



Teolog Ibn Hazm Al-Andalusi

Dr. Suryan A. Jamrah, MA

Teolog Ibn Hazm Al-Andalusi

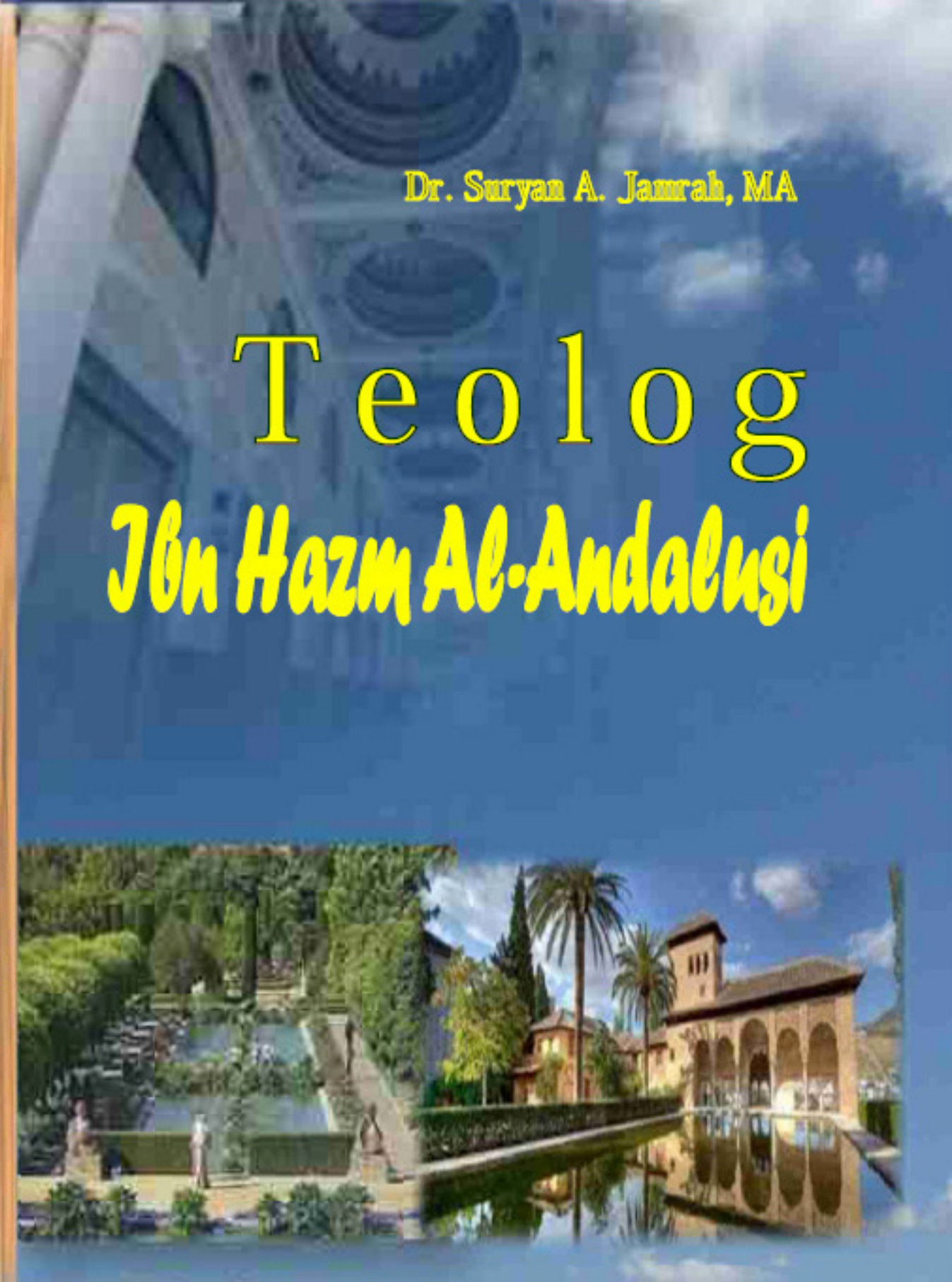
2015

Suska Press
2015

ISBN 978-602-283-066-5

Dr. Suryan A. Jamrah, MA

Teolog Ibn Hazm Al-Andalusi



DR. SURYAN A. JAMRAH, MA

TEOLOG

IBN HAZM AL-ANDALUSI

Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002, tentang Hak Cipta

PASAL 2

- (1) Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut perundang-undangan yang berlaku.

PASAL 72

- (1) Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (Satu Juta Rupiah), atau paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (Lima Miliar Rupiah).
- (2) Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

DR. SURYAN A. JAMRAH, MA

TEOLOG

IBN HAZM AL-ANDALUSI

Penerbit Suska Press
Pekanbaru, 2015

TEOLOG

IBN HAZM AL-ANDALUSI

ISBN: 978-602-283-066-5

Hak Cipta dilindungi undang-undang
Dilarang memperbanyak seluruh atau sebagian
isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

Cetakan Pertama, 2015

Penulis

Dr. Suryan A Jamrah, MA

Tata Letak/ Perwajahan:

Abdi Almaktsur, M.Ag

Penerbit:

Suska Press

Gedung Islamic Center UIN Sultan Syarif Kasim Riau
Jl. H.R. Soebrantas K.M. 15.5 Pekanbaru Riau 28293

Email : lppm@uin-suska.ac.id

Fan Page : LPPM UIN Suska Riau

Twitter : @lppuinsuska

Dicetak pada Percetakan Suska Press
Isi diluar tanggungjawab Percetakan

Sekapur Sirih

Hanya Allah yang berhak dipuja dan disembah, dan hanya kepadaNya para hamba memohon hidayah dan ma`unah, tidak terkecuali ketika sedang menyusun dan menyelesaikan sebuah karya ilmiah. Alhamdulillah, akhirnya penulis dapat menyusun dan merampungkan sebuah karya pena akademis yang berjudul **Teolog Ibn Hazm al-Andalusi**.

Tokoh Ibn Hazm ini menarik dikenal dan penting diperkenalkan sebagai bagian dari perbendaharaan khazanah ilmiah Islamiah. Ketokohnya yang menguasai multi disiplin ilmu keislaman dan ilmu umum, dengan jumlah karya ilmiahnya yang mengagumkan, serta semangat pembaharuannya yang sangat agresif mendobrak suasana jumud dan fenomena taklid di zamannya, Ibn Hazm menempati posisi dan mempunyai andil tersendiri dalam mengisi dan mewarnai khazanah perkembangan pemikiran dan keilmuan di dunia Islam.

Selama ini, termasuk di Indonesia, Ibn Hazm diperkenalkan dan dipopulerkan sebagai tokoh mazhab fikih al-Zhahiri, sehingga yang terkenal adalah nuansa keilmuan dan ketokohnya yang sangat tradisional dan mengesampingkan unsur rasional di dalam kajian dan pemikiran keislamannya. Adalah benar bahwa Ibn Hazm al-Zhahiri sangat tradisional dan kurang bahkan tidak memfungsikan argumen rasional di bidang fikih, tetapi ini tidak seyogianya dijadikan standard

generalisasi untuk semua bidang ilmu keislaman yang dikuasai dan dibahsanya, termasuk bidang kalam.

Di bidang kajian yang disebut terakhir, ternyata Ibn Hazm adalah sosok yang tampil mandiri, menolak bahkan mengkritik sebagian pemikiran kalam Mu`tazilah dan Asy`ariah, dan cukup intens menggunakan pendekatan dan argumen rasional. Tidak mungkin kritik terhadap Mu`tazilah dan Asy`ariah serta aliran kalam lainnya tanpa argumen rasional. Dengan sikapnya menolak aliran-aliran yang telah ada dan telah mapan bahkan dominan di zamannya, Ibn Hazm layak diberi apresiasi ilmiah sebagai tokoh pembaharu, mujtahid mutlak, berjasa membangkitkan semangat *ijtihad* dan *tajdid* untuk menembus kabut *taqlid* dan *jumud* yang sudah jauh mempengaruhi budaya ilmiah umat di zamannya. Bahkan dengan keberadaannya sebagai teolog atau mutakallim independen, Ibn Hazm lazim diakui sebagai pendiri aliran kalam di kalangan kaum Zhahiriah.

Penerbitan dan beredarnya karya ini diharapkan ikut memberikan informasi yang adil tentang Ibn Hazm dan dapat mengisi khazanah ilmiah Islamiah, terutama dalam bidang kalam, baik di kalangan masyarakat umum mau pun di lingkungan akademis. Paling tidak, khususnya di Indonesia, Ibn Hazm tidak lagi melulu dikenal sebagai *al-faqih*, tokoh fikih mazhab al-Zhahiri, melainkan juga dalam kapasitas dan ketokohnya yang lain, termasuk sebagai *al-mutakallim*, teolog muslim. Maka sangat mungkin pemikiran kalam Ibn Hazm akan menjadi alternatif atau, paling tidak, menjadi bahan pembanding bagi pemikiran kalam lain, terutama Asy`ariah, yang lebih dikenal di negeri ini.

Akhirnya terima kasih disampaikan kepada semua pihak yang ikut membantu terwujud dan terbitnya karya sederhana ini. Kritik dan saran dari pembaca sangat berharga, demi perbaikan dan penyempurnaan sebuah karya yang tidak pernah sempurna. Kesempurnaan milik Allah semata dan kekurangan milik semua manusia. Wassalam.

Pekanbaru, Awal Januari 2015

Suryan A. Jamrah

DAFTAR ISI

SEKAPUR SIRIH	i
DAFTAR ISI	v
I. PENDAHULUAN	1
II. SEKITAR TOKOH IBN HAZM AL-ANDALUSI	9
2.1. Kelahiran dan Latarbelakang Keluarga	9
2.2. Pendidikan dan Karya	11
2.3. Andalus di Masa Ibn Hazm	20
2.3.1. Situasi Politik	21
2.3.2. Situasi Sosial Kemasyarakatan	26
2.3.3. Perkembangan Ilmu Pengetahuan	29
2.3.4. Suasana Pemikiran dan Aliran Keagamaan ...	31
2.3.4.1. Pemikiran dan Aliran Fikih	32
2.3.4.2. Perkembangan Filsafat	33
2.3.4.3. Pemikiran dan Aliran Teologi	34
III. SISTEM DAN METODE BERPIKIR IBN HAZM ..	37
3.1. Anti Taklid dan Seruan Ijtihad	37
3.2. Menerapkan Metode Pemahaman Zhahiri	46
3.3. Menerapkan Metode Perdebatan	51
3.4. Menerapkan Argumen Rasional	57
IV. PEMIKIRAN TEOLOGI IBN HAZM	
AL-ANDALUSI	67
4.1. Bidang Ketuhanan	67

4.1.1. Keberadaan Allah	68
4.1.2. Keesaan Allah	80
4.1.3. Pemahama Ayat Tasybih	86
4.1.4. Sifat dan Nama Allah	92
4.1.5. Melihat Allah	99
4.1.6. Perbuatan Allah	106
4.2. Persoalan Manusia	113
4.2.1. Konsep Iman dan Kufur	113
4.2.2. Perbuatan Manusia	125
4.2.3. Pelaku Dosa Besar	138
4.3. Sekitar Al-Qur`an	145
4.3.1. Hakekat Al-Qur`an	145
4.3.2. Kemukjizatan Al-Qur`an	151
4.4. Masalah Kenabian	159
4.4.1. Pengiriman Nabi	159
4.4.2. Mukjizat Para Nabi	166
4.4.3. Kemaksuman Para Nabi	170
4.4.4. Kenabian Wanita	177
V. ANALISIS UMUM DAN KESIMPULAN	185
5.1. Analisis Umum	185
5.2. Kesimpulan	190
DAFTAR PUSTAKA	197
LAMPIRAN	205

BAB I

PENDAHULUAN

Ilmu Kalam atau Teologi Islam lahir setelah mengarungi perjalanan waktu yang cukup lama dan melalui proses dialektika yang panjang. Pada awal-awal sejarah Islam, pembicaraan akidah secara *teologis kalami*¹ tidak atau belum mendapat perhatian muslimin, bahkan dipandang tabu dan terlarang. Sikap muslimin yang demikian tidak lepas dari pengaruh pola pembinaan keimanan yang dilakukan oleh Rasulullah SAW dan para sahabatnya.

Pada masa Rasulullah SAW, penanaman, pembinaan, dan cara penerimaan keimanan cukup dengan pembenaran melalui hati, *al-tashdiq bi al-qalb*. Suatu keimanan sudah dipandang cukup, hanya dengan mengimani apa yang disampaikan dan dijelaskan oleh Rasulullah SAW secara global, tanpa membicarakannya panjang lebar dan memperdebatkannya secara rasional.

Kenyataan Rasulullah SAW tidak pernah menjelaskan masalah keimanan secara panjang lebar dan berdasar argumen rasional, dan menganjurkan para sahabat agar mengimani secara global tanpa banyak soal, inilah yang menyebabkan para sahabat dan tabi'in tidak berkenan bahkan melarang membicarakan akidah secara kalami atau teologis, dalam arti

¹Pembicaraan teologis kalami maksudnya adalah pembicaraan tentang akidah secara panjang lebar dan mendalam dengan menggunakan logika atau mantik bahkan sampai pada tingkat analisis filosofis. Bandingkan dengan pembahasan Ilmu Tauhid, Ilmu Ushuluddin, atau Ilmu Akidah yang sangat ringkas dan kurang mendalam, yang materinya terbatas pada masalah rukun iman yang enam.

memperbincangkannya panjang lebar berdasarkan argumen dan analisis rasional yang lazim dikomunikasikan dalam suasana perdebatan.

Namun pola penerimaan akidah secara *ta`abbudi* melalui *al-tashdiq bi al-qalb* ini ternyata hanya bertahan sampai pada generasi *tabi'in*.² Pasca generasi yang disebut terakhir, muslimin, dengan kondisi sosial politik dan ekonomi yang sedemikian rupa, mulai mempelajari masalah-masalah akidah yang dikandung oleh al-Qur`an, merenungkan maknanya, dan memperbandingkan kandungan satu ayat dengan ayat lainnya, lalu melakukan analisis berdasarkan pendekatan rasional filosofis.

Lebih dari itu, pertemuan muslimin dengan umat lain, terutama Yahudi dan Nasrani, meniscayakan mereka harus mempresentasikan kebenaran akidah Islam secara *teologis kalami* berdasarkan argumen rasional. Suasana dan perkembangan yang demikian pada gilirannya melahirkan Ilmu Kalam atau Teologi Islam sebagai disiplin yang berdiri sendiri, dengan materi dan metode pembahasannya tersendiri di tengah-tengah ilmu keislaman lainnya.

Sejarah menunjukkan, bahwa sejak perkembangannya yang mula-mula pemikiran teologi Islam sudah memperlihatkan kecenderungan kepada keanekaragaman dan perbedaan. Setiap persoalan yang muncul selalu melahirkan jawaban dan pandangan berbeda satu sama lainnya. Masalah pelaku dosa besar dalam hubungannya dengan status

² Sejarah menunjukkan, bahwa persoalan teologi sebenarnya sudah muncul pada masa sahabat, pada masa Khalifah Ali, ketika kaum Khawarij menggunakan term kafir kepada para pelaku *arbitrase* atau *tahkim*.

keimanan seseorang, misalnya, sebagai persoalan kalam yang pertama muncul di dunia Islam, telah melahirkan perbedaan dan silang pendapat antara kaum Khawarij dan Murji`ah. Sementara itu, soal perbuatan manusia juga telah melahirkan silang pendapat antara paham Qadariah dan Jabariah. Dalam perkembangan selanjutnya, berbagai persoalan kalam terus bermunculan dan mengundang perbincangan serius di kalangan mutakallim atau teolog muslim. Fenomena ini, pada gilirannya, melahirkan Ilmu Kalam atau Teologi Islam bersama lahirnya Mu`tazilah dan berkembang menjadi perbendaharaan khazanah Islamiah pasca lahirnya Asy`ariah.

Dalam kajian perkembangan pemikiran kalam di dunia Islam, terkesan pertumbuhan ide dan aliran tersebut seakan telah berhenti dan berakhir dengan lahirnya aliran besar dan mayoritas *Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah*, Asy`ariah dan Maturidiah. Para mutakallim yang lahir pada era pasca *Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah* cenderung dipandang tidak lebih dari hanya sekedar komentator atau, paling jauh, dianggap sebagai tokoh penerus dan pengembang ketimbang diakui sebagai pencetus ide atau pendiri aliran baru.

Namun sejarah pemikiran kalam atau teologi dalam Islam tidak alpa mencatat, bahwa di tengah-tengah kebesaran dan dominasi aliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah*, terutama Aliran Asy`ariah, ternyata di dunia Islam belahan Barat, pernah lahir seorang tokoh mutakallim, pada abad kelima hijriah, abad memuncaknya taklid dan *jumud*, di Andalus atau Spanyol, yang secara lantang menyerukan kebebasan berpikir dan anti taklid, yang menyatakan diri tidak terikat kepada atau menganut salah satu paham atau aliran teologi yang pernah

lahir sebelumnya, melainkan berusaha membangun dan memperkenalkan pemikiran teologis dengan sistem dan metodenya sendiri. Kritiknya yang keras, bahasa lisannya yang tegas, dan mata penanya yang tajam sempat menggoncang dan melunturkan supremasi Asy`ariah, yang menjadi panutan mayoritas muslimin di zamannya. Tokoh mutakallim mandiri yang bersuara lantang ini tidak lain adalah Ibn Hazm al-Andalusi.

Ibn Hazm (384-456 H/994-1064), nama lengkapnya Abu Muhammad Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm, tercatat dalam deretan nama-nama tokoh pemikir dan pembaharu di dunia Islam. Tokoh ini diakui sebagai ilmuwan muslim yang menguasai multidisiplin. Hampir seluruh cabang ilmu keislaman, demikian Muhammad Abu Zahrah, dipelajari secara mendalam oleh Ibn Hazm.³ Ia diakui sebagai ahli hadis, ahli usul dan fikih, sastrawan, sejarawan, ahli mantik, filosof, dan mutakallim. Bahkan oleh sebagian ahli, ia dipandang pula sebagai ahli atau, paling tidak, perintis Ilmu Perbandingan Agama di dunia Islam.⁴ Namun dari sekian banyak keahlian yang dinisbatkan kepadanya, demikian M. M. Syarif, Ibn Hazm lebih menonjol sebagai seorang tokoh rasionalis dan teolog.⁵

³ Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Hazm: Hayatuh wa `Ashruh, Arauh wa Fiqhuh*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1978, hal. 60.

⁴ Kepiawaian dan keahliannya tentang agama-agama tertuang dalam karya monumentalnya *al-Fishl fi al-Milal wa al-Ahwa wa al-Nihal*. Namun Ibn Hazm dan karyanya ini dipandang oleh para ahli, terutama para sarjana Perbandingan Agama Barat, sebagai yang masih bercorak apologis.

⁵ M. M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden: 1963, Vol. 1, hal. 281.

Sepanjang perjalanan karier ilmiahnya, Ibn Hazm tidak hanya dikenal sebagai ilmuwan muslim yang berwawasan luas dengan keahliannya dalam multidisiplin, melainkan diakui pula sebagai tokoh yang sangat produktif berkarya ilmiah. Ia telah melahirkan dan mewariskan karya tulis ilmiah yang tidak sedikit jumlahnya, yang membahas bermacam masalah dalam berbagai bidang ilmu keislaman.

Keberadaannya sebagai salah seorang tokoh pemikir di dunia Islam, Ibn Hazm, termasuk di Indonesia, belum diperkenalkan sebagaimana layaknya sesuai dengan kotokohan ilmiahnya yang luar biasa. Selain dari pada itu, selama ini Ibn Hazm lebih dikenal dan diperkenalkan melulu dalam kapasitasnya sebagai tokoh mazhab fikih *al-Zhahiri*.

Mengenal Ibn Hazm hanya dalam kapasitasnya sebagai tokoh fakih *al-Zahahiri*, maka yang terkesan barangkali adalah potret Ibn Hazm yang, di dalam kajian keislamannya, sangat tradisional yang melulu berpegang teguh kepada dalil nas semata dengan pemahaman secara tekstual harfiah, menolak qiyas, dan mengesampingkan peran akal, menafikan analisis rasional.

Kesan yang demikian dapat merupakan suatu perlakuan dan penilaian yang tidak adil terhadap tokoh Ibn Hazm yang serba ahli tersebut. Bagaimanapun, kezhahiriannya di bidang fikih belum tentu layak dijadikan tolok ukur untuk menilai metode dan pemikiran keislaman Ibn Hazm secara general. Dengan kata lain, metode *Zhahiri* dalam bidang fikih tidak patut digeneralisir untuk semua bidang kajian dan pemahamannya tentang Islam, terutama bidang teologi atau kalam.

Opini umum yang membatasi perkembangan kalam seakan berakhir dengan lahirnya aliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah*, ditambah kecenderungan informasi sepihak yang hanya memperkenalkan Ibn Hazm dalam kapasitasnya sebagai tokoh fakih yang bermazhab *al-Zhahiri*, telah mendorong hasrat penulis melakukan kajian akademis untuk mengenal dan memperkenalkan tokoh pemikir dan pembaharu muslim Andalus kenamaan, Ibn Hazm, ini secara obyektif dan adil dalam kapasitas serta ketokohnya di bidang ilmu keislaman yang lain, khususnya potret Ibn *al-mutakallim* atau teolog, dengan mempelajari, memahami, dan menganalisis pemikirannya di bidang kalam tersebut.

Hasil kajian ini diharapkan, paling tidak, berguna untuk meluruskan kesan yang tidak adil terhadap Ibn Hazm, yang selama ini lebih banyak diperkenalkan dan dikenal sebagai fakih *al-Zhahiri*, yang berwatak *tekstualis literalis*, yang lazim dinilai kurang bahkan tidak memfungsikan akal di dalam kajian keislamannya. Bagaimanapun, mengenal Ibn Hazm dari sisi ketokohnya sebagai fakih belaka, maka kesan sepihak yang tidak adil sangat mungkin terjadi. Lebih dari itu, fenomena ini akan membuat puluhan karya ilmiah monumental dan ide-idenya di bidang ilmu keislaman lain menjadi terkubur, tanpa diakui berjasa dan bermakna bagi perkembangan dan dinamika pemikiran dalam Islam.

Sangat mungkin pula hasil kajian ini dapat menjadi alternatif atau, setidaknya-tidaknya menjadi bahan pembandingan bagi aliran dan pemikiran teologi yang telah dikenal bahkan dianut, terutama oleh muslimin Indonesia. Yang jelas, hasil kajian ini berguna untuk menambah khazanah ilmiah Islamiah

di Indonesia, khususnya di bidang kalam atau teologi, yang masih kurang mengenal sosok Ibn Hazm sebagai *al-mutakallim*, sang teolog muslim, yang pernah lahir di bumi Islam belahan Barat, Andalus atau Spanyol.

Bagaimana sebenarnya pemikiran kalam Ibn Hazm al-Andalusi? Apakah Ibn Hazm yang terkenal sebagai tokoh mazhab al-Zhahiri tetap ketat memperlihatkan watak zhahiri di dalam kajian dan pemikirannya di bidang teologi atau tidak? Apakah ada kemungkinan perbedaan dan persamaan antara pemikiran teologi Ibn Hazm dan pemikiran teologi golongan lain, terutama pemikiran teologi Mu'tazilah dan Asy'ariah?

Jawaban atas beberapa pertanyaan ini akan ditemukan, sudah barang tentu, dengan mengkaji dan menganalisis konsep-konsep teologi yang dikemukakan oleh sang tokoh di dalam berbagai karya literatur yang diwariskannya, terutama karya monumentalnya *al-Fishl fi al-Milal wa al-Ahwa` wa al-Nihal*, *al-Taqrib li Hadd al-Mantiq*, dan lain-lain.

Secara metodologis, kajian ini mengambil bentuk kajian pustaka, *library research*. Sumber data dibedakan kepada sumber primer dan sekunder. Sumber primer adalah karya Ibn Hazm yang secara khusus atau banyak memuat bahasan tentang kalam atau teologi. Sedangkan sumber sekunder adalah karya-karya Ibn Hazm yang tidak secara khusus membahas teologi, dan karya-karya tokoh lain yang mengomentari atau memperkenalkan ketokohan dan pemikiran Ibn Hazm, terutama di bidang kalam.

Sumber-sumber literatur tersebut dipelajari secara seksama, dipahami secara teliti dan hati-hati, dianalisis secara interpretatif, kemudian dideskripsikan apa adanya dalam karya seperti yang sampai di tangan para pembaca.

BAB II

SEKITAR TOKOH IBN HAZM AL-ANDALUSI

Dalam diskusi tentang sejarah aliran, ada kesan seakan perkembangan aliran Teologi Islam telah berhenti dengan lahirnya Asy`ariah sebagai aliran besar dan mayoritas, yang terkenal dengan nama *Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah*. Pasca Asy`ariah dengan tokoh puncaknya al-Ghazali, tidak pernah lahir lagi tokoh mutakallim atau teolog yang lantang menyuarakan pemikirannya sendiri, yang dengan tegas menyatakan bebas dari mazhab atau aliran-aliran yang pernah ada.

Ternyata di rentang waktu yang panjang di tengah-tengah kebesaran dan dominasi Asy`ariah ini, ada tercatat sebuah nama seorang tokoh teolog muslim yang telah membangun sistem teologinya sendiri, tidak termasuk kategori sebagai pengikut aliran teologi yang pernah ada sebelum dan di zamannya. Dia lah tokoh Ibn Hazm al-Andalusi, teolog muslim dari dunia Islam belahan Barat, Spanyol. Siapa dan bagaimana latar belakang serta akitivitas ilmiah tokoh pemikir muslim Andalus ini, akan dipaparkan dalam uraian berikut.

2.1. Kelahiran dan Latar Belakang Keluarga

Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali Ibn Ahmad Ibn Sa`id, lahir di kawasan sebelah selatan Cordova, sesudah shalat subuh, sebelum matahari terbit, di penghujung malam Rabu akhir bulan Ramadhan, bertepatan 7 November, tahun 384

hijriah¹. Para ahli sejarah umumnya bersepakat bahwa keluarga Ibn Hazm ini berdarah Persia².

Ibn Hazm lahir dan dibesarkan di tengah keluarga terpandang dan berkedudukan tinggi. Ayahnya, Ahmad Ibn Sa'id, termasuk salah seorang pejabat pemerintahan. Ibn Hazm lahir di saat ayahnya menjabat sebagai salah seorang menteri negara pada regim al-Mansur Ibn Abi `Amir, ketika Andalus berada pada fase-fase akhir kegemilangannya. Rumah tempat Ibn Hazm dilahirkan dan dibesarkan berada di kawasan al-Zahirah, kompleks yang dibangun oleh al-Mansur khusus untuk kawasan istana dan perumahan para pejabat negara serta pusat perkantoran administrasi pemerintahan.

Mengenai suasana kehidupan di rumah, Ibn Hazm menceritakan bahwa di rumahnya bekerja banyak pelayan wanita cantik nan lemah lembut. Di antara mereka ada yang bertugas mengasuh, mengurus, dan menemaninya di sepanjang hari. Mereka biasa mengajaknya bermain di balkon rumah yang menghadap ke taman luas nan indah. Dari balkon rumah

¹Terungkap dan tercatat lengkapnya data kelahiran ini merupakan salah satu indikasi betapa keluarga Ibn Hazm sudah memiliki tingkat budaya nan tinggi, yang telah merasa penting mencatat data kelahiran setiap anggota keluarga yang lahir. Dalam konteks ini, Abu Zahrah berkomentar bahwa tidak ada tokoh seperti Ibn Hazm, paling tidak sebelumnya, yang data kelahirannya tercatat sedemikian lengkap, dari tanggal sampai hari dan jam. Umumnya para tokoh, lanjut Abu Zahrah, tidak diketahui tempat dan tanggal lahirnya kecuali tempat dan tanggal kematian. Ini adalah wajar, karena umumnya para tokoh tersebut lahir dalam keadaan tidak terkenal dan mati dalam keadaan tersohor. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Hazm: Hayâtuha wa Asruha, Ârâuha wa Fiqhuh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1978), hal. 23.

²Lihat, antara lain, Syams al-Dîn al-Dzahabi, *Siyar A'lam al-Nubâla'* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1986), juz 18, hal. 190.

itu terlihat setiap sudut kota Cordova dengan berbagai kompleks pemukimannya, sehingga para pelayan tersebut, tutur Ibn Hazm, suka mencuri pandang dari celah-celah tirai.³ Dari penuturannya ini terlukis betapa Ibn Hazm hidup dalam keluarga sejahtera di kawasan elite.

Namun suasana damai dan sejahtera ini dinikmati oleh Ibn Hazm hanya sekitar lima belas tahun. Setelah al-Muzaffar, putra dan pengganti al-Mansur, meninggal tahun 398 Hijriah, Andalus mulai dilanda pergolakan dan krisis politik. Tergulingnya penguasa dari Bani `Amir memaksa Ahmad Ibn Sa`id bersama keluarganya harus meninggalkan kompleks perumahan negara, bahkan terpaksa dan harus mengungsi keluar dari kota Cordova. Sejak itu keluarga Ibn Hazm terus dirundung berbagai tekanan dan kesengsaraan.

Selama regim Hisyam al-Muayyad, demikian Ibn Hazm, keluarganya terus dilanda duka, sikap permusuhan dari penguasa semakin kentara, keluarganya ditekan, diawasi, dan dikucilkan⁴. Beban penderitaan ini terasa semakin berat setelah ayahnya meninggal dunia pada tahun 402 Hijriah.

2.2. Pendidikan dan Karya

Sebagai putra seorang menteri, pendidikan Ibn Hazm, sudah barang tentu, berproses secara baik dan sukses. Para pelayan yang bekerja di rumahnya, oleh ayahnya, tidak hanya diberi tugas melayani dan mengurus perihal persoalan rumah

³Lihat Ibn Hazm, *Thawq al-Hammah fi al-Ifah wa al-Ullaf*, ditahqîq oleh al-Thahir Ahmad Makki, Kairo: Dâr al-Ma`ârif, 1997, hal. 145.

⁴*Ibid*, hal. 147.

tangga seperti lazimnya, melainkan sebagian ada yang disertai tugas mengajar, mendidik, dan mengawasi perilaku putranya Ibn Hazm. Sebagaimana dituturkan sendiri oleh Ibn Hazm berikut ini:

Aku banyak bergaul dengan para wanita (pengasuh di rumah) sehingga aku mengetahui segala seluk beluk dan rahasia mereka yang tidak diketahui oleh orang lain, karena aku diasuh dan dididik di kamar mereka, hidup dan besar di tengah-tengah mereka. Aku tidak pernah bergaul dengan pria kecuali setelah memasuki usia remaja. Mereka, para pengasuh, itulah yang mengajar aku menulis dan membaca al-Qur'an serta memperkenalkan berbagai macam syair....⁵

Setelah beberapa tahun belajar di bawah bimbingan para pengasuh di rumahnya, Ibn Hazm mulai ikut menghadiri majlis-majlis pengajaran dan berguru dengan tokoh-tokoh ulama di zamannya. Seperti penuturannya di bawah ini:

Ketika jiwa kanak-kanak bergejolak, gairah muda bergelora, kelengahan usia remaja gampang terjadi, aku hidup terkurung di rumah dengan pengawasan ketat. Setelah besar dan berakal aku menemani Abu Ali al-Fasi mengikuti majlis Abu al-Qasim Ibn Abi Yazid al-Azdi.⁶

⁵*Ibid*, hal. 79. Di sekitar perihal kehidupan Ibn Hazm di waktu kecil ini timbul suatu pertanyaan, kenapa ia tidak pernah menyinggung kehangatan belaian dan peran pendidikan sang ibu? Ada analisis yang mengatakan bahwa hal yang demikian adalah wajar dalam tradisi Arab, ia tidak pernah menyinggung perihal ibunya, seperti halnya ia tidak pernah menyinggung perihal istrinya. Asumsi lain mengatakan sangat mungkin ibunya meninggal ketika ia masih kecil. Lihat Abd al-Halim 'Uwais, *Ibn Hazm al-Andalus wa Juhiduh fi al-Bahts al-Târîkhi wa al-Hadari* (Kairo: Dâr al-Î'tishâm, t.th.), hal. 56-57.

⁶Ibn Hazm, *op. cit.*, hal. 166.

Kegiatan dan proses pendidikan Ibn Hazm terus berlanjut, walau Andalus tengah mengalami masa pergolakan politik. Tidak seperti menjalani proses pendidikan awalnya di masa damai dan makmur, ketika ayahnya dulu menjabat sebagai menteri, pada masa pergolakan politik ini Ibn Hazm mengisi khazanah ilmiahnya dalam pengembaraan dari satu daerah ke daerah lain. Pada periode ini, di samping menambah pembendaharaan keilmuan, ia juga mengarahkan aktivitas ilmiahnya kepada upaya menyebarkan ide-ide dan melahirkan berbagai karya.

Pada pengembaraannya yang pertama, ketika keluar dari Cordova, Ibn Hazm pergi ke Miryah. Di daerah ini ia bertemu dengan seorang tokoh Yahudi bernama Ismail Ibn al-Naghrihlah. Antara kedua tokoh ini terjadi semacam diskusi tentang agama. Pertemuan dan perbincangan dengan tokoh Yahudi inilah tampaknya yang menjadi salah satu faktor yang mendorong Ibn Hazm mempelajari perihal agama lain, terutama Yahudi dan Kristen.⁶ Pertemuan dan perbincangan dengan tokoh Yahudi ini pulalah yang mendorong Ibn Hazm menulis sebuah karya yang berjudul *Risâlah fî al-Radd `alâ Ibn al-Naghrihlah al-Yahûdi*. Di daerah Miryah ini pula Ibn Hazm mengikuti berbagai diskusi keagamaan serta mempelajari dasar-dasar ajaran mistik Ibn Masarrâh dan mengetahui sebagian dari ide Mu`tazilah.⁷

⁶ Kepiawaiannya tentang agama-agama ini terbukti di dalam karya monumentalnya *al-Fishl fî al-Ahwa' wa al-Nihal*. Ini adalah karya perbandingan agama yang paling tua, jauh mendahului karya Max Muller *The Comparative Study of Religion*. Tokoh perbandingan agama Barat enggan mengakui karyanya ini sebagai karya perbandingan agama, karena dinilai masih kentara dengan nuansa apologis.

⁷ Abd al-Halim `Uwais, *op. cit.*, hal. 76.

Kemudian Ibn Hazm pernah pula menetap di daerah Majorca. Di daerah ini ia mulai menyebarkan ide-ide dan mempropagandakan mazhabnya. Ia juga melakukan perdebatan terbuka dengan para fuqaha Malikiyah setempat serta berhasil memperoleh pengikut dan pendukung.⁸ Ibn Hazm juga pernah berada di Jativa. Di daerah yang disebut terakhir inilah ia menulis kitabnya *Thawq al-Hamamah* dan sebagian dari karya besarnya *al-Fishâl*.⁹

Berpindahnya Ibn Hazm dari satu daerah ke daerah lain di masa pergolakan politik ini adakalanya karena terpaksa oleh keadaan, karena permusuhan oleh fuqaha dan penguasa setempat, dan adakalanya pula atas kehendaknya yang bebas demi kepentingan menambah dan atau menyebarkan ilmu. Dalam kesungguhannya menuntut ilmu, Ibn Hazm mempelajari berbagai bidang ilmu dan berguru kepada banyak ulama. Ia mempelajari hadis, antara lain, dari Ahmad Ibn al-Jasur dan Abd al-Rahman al-Azdi. Gurunya di bidang fikih, antara lain, adalah Abdullah Ibn Dahhun,¹⁰ seorang fakih Malikiyah yang banyak memberi fatwa di Cordova. Guru fikih yang berjasa membawa Ibn Hazm kepada mazhab *al-Zhahiri* adalah Mas`ud Ibn Sulaiman Ibn Muflit¹¹. Jauh sebelum Mas`ud Ibn Sulaiman, tercatat beberapa tokoh yang berjasa memperkenalkan dan menyebarkan Mazhab *al-Zhahiri* di Andalus. Mereka adalah Baqi Ibn Mukhlad, Ibn Wadah,

⁸Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, hal. 51.

⁹Abd al-Halim `Uwais, *op. cit.*, hal. 76.

¹⁰Lihat Yaqut al-Hamawi, *Mu`jam al-Udaba'*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-Arabi, 1988, juz 12, hal. 241.

¹¹Lihat Sa`id al-Afghani, *Ibn Hamz al-Andalus wa Risâlatuh fi al-Mufâdalâh baina al-Shahâbah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1069, hal. 35.

Qasim Ibn Ashbagh, dan Mundzir Ibn Sa`id al-Baluthi.¹² Kendatipun tidak hidup sezaman, Ibn Hazm cukup mengenal para tokoh *al-Zhahiri* tersebut melalui karya mereka. Di samping berguru langsung kepada para ulama di zamannya, Ibn Hazm juga banyak, bahkan sebagian besar, menambah perbendaharaan keilmuannya melalui kegiatan membaca berbagai karya ulama pendahulunya.

Demikian, Ibn Hazm diakui sebagai ilmuwan muslim yang menguasai multi disiplin. Abu Zahrah berkomentar, sebelumnya sejarah Islam belum pernah mengenal seorang alim yang menguasai berbagai cabang ilmu seperti tokoh Ibn Hazm.¹³ Semua ilmu keislaman, lanjut Abu Zahrah, dipelajarinya secara seksama, lalu ia mengambil apa yang diyakini benar dan menolak yang dianggapnya keliru.¹⁴

Pada puncak kematangan ilmiahnya, Ibn Hazm diakui sebagai ahli hadis, ahli fikih dan ushul, al-mutakallim atau teolog, sejarawan, ahli sastra, ahli mantik, dan mengerti filsafat. Bahkan karena pengetahuannya tentang agama-agama non-Islam, seperti tercermin dalam karya monumentalnya *al-Fishâl*, Ibn Hazm juga diakui sebagai ahli atau, paling tidak, berjasa dalam bidang ilmu perbandingan agama di dunia Islam, jauh mendahului lahirnya ilmu perbandingan agama di Barat.

Ibn Hazm tidak hanya diakui dan dikenal sebagai ilmuwan muslim yang memiliki cakrawala dan wawasan keilmuan yang sangat luas, melainkan juga terkenal sebagai

¹²Lihat Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, hal. 297-301

¹³*Ibid*, hal. 67.

¹⁴*Ibid.*, hal.60.

tokoh yang sangat banyak berkarya ilmiah. Ia telah mewariskan karya tulis yang tidak sedikit jumlahnya, yang memuat dan membicarakan bermacam masalah dalam berbagai bidang ilmu.

Menurut informasi putranya Abu Rafi` al-Fadl, seperti dikutip oleh Yaqut, karya Ibn Hazm mencapai jumlah sekitar 400 jilid, setebal kurang lebih 80.000 halaman.¹⁵ Ini, komentar Sa`id Ibn Ahmad,¹⁶ demikian dikutip oleh Ibn Khalikan, sesuatu yang tidak pernah dilakukan oleh seorang tokoh di dunia Islam sebelum Ibn Hazm kecuali oleh Abu Ja`far al-Thabari.¹⁷

Karya tulis Ibn Hazm ini lazim dibedakan kepada yang berbentuk buku seperti *al-Fishâl*, *al-Muhallâ*, dan *al-Ihkâm*, dan yang berbentuk risalah, karya kecil. Namun, sayang, dari jumlah karya yang luar biasa tersebut, hanya sebagian kecil yang sampai kepada generasi sekarang, sebageian besar belum ditemukan.¹⁸

¹⁵Yaqut al-Hamawi, *op. cit.*, hal. 239.

¹⁶Al-Thabari adalah tokoh sezaman dan teman sejawat Ibn Hazm, terkenal sebagai sejarawan muslim Andalus dengan karyanya *Thabaqat al-Umam*.

¹⁷Abu Abbas Syams al-Dîn Ibn Khalikan, *Wafayât al-A`yan wa al-Bana` al-Zamân*, Beirut: Dâr al-Tsaqafah, t.th., juz III, hal. 326.

¹⁸Ihsan Abbas, seorang penulis yang banyak mengumpulkan dan mentahqiq karya-karya Ibn Hazm, menghitung sebanyak 83 karya Ibn Hazm yang belum ditemukan hingga sekarang. Lihat Ihsan Abbas, *Rasâil Ibn Hazm al-Andalûsi*, Beirut: Muassasah al-Arabiyah, 1987, juz I, hal. 8-15. Lenyapnya sebagian besar karya Ibn Hazm ini disebabkan, antara lain, karena ia tidak disukai oleh mayoritas fuqaha zamannya sehingga karya-karyanya tidak diizinkan beredar ketika itu. Selain daripada itu, buku-bukunya juga pernah mengalami tindak pemusnahan, dibakar. Peristiwa pembakaran karya ilmiah di Andalus ini tampaknya suatu fenomena yang biasa. Dua abad sesudah Ibn Hazm, sebagian karya filosof Ibn Rusyd juga mengalami nasib yang sama.

Karya-karyanya dalam bentuk buku yang beredar, antara lain, di samping tiga buku yang disebutkan di atas adalah *al-Ushûl wa al-Furû`*, *al-Durrah fî mâ Yajibu `Itiqâduh*, *al-Taqrîb li Hadd al-Manthiq*, *al-Nabdzah al-Kafiyah fî Ahkâm Ushûl Al-Dîn*, *Jamharat Ansâb al-`Arab* dan *Thawq al-Hamamah*. Adapun karya risalahnya yang sudah diter-bitkan dan beredar, antara lain: *Risâlah fî Mudâwat al-Nufûs*, *Risâlah Naqth al-`Arusy*, *Risâlah Marâtib al-`Ulûm*, *Risâlah al-Raad `alâ al-Kindi al-Failasûf*, *Risâlah al-Bayân `an Haqîqah al-Îmân*, *Tafsîr Alfâzh Tajri bain al-Mutakallimîn fî al-Ushûl*, dan *Risâlah al-Radd `alâ Ibn al-Naghrih al-Yahûdi*.

Dalam sejarah meniti karier ilmiahnya, Ibn Hazm selalu menghadapi sandungan dan rintangan. Ia tidak disukai oleh mayoritas fuqaha dan para penguasa *Muluk al-Thawâ'if* di zamannya. Ketidaksenangan bahkan kebencian para fuqaha terhadap Ibn Hazm ini tampaknya disebabkan ia hadir dengan membawa pemikiran yang berbeda dengan apa yang selama ini telah hidup mapan dan dianut oleh muslimin Andalus, ditambah sikapnya yang keras, berani, dan lantang melontarkan kritik tajam terhadap para fuqaha di zamannya.¹⁹

Demikian, mayoritas ulama Andalus di zamannya, terutama para fuqaha Malikiyah, memandang Ibn Hazm sebagai tokoh kontroversial. Mereka mencela dan bahkan memusuhinya, memperingatkan serta menghasut sebagian

¹⁹Sebab lain, demikian Abu Zahrah, karena secara materi Ibn Hazm melebihi para fuqaha zamannya. Ia hidup tidak tergantung kepada pemberian para penguasa. Tampaknya sudah suatu kelaziman bahwa kecemburuan dan kedengkian selalu muncul terhadap orang-orang yang lebih dari segi materi. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, hal. 8.

penguasa akan bahaya pemikirannya, dan mencegah masyarakat mempelajari serta mengikuti ajarannya.²⁰

Selain dari permusuhan para fuqaha, Ibn Hazm juga menghadapi permusuhan dari penguasa. Penguasa yang terkenal memusuhi tokoh Ibn Hazm ini adalah al-Mu`tadid al-Abadi, penguasa Seville. Penguasa yang disebut terakhir ini tampaknya sedang memerlukan dukungan dari para fuqaha. Untuk menarik hati dan simpati mereka, ia memerintahkan serta melakukan pembakaran terhadap sebagian karya Ibn Hazm yang dituduh memuat pemikiran yang bertentangan dengan yang dianut oleh masyarakat Andalus.²¹ Tindakan al-Mu`tadid ini, tentu saja, tidak lepas pula dari hasutan para fuqaha. Meskipun demikian, tindakan penguasa ini lebih dilatarbelakangi tendensi politik, dalam rangka meraih simpati fuqaha dan masyarakat demi citra dan kekuasaan politik yang tengah dikendalikan.²²

Setelah sekian lama hidup dalam pengembaraan dari satu daerah ke daerah lain, dengan segala rasa curiga dan kebencian yang selalu ditujukan kepadanya, Ibn Hazm akhirnya menuju desa asal nenek moyangnya, desa Manta Lisam, dan menetap di sana. Di desa yang disebut terakhir

²⁰Lihat Syams al-Dîn al-Dzahabi, *op. cit.*, hal. 39.

²¹Umar Farukh, *Ibn Hazm al-Kabîr*, Beirut: Dâr Lubnan, 1980), hal. 53-54.

²²Tindakan al-Mu`tadid ini juga dilatarbelakangi dendam pribadi. Al-Mu`tadid, untuk memperkuat kedudukannya sebagai penguasa Seville, pernah mengatakan bahwa Hisyam al-Muayyad, salah seorang penguasa keturunan Bani Umayyah, masih hidup dan mengaku menerima mandat darinya untuk menjalankan tugas kekhilafahan. Padahal, Hisyam ini telah meninggal jauh sebelum al-Mu`tadid berkuasa, Ibn Hazm dengan lantang mencela dan mendustakan pengakuan al-Mu`tadid tersebut. Lihat Ibn Hazm, "Risâlah Naqth al-Arusy" dalam Ihsan Abbas, *op. cit.*, juz I, hal. 97; bandingkan dengan Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, hal. 48.

inilah ia menemukan ketenangan. Ia bebas mengajarkan dan menyebarkan ide atau pemikirannya, terutama di kalangan anak muda yang tidak takut dicela, dan tetap aktif berkarya tulis ilmiah sampai akhir hayatnya. Ibn Hazm meninggal dunia pada tanggal 28 Sya'ban tahun 456 Hijriah, dalam usia 72 tahun 11 bulan 2 hari.²³

Demikian, pemikiran dan pembaharuan yang disajikan oleh Ibn Hazm untuk masyarakatnya ternyata tidak atau belum dapat diterima, bahkan dinilai sebagai suatu penyimpangan, terutama oleh kaum fuqaha Malikiyah, sehingga ia dicela, dimusuhi, dan dikucilkan.

Meskipun demikian, tidak berarti bahwa tokoh Ibn Hazm ini tanpa pengaruh sama sekali. Ia mempunyai sejumlah murid dan pengikut, antara lain, Muhammad Ibn Abi Nashr al-Humaidi yang cukup dikenal di dunia Islam. Selain daripada itu, masih ada sebagian ulama sezaman yang menaruh simpati dan memandang buah pikirannya secara objektif. Melalui karya-karyanya yang masih terpelihara, sebagian pemikiran Ibn Hazm tetap dikenal dan, banyak sedikitnya, mempunyai pengaruh tersendiri terhadap sebagian pemikir Islam generasi sesudahnya. Lebih dari itu, setelah sebagian karyanya diedarkan oleh para editor dan komentator sejak beberapa dekade terakhir, pemikiran Ibn Hazm mulai dipelajari dan dinilai positif oleh sebagian pemikir dan peneliti muslim kontemporer.

Sebagai tokoh fikih mazhab *al-Zahiri*, Ibn Hazm mungkin saja tidak berpengaruh lagi bersama lenyapnya

²³ Sa'id al-Afghani, *op. cit.*, hal. 19.

mazhab tersebut di dunia Islam, tetapi sebagai salah seorang tokoh pembaharu dan pemikir muslim, dengan ide-idenya mengenai berbagai masalah di dalam bermacam bidang ilmu keislaman, Ibn Hazm tentu mempunyai pengaruh tersendiri terhadap pribadi dan tokoh-tokoh tertentu yang datang sesudahnya hingga sekarang.

Terlepas dari sejauhmana pengaruh pemikirannya, yang jelas pembicaraan tentang perkembangan pemikiran Islam, di Andalus khususnya dan di dunia Islam pada umumnya, tak dapat tidak menyebut andil dan sumbangsih tokoh Ibn Hazm. Bagaimanapun, tokoh ini, banyak sedikitnya, berjasa membangunkan umat di zamannya dari kejumudan, kemalasan berpikir, dan kegemaran bertaklid.

2.3. Andalus di Masa Ibn Hazm

Pengaruh suasana zaman terhadap seorang ilmuwan, demikian Abu Zahrah, laksana pengaruh udara dan matahari terhadap perkembangan tumbuh-tumbuhan dan dunia hewan. Kalau makhluk hidup menghirup udara untuk bernafas dan memanfaatkan sinar matahari untuk hidup, maka demikian pula halnya dengan seorang alim, ia pasti mengambil dari dan terpengaruh oleh situasi zamannya. Ibn Hazm, lanjut Abu Zahrah, adalah tokoh yang mempunyai hubungan paling kentara dengan situasi dan perkembangan pada zamannya.²⁴ Dengan kata lain, situasi dan perkembangan Andalus mempunyai pengaruh besar terhadap perkembangan dan pola

²⁴Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, hal. 89.

pemikiran Ibn Hazm, baik pengaruh yang bersifat pengiyaan mau pun yang berupa reaksi penolakan.

Oleh sebab itu, dalam rangka mengenal dan mengkaji pemikiran Ibn Hazm, terlebih dahulu perlu diamati bagaimana situasi dan perkembangan Andalus yang diduga mempunyai pengaruh dalam pembentukan dan perkembangan pemikiran tokoh tersebut. Masalah yang disoroti di seputar situasi dan perkembangan Andalus di masa Ibn Hazm ini dibatasi pada situasi politik, sosial kemasyarakatan, perkembangan ilmu pengetahuan, dan suasana pemikiran serta aliran keagamaan.

2.3.1. Situasi Politik

Pada masa pemerintahan Abd al-Rahman al-Nashir (300-350 H), penguasa kedelapan, integritas dan supremasi politik muslimin Andalusia mencapai puncaknya. Tentara muslimin berhasil menguasai beberapa wilayah di Eropa, sebagian umat Kristen tunduk kepada kekuasaan Abd al-Rahman al-Nashir, mereka biasa mengirim duta dengan membawa berbagai hadiah dalam rangka untuk mendapatkan jaminan keamanan dan kedamaian.²⁵ Sepeninggal Abd al-Rahman al-Nashir, tampuk kekuasaan berpindah ke tangan putranya, al-Hakam. Kemampuan sang putra ini dapat dikatakan sebanding dengan kemampuan sang ayah dalam mewujudkan integritas politik; hanya saja masa kekuasaannya relatif singkat, ia meninggal dunia tahun 366 Hijriah. Setelah al-Hakam, Dinasti Bani Umayyah di Andalus tidak pernah lagi mempunyai

²⁵Ahmad bin Nashir al-Hamdu, *Mawqîf Ibn Hazm fî al-llâhiyat 'Ardun wa Naqḍun* (Makkah Mukarramah, Jâmi'ah Umm al-Qurâ', 1406 H), hal. 97.

penguasa yang cakap dan tangguh, sehingga bibit pergolakan mulai tumbuh dan integritas politik pun mulai rapuh.

Sepeinggal al-Hakam, warisan kekuasaan jatuh ke tangan putranya, Hisyam al-Muayyad. Karena Hisyam al-Muayyad ini belum mencapai usia baligh, maka, sebagaimana yang lazim berlaku dalam tradisi dinasti, tugas pemerintahan diwakilkan kepada orang lain, dalam hal ini ibu kandungnya sendiri yang bernama Shabhu. Menurut sejarah, Shabhu, sebagai yang mewakili khalifah, bermaksud memerangi suatu negeri. Namun komandan tentara, Ghalib al-Shaglabi, dan Perdana Menteri, Ja`far al-Mushahhafi, tampak ragu-ragu dan pesimis dapat memenangkan peperangan. Dalam suasana yang demikian, al-Mansur Ibn Abi `Amir tampil menyatakan diri siap memimpin serangan militer yang direncanakan dan dengan optimistis menjanjikan kemenangan. Tawaran al-Mansur itu diterima oleh Shabhu. Ternyata al-Mansur berhasil meraih kemenangan.

Sejak saat itu karier politik al-Mansur terus menanjak sehingga akhirnya ia berhasil menduduki posisi penting dan memiliki kekuasaan melebihi kekuasaan khalifah.²⁶ Sejak saat itu pula kekuasaan di Andalus berada dalam genggamannya Bani `Amir. Keberadaan Hisyam al-Muayyad, sebagai khalifah, tidak lebih dari hanya sekedar lambang; apa yang masih dimilikinya hanya nama yang tetap disebut dalam setiap do`a di atas mimbar Jum`at dan tertulis pada mata uang negara.²⁷

Demikian, al-Mansur berhasil menjadi penguasa tertinggi tanpa gelar khalifah, sementara Hisyam al-Muayyad terus

²⁶Umar Farukh, *op. cit.*, hal.23.

²⁷*Ibid.*, hal. 98.

dijauhkan dari campur tangan soal pemerintahan dan terus dininabobokkan dengan berbagai kenikmatan serta kemewahan di ruang istananya sendiri. Pada masa selama kekuasaan al-Mansur ini integritas politik tetap tinggi dan keamanan tetap terkendali. Dengan kemampuannya, al-Mansur berhasil membuat penduduk Andalus tunduk kepada pemerintahan dan kekuasaan otoriter. Ia pun mulai mempraktikkan kebijaksanaan politik menurut persepsinya sendiri. Kalau selama ini, misalnya, penguasa Bani Umayyah mengutamakan unsur Arab untuk menempati posisi penting dalam struktur dan birokrasi pemerintahan, al-Mansur, sebaliknya, mengutamakan unsur non-Arab. Ia mengangkat para menteri dari unsur non-Arab, termasuk Ahmad Ibn Sa`id ayah Ibn Hazm yang berdarah Persia.

Sepeninggal al-Mansur, kekuasaan politik diwariskan kepada putranya Abd al-Malik al-Muzhaffar, sementara Hisyam tetap sebagai khalifah Bani Umayyah tanpa peran dan fungsi berarti. Abd al-Malik kemudian digantikan oleh saudaranya, Abd al-Rahman. Sejak masa penguasa yang disebut terakhir inilah situasi politik di Andalus memasuki fase pergolakan dan kekacauan, berbagai fitnah terjadi, persaingan dalam perebutan kekuasaan politik antara rumpun Arab dan non-Arab semakin kentara, dan akhirnya peperangan antar kelompok pun menjadi nyata. Telah banyak khalifah dibi`at yang kemudian segera digulingkan dan bahkan dibunuh.

Setelah mengalami kekacauan politik berkepanjangan, akhirnya, pada tahun 422 Hijriah, kekuasaan Bani Umayyah secara resmi lenyap dari bumi Andalus. Kini Andalus

memasuki era kehidupan politik baru yang, dalam sejarah Islam, dikenal dengan sebutan era *Muluk al-Thawâ'if*, raja-raja kelompok.

Situasi politik pada era *Muluk al-Thawâ'if* ini tidaklah lebih baik dari kurun waktu seperempat abad sebelumnya. Persaingan politik antara para penguasa yang menguasai daerah-daerah Islam yang telah terpecah belah, menyebabkan kekuatan umat Islam lenyap. Persaingan politik dan terjadinya perang saudara antara kerajaan-kerajaan kecil, menyebabkan raja tertentu meminta bantuan kepada pihak Kristen untuk mengalahkan saingan politiknya sesama muslim. Hal ini merupakan kesempatan yang baik bagi umat Kristen untuk memecah belah umat Islam²⁸ dan pada gilirannya berhasil mengusir mereka dari seluruh penjuru bumi Andalusia. Ketika bumi Andalusia seluruhnya jatuh ke tangan Kristen, umat Islam hanya diberi dua pilihan, meninggalkan Andalusia membawa Islam atau tetap di Andalusia tetapi menaggalkan Islam alias murtad.

Dalam suasana pergolakan, terutama ketika Bani Hamud berkuasa di Cordova, Ibn Hazm pernah melibatkan diri langsung dalam politik praktis. Cita-cita politiknya adalah mewujudkan kembali Daulah Islamiyah Andalus yang bersatu, makmur, dan maju seperti di masa-masa sebelumnya. Menurut visi politiknya, Andalus hanya dapat bersatu di bawah kekuasaan Bani Umayyah.²⁹ Oleh sebab itu, di dalam aksi politiknya, Ibn Hazm aktif berjuang membantu upaya

²⁸Abd al-Halîm 'Uwais, *op. cit.*, hal. 26.

²⁹Ahmad Ibn Nashir al-Hamdu, *op. cit.*, hal. 102.

beberapa tokoh Bani Umayyah untuk merebut kembali tampuk kekuasaan.

Loyalitas Ibn Hazm terhadap Bani Umayyah muncul, barangkali, karena ia mengetahui persis keberhasilan masa lampau dinasti ini dalam menyatukan dan memajukan Andalus, sejak masa Abd al-Rahman al-Dakhil sampai kepada Abd al-Rahman al-Nashir dan putranya, al-Hakam.

Selama keterlibatannya dalam politik praktis, Ibn Hazm pernah tiga kali ikut dalam pemberontakan yang dilakukan oleh pihak Bani Umayyah. Pada tahun 404 Hijriah ia bersama masyarakat Andalus membai`at Abd al-Rahman Ibn Muhammad Ibn Abd al-Malik, yang bergelar al-Murtada, di Valensia. Pada tahun 414 Hijriah masyarakat pendukung Bani Umayyah kembali memberontak dan membai`at Abd al-Rahman Ibn Hisyam yang bergelar al-Muntazhar. Oleh al-Muntazhar, Ibn Hazm diangkat sebagai menteri. Namun al-Muntazhar kemudian digulingkan oleh Muhammad Ibn Abd al-Rahman dan tampuk kekuasaan kembali pindah ke tangan Bani Hamud. Terakhir, pada tahun 418 Hijriah, masyarakat Andalus berhasil menggulingkan penguasa Bani Hamud, Yahya Ibn Ali Ibn Hamud, dan membai`at Hisyam Ibn Muhammad dengan gelar al-Mu`tadid bi Allah. Oleh al-Mu`tadid, Ibn Hazm, sekali lagi, diangkat sebagai salah seorang menteri. Namun al-Mu`tadid kemudian digulingkan oleh lawannya pada tahun 422 Hijriah. Tergulingnya al-Mu`tadid ini adalah akhir sejarah kekuasaan Bani Umayyah di Andalus dan sejak saat itu pula Ibn Hazm meninggalkan dunia politik serta merta berkonsentrasi pada dunia ilmiah. Sebagai tokoh pendukung Bani Umayyah, Ibn Hazm tidak pernah

memperlihatkan rasa simpatiknya terhadap penguasa *Muluk al-Thawâ'if* dan, sebaliknya, ia pun tidak disukai bahkan dibenci oleh penguasa.

2.3.2. Situasi Sosial Kemasyarakatan

Masyarakat Andalus adalah masyarakat heterogen, terdiri dari bermacam suku bangsa. Secara garis besar, warga Andalus di masa Islam dibedakan kepada bangsa Arab, Barbar, dan bangsa Spanyol asli. Yang disebut terakhir ini sebagian memeluk Islam dan sebagian lagi tetap dalam agama mereka (Yahudi dan Kristen) sebagai *dzimmy*.³⁰

Selama sekitar tiga abad di bawah kekuasaan Bani Umayyah, masyarakat Andalus yang heterogen bersatu dan membaur sedemikian rupa dalam hubungan yang harmonis.³¹ Salah satu indikasi dari suasana pembauran yang harmonis ini terlihat, antara lain, betapa di kalangan umat Kristen (suku pribumi) terdapat suatu kelompok yang disebut *al-Musta`ribûn* (Mozarabes), yang hidup meniru orang Arab (Islam) dalam adat dan budaya, seperti cara berpakaian dan bahasa.³² Fenomena kehidupan sosial yang demikian, kiranya dapat pula dipandang sebagai salah satu ciri masyarakat yang telah mencapai tingkat kemajuan tertentu.

³⁰Abd al-Halîm 'Uwais, *op. cit.*, hal. 43.

³¹Al-Thâhir Ahmad Makky, *Dirâsah`an Ibn Hazm wa Kitâbuh Thawq al-Hamamah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1976), hal. 17. Di samping unsur kasamaan aqidah (Islam), unsur lain yang juga sangat berperan mewujudkan pembauran ini adalah unsur bahasa. Bahasa Arab sebagai bahasa penguasa yang karenanya menjadi bahasa administrasi, sekaligus menjadi bahasa nasional Andalus ketika itu.

³²*Ibid.*, hal. 19.

Fenomena lain yang menandai masyarakat Andalus yang telah maju adalah pengakuan akan hak dan kedudukan kaum wanita. Kaum wanita Andalus ketika itu benar-benar telah mendapatkan pengakuan, memiliki kedudukan dan fungsi yang semestinya. Mereka diperlakukan sama dengan kaum pria. Di antara mereka ada yang menduduki posisi penting dalam kehidupan sosial, politik, dan pemerintahan. Tingginya pengakuan terhadap kaum wanita dengan prestasi yang sedemikian rupa inilah yang, barangkali, menjadi salah satu faktor yang ikut mendorong munculnya diskusi tentang kenabian wanita di kalangan ulama dan ini hanya terjadi di Andalus.³³

Kota Cordova, dengan penduduknya yang telah berbudaya tinggi, merupakan kota terindah di Eropah pada abad pertengahan. Kota ini dipadati oleh penduduk dari berbagai lapisan dan dihiasi oleh berbagai bangunan indah dan megah.

Namun kemajuan yang telah dicapai oleh Andalus selama ini, terutama dalam kehidupan sosial kemasyarakatan, bukan tidak menimbulkan dampak negatif. Kaum wanita, misalnya, dengan kebebasan yang mereka peroleh, terutama pada era *Muluk al-Thawâ'if*, mulai memperlihatkan kecenderungan menyalahgunakan kebebasan tersebut. Mereka lebih mengekspresikan diri sebagai lambang kepuasan duniawi. Sehingga pada masa ini muncul kecenderungan memanfaatkan wanita atas nama seni. Buktinya, masing-masing istana memiliki tempat khusus untuk pagelaran seni dan musik, tarik suara, dan seni tari. Orang-orang kaya

³³Pendapat Ibn Hazm akan dikemukakan pada bab empat, ia mempunyai tema pembahasan dengan pendapat dan argumen sendiri tentang kenabian wanita ini.

berlomba-lomba merekrut wanita penghibur kenamaan tanpa segan-segan dan tidak keberatan menghamburkan harta yang tidak sedikit jumlahnya.³⁴

Demikian, kemajuan Andalus di masa Ibn Hazm di bawah kekuasaan *Muluk al-Thawâ'if*, di satu pihak, menampakkan gejala krisis moral dan agama, di pihak lain. Sikap hidup materialistis, hedonis, dan watak mengutamakan keduniaan telah melanda penduduknya. Krisis ini, paling tidak di mata Ibn Hazm, tidak hanya melanda masyarakat umum, tetapi juga telah merasuki mental para penguasa dan bahkan para fuqaha.³⁵

Krisis moral yang melanda para penguasa dan fuqaha inilah yang tampaknya cukup membekas dalam pembentukan kepribadian, sikap, dan sebagian pemikiran Ibn Hazm. Ia selalu menunjukkan sikap keras terhadap para penguasa. Demikian pula, ia mencela para fuqaha yang, menurutnya, mendekati penguasa demi kepentingan kedudukan dan kekayaan. Tampak dan terasa oleh Ibn Hazm, bahwa hubungan kedekatan antara ulama dan fuqaha atau ulama adalah hubungan kepentingan. Penguasa butuh dukungan karismatik dari ulama dan, sebaliknya, ulama butuh dukungan materialistik dari penguasa.

³⁴Abd al-Halīm 'Uwais, *op. cit.*, hal. 46.

³⁵Sebagian besar penguasa *Muluk al-Thawâ'if* mulai cenderung hidup berfoya-foya dan tenggelam dalam kenikmatan duniawi, dan mulai bertindak zalim. Sementara di antara para ulama banyak yang mendukung dan melegitimasi tindakan serta perilaku penguasa demi mendapatkan kedudukan dan keuntungan materi. Lihat Abd al-Halīm 'Uwais, *ibid.*, hal. 87-88.

2.3.3. Perkembangan Ilmu Pengetahuan

Jauh sebelum Ibn Hazm, perkembangan ilmu pengetahuan di Andalus telah memperlihatkan kemajuannya. Perkembangan yang demikian tidak terlepas dari karakter dan peranan penguasa Islam Andalus itu sendiri. Khalifah Abd al-Rahman al-Dakhil, pendiri Dinasti Bani Umayyah di Andalus, setelah kehancurannya di Timur, misalnya, adalah terkenal sebagai ahli ilmu, sastra, dan ahli syair. Demikian pula para penguasa sesudahnya, umumnya adalah pecinta dan penganjur ilmu.

Puncak kemajuan ilmu pengetahuan di masa kekuasaan Dinasti Bani Umayyah Andalus ini, oleh para ahli sejarah, lazim dinisbatkan kepada Khalifah Abd al-Rahman al-Nashir dan putranya al-Hakam. Khalifah Abd al-Rahman al-Nashir terkenal antusias mengupayakan perkembangan ilmu pengetahuan. Ia dengan senang hati memberikan sumbangan materi yang besar kepada para ulama dan untuk membangun berbagai majlis pengajaran. Ia juga selalu mendorong para ulama agar mempelajari berbagai cabang ilmu agama dan ilmu lainnya, seperti ilmu pasti dan ilmu falak. Ia juga memberikan kesempatan kepada para ilmuwan Yahudi untuk berpartisipasi dalam pengembangan ilmu dan kebudayaan di Andalus. Pada masanya terdapat lembaga pengkajian Taurat. Di istana Khalifah berdiri gedung perpustakaan yang besar, penuh dengan kitab-kitab.³⁶

Upaya pengembangan ilmu pengetahuan ini dilanjutkan dan ditingkatkan lagi oleh putra Abd Rahman al-Nashir, al-

³⁶Ahmad Ibn Nashîr al-Hamdu, *op. cit.*, hal. 11.

Hakam. Khalifah yang disebut terakhir ini dikenal pula sangat suka kepada ilmu dan sangat hormat kepada para ulama. Ia sangat gemar mengumpulkan kitab-kitab yang belum pernah dilakukan oleh Khalifah Bani Umayyah sebelumnya. Ia mempunyai daftar katalog sebanyak 44 buah, yang masing-masing setebal 20 halaman, yang hanya memuat nama kitab.³⁷ Pada masa al-Hakam ini Kota Cordova, sebagai pusat pemerintahan, diberi julukan Dâr al-`Ulûm. Di kota ini Khalifah al-Hakam membangun banyak madrasah. Ia menyelenggarakan pengajaran dan pendidikan gratis. Ia juga membangun gedung perpustakaan yang besar, dan selalu mendorong pengkajian berbagai bidang ilmu dan sastra. Ia pernah pula melakukan kegiatan pengiriman duta-duta ilmiah ke dunia Islam belahan Timur, untuk melakukan penyalinan berbagai kitab penting. Di dalam perpustakaanannya terkumpul sekitar 400.000 buah kitab.⁷

Semangat keilmuan dan ilmiah ini tetap berkobar pada masa kekuasaan al-Mansur (Bani `Amir) dan pada era *Muluk al-Thawâ'if*, masa-masa yang dilalui oleh tokoh Ibn Hazm. Pada era *Muluk al-Thawâ'if*, kendatipun secara politis Andalus berada pada puncak kemunduran dan disintegrasi, ilmu pengetahuan berkembang sedemikian pesat. Pada masa ini berbagai perpustakaan, untuk pribadi maupun untuk umum, dibangun di berbagai tempat. Para penguasa *Muluk al-Thawâ'if* bersaing mengumpulkan dan berlomba-lomba untuk memiliki buku-buku penting dan langka.³⁹ Para raja masing-masing negeri

³⁷Lihat Sa'id al-Afgani, *op. cit.*, hal. 10-11.

⁷*Ibid.*

³⁹*Ibid.*

berupaya memajukan perkembangan ilmu pengetahuan, sebagai kebanggaan di hadapan raja dan daerah lain.⁴⁰

Dengan perkembangan ilmu yang sedemikian pesat, maka tidak heran kalau Andalus melahirkan tokoh ilmuan yang serba ahli, yang menguasai multi disiplin ilmu seperti Ibn Hazm, yang kemudian disusul oleh tokoh-tokoh pemikir dan filosof kenamaan lainnya.

2.3.4. Suasana Pemikiran dan Aliran Keagamaan

Jauh sebelum abad kelima, masa Ibn Hazm hidup, pemikiran dan ilmu keislaman telah berkembang sedemikian rupa dan, lebih dari itu, telah menjelma menjadi berbagai aliran, bahkan aliran ini telah mencengkeram kebebasan dan dinamisme pemikiran umat dengan belunggu taklid.⁸

Untuk mengetahui sejauhmana pengaruh lingkungan, terutama yang berupa perkembangan pemikiran keagamaan, terhadap pembentukan dan perkembangan pemikiran Ibn Hazm, terlebih dahulu perlu dikemukakan keberadaan dan perkembangan pemikiran serta aliran keagamaan yang ada di

⁴⁰Salah satu ciri dan keistimewaan dunia Islam, terutama di zaman klasik, disintegrasi politik sama sekali tidak menghambat perkembangan ilmu; melainkan sebaliknya, memacu perlombaan kemajuan yang pesat. Para ulama dan ilmuan muslim bebas melakukan komunikasi dan kunjungan ilmiah ke daerah lain, kendatipun di antara daerah-daerah tersebut tengah mengalami persaingan bahkan permusuhan politik. Bagaimana, misalnya, ulama Hijaz di bawah kekuasaan Bani Abbas di Timur berkunjung ke Cordova (Andalus) untuk menyebarkan ilmu dan, sebaliknya, tidak sedikit ulama Cordova datang ke Hijaz untuk menimba ilmu.

⁸ Abad kelima hijriah, sebagaimana diketahui, adalah abad puncaknya taklid dan kejumudan di dunia Islam, Umat seakan telah puas mengenal Islam melalui aliran atau mazhab yang dianut, tanpa ada upaya mengenal dari sumbernya al-Qur'an dan al-sunnah. Begitu kuat dominasi mazhab, sehingga terkesan keislaman seseorang dilihat dari mazhabnya.

Andalus sebelum dan ketika Ibn Hazm tampil dengan pemikirannya sendiri. Dalam hal ini, masalah yang dikemukakan dibatasi pada perkembangan pemikiran dan aliran fikih, filsafat, pemikiran dan aliran kalam.

2.3.4.1. Pemikiran dan Aliran Fikih

Kurang lebih tiga abad sebelum Ibn Hazm lahir, di dunia Islam telah lahir pemikiran dan mazhab fikih, yang masing-masing mempunyai pengikut dan pendukung. Informasi dan wujud pemikiran serta mazhab fikih ini, sudah barang tentu, telah sampai ke seluruh dunia Islam ketika itu, termasuk Andalus.

Khusus di Andalus, pemikiran dan mazhab fikih yang hidup dan berkembang pesat di dunia Islam belahan Barat ini adalah Mazhab Maliki. Sementara pemikiran dan mazhab fikih yang lain dapat dikatakan tidak berkembang kecuali sebagian kecil pemikiran mazhab Syafi'i dan mazhab Zhahiri. Mazhab Maliki adalah dominan dan, lebih dari itu, dijadikan mazhab resmi negara di Andalus. Mazhab ini merupakan dasar hukum bagi kehidupan sosial, ekonomi, dan politik. Begitu dominan dan kuatnya mazhab Maliki di Andalus ketika itu, sehingga seseorang yang keluar atau menyimpang darinya dipandang seakan keluar dari Islam.⁴¹

Namun dominasi mazhab Maliki ini, justru kurang menguntungkan bagi perkembangan dan dinamika pemikiran di Andalus itu sendiri. Kecenderungan bertaklid kepada pendapat fuqaha Malikiah sangat kentara, sehingga semangat

⁴¹*Ibid.*, hal. 40.

ijtihad pudar dan bahkan sirna. Lebih dari itu, fuqaha Malikiyah, dengan dukungan politis dari penguasa, tampak berkuasa dan leluasa menghakimi setiap orang yang berbeda pendapat tentang suatu hal yang, oleh Islam, perbedaan itu sebenarnya diperbolehkan.⁴² Demikian, masyarakat Islam Andalus seakan tidak mempunyai pilihan selain Mazhab Maliki, mata dan pemikiran mereka tertutup bagi mazhab lain.

2.3.4.2. Perkembangan Filsafat

Bersamaan dengan semakin intensifnya usaha penguasa, terutama Abd al-Rahman al-Nashir dan putranya al-Hakam, memindahkan ilmu-ilmu yang pernah berkembang di dunia Islam belahan Timur, ditambah hubungan langsung antar para ulama dari kedua belahan dunia Islam tersebut, pemikiran filsafat pun ikut masuk ke Andalus. Kehadiran filsafat di dunia Islam bagian Barat ini memang tidak secara sekaligus dan terbuka, melainkan melalui proses yang panjang dan secara perlahan-lahan. Sampai pada masa Ibn Hazm, masyarakat Andalus tampaknya belum dapat menerima kehadiran ilmu ini. Pembicaraan secara terbuka tentang filsafat di Andalus, oleh sebagian ahli, masih diperselisihkan. Umar Farrukh, misalnya, cenderung berpendapat bahwa sebelum Ibn Hazm tidak ada pembicaraan terbuka tentang filsafat. Menisbatkan perkembangan filsafat kepada Ibn Masarrah, lanjutnya, hanya suatu dugaan belaka. Tidak ada, katanya, karya Ibn Masarrah yang sampai kepada kita yang dapat dijadikan bukti untuk itu. Riwayat yang ada tidak memberikan informasi yang pasti tentang keahlian tokoh ini;

⁴²*Ibid.*

ada yang menyebutnya sebagai pengikut Mu`tazilah, ada pula yang menyebutnya sebagai sufi, dan sebagian riwayat lagi menyebutnya sebagai pengikut filsafat Yunani. Dengan pernyataannya ini, Umar Farrukh cenderung memandang Ibn Hazm sebagai tokoh pertama yang membicarakan filsafat di Andalus.⁴³

Terlepas dari sejauhmana perkembangan filsafat di Andalus ketika itu, yang jelas Ibn Hazm memperlihatkan diri cukup mengetahui dan mengerti perihal induk ilmu yang berasal dari Yunani ini. Ia mempunyai perhatian dan pembicaraan tersendiri mengenai filsafat. Pembahasan Ibn Hazm tentang filsafat dimaksud dapat ditemukan di dalam karyanya seperti *al-Fishâl*, *al-Taqrîb*, dan *al-Radd `alâ al-Kindi al-Failasûf*.

2.3.4.3. Pemikiran dan Aliran Teologi

Lebih awal dari filsafat, pemikiran kalam atau Teologi Islam telah lahir dan berkembang sedemikian rupa; bahkan perkembangan ilmu ini dipandang telah sempurna dengan lahirnya aliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah* (Asy`ariah dan Maturidiah) pada parohan abad ketiga Hijriah.

Berbeda halnya dengan masalah fikih, pemikiran dan aliran kalam atau Teologi Islam, seperti dilukiskan oleh Ibn Hazm, tidak menarik minat masyarakat Andalus di zamannya, tidak ada pembicaraan tentang teologi yang sampai menimbulkan perdebatan dan permusuhan. Di Andalus hanya terdapat pembicaraan tentang sebagian kecil ide-ide

⁴³Umar Farrukh, *op. cit.*, hal. 25.

Muktazilah.⁴⁴ Tampaknya masyarakat Andalus telah merasa cukup dengan mengikuti salah satu dari sekian banyak aliran kalam yang pernah lahir dan berkembang di dunia Islam belahan Timur, tanpa tertarik membicarakannya lebih jauh.⁴⁵

Tidak berkembangnya pemikiran dan aliran kalam atau teologi ini tidak berarti bahwa informasi mengenai pemikiran dan aliran kalam tidak sampai ke Andalus. Bersamaan dengan ilmu keislaman lainnya, ilmu kalam ikut pula menyeberang ke dunia Islam belahan Barat ini. Tokoh Ibn Hazm ternyata mempunyai pengetahuan cukup luas tentang konsep dan aliran kalam yang pernah lahir di dunia Islam Timur. Hal ini terlihat terutama di dalam karya besarnya, *al-Fishâl*, yang banyak memuat pembahasan tentang kalam dan cukup banyak memberikan informasi mengenai bahkan mengkritik berbagai aliran kalam yang ada dan berkembang di dunia Islam.

⁴⁴Ibn Hazm, "*Risâlah fî Fadl al-Andalûs wa Dzîkr Rijâliha*" dalam Ihsan Abbas, *op. cit.*, juz II, hal. 186.

⁴⁵Menurut Muhammad Abu Zahrah, masyarakat Andalus, seperti halnya dunia Islam Timur, menganut paham Asy'ariah; hanya sebagian kecil yang menganut paham Mu'tazilah, terutama dari golongan penguasa, lihat Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, hal. 128.

BAB III

SISTEM DAN METODE BERPIKIR IBN HAZM AL-ANDALUSI

Sebagai tokoh pembaharu yang tampil dengan pemikirannya sendiri, Ibn Hazm, sudah barang tentu, mempunyai sistem dan metode pemikiran tersendiri pula. Oleh sebab itu, sebelum mengemukakan dan menganalisis ide atau pemikirannya, terutama di bidang teologi, terlebih dahulu penting diketengahkan secara umum dan ringkas kerangka dasar sistem dan metode pemikiran tokoh Ibn Hazm yang selalu merefleksi di dalam pemahaman dan pembahasannya tentang Islam, terutama di bidang kalam.

3.1. Anti Taklid dan Seruan Ijtihad

Sikap anti taklid dan seruan berijtihad merupakan salah satu yang menonjol di dalam sistem pemikiran keislaman Ibn Hazm. Sikapnya yang tegas menentang taklid dan lantang menyerukan pentingnya ijtihad ini muncul, tidak terlepas dari pengaruh situasi dan perkembangan pemikiran masyarakat Islam pada zamannya, terutama di bidang hukum atau fikih, di dunia Islam pada umumnya dan di Andalus khususnya. Sebagaimana diketahui, pada abad kelima Hijriah, era yang dilalui oleh Ibn Hazm, perkembangan pemikiran di dunia Islam, baik di bidang hukum atau fikih maupun di bidang teologi atau kalam, telah berada pada fase pembentukan mazhab-mazhab atau aliran-aliran yang diiringi oleh fanatisme para penganutnya. Terbentuknya mazhab-mazhab atau aliran-aliran pemikiran dengan fanatisme para

penganutnya ini, pada gilirannya, menimbulkan suasana *taklid* dan *jumud* di dunia Islam.

Di bidang fikih, misalnya, pada periode ini umumnya para ulama atau fuqaha telah puas atau mencukupkan diri dengan mempelajari karya-karya imam mazhab yang diikuti, tanpa merasa perlu merujuk langsung kepada al-Qur'an atau al-Sunnah.¹ Begitu pula di bidang kalam atau teologi, muslimin ketika itu tampaknya juga telah puas mengikuti ajaran dari salah satu aliran yang telah ada, terutama aliran Mu`tazilah dan Asy`ariah.

Demikian pula suasana di Andalus, sebagaimana telah disinggung pada uraian terdahulu, perkembangan pemikiran bermula dari bidang fikih. Masyarakat Islam Andalus, sampai pula pada masa Ibn Hazm, tidak banyak mengenal dan tidak tertarik kepada bidang ilmu keislaman selain fikih.

Sacara historis, masyarakat muslimin Andalus yang mula-mula adalah penganut pemikiran fikih mazhab Imam al-Auza`i.² Perkembangan yang demikian adalah suatu hal yang wajar, karena masyarakat Islam di bawah kekuasaan Dinasti Bani Umayyah di Timur, terutama yang hidup di Syam sebagai pusat pemerintahan ketika itu, menganut mazhab fikih Imam al-Auza`i. Ketika upaya ekspansi pada masa Dinasti Bani Umayyah berhasil menyeberangkan Islam ke Andalus maka, sudah barang tentu, mazhab yang dianut oleh penguasa

¹Lihat Muhammad al-Hudari Bek, *Tārīkh al-Tasyrīf al-Islāmi*, Mesir: al-Maktabat al-Tijāraiah al-Kubrā, 1970, hal. 236-7.

²Lihat Salim Yafut, *Ibn Hazm wa al-Fikr al-Falsafi bi al-Magrib wa al-Andalūsi*, Maghribi: al-Markaz al-Tsaqāfi al-‘Arabi, 1987, hal. 93.

di Timur ini ikut pula terbawa ke daerah taklukan. Ketika Dinasti penakluk ini runtuh di Timur dan mempertahankan diri di bumi belahan Barat tersebut, Mazhab Imam al-Auza`i tetap dijadikan panutan. Namun keberadaan Mazhab Imam al-Auza`i di Andalus ini akhirnya tergusur pada masa al-Hakam al-Awwal (180-206 H).³ Oleh penguasa yang disebut terakhir, Mazhab Imam Malik dijadikan mazhab resmi negara.

Ada beberapa teori tentang faktor yang menyebabkan diterima dan dijadikannya Mazhab Maliki sebagai mazhab resmi negara di Andalus. Sebagian ahli berpendapat bahwa hal yang demikian disebabkan, minimal, oleh dua faktor. *Pertama*, adanya kesamaan suasana lingkungan dan budaya antara Hijaz dan Andalus, dalam arti sama-sama merupakan masyarakat berkarakter nomaden. *Kedua*, karena perlawatan ulama Andalus terbatas ke daerah Hijaz dan Madinah, sebagai pusat ilmu keislaman ketika itu.

Ada pula analisis lain yang menyatakan bahwa diterimanya Mazhab Maliki di Andalus tersebut, di samping karena faktor yang telah disebutkan, lebih dilatarbelakangi oleh faktor kecenderungan politis dan kebutuhan masyarakat muslimin Andalus itu sendiri. Imam Malik adalah salah seorang tokoh yang kurang simpati terhadap Dinasti Bani Abbas. Selain daripada itu, ia dinilai sangat mengagumi Abd al-Rahman al-Dakhil dan putranya Hisyam serta Dinasti Bani Umayyah di Andalus.⁴ Memang benar, bahwa pada awal-awal sejarah berdirinya Dinasti Bani Abbas, Imam Malik

³Lihat Hasan Ibrahim Hasan, *Târîkh al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Jail, 1991, juz I, hal. 272.

⁴Salim Yafut, *op. cit.*, hal. 95.

memperlihatkan sikap politik yang tidak memihak bahkan terkesan menentang dinasti yang baru berdiri tersebut. Ia, misalnya, berfatwa bahwa bai'at yang dilakukan secara terpaksa tidak sah dan boleh dibatalkan. Dengan fatwanya ini, Imam Malik ingin menyatakan bahwa pembai'atan Khalifah Bani Abbas itu, terutama al-Saffah dan Abu Ja'far al-Mansur, lebih dikarenakan oleh keterpaksaan. Ketika itu Imam Malik secara tegas menganjurkan umat agar mengikuti dan membai'at Muhammad al-Nafs al-Zakiah dari pihak 'Alawiyyin.⁵ Namun sikap Imam Malik yang demikian tampaknya hanya kentara pada awal-awal sejarah Bani Abbas. Dalam perkembangan berikutnya, Imam Malik memperlihatkan sikap lunak bahkan sangat akrab dengan dan mendukung penguasa dinasti tersebut. Beliau, misalnya, mempunyai hubungan yang sangat baik dengan Khalifah Harun al-Rasyid. Khalifah dan kedua putranya, al-Amin dan al-Ma'mun, ikut pula menimba ilmu dari tokoh Imam Malik. Dalam sebuah riwayat disebutkan, Harun al-Rasyid pernah mengutus al-Barmaki memanggil Imam Malik agar datang membawa dan membacakan kitab untuknya. Imam Malik berkata kepada al-Barmaki, sampaikan salamku kepada khalifah dan katakan kepadanya bahwa "orang alim itu didatangi bukan mendatangi;⁶ artinya tidak layak seorang guru disuruh datang oleh murid melainkan, sebaliknya, muridlah yang harus mendatangi sang guru.

Adapun pujian Imam Malik terhadap Abd al-Rahman al-Dakhil juga merupakan suatu hal yang wajar, karena kedua

⁵Lihat Âmin al-Kawli, *Mâlik Ibn Anas*, Beirut: Dâar al-Kutub al-Hadîtsah, t.th., hal. 134.

⁶*Ibid.*, hal. 349.

tokoh ini juga mempunyai kepribadian dan kecakapan yang patut dipuji. Pujian dan kekaguman terhadap tokoh Bani Umayyah Andalus, Abd al-Rahman al-Dakhil, ini tidak hanya datang dari Imam Malik, melainkan datang pula dari Abu Ja'far al-Mansur sendiri yang, secara politis, adalah lawan. Tokoh yang disebut terakhir ini, misalnya, menjuluki Abd al-Rahman al-Dakhil dengan sebutan “elang suku Quraisy”.⁷

Selain daripada itu, terpilihnya Mazhab Maliki sebagai mazhab resmi oleh penguasa Bani Umayyah Andalus, terkait pula dengan kepentingan masyarakat Islam Andalus itu sendiri. Dinasti Bani Umayyah merasa perlu mewujudkan dan memelihara kesatuan umat di bawah satu mazhab demi terciptanya persatuan politik. Untuk tujuan ini, penguasa memandang Mazhab Maliki yang dapat mewujudkan kesatuan dimaksud, karena ajarannya membatasi kebebasan pemikiran dan menutup pintu perbedaan pendapat.⁸ Ini pulalah, barangkali, salah satu faktor yang menyebabkan ilmu kalam atau Teologi Islam kurang diminati bahkan tidak mendapatkan perhatian sama sekali oleh muslimin Andalus, terutama oleh para penguasanya, karena dipandang sangat potensial menimbulkan perpecahan dan silang pendapat, seperti yang terjadi dalam pengalaman sejarah Islam di Timur.⁹ Menurut Ahmad Syalabi, dijadikannya Mazhab

⁷*Ibid.*, hal. 346.

⁸Salim Yafut, *loc. cit.*

⁹Lebih dari itu, Imam Malik sendiri terkenal sebagai seorang tokoh yang sangat mengecah ilmu kalam. Di dalam salah satu fatwanya, ia mencela dan memandang para mutakallim sebagai ahli bid'ahal. Lihat Ahmad Mahmûd Shudhi, *Fî 'Ilm al-Kalâm* (Beirut: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiah, 1985), hal. 21. Lebih dari itu, sebagaimana diketahui, ilmu kalam lahir dari proses perkembangan pemikiran di kalangan dan dipelopori oleh Dinasti Bani Abbas yang merupakan saingan politik bagi Dinasti Bani Umayyah Andalus.

Maliki sebagai mazhab resmi di Andalus merupakan refleksi dari persaingan politik terhadap Bani Abbas di Baghdad yang menjadikan Mazhab Abu Hanifah yang dijadikan sebagai panutan atau mazhab resmi negara.¹⁰

Demikian, berkembang pesatnya mazhab Maliki di Andalus dengan dominasi yang sedemikian rupa lebih disebabkan oleh penguasa. Ini, tentu saja, tidak berarti meniadakan sama sekali peranan ulama. Sebagaimana telah disinggung, masyarakat Islam Andalus mengenal Mazhab Maliki melalui para ulamanya yang melawat ke daerah Hijaz dan Madinah, yang kemudian pulang membawa dan memperkenalkan fikih Imam Malik di Andalus. Kedudukan Mazhab Maliki yang sedemikian rupa, sebagai mazhab resmi negara, menyebabkan perhatian dan minat ulama Andalus terpusat kepada mazhab ini semata. Berbagai karya *syarh* dan *ikhhtisâr* kitab *al-Muwaththa'* Imam Malik pun bermunculan dan disebarkan.

Namun, seperti telah disinggung, dominasi Mazhab Maliki ini ternyata tidak menguntungkan bagi dinamika dan perkembangan pemikiran di Andalus. Muslimin Andalus tampaknya telah puas dengan hanya berpegang dan mengikuti pendapat serta fatwa fuqaha Malikiyah. Sementara fuqaha tersebut juga mencukupkan diri dengan hanya merujuk pada karya-karya fuqaha terdahulu, yang berupa kitab *syarh* dan *ikhhtisâr*, tanpa merasa perlu merujuk langsung kepada kitab *al-Muwaththa'* Imam Malik itu sendiri, apatah lagi kepada al-Qur'an dan al-Sunnah.

¹⁰Lihat Ahmad Syalabi, *al-Târîkh al-Islâmi wa al-Hadarat al-Islâmyyah* Kairo: Dâr al-Nahdah al-Mishriyyah, 1969, juz IV, hal. 27.

Demikian, dengan dominasi Mazhab Maliki yang sedemikian kuat dan sikap fuqaha yang hanya merujuk dan bertaklid kepada para fuqaha terdahulu, maka perkembangan pemikiran muslimin Andalus, dalam bidang hukum atau fikih khususnya, dan pemikiran keislaman umumnya, dilanda kebekuan atau kejumudan.

Suasana jumud ini terus berlanjut sampai pada masa Ibn Hazm. Hampir tidak ada lagi kegiatan ilmiah, terutama di bidang fikih, yang berupaya menggali dan merujuk langsung kepada sumber pokok al-Qur'an dan al-Sunnah. Bahkan, karena ada dan tersebarinya berbagai karya *syarh* dan *ikhtisâr*, kitab *al-Muwaththa'* Imam Malik pun telah terlupakan. Sikap para fuqaha Malikiyah ketika itu justru tidak sejalan dengan semangat kebebasan dan anti taklid yang ditekankan dan diperjuangkan oleh Imam Malik itu sendiri.¹¹

Ketika suasana taklid dan jumud tengah melanda masyarakat Islam, khususnya di Andalus, Ibn Hazm tampil dengan sikap anti taklid, menyerukan kebebasan berpikir, dan mengumandangkan himbauan ijtihad. Ia sangat mencela suasana jumud yang tengah melanda masyarakatnya. Sikap anti taklid dan semangat ijtihad Ibn Hazm ini terlihat dengan jelas, antara lain, di dalam pernyataannya, yang terjemahan bebasnya kurang lebih sebagai berikut:

Seorang tidak dibenarkan bertaklid pada orang lain, baik yang masih hidup maupun yang sudah tiada. Setiap orang seyogianya berjihad sesuai dengan kemampuan masing-masing. Barangsiapa yang sudi bertanya perihal agama, dialah orang yang ingin mengetahui apa yang

¹¹Imam Malik, misalnya, pernah berkata bahwa pendapat seseorang itu diambil dan kemudian ditinggalkan, kecuali perkataan Rasulullah SAW, lihat Muhammad Hudari Bek, *op. cit.*, hal. 236.

ditetapkan oleh Allah baginya di dalam agamaNya. Oleh sebab itu, orang yang bodoh harus bertanya kepada orang alim tentang agama yang disampaikan oleh Rasulullah. Apabila orang alim itu berfatwa, maka handaklah ditanyakan kepadanya, apakah memang demikian menurut al-Qur'an? Apabila ia menjawab ya; ikutilah fatwanya. Tetapi apabila ia menjawab inilah pendapat saya atau menurut si fulan, jangan ikuti fatwanya tersebut. Pernyataan bahwa orang awam harus bertaklid kepada fatwa seorang mufti adalah suatu pernyataan yang batil, dan sama sekali tidak ada dasarnya baik dari al-Qur'an, al-Hadits, maupun al-Ijma'.¹²

Di dalam pernyataannya yang lain, Ibn Hazm bahkan secara tegas mencela sikap bertaklid kepada para sahabat, tabi'in, dan para imam mazhab. Terjemahan bebas dari pernyataan dimaksud kurang lebih:

Setiap orang yang bertaklid kepada sahabat atau tabi'in, atau kepada Malik, Abu Hanifah, Syafi'i, Sufyan, al-Auza'i, Ahmad, dan Daud harus menyadari bahwa mereka itu semua bebas darinya di dunia dan di akhirat atau hari kesaksian kelak. Ya Allah, Engkau Mahatahu bahwa kami tidak menjadikan seseorang sebagai sumber hukum kecuali firmanMu dan sabda nabiMu, tentang segala sesuatu yang kami perselisihkan dan pertentangkan mengenai hukumnya. Kami sama sekali tidak merasa berat mengikuti apa yang diputuskan oleh nabiMu, walaupun, karenanya, seluruh penduduk bumi membenci kami....¹³

Dari kutipan di atas dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan taklid oleh Ibn Hazm, tidak berbeda dengan pengertian yang umum berlaku di dunia Islam, adalah sikap meniru atau menerima sepenuhnya pendapat orang lain atau tokoh tertentu, termasuk para imam mazhab bahkan para sahabat dan tabi'in, yang tanpa dalil atau alasan yang tegas.

¹²Ibn Hazm, *al-Muhllâ bi al-Atsar* (selanjutnya ditulis *al-Muhallâ*), Mesir: Maktabah Jumhuria al-'Arabiah, 1969, juz. I, hal. 66.

¹³Ibn Hazm, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm* (selanjutnya ditulis *al-Ihkâm*), Beirut: Dâr al-Fikr, 1987, cet. II, jilid II, hal. 96.

Demikian, orang berilmu, oleh Ibn Hazm, dianjurkan berijtihad sesuai dengan kemampuan; sementara orang awam dianjurkan bertanya kepada orang yang berilmu dan hanya menerima fatwa yang bersumber kepada dalil *naqli*, terutama al-Qur'an dan al-Sunnah.

Seiring dengan sikapnya yang anti taklid, Ibn Hazm secara tegas menyatakan diri sebagai mujtahid mutlak, tidak terikat kepada suatu mazhab apa pun. Ia hanya menyandarkan pengetahuan keagamaannya kepada sumber al-Qur'an dan al-Sunnah. Di dalam sebuah pernyataannya yang disampaikan dalam suatu pertemuan di Valensia, demikian dikutip oleh al-Dzahabi, Ibn Hazm secara tegas berucap:¹⁴

أنا أتبع الحق وأجتهد ولا أتقيّد بمذهبٍ

Saya hanya mengikuti kebenaran dan terus berijtihad, tidak terikat kepada suatu mazhab apa pun.

Dengan sikap keras anti taklid, seruan lantang berseru kepada ijtihad, dan himbauannya agar merujuk langsung kepada sumber al-Qur'an dan al-Sunnah, Ibn Hazm, tidak diragukan lagi, adalah salah seorang tokoh pembaharu di dunia Islam. Ia telah memberikan sumbangsih tersendiri bagi pembaharuan dan perkembangan pemikiran dalam Islam. Ia telah berupaya mendobrak tradisi taklid dan kejumudan umat di zamannya, di Andalus khususnya dan di dunia Islam pada umumnya. Lebih dari itu, dengan seruannya kembali kepada

¹⁴Syams al-Dîn al-Dzahabi, *Siyâr A'lam al-Nubâla'*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1986, juz 18, hal. 191.

al-Qur'an dan al-Sunnah, Ibn Hazm tidak hanya sebagai pembaharu, melainkan dapat pula dipandang sebagai tokoh pemurnian, yang berupaya mendasarkan dan mengembalikan Islam kepada sumber asli, al-Qur'an dan al-Sunnah, serta membersihkannya dari berbagai kemungkinan penyimpangan.

3.2. Menerapkan Metode Pemahaman Zhahiri

Ciri yang paling menonjol dalam studi dan pemahaman Ibn Hazm mengenai Islam adalah penerapan metode *al-Zhahiri*; sehingga istilah ini dijadikan gelar yang sangat populer di ujung namanya. Metode *al-Zhahiri* ini, demikian tampaknya yang berlaku secara umum, lazim dipahami dengan dua aspek pengertian. Pertama, dalam arti menyandarkan segala pendapat kepada nas al-Qur'an atau al-Sunnah, menolak *qiyas*, dan mengesampingkan peran akal. Kedua, dalam arti memahami nash menurut makna *zhahir* atau harfiahnya.

Selanjutnya, penggunaan istilah *al-Zhahiri*, di dunia Islam menunjuk kepada mazhab fikih yang dibangun oleh Daud al-Ashbahani.¹⁵ Sehingga sebagai konsekuensinya, Ibn Hazm lazim pula dipandang sebagai pengikut mazhab *al-Zhahiri* Daud, dan bahkan ia dijuluki sebagai *al-muassis al-tsâni*, pendiri kedua, setelah mazhab ini lenyap di Timur dan hidup kembali oleh Ibn Hazm di bumi Andalus.

¹⁵Abu Sulaiman Dawud Ibn Ali Ibn Halaf al-Ashbahani, lahir di Kufah tahun 202 Hijriah. Semula ia adalah pengikut atau, paling tidak pengagum yang sangat fanatik terhadap Imam al-Syafi'i. Kemudian akhirnya ia mendirikan mazhab sendiri, yang dasar utamanya adalah mengambil dan melaksanakan apa yang disampaikan oleh makna Zahir al-Kitab dan al-Sunnah dan menolak *qiyas* secara ekstrim. Lihat Muhammad Hudari Bek, *op. cit.*, hal. 195.

Dalam pembicaraan tentang karir ilmiahnya di bidang fikih, Ibn Hazm biasa diperkenalkan sebagai tokoh yang semula bermazhab Maliki. Karena tidak puas dengan mazhab ini, ia kemudian menganut mazhab Syafi'i dan terakhir Ibn Hazm beralih kepada atau menjadi penganut dan pendukung Mazhab *al-Zhahiri*. Pilihan Ibn Hazm jatuh kepada Mazhab *al-Zhahiri*, demikian Abu Zahrah, karena mazhab ini cocok dengan kepribadian ilmiahnya, yang mengutamakan kebebasan, tanpa terikat kepada suatu mazhab, melayakan hanya terikat kepada sumber al-Qur'an dan al-Sunnah.¹⁶ Adalah benar, konsekuensi melepaskan diri dari paham mazhab seseorang hanya akan kembali dan merujuk langsung kepada al-Qur'an dan al-Sunnah.

Fenomena perpindahan dari satu mazhab kepada mazhab yang satu ini, kiranya dapat pula dipandang sebagai salah satu indikasi betapa Ibn Hazm sejak awal sudah memperlihatkan pribadi yang berkarakter dan berpikiran bebas, pencari kebenaran dan hanya mengikuti apa yang dianggapnya benar.

Kezhahiriah Ibn Hazm ini tampaknya tidak lepas pula dari pengaruh faktor situasi perkembangan pemikiran di Andalus itu sendiri. Menurut penilaian Ibn Hazm, secara umum masyarakat Andalus di masanya telah terseret kepada krisis moral. Berbagai kerusakan, kezaliman, dan penyimpangan telah melanda kehidupan umat. Suasana yang semacam ini terjadi, demikian Ibn Hazm, disebabkan syariat atau ajaran agama sudah tidak dijalankan lagi dan tidak dipahami sebagaimana mestinya. Para fuqaha Malikiyah,

¹⁶Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, hal. 302.

demikian penilaian Ibn Hazm, begitu gampang memahami ajaran agama berdasarkan kecenderungan mereka. Mereka, oleh Ibn Hazm, dituduh terlalu leluasa memahami nash dengan metode *qiyas*, yang hasilnya telah terlalu jauh dari makna *zhahir* nas itu sendiri. Lebih dari itu, sebagian dari para fuqaha tersebut ada yang secara jelas melakukan penyimpangan moral. Di antara mereka ada yang sengaja mencari kedudukan dan keuntungan duniawiah dengan cara melegitimasi perilaku dan kebijaksanaan politik penguasa tertentu, terutama pada era *Muluk al-Thawâ'if*, atas nama agama. Dalam hal ini, Ibn Hazm tampaknya ingin menunjukkan bahwa metode pemahaman secara *qiyas*, seperti yang diterapkan oleh sebagian fuqaha Malikiyah di zamannya, dapat dijadikan alat pembenaran terhadap suatu perilaku sosial yang salah atau kebijaksanaan politik yang keliru.

Dengan demikian, penolakan Ibn Hazm terhadap *qiyas* lebih dikarenakan ketidaksetujuannya dengan penerapan metode tersebut, yang dinilai sudah terlalu jauh dari makna *zhahir* atau arti tegas nash. Selain daripada itu, metode *qiyas*, oleh Ibn Hazm, juga dianggap tidak dapat menjamin kepastian hukum dan bahkan dapat menimbulkan berbagai penyimpangan dan kerusakan moral. Dengan kata lain, penolakan terhadap *qiyas* oleh Ibn Hazm ini bukan karena ia mengesampingkan peranan akal yang tercermin di dalam metode tersebut, melainkan lebih disebabkan oleh Kenyataan penerapannya yang, menurutnya, dapat menjurus kepada penarikan kesimpulan hukum terlalu jauh dari makna *zahir* nash.

Demikian, ketika metode pemahaman secara *qiyas* sangat umum diterapkan dengan segala implikasinya, Ibn Hazm tampil dengan seruan agar kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah dengan pemahaman menurut makna *zhahir*.¹⁷

Dengan demikian, kezhahiriahan Ibn Hazm ini lebih merupakan reaksi atas perkembangan cara pemahaman keagamaan yang ada di zamannya, bukan secara khusus karena terpengaruh oleh mazhab Zhahiriahan Dawud al-Ashbahani.

Selain daripada itu, kezhahiriahan Ibn Hazm ini juga disebabkan oleh semangat ijtihad yang diperjuangkannya. Sebagai mujtahid mutlak, Ibn Hazm, sudah barang tentu, menitikberatkan prinsip kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Sementara ketidaksetujuannya terhadap metode *qiyas*, membawa Ibn Hazm kepada pemahaman secara *zhahiri*. Lebih dari itu, dengan anjurannya agar setiap orang harus berijtihad sesuai dengan kemampuan, maka cara pemahaman yang lebih tepat ditawarkan adalah pemahaman menurut makna *zhahir nâsh*, karena makna inilah yang mudah ditangkap oleh semua orang dalam segala tingkat intelektualnya.

Demikian, kezhahiriahan Ibn Hazm ini merupakan hal yang wajar terjadi, sebagai yang didorong oleh faktor situasi lingkungan dan zamannya. Dengan kata lain, kezhahiriahan Ibn Hazm ini tidak harus dipandang sebagai pengaruh

¹⁷Makna *zhahir*, menurut para ahli ushul fikih, adalah makna yang segera terlintas di dalam pikiran (*al-ma`na al-mutabadir fi al-dzihni*). Jadi, kalau seseorang mendengar kata “tangan”, maka makna yang pertama terlintas di dalam pikirannya adalah “tangan” dalam arti yang lazim dipahaminya.

langsung dari Dawud al-Zhahiri.¹⁸ Menempatkan Ibn Hazm pada posisi sebagai pengikut Dawud al-Zhahiri, seperti yang lazim dilakukan oleh umum, adalah suatu hal yang sangat mungkin pula terjadi. Sebab, di samping masa hidupnya lebih belakangan, tokoh ini memulai karir ilmiah dan mencapai kemasyhurannya di bidang fikih;¹⁹ sehingga tidak heran kalau ia lazim dihubungkan dengan Dawud al-Ashbahani yang membangun mazhab fikih *al-Zhahiri* dua abad sebelumnya. Padahal, orang yang datang belakangan, meskipun membawa kesamaan, dan tidak mesti dapat dipandang sebagai pengikut dari yang datang lebih dahulu. Seperti telah disinggung, suasana perkembangan pemikiran di Andalus ketika itu, tanpa pengaruh dari Dawud al-Ashbahani, sebenarnya sudah cukup potensial melahirkan Ibn Hazm yang berwatak *zhahiri*,

¹⁸Kesimpulan yang menempatkan Ibn Hazm sebagai pengikut Dawud al-Ashbahani al-Zhahiri tampaknya masih terbuka untuk didiskusikan. Ibn Hazm, dengan metode pemahaman *zhahirnya*, ternyata mempunyai pendapat yang tidak jarang berbeda dengan pendapat Dawud. Selain daripada itu, di dalam pernyataannya yang telah disinggung, Ibn Hazm secara tegas menyatakan diri tidak terikat kepada suatu mazhab iman fikih yang ada sebelumnya, termasuk Mazhab Zhahiri Dawud. Oleh sebab itu, sebagian ahli cenderung memandang kezhahirian Ibn Hazm lebih bersifat metodologis, bukan mazhabi. Ibn Hazm tampil dengan metode dan corak pemikirannya sendiri yang, oleh sebagian ahli, disebut al-Hazamiah. Lihat Abd al-Halim `Uwais, *Ibn Hazm al-Andalus wa Juhuduh fi al-Bahts al-Târikihi wa al-Hadari* (Kairo: Dâr al-Î'tishâm, t.t.), hal.89.

¹⁹Ibn Hazm memilih fikih sebagai awal bidang kajian ilmiahnya juga tidak terlepas dari latar belakang perkembangan yang ada di Andalus, bahkan di dunia Islam, pada zamannya. Sebagaimana telah dikemukakan, bidang pemikiran dan ilmu keislaman yang berkembang menonjol di Andalus adalah bidang fikihal. Lebih dari itu, tradisi dunia pendidikan Islam di zaman klasik biasa mengawali pendidikan dini dari bidang fikih. Oleh sebab itu, adalah wajar dan logis Ibn Hazm menjadikan kajian bidang fikih sebagai pilihan pertama untuk mewujudkan cita-citanya memperbaiki kehidupan keagamaan dan kehidupan sosial umat. Lihat Abd al-Lathîf Syarah, *Ibn Hazm: Râ'id al-Fikr al-'Ilm* (Beirut: al-Maktab al-Tijâri, t.t.), hal. 65.

terutama dalam arti ketat berpegang kepada dalil al-Qur'an dan al-Sunnah, bukan dalam cara pemahaman.

Terlepas dari persoalan apakah Ibn Hazm sebagai pengikut Dawud al-Ashbahani atau bukan, yang jelas ia sangat menonjol dengan metode *al-zhahiri* di dalam kajiannya tentang Islam, baik dalam arti ketat berpegang kepada dalil nash al-Qur'an dan al-Sunnah, maupun dalam arti selalu memahami nash tersebut berdasar arti *zhahirnya*, terutama dalam bidang fikih.

Dengan metode pendekatan *al-zhahiri* yang sangat ketat berpegang kepada dalil nas dan mengutamakan pemahaman menurut arti *zhahirnya*, dalam arti tanpa takwil, ditambah sikapnya yang sangat tegas menentang taklid, Ibn Hazm, sampai di sini, tampak tidak berbeda dengan para tokoh aliran salaf. Karena inilah, barangkali, Ibn Hazm lazim pula dipandang mempunyai hubungan yang sangat dekat dengan golongan yang disebut terakhir.²⁰

3.3. Menerapkan Metode Perdebatan

Perdebatan (*mujadalah*) merupakan ciri lain yang juga sangat menonjol di dalam karekter dan aktivitas ilmiah tokoh Ibn Hazm. Ia selalu menyebarkan dan membela pemikirannya

²⁰Bahkan sebagian penulis, seperti Ibrahim Madkur, menempatkan Ibn Hazm sebagai tokoh salaf. Lihat Ibrâhîm Madkur, *Fi al-Falsafah al-Islâmiyah*, Kairo: Dâr al-Ma`ârif, t.t., hal. 100. Kecenderungan sebagian ahli menempatkan Ibn Hazm sebagai tokoh Aliran Salaf ini mungkin karena melihat adanya berbagai persamaan. Secara metodologis, Ibn Hazm sangat gencar menyerukan agar umat "kembali" kepada sumber al-Qur'an dan al-Sunnah dengan pemahaman secara *zhahiri*. Ia juga sangat anti kultus individual atau tindakan mengkeramatkan orang saleh tertentu dan anti khurafat. Selain daripada itu, Ibn Taimiyah, sebagai tokoh aliran salaf kenamaan, dipandang banyak terpengaruh oleh Ibn Hazm.

di hadapan setiap orang yang berbeda pendapat melalui perdebatan. Begitu menonjol kegemaran debat pada tokoh Ibn Hazm ini, sehingga pada namanya lazim pula ditambahkan gelar “*al-jadali*”, Ibn Hazm *al-Jadali*.

Berbeda dengan mayoritas ulama,²¹ *mujadalah*, menurut Ibn Hazm, adalah istilah yang mengandung arti umum. *Mujadalah*, menurutnya, tidak hanya berkonotasi perdebatan atau adu argumen untuk meraih kemenangan atas lawan debat, melainkan juga berarti sebagai upaya untuk mencari kebenaran melalui argumen yang benar. Jadi, *mujadalah* bagi Ibn Hazm juga merupakan media untuk mencari kebenaran.

Sejalan dengan pengertian yang dikemukakan di atas, Ibn Hazm membedakan perdebatan kepada yang terpuji (*al-jidal al-mahmud*) dan perdebatan yang tercela (*al-jidal al-madzmun*). Perdebatan yang terpuji, yaitu yang dilakukan untuk mencari kebenaran, demikian Ibn Hazm, justru diperintahkan dan harus dilakukan oleh setiap orang yang mempunyai kemampuan, demi mencapai dan mempertahankan kebenaran, serta untuk membangun argumen-argumen Islam. Jenis perdebatan yang terpuji inilah, menurutnya, yang diperintahkan oleh Allah di dalam firmanNya:

²¹Umumnya ulama membedakan antara istilah *munazharah* dan *mujadalah*. Istilah pertama diartikan dengan aktivitas bertukar pikiran untuk mencari kebenaran; sedangkan istilah kedua lazim diartikan sebagai perdebatan untuk mencari kemenangan atas lawan debat. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Hazm: Hayâtuha wa Asruha, Ârâuha wa Fiqhuh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1978), hal. 201. Dengan demikian, istilah *mujadalah* lebih dipandang sebagai yang berkonotasi negatif dan, karenanya, mayoritas ulama hanya membolehkan *munazharah* dan melarang atau tidak menyukai *mujadalah*.

ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
 وجادلهم بالتتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضلَّ
 عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين.

Serulah manusia kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik, dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dia lah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalanNya dan Dia lah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk” (Q.S. 16: 125).²²

Di samping ayat di atas, Ibn Hazm juga menggunakan amaliah para sahabat sebagai argumen, bahwa mereka juga melakukan *mujadalah*, dalam arti mencari dan mengemukakan argumen untuk menemukan atau membela kebenaran.²³

Adapun yang dimaksud dengan perdebatan yang tercela, yang tidak dibolehkan, adalah yang dilakukan tanpa ilmu dan tanpa argumen, yang dilakukan untuk membela kebatilan setelah jelas suatu kebenaran.²⁴ Perdebatan jenis ini, demikian Ibn Hazm, telah dikemukakan dan dijelaskan oleh Allah, antara lain, di dalam Q.S. 22: 3 dan 40: 69.²⁵

Demikian, mengenai *mujadalah* atau perdebatan ini, Ibn Hazm hanya melakukan dan memperbolehkan perdebatan yang terpuji, yang dilakukan semata-mata dengan tujuan untuk mencari kebenaran berdasarkan argumen yang benar

²²Lihat Ibn Hazm, *al-Ihkâm, op. cit.*, juz I, hal. 22.

²³*Ibid.*, hal. 30.

²⁴*Ibid.*, hal. 26.

²⁵*Ibid.*

dan kuat, bukan untuk menunjukkan keahlian bersilat lidah dengan maksud mengalahkan lawan debat, dan bukan pula untuk membela pendapat yang jelas batil atau keliru.

Mengenai cara dan etika dalam melakukan perdebatan atau *mujadalah*, yang terpuji tentunya, Ibn Hazm menegaskan bahwa suatu perdebatan harus dilakukan dengan cara yang ramah dan adil, tidak boleh zalim atau melampaui batas serta sombong. Tindakan melampaui batas dan kesombongan di dalam perdebatan ini, bila terpaksa, hanya boleh dilakukan terhadap pihak lawan debat yang lebih dulu memulai mencemari suatu perdebatan dengan sikap tidak terpuji tersebut, dan hanya boleh dibalas seperlunya. Etika perdebatan atau *mujadalah* ini, oleh Ibn Hazm, didasarkan, antara lain, kepada firman Allah berikut ini:

ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، إلا الذين
ظلموا منهم ...

“Dan janganlah kamu berdebat dengan ahl al-Kitab melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali terhadap orang-orang yang zalim di antara mereka ...”.
(Q.S. 29: 46).²⁶

Demikian, Ibn Hazm, di samping sikapnya yang keras dan tegas, sangat mengutamakan etika *mujadalah* sesuai dengan ketentuan al-Qur'an. Bagi Ibn Hazm, kebenaran adalah tujuan utama di dalam suatu perdebatan. Di dalam sebuah pernyataannya, Ibn Hazm menegaskan bahwa ia siap

²⁶*Ibid.*, hal. 23.

meninggalkan pendapatnya untuk menerima pendapat orang lain yang jelas kebenarannya.²⁷ Di tempat lain, ia juga menegaskan bahwa perdebatan yang ia anjurkan adalah yang dilakukan untuk mencari dan membela kebenaran demi menumbangkan kebatilan.²⁸

Dua buah pernyataannya di atas merupakan salah satu indikasi keