perhatian utama kita dalam penuturan berikut adalah sifat dan kualitas ilmu pengetahuan ini dan jenis manusia yang menjadi tujuan produksinya untuk pengabdian islam.

Diatas telah saya garisbesarkan timbulnya, pertumbuhan dan watak hukum dan theologi islam. Yang pertama berkembang adalah hukum, yang ditujukan untuk memenuhi kebutuhan administratif dan yudisial, dan ini diikuti oleh theologi. Lebih jauh, hukum islam walaupun satu bagian tertentu isinya akhirnya lalu diberlakukan hampir secara seragam di seluruh dunia islam (dan hal inilah terutama yang memberikan homoginitas kepada seluruh dunia islam), dalam pemeriksaan yang lebih cermat ternyata hanyalah kumpulan pendapat-pendapat hukum saja, atau seperti dinyatakan oleh Santillana, "suatu diskusi yang tak berkeputusan mengenai kewajiban-kewajiban seorang Muslim" dan bukannya kode hukum yang dirumuskan dengan apik. Dengan kata lain sebuah sistem hukum atau bahkan berbagai sistem hukum bisa diciptakan bedasar kumpulan pendapat-pendapat tersebut, walaupun pendapat tersebut sendiri tidaklah merupakan hukum dalam artian yang ketat.

Hukum dan theologi merupakan bagian sentral dari sistem pendidikan tinggi islam yang dilaksanakan di Madrasah-madrasah. Pokok-pokok theologi sunni yang dirumuskan oleh Al-Asy'ari dan pengikutnya diperinci lebih jauh menjadi sistem-sistem oleh Fakhruddin al-Razi (w. 1209), al-Iji (w. 1355) dan lain-lainnya dengan menggabungkan tema-tema filosofis tertentu seperti esensi dan eksistensi, kausasi, sifat atribut-atribut Tuhan, dan Kerasulan, sementara dalam waktu yang sam menolak tesis-tesis dari para filsuf Muslim seperti Ibnu Sina, dan menggantikannya dengan kontratesis-kontratesis kalam. Sama halnya, tesis-tesis sistematis Sunni yang secara jistoris lebih penting, walaupun lebih masuk akal, yang dibangun oleh al-Maturidi diperinci lebih jauh oleh penulis-penulis seperti al-Nasafi (w. 1310) fdan komentatornya al-Taftazani (w. 1389). Kontrasnya, suatu revolusi besar terjadi dalam theologi Syi'ah selama abad ke 10 hingga 11 M.

Sementara sampai saat syi'ah masih bercorak kaar dan agak anthropomorfis, suatu perubahan yang nampaknya tiba-tiba dan besar terjadi di saat Syi'ah menggabungkan (mungkin sekali untuk menentang kalam sunni) doktrin sentral Mu'tazilah mengenai kemerdekaan berkehendak manusia dan penekanan umum pada akal (walaupun mereka tidak menerima doktrin Mu'tazilah bahwa kebaikan dan kejahatan bisa diketahui oleh akal manusia, dan sebagai gantinya mempostulatkan seorang imam yang ma'shum sebagai sumber pengetahuan yang pasti (sure knowledge). Kerangka-kerangka kalam Syi'ah abad ke sebelas ini dikembangkan lebih lanjut dalam karya filosof dan theolog Nashiruddin al-Thusi (w. 1274) dan khususnya oleh muridnya yang brilyan al-Hilli, tidak dengan menolak filsafat seperti halnya theologi Sunni, tetapi dengan menerima sebagian besar daripadanya.

Tetapi pembedaan yang sangat penting yang kemudian dibuat adalah antara "sains-sains agama" ('ulum syar'iyah) atau "sains-sains tradisional" ('ulum naqliyah atau ghair syar'iyah), yang sikap terhadapnya sedikit demi sedikit menjadi semakin kaku dan mencekik. Adalah sangat penting untuk menilai sikap psikologis ini, yang tidak menolak "sains-sains rasional" itu sendiri tetapi meremehkannya sebagai tidak menunjang kesejahteraan spiritual manusia. Juga yang sangat penting, penyebaran Sufisme yang-demi untuk menumbuhkan kehidupan spiritual internal dan pengalaman keagamaan yang langsung – pada umumnya bersikap memusuhi sains-sains rasional dan juga seluruh intelektualisme. Alasan penting ketiga bagi kemerosotan gradual sains dan filsafat adalah, tentu saja, bahwa sementara pemegang-pemegang ijazah sains-sains keagamaan bisaa memperoleh pekerjaan sebagai kadi atau mufti, bagi seorang filsuf atau saintis hanya tersedia lowongan kerja di istana saja.

Alasan keempat. Tapi tak kurang pentingnya, adalah sikap tokoh-tokoh keagamaan penting yang istimewa seperti al-Ghazali. Al-Ghazali tidak saja menentang sains an sich tapi juga filsafat sebagaimana yang dikemukakan oleh filosof-filosof Muslim besar seperti al-Farabi dan khususnya Ibnu Sina. Al-Ghazali juga menegaskan dengan benar, bahwa spekulasi metafisik tidaklah memiliki kepastian atau kekuatan demonstratif dari proposisi-proposisi matematik. Dalam karyanya Mizan al-Amal (Kriteria Amal), al-Ghazali juga mengetengahkan argumen dari prioritas-prioritas dan mengecam keras dokter-dokter yang ingin memberikan prioritas kepada sains-sains medis atas sains-sains keagamaan dan menyesatkan masyarakat awam dengan klise-klise seperti "perhatikanlah tubuhmu dahulu, baru kemudian agamamu" (badanaka tsumma dinaka). Bagaimana mungkin jasad memperoleh prioritas ats ruh.

Di dunia arab kelihatannya filsafat, dan barang kali juga sains, ditendang ke luar dari kurikulum dan dicap sebagai "non religius", sementara dari abad keempat belas dan seterusnya sains khas Arab, rethorika dan kefasihan berbahasa, memapankan dirinya, disamping theologi, sebagai lapangan intelektual yang utama di kalangan cendekiawan-cendekiawan ortodoks. Ilmu rethorika dan kefasihan bahasa ini dilahirkan di abad-abad awal islam oleh minat Mu'tazilah kemukjizatab (ijaz) al-Qur'an dan selanjutnya menjadi sebuah cabang ilmu yang berdiri sendiri, yang hanya sedikit berhubungan dengan sains rethorika Yunani tapi berdasarkan pada gramatika bahasa Arab sebagai penggantinya.

Suatu perkembangan besar yang efeknya sangat merugikan kualitas ilmu pengetahuan pada abad-abad petengahan islam adalah penggantian naskah-naskah mengenai theologi, filsafat, yurisprudenci dan sebgainya, sebagai materi-materi pengajaran tinggi, dengan komentar-komentar dan superkomentar-superkomentar. Perselisihan pendapat (jadal) menjadi prosedur yang paling digemari untuk memenangkan suatu point dan hampir menggantikan upaya intelektual yang asli untuk membangkitkan dan menangkap masalah-masalah yang riil dalam obyek yang dikaji. Kreativitas asli yang tak ada buahnya dan penghamburan energi intelektual yang mahal ini mencapai puncaknya dalam karya-karya seperti tafsir al-Qur'annya Fayzhi, seorang sastrawan abad keenam belas yang terkemuka dan teman mengobrol Sultan Akbar dari Mogul, dimana pengarang sengaja tidak mempergunakan huruf-huruf abjad Arab yang mempunyai tanda-tanda pembeda (diacritical marks), dengan demikian mengurangi jumlah huruf yang bisa dipakainya dari dua puluh delapan menjadim tiga belas huruf. Akhirnya perkembangan ini disejajari oleh jenis naskah padat lainnya yang tidak ditulis untuk memudahkan pekerjaan murid, tetapi sebaliknya memang sengaja dipersulit seperti teka-teki (walaupun seringkali naskah seperti ini memiliki manfaat dalam hal mudahnya dihapalkan). Kemudian selanjutnya komentar atas komentar ditulis untuk menafsirkannya seperti komentar al-Khayali demikian sulit hingga setelah serangkaian komentar yang gagal atasnya, maka komentar yang dianggap sukses adalah dari cendekiawan India abad keenam belas/tujuh belas 'Abdul Hakim (disebut al-Lahuri oleh pengarang-pengarang Arab yang terkemudian).

