

Drs. H. SAEFUL ANWAR, M.A.

## METODOLOGI MENGETAHUI ALLAH MENURUT IBN TAIMIYYAH

Bismillah al-Rahman al-Rakhim

### I. Pendahuluan

Dalam dua tulisan yang lalu (Al-Qalam no. 43/IX/93 dan no. 45/X/94), penulis mengkaji kepribadian Syaikh al-Islam Ibn Taimiyyah dari sudut bakat dan pendidikannya (keluarga, sekolah dan literatur), serta dari sudut situasi sezaman dan perjuangannya. Semua faktor ini membentuk kepribadiannya. Selanjutnya kepribadian membentuk cara berfikir yang terefleksikan dalam metodologinya tentang mengetahui Allah, yang metodologi ini melahirkan konsep-konsep esensial teologinya. Dalam tulisan ini penulis mencoba mengkaji metodologi tersebut untuk lebih mudah memahami konsep esensial teologi Ibn Taimiyyah, yang sering dipandang sebagai akar gerakan "Salafiyah" atau reformasi dan revival Islam di zaman modern. Pemikiran dan gerakan ini sampai pula ke Indonesia, dan telah turut memberikan kontribusi yang cukup besar dalam merebut, mempertahankan dan mengisi kemerdekaan Republik Indonesia hingga saat ini. Tetapi apakah konsep teologinya itu masih memadai untuk masa industrialisasi dan globalisasi ?

Hanya tiga aspek yang disoroti, yaitu postulasi penetapan akidah

ketuhanan, hubungan antara akal dan wahyu, dan status Hadis Ahad dalam penetapan akidah. Di akhir tulisan disajikan analisa sepintas ke arah jawaban mengenai pertanyaan di atas.

### II. Postulasi Penetapan Akidah Ketuhanan

Dalam filsafat terdapat dua aliran besar *dogmatisme* yang berpendirian bahwa keyakinan ontologik, khususnya mengenai ketuhanan, harus diterima secara apriori yang kemudian melahirkan epistemologi, dan *skeptisisme* yang beranjak dari epistemologi yang berpijak pada premis-premis akal a priori untuk membentuk ontologi baik theisme maupun atheisme. Ulama Islam pun, yang sepakat bahwa mengetahui Allah wajib atas setiap mukallaf, berbeda pendapat apakah mengetahui ini wajib melalui nalar dalam arti penalaran rasional terhadap alam, atau tidak perlu penalaran seperti ini. Dalam tesis kedua yang dogmatis, tidak timbul masalah baru, sekalipun mengandung kemungkinan problema *daur* (siklus tak berujung pangkal). Dalam tesis pertama, nazari, yang dianut Mutakallimin, timbul masalah-masalah baru seperti: sejauh mana efektifitas nalar terhadap ma'rifah (mengetahui)

itu, dari mana datangnya kewajiban nalar itu, apakah dari syara' atau kalli akal, padahal diandaikan seseorang belum mengenal syara' dan adanya Allah? Kalau begitu apa kewajiban pertama bagi mukallaf, apakah ma'rifat itu sendiri, atau nalar yang menimbulkan ma'rifat, atau kehendak untuk nalar, atau pula sikap skeptik (syak) yang menimbulkan kehendak untuk nalar? Hal-hal mendasar ini terpaksa dibahas lebih dahulu oleh ilmu Kalam. Prosedur nalar itu sendiri diawali dengan pembuktian kebaruan alam, yang melibatkan kajian serius tentang hakekat *syai'* (sesuatu) atau hakekat *wujud* (ada), hakekat *jauhar* (essensi) dan *'arad* (aksiden), untuk sampai kepada kemustahilan lepasnya *jauhar* dari *'arad* (sebagai sesuatu yang baru), yang berarti *jauhar* itu pun baru, dan seterusnya kemustahilan adanya *hawadis* (sesuatu yang baru) yaitu alam tanpa awal, yang berarti: mustahil adanya *hawadis* tanpa *Muhdis* (Pencipta segala sesuatu yang baru), yang *Muhdis* itu *qadim* (tak berpermulaan), *hayy* (hidup), *'alim* (mengetahui), *murid* (berkehendak) dan *qadir* (kuasa), yakni Allah. Sesudah menyelesaikan apa yang disebutnya akidah *Uluhiyah* (Ketuhanan) ini, baru dimungkinkan bahasan pokok masalah kedua, akidah *nabawiyyah*, dalam hal ini pembuktian kenabian dan kerasulan Nabi Muhammad Saw yang bertumpu pada kemujizatannya baik *hissi* maupun *maknawi*,

untuk seterusnya dimungkinkan penetapan/penerimaan pokok masalah ketiga, akidah *Sam'iyyat* (segala sesuatu yang dikabarkan Rasul seperti masalah alam gaib dan akhirat).<sup>1</sup> Prosedur serupa ditempuh filosof muslim, yang untuk membuktikan adanya Allah memajukan teori kewajiban wujud seperti dari *ibn Sina*.

*Ibn Taimiyah* menyetujui sistematika ilmu Kalam mengenai ketiga pokok masalah di atas yang dipandangnyanya sesuai dengan sistematika Qur'ani, tetapi tidak mengakui metode, prosedur dan premis-premisnya dalam menetapkan akidah ketuhanan yang dipandangnyanya sebagai metode "sabi'i". Sebaliknya ia memajukan metode lain yang disebutnya *metode nabawi/imani/salahi/fitri*, yang mempunyai empat ciri: *fitri*, *imani*, *amali/salahi/ibadati* dan keserasian antara akal dan wahyu, yang merupakan pancaran dari *Syhadatain*.

### 1. Fitri

Menurut *Ibn Taimiyah*, keimanan mengenai adanya Pencipta alam, yaitu Allah, adalah *fitri-daruri* (sui generis) dalam diri semua manusia, termasuk musyrikin Arab dan Fir'aun, bahkan iblis sekalipun, sehingga tidak lagi memerlukan bukti-bukti. Ia sebagai sesuatu yang a priori, melekat dalam jiwa setiap manusia lebih kuat ketimbang dasar-dasar matematika dan fisika. Yang masih menjadi persoalan adalah

1) Postulasi dan prosedur mutakallimin terlihat misalnya dalam *Abd al-Jabbar* (Mu'tazili), *Syarh al-Usul al-Khamsah*, Maktabah Wahbah, Mesir, 1965, hal. 40-96, 126-127, dan *al-Juwaini*, *al-Syamil fi Usul al-Din*, Mansyaf al-Ma'arif, Iskandariah, 1969, hal. 124-245.

*tauhid*, khususnya *tauhid uluhiyah* (menunggalkan sembahkan yaitu hanya kepada Allah), dan inilah pangkal dakwah semua rasul. Dengan demikian, upaya pembuktian adanya Allah Pencipta alam adalah *tahsil al- hasil*, sehingga teori kebaruan alam dengan segala perangkatnya seperti konsep jauhar dan 'arad yang merupakan bid'ah dan telah menghasilkan konklusi-konklusi yang bid'i pula tidak diperlukan lagi.<sup>2</sup> Maka kewajiban pertama mukallaf bukanlah nalar atau kehendak untuk nalar atau ragu yang menimbulkan kehendak untuk nalar, melainkan *ma'rifat* itu sendiri dengan menyatakan *Syaha datain*

أشهد أن لا اله الا الله واشهد أن محمدا  
رسول الله

Untuk itu Ibn Taimiyah menunjuk beberapa argumen dari al- Qur'an dan al- Sunnah.<sup>3</sup>

## 2. Imani

Dari sini Ibn Taimiyah melihat bahwa induk ilmu dan sumbernya yang pertama bagi orang yang beriman adalah *iman* kepada Allah dan Rasul-Nya, sedang bagi Rasul sendiri adalah *wah-*

*yu* yang diterimanya. Jadi, penerimaan Islam bukan beranjak dari skeptik kepada keyakinan melalui argumen-argumen rasional, melainkan beriman lebih dahulu, baru kemudian memahaminya lebih lanjut, baik mengenai *furu'* maupun *usul*, baik tentang *masa'il* maupun *dala'il*-nya.<sup>4</sup> Di sini Ibn Taimiyah melihat bahwa Islam telah mencakup ajaran dan metodologi pembuktian kebenaran ajaran itu, yang kedua aspek ini masuk dalam definisinya mengenai agama Islam, yaitu: "Agama Islam adalah apa yang disyariatkan Allah dan Rasul-Nya"

5

الدين هو ما شرعه الله ورسوله

Dalam arti ini ia menyetujui tesis sebagian ulama seperti Zun Nun al- Misri:

عرفت الأشياء يربى ولم أعرف ربى  
بالأشياء

(Aku mengetahui segala sesuatu dengan Rabb-ku, dan tidak mengetahui Ribb-ku dengan segala sesuatu).<sup>6</sup>

Di sini terlihat bahwa masalah paling krusial bagi Ibn Taimiyah sebenarnya adalah pembuktian kebenaran tauhid (akidah tentang ketuhanan Allah Yang Maha Esa), dan pembuktian ke-

2) Ibn Taimiyah. *Majmu' Fatawa*, jld. II, hal. 1-20, *al-'Ubudiyah*, hal. 38-50, *Muwafaqat*, jld. I, hal. 23-24.

3) Ibn Taimiyah. *Loc cit*

4) Ibn Taimiyah. *Majmu' Fatawa*, jld. II, hal. 1-4.

5) Ibn Taimiyah. *Qa'idah Jalilah fi al-Tawassul wa al- Wasilah*, al-Maktab al-Islami, Beirut, 1970, hal. 5. Selanjutnya disebut *Qa'idah Jalilah*.

6) Ibn Taimiyah. *Majmu' Fatawa*, jld. II, hal. 18.

nabian/kerasulan Muhammad Saw. Untuk masalah kedua, ia menyusun *Kitab al-Nubuwwat*, yang intinya bahwa kerasulan Muhammad Saw dibuktikan oleh *mu'jizatnya*, terutama yang terbesar yaitu al-Qur'an khususnya segi isinya. Tesis ini sebenarnya ditransfer dari al-Gazali dan kemudian ibn Rusyd, sekalipun keduanya tidak menegaskan argumen-argumen filosofis dan teologis (rasional) dalam pembuktian adanya Allah.

Di atas keimanan kepada Rasul Allah, Ibn Taimiyah menegaskan bahwa Rasul Allah yang berfungsi sebagai *muballig* (penyampai) al-Qur'an sekaligus *mubayyin* (penjelasnya), telah menjelaskan makna seluruh al-Qur'an sebagaimana menjelaskan lafaznya, dan sudah menjelaskan din al-Islam secara tuntas dan jelas, baik segi usul dan furu', maupun segi arti lahir dan batinnya, serta segi ilmiah dan amaliahnya.<sup>7</sup> Ini terlihat di samping dari ayat-ayat al-Qur'an mengenai tugas Rasul untuk menjelaskannya, juga dari kenyataan para Sahabat tidak melewatkan sepuluh ayat pun kecuali sesudah memahami segi ilmiah dan amaliahnya. Al-Qur'an adalah kitab untuk difikirkan, dihayati dan diamalkan yang hal ini memerlukan pemahaman maknanya. Seandainya Rasul tidak menjelaskan makna seluruhnya, baik karena tidak faham mau-

pun karena pertimbangan lain, berarti ia tidak menyempurnakan fungsi tablig dan *tabyin*-nya. Pengandaian bahwa semua sahabat bersepakat menyembunyikan penjelasan Rasul karena alasan tertentu adalah mustahil. Bahwa Allah, Rasul dan para Sahabat membawakan informasi tentang sesuatu yang tidak sesuai dengan realitas sesuatu itu, bukan saja mustahil, tapi juga menyimpulkan bahwa kehadiran al-Qur'an dan Rasul sebagai petunjuk dan penjelas segala sesuatu menjadi tidak bermakna. Dan bahasa haruslah diartikan menurut maknanya semula, sebab jika tidak bahasa itu akan buyar dan manusia mendapat kesulitan berat dalam dialog dan komunikasi.<sup>8</sup>

Yang dimaksud Ibn Taimiyah adalah bahwa apa saja yang dibawakan Rasul dalam al-Qur'an dan al-Sunnah harus diimani sepenuhnya dan difahami menurut arti lahirnya, termasuk mengenai sifat Allah yang mengesankan *tasybih* (penyerupaan Allah dengan makhluk-Nya), dengan penegasan "Tidak ada yang serupa dengan Allah apapun" seperti akan dijelaskan nanti.

Ibn Taimiyah menolak teori *ta'wil* (memalingkan lafaz dari makna lahirnya kepada makna lain yang sejalan dengan akal), yang menurutnya lahir dari asumsi bahwa *akal merupakan dasar bagi naql* dan berakar pada ketiadaan *iman/tasdiq* kepada Rasul,

7) Ibn Taimiyah. *Ma'arij al-Wusul*, hal. 2, dan *Muwafaqah Sarih al-Ma'qul/Hamisy*, juz I, hal. 10-13.

8) Ibn Taimiyah. *Muqaddamah fi Usul al-Tafsir*, Dar al-Qur'an al-Karim, al-Kwait, 1391 H/1971 M, hal. 35-36, *Muwafaqah Sarih al-Ma'qul/Hamisy*, I, hal. 12-13, dan *al-Fatawa al-Hamawiyah al-Kubra*, hal. 87-96.

seperti yang dimajukan filosof dan mutakallimin.

Menurut Ibn Taimiyah, di kalangan mereka terdapat dua metode dalam menghadapi nas (teks) yang dibawa para nabi, yaitu metode *tabdil* (penukaran) dan metode *tajhil* (memandang Rasul bodoh). Kelompok *tabdil* terpecah dua, yaitu penganut *wahm-takhyil* dan penganut *tahrif-takwil*. Kelompok *wahm-takhyil* beranggapan bahwa Nabi telah membawa informasi-informasi mengenai Allah, malaikat, akhirat dan lainnya yang tidak sesuai dengan realitas yang sebenarnya, melainkan disesuaikan dengan khayalan dan daya fikir masyarakat awam, seperti bahwa Allah adalah jisim yang besar, tubuh akan dibangkitkan seperti semula dan adanya nikmat serta siksa indrawi di akhirat. Kebohongan ini dibuat demi kemaslahatan umat, sebab hanya dengan cara demikian masyarakat awam akan mengerti. Masuk ke dalam kelompok ini adalah kaum filosof dan sufi heterodoks, termasuk Isma'iliyah dan para penulis *Rasa'il Ikhwān al-Safa'*. Kelompok *tahrif-takwil* adalah yang beranggapan bahwa para nabi tidak bermaksud mengucapkan kata-kata yang sebenarnya yang kita fahami dengan akal, sehingga mereka mentakwilnya kepada makna yang sesuai dengan rasionya. Inilah metode umumnya Mutakallimin.

Kelompok *tajhil* memandang para

nabi tidak mengerti nas wahyu yang dibawanya, sehingga menyerahkan makna banyak ayat al-Qur'an kepada Allah, dan menganggap bahwa inilah metode Salaf. Ini berpangkal dari anggapan bahwa Rasul tidak menjelaskan maksud nas-nas al-Qur'an yang mereka pandang *musykil* atau *mutasyabih*. Pangkal dari semua aliran ini telah disebutkan di atas.<sup>9</sup>

### 3. 'Amali

Al-Gazali menyatakan bahwa metode sufi-lah yang merupakan kebenaran akhir, sebab mereka membersihkan hatinya dari selain Allah dan memenuhinya dengan zikir kepada Allah, sehingga timbul mukasyafah/musyadah (terbuka/menyaksikan Allah langsung dengan mata batinnya). Ini, menurut Ibn Taimiyah, adalah asas dakwah para rasul. Tetapi ma'rifat tersebut pada seorang sufi yang tidak disertai *Asar Nabawiyah* yang rinci akan menggelincirkannya ke dalam "iman mujmal". Pada ahli *Asar Nabawiyah*, ma'rifat itu terinci yang memungkinkannya untuk menelusuri metode ilmu dan amal, dan membedakan mana metode sunni dan mana metode bid'i. Metode ilmi-'amali ini berbeda dengan kalam yang hanya berorientasi pada aspek ilmi (teoritis), dan dengan tasawuf yang hanya berorientasi pada aspek 'amali (praktis).<sup>10</sup>

9) Ibn Taimiyah. *Muwafaqat Sarih al-Ma'qul/Hamisy*, jld. I, 3-9, *Minhaj al-Sunnah*, jld. I, 81, *al-Fatawa al-Hamawiyah*.

10) Ibn Taimiyah. *Majmu' Fatawa*, jld. II, hal. 20-24.

### III. Hubungan antara Akal dan Wahyu

Ciri keempat dari metodologi Ibn Taimiyah adalah keserasian antara akal dan wahyu. Ibn Taimiyah menolak teori ketidakmungkinan berargumen dengan dalil-dalil *sam'iyat* dalam masalah-masalah dasar yang membuat syara' bergantung kepada akal. Untuk itu disusunnya kitab *Muwafaqat Sarih al-Ma'qul li Sahih al-Manqul*.<sup>11</sup>

Pada dasarnya, semua manusia wajib mengimani kebenaran berita Rasul, minimal secara global, dan yang tidak mempercayainya kafir.<sup>12</sup> Tetapi lebih dari itu al-Qur'an dan al-Sunnah mengemukakan ajaran-ajarannya tidak hanya secara informatif belaka, melainkan juga secara argumentatif. Justeru karena al-Qur'an sudah mengandung argumen-argumen rasional dan empirik (kealaman dan kemanusiaan) yang memadai maka tidak diperlukan lagi argumen-argumen rasional dari luar.<sup>13</sup> Ini juga berarti bahwa pembuktian kenabian/kerasulan Nabi Muhammad Saw tidak bergantung kepada argumen-argumen rasional atau mu'jizat indrawi semata, melainkan harus melalui kajian serius terhadap isi ajaran al-Qur'an dan Islam yang dibawanya sendiri, keseluruhan aspek kepribadiannya, bukti empirik

berupa sejarah para rasul sebelumnya, berita-beritanya tentang sejarah dan alam gaib, dan kemenangan perjuangannya, yang kelima aspek terakhir ini sebagai *burhan* telah terkandung di dalam al-Qur'an sendiri.<sup>14</sup>

Berdasarkan asumsinya bahwa eksistensi syara' tidak bergantung kepada akal, dan bahwa kebenaran tidak saling kontradiksi,<sup>15</sup> Ibn Taimiyah membuat teori pemecahan kontradiksi sebagai berikut: (a) Antara dua dalil *qat'i* (pasti) tidak mungkin terjadi kontradiksi, apakah keduanya sam'i atau 'aqli, atau salah satunya 'aqli dan yang lain sam'i. (b) Antara dalil *qat'i* dan *zanni* (bersifat dugaan kuat): wajib didahulukan yang *qat'i* baik sam'i maupun 'aqli; bila 'aqli yang *qat'i*, didahulukan kerana *qat'inya*, bukan karena 'aqlinya atau karena ia menjadi dasar sam'i. (c) Antera *zanni* dan *zanni*: didahulukan yang lebih kuat (rajih) baik sam'i maupun 'aqli. (d) Tidak kontradiksi antara *qat'i* dan *zanni*: didahulukan yang *qat'i*.<sup>16</sup>

Masalahnya, sering ahli kalam mengklaim bahwa berita-berita Rasul yang bersifat dasar harus diputuskan dengan dalil-dalil yang pasti berupa "aqliyyat", padahal kenyataannya sering merupakan kekeliruan pemikiran yang malah tidak termasuk *zanniyyat*.

11) Ibn Taimiyah. *Muwafaqat Sarih al-Ma'qul/Hamisy*, jld. I, hal. 9-10.

12) *Ibid*, hal. 27 dan 29.

13) *Ibid*, hal. 14-19.

14) *Ibid*, hal. 46-48, 14-19, dan *Kitab al-Nubuwwat*, Dar al-Fikr, Beirut, t.t., hal. 2-53, 102-129, 139 dst.

15) Ibn Taimiyah. *Minhaj al-Sunnah*, jld. I, hal. 62.

16) Ibn Taimiyah. *Muwafaqat/Hamisy*, jld. I, hal. 42-46.

Begitu pula klaim kaum mulhid yang "sok rasional" padahal kenyataannya hanyalah spekulasi, malah kadang hanya semata-mata rasionalisasi suatu keyakinan atau kepentingan tertentu yang sudah ada sebelumnya. Sebab itu Ibn Taimiyyah, berdasar teori di atas, dengan menunjuk sejumlah dalil sam'i, argumen-argumen resional dan bukti-bukti empirik, termasuk banyaknya kesimpangsiuran dan kontradiksi pemikiran antar manusia, bahkan dalam pemikiran satu orang mengenai hal yang sama pada waktu atau tempat yang berbeda, menyimpulkan bahwa akal semata tak dapat dijadikan dasar yang pasti secara mutlak,<sup>17</sup> sehingga "putusan mendahulukan akal secara mutlak adalah kekeliruan dan kesesatan".<sup>18</sup> Pada dasarnya, dalil-dalil 'aqli yang sah, terang dan tidak diragukan lagi, malah termasuk ilmu-ilmu fitri-daruri, pasti cocok dengan berita Rasul, tidak menyalahinya, dan bahwa dalil-dalil 'aqli yang sah seluruhnya sesuai dengan sama', tidak menyalahi apa pun dari sama'.<sup>19</sup> Dengan demikian dapat dipastikan, "bahwa barangsiapa menyalahi para nabi sebenarnya tidak mempunyai akal dan sama' seperti difirmankan Allah ..."<sup>20</sup> sehingga "setiap pendapat yang menyalahi syara' pasti merusak akal",<sup>21</sup>

17) *Ibid*, hal. 27.

18) *Ibid*, hal. 45 dan 77.

19) *Ibid*, hal. 47 dan 74.

20) *Ibid*, hal. 74.

21) *Ibid*, hal. 82.

22) *Ibid*, hal. 53.

23) *Ibid*, hal. 77.

24) *Ibid*, hal. 77-83.

Dari itu Ibn Taimiyyah membuat rumus berikut:

22

من خالف صحيح المنقول خالف

أيضا صريح المعقول

*Barangsiapa menyalahi dalil manqul yang sah, pasti menyalahi juga dalil ma'qul yang sarif (terang).*

23

إذا تعارض الشرع والعقل وجب

تقديم الشرع

*Bila terjadi kontradiksi antara syara' dan akal, wajiblah mendahulukan syara'.*

Ibn Taimiyyah mendahulukan syara' atas akal dikarenakan akallah yang kemampuannya terbatas dan kebenarannya relatif itu yang harus membenarkan syara' mengenai semua yang diberitakannya, sedang syara' yang datang dari Allah dan Rasul-Nya yang maha benar tidak berkewajiban membenarkan setiap putusan akal, dan mengetahui kebenaran syara' tidak bergantung kepada putusan akal.<sup>24</sup>

Prinsip mendahulukan syara' atas akal ini berlaku jika masalah yang dinilai kontradiksi antara akal dan wahyu itu menyangkut masalah yang su-

dah jelas, dan dalil sam'i-nya benar-benar sah, seperti masalah tauhid, sifat-sifat Allah, takdir, nubuwah, hari akhirat, dan sebagainya. Dalil *naql* yang mungkin dipandang menyalahi akal yang sah mungkin hadis *maudu'* (palsu), atau *dalalah*-nya lemah.<sup>25</sup>

#### IV. Hadis Ahad dalam Penetapan Akidah

Semua ulama Islam sepakat bahwa hadis *Mutawatir* memfائدkan ilmu (keyakinan yang pasti), bahkan menurut fuqaha, Asya'irah dan Mu'tazilah, ilmu macam ini bukan lahir dari dalil sendiri melainkan karena perbuatan Allah.<sup>26</sup> Sekalipun semua ulama sepakat memakai hadis *Ahad* yang masyhur dan mustafid kecuali Khawarij dan Mu'tazilah, tetapi apakah hanya untuk amaliah ataukah memfائدkan ilmu terjadi ikhtilaf.<sup>27</sup> Menurut Ibn Taimiyyah dan Mazhab Hanbali, khabar *Wahid* yang sah (dapat diterima) memfائدkan ilmu, dan sebab itu "khabar Ahad yang *maqbul* dapat dipakai untuk menetapkan dasar-dasar keagamaan", sekalipun mengenai pengkafiran orang yang menolaknya mereka berikhtilaf. Ishaq ibn Rahawaih mengkafirkannya. Mengenai khabar Ahad yang lahirnya menyimpulkan *tasybih*, menurut sebagian mazhab Hanbali, seperti Ibn al-Jauzi,

boleh ditakwil, sedang Ibn Taimiyah mengisyaratkan tidak ditakwil.<sup>28</sup>

Tesis Ibn Taimiyah tersebut sejalan dengan keseluruhan tesis-tesisnya di muka, dan ini, sekali lagi, mencerminkan tesis umumnya kaum Hanbali mengenai metodologi ini.

#### V. Analisis dan Kesimpulan

Metodologi di atas merupakan sebuah sistem pemikiran yang komponen-komponennya satu sama lain saling mengait dan tak dapat dipisahkan. Ia lahir dari latarbelakang kepribadian Ibn Taimiyyah seperti terlukis dari dua tulisan terdahulu, dan melahirkan konsep esensial teologisnya seperti akan terlihat pada tulisan lain, yang akan membentuk figur manusia kurang lebih seperti figur Ibn Taimiyyah sendiri.

Seperti terlihat di muka, Ibn Taimiyyah tidak mau memakai premis *jauhar-'arad* yang dipandangnya bid'ah dan telah menimbulkan kebid'ahan-kebid'ahan lain serta kemacetan dalam konsep teologi filosof dan mutakallimin. Inilah titik-tolak yang membedakan konsep teologisnya dengan konsep teologi kedua kelompok itu. Jika *jauhar* mustahil lepas dari 'arad, sedang 'arad itu baru, dan sesuatu yang tak lepas dari yang baru pasti baru, maka *jauhar* pun pasti

25) *Ibid*, hal. 83.

26) 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki. *Usul Mazhab al-Imam Ahmad ibn Hanbal Dirasah Usuliyyah Muqaranah*, Maktab al-Riyad al-Hadisah, Riyad, 1977, hal. 226-230.

27) *Ibid*, hal. 246-256.

28) Ibn Taimiyyah. *Al-Musawwadah fi Usul al-Fiqh*, hal. 216-224.

baru. Ini menjadi batu sandungan bagi Ibn Taimiyyah untuk memajukan teorinya berupa "adanya sifat-sifat baru yang berdiri pada Zat Allah yang qadim", sebab jika teori pertama dianut berarti teori Ibn Taimiyyah menyimpulkan barunya Zat Allah. Jika sifat essensial jauhar adalah *mutahayyiz* (mengambil dimensi ruang/tempat), sedang Allah bukan jauhar dan bukan pula 'arad, maka Dia mustahil mengambil ruang/tempat dan arah. Ini menjadi batu sandungan bagi Ibn Taimiyyah untuk memajukan teorinya berupa "tidak di-takwil-nya semua nas al-Qur'an dan al-Sunah mengenai sifat-sifat Allah, termasuk sifat *Af'al*", seperti "turun ke langit dunia", "Dia ada di atas", dsb., dan, teorinya tentang hubungan antara akal dan wahyu serta status Hadis Ahad dalam penetapan akidah. Tetapi untuk menghapuskan kesan andropomorphisme, Ibn Taimiyyah memajukan teori "sifat kamal Allah" seperti akan terlihat nanti. Dengan demikian, pemakaian premis jauhar-'arad berarti pembubaran keseluruhan sistem pemikiran teologis Ibn Taimiyyah yang berbeda dengan filosof dan mutakallimin.

Jika premis jauhar-'arad dibuang, dengan sendirinya Ibn Taimiyyah memajukan premis lain sebagai alternatif, yaitu bahwa keimanan kepada adanya Allah Pencipta alam adalah sesuatu yang *firi-daruri*, tak perlu dibuktikan lagi, sehingga kewajiban pertama mukallaf bukanlah nalar untuk sampai kepada ma'rifat, melainkan ma'rifat itu sendiri, yakni mengimani Allah dan

Rasul-Nya. Teori dogmatisme ini, bukan saja telah didukung oleh psikologi modern yang dikembangkan kaum fideis moderat dari kalangan kristiani dan menjadi basis pengembangan ilmu agama seperti yang dikembangkan oleh Joschim Wach, tapi juga jauh sebelumnya sudah diakui oleh al-Gazali yang, walaupun memajukan teori skeptisisme, tetapi tetap mengaku, dalam *al-Munqiz*, bahwa keimanannya terhadap tiga pokok masalah secara global, yaitu kepada Allah, Rasul dan Hari Akhir, telah melekat dalam dirinya, bukan dengan argumen-argumen rasional, tetapi dengan faktor-faktor yang kompleks sepanjang pengujiannya terhadap berbagai aliran. Begitu pula Descartes tak pernah lepas dari kepercayaan kepada Tuhan. Metode *firi-imani* ini merupakan jalan pintas yang lebih realistik, praktis dan operasional, sekalipun mengandung karakteristik keawaman. Lebih jelas terlihat dengan unsur ketiga, *'amali*. Tetapi berbeda dengan metode *'amali* sufi yang memandang amal sebagai jembatan untuk tercapainya *mukasyafah/musyahadah*, yakni ma'rifah yang hakiki dengan penghayatan intuitif yang lebih dalam.

Tetapi efek dari pembuangan kajian jauhar-'arad itu adalah kemandulan dalam bidang ilmu kealaman yang menjadi basis teknologi, sehingga kurang memungkinkan eksplorasi dan munculnya teori-teori baru dalam bidang keilmuan secara umum, sehingga penganut konsep teologisnya harus mencari teori-teori dari luar dalam bi-

dang non-teologi. Lebih dari itu, Fazlur Rahman telah mentransfer teori Ibn Taimiyah tentang "adanya sifat-sifat baru yang berdiri pada Zat Allah yang qadim" ketika mengasumsikan bahwa "al-Qur'an merupakan responsi Tuhan terhadap realitas aktual di masa Nabi". Di atas asas ini ia membentuk teori penafsiran al-Qur'an yang baru, baik mengenai hukum maupun teologi. Jika hukum masa Nabi banyak yang harus diubah sesuai realitas aktual, maka teologi harus disusun berdasarkan temuan-temuan sains (Islam & Modernity, 1984: 1-11, dst).

#### DAFTAR KEPUSTAKAAN

- 'Abd al-Jabar, al-Qadi. *Syarh al-Usul al-Kham-sah*, Maktabah Wahbah, Mesir, 1965.
- Ali Taimiyyah/ed. Muhammed Muhy al-Din. *Al-Musawwadah fi Usul al-Figh*, Matba'ah al-Madani, Mesir, 1983.
- 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki. *Usul Mazhab al-Imam Ahmad ibn Hanbal Dirasah Usuliyah Musqaranah*, Maktab al-Riyad al-Hadisah, 1977.
- Descartes. *Discourse on Method and Meditations*, translated by F.E. Sutcliffe, Penguin Books, New York, 1968..
- Fazlur Rahman. *Islam & Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1984.
- Gazali, al-Abu Hamid. *Al-Munqiz min al-Dalal*, Maktabah wa Matba'ah Muhammad 'Ali Sabih wa Auladuh, Mesir, cet. II. 1371 H / 1952 M.
- Ibn Taimiyyah. Taqiyuddin, Ahmad ibn 'Abd al-Halim. *Majmu' Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taimiyyah* / ed. 'Abd al-Rahman dan Muhammad ibn 'Abd al-Rahman, jld. II dan III, Pemerintah Arab Saudi, 1398 H.
- *Kitab Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Naqd Kalam al-Syi'ah wa al-Qadariyyah*, al-Matba'ah al-Kuhra al-Amiriyah, Mesir, 1321 H.
- *Bayan Muwafaqat Sarih al-Ma'qul li Sahih al-Manqul*, Hamisy Kitab Minhaj al-Sunnah di atas.
- *Ma'arij al-Wusul ila Ma'rifat anna Usul al-Din wa Furu'ahu qad Bayyanahu al-Rasul*, t.p., t.tp., t.t.
- *Muqaddimah fi Usul al-Tafsir*, Dar al-Qur'an al-Karim, al-Kwait, 1391 H / 1971 M.
- *Kitab al-Nubuwwat*, Dar al-Fikr, Beirut, t.t.
- *Al-Fatawa al-Hamawiyyah al-Kubra*, dalam *Nafa'is*, t.p., t.tp., t.t.
- *Al-'Ubudiyyah*, al-Maktab al-Islami, Beirut, 1392 H.
- *Qa'idah Jalilah fi al-Tawassul wa al-Wasilah*, Maktabah al-Qahirah, Kairo, 1373 H.
- *Syarh Hadis al-Nuzul*, al-Maktab al-Islami, Beirut, 1397 H/1977 M.
- Juwaini, al, Imam al-Haramain, 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allah. *Al-Syamil fi Usul al-Din*, Mansya' al-Ma'arif, Iskandariah, 1969.
- Joachim Wach. *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, New York and London, 1966.