Dengan kebiasaan menulis komentar demi komentar itu sendiri dan kemerosotan yang tetap dari pemikiran yang asli, dunia islam menyaksikan munculnya sejenis cendekiawan yang benar-benar ensiklopedi dalam lingkup pengetahuannya tapi hanya mengetahui sedikit sekali tentang hal-hal yang baru dalam bidang apapun juga. Kategori cendekiawan cum-komentator ini harus dibedakan di satu pihak dari jenis pemikir komprehensif yang sangat berbeda seperti Aristoles atau bahkan tokoh yang lebih kecil seperti Ibnu Sina. Cendekiawan muslim zaman pertengahan akhir yang saya bacaakan ini "mengkaji" semua lapangan pengetahuan yang ada, tetapi terutama dengan melaui komentar-komentator dan ia sendiri adalah seorang komentar dan pengumpul. Dengan sendirinya sikap ini tidak menunjang penyelidikan dan pemikiran orisinil, karena nerasumsi bahwa semua yang bisa diketahui tentang realita sudah diketahui, kecuali barangkali sedikit kesenjangan yang harus diisi dengan interpretasi dan perluasan atau beberapa benjolan yang perlu dimuluskan. Pandanagn bahwa pikiran bersifat kreatif secara esensial adalah ciri khas teori-teori ilmu pengetahuan modern.

#### **Pendidikan Islam di Anak Benua Indo-Pakistan**

Saya telah menyatakan sebelumnya bahwa pendidikan di islam India pada umunya bukanlah tergolong tatanan yang tinggi. Pernyataan ini mesti diperinci dan dibuat lebih spesifik. Kenyataanlaha adalah ketika pendidikan yang terorganisasi mulai berjalan di Indian pada abad ketiga belas dan empat belas, tahap-tahap formatif dan kreatif dari berbagai sains dalam islam secura esensial telah berlalu, dan sains-sains ini pada kenyataannya adalah statis atau berada dalam kemerosotan. Di luar India pada masa itu,



komentar-komentar dan ilmu pengetahuan ensiklopedis dan komentar-komentarnya inilah yang membentuk kandungan pendidikan Islam di India. Kurikulum ini adalah sebuah silabus sembilan atau sepuluh tahun untuk pendidikan menengah hingga pendidikan tinggi, yang meliputi enam belas mata kajian yang berbeda-beda dan delapan puluh tiga buku dalam keseluruhannya. Mata kajian-mata kajian tersebut berlanjut dalam urutan berikut : gramatika bahasa Arab, (dua belas buku), rethorika (tiga), ilmu syair (satu), logika (sepuluh), filsafat (empat), kesusasteraan Arab – prosa dan puisi (tujuh), theologi (lima), sejarah Islam (tiga), kedokteran - termasuk bagian “tentang demam” dari Qanun-nya Ibnu Sina, (empat), astronomi (dua), geometri (satu-duapuluh bab dari Euclides), seni berselisih pendapat (satu), hukum (delapan), yurisprudensi (enam), hukum waris (satu), prinsip-prinsip Hadits (satu), hadits (sepuluh), prinsip-prinsip al-Qur’an - penafsiran (satu), al-Qur’an - komentar-komentar (empat). kesusasteraan Arab-prosadan puisi (tujuh), theologi (lima), sejarah Islam (tiga), kedokteran termasuk bagian “tentang demam” dari qonunnya Ibnu Sina.

Untuk pengajaran dalam prinsip-prinsip al-Qur’an – penafsiran, daftar Ahmad mencantumkan al-fawz al-kabir fi ushul al-tafsir oleh Syah Waliyullah dari Delhi (W.1762). Karena Nizamuddin kembali ke Delhi dari pendidikannya di Madinah kira-kira tahun 1732 dan wafat pada tahun 1747. Ini berarti bahwa silabus tersebut mulai dimodifikasi segera sesudah penyusunannya; cenderung ke arah penyerdehanaan dan penghapusan beberapa buku dan bahkan seluruh mata kajian, seperti sains dan filsafat.

Sementara silabus Nizamuddin memberatkan pada sains-sains rasional, silabus Syah Waliyullah memberatkan ke arah ilmu sains-sains tradisional Islam-hukum, theologi, dan hadits – dengan inovasi bahwa ia secara formal memasukkan karya-karya sufi ke dalam silabusnya – suatu corak baru dalam sistem pendidikan ortodoks. Kecenderungan yang umum, yang tak syak lagi dipengaruhi secara mendalam oleh aliran pemikiran fundamentalis Syah Waliyullah, adalah penghapusan sains-sains rasional dan intelektual dan menekankan disiplin-disiplin “keagamaan” ortodoks murni. Penyebaran Hadits yang luas di anak benua Indo-Pakistan ini secara pasti adalah berkat pengaruh Syah Waliyullah dan anak-anak serta murid-muridnya. Sekolah agama Deoband di India Utara (Uttar Pradesh) didirikan pada pertengahan kedua abad kesembilan belas oleh cendekiawan-cendekiawan yang diturunkan oleh sekolah Waliyullah.

Akan tetapi, karena sekolah Syah Waliyullah tidak hanya merupakan suatu lembaga pendidikan semata-mata seperti Firangi Mahalnya Nizamuddin tapi secara esensial juga suatu upaya reformis purifanikal, maka orientasi yang disebut belakangan ini, dalam dampaknya, terbukti merupakan titik balik. Tetapi gagasan-gagasan pemurnian dari Syah Waliyullah juga menciptakan suatu reaksi yang kuat dalam bentuk aliran pikiran Bareilawi abad kesembilan belas, yang berhadapan dengan Deoband dan ahli Hadits, merupakan penegakan kembali agama rakyat, dengan penekanan sekunder yang kuat pada kepercayaan-kepercayaan sufi populer mengenai kekuasaan wali-wali (orang-orang suci) dan pemitosan pribadi Nabi Muhammad. Nama Bareilawi diambil dari kata Bareoli, tempat asal wakilnya yang paling vokal, Muhammad Riza, yang melancarkan perdebatan sengit dengan lawan-lawannya mengenai masalah-masalah seperti apakah Nabi Muhammad mengetahui hal-hal yang gaib,

apakah jasadnya berupa cahaya dan sebagainya. sementara secara politis Deoband dan ahli-ahli hadits pada umumnya dapat dipastikan adalah anti-Inggris, maka wakil-wakil aliran Barelawi mengeluarkan fatwa-fatwa yang mendukung penguasaan Inggris.

Jadi, di Pakistan di samping madrasah-madrasah Syi'ah ada tiga tipee madrasah Sunni yang masih hidup : Deoband, Ahlul hadits dan Barelawi. Sementara pada waktu pemisahan India-Pakistan, Pakistan hanya memiliki 137 madrasah, maka jumlah tersebut naik menjadi 210 dalam tahun 1950, 401 dalam tahun 1960, dan 563 dalam tahun 1971 ; jumlah keseluruhan madrasah besar dan kecil dikatakan paling tidak mencapai 893, dengan jumlah guru 3186 dan jumlah murid reguler 32. 384. Kenaikan yang cepat dalam jumlah madrasah sejak berdirinya negara Pakistan adalah mencengangkan. Sementara di kot-kota besar, misalnya Karachi dan Lahore. Sementara di kota-kota besar islam tradisional secara progresif telah tunduk kepada industri dan pendidikan sekuler, yang menghasilkan penafsiran-penafsiran modern tentang islam atau sekularisme, islam ortodoks tradisional telah memperoleh pijakan yang luas di kota-kota kecil. Saya akan mencoba menelusuri seluruh perkembangan ini dalam dua bab mendatang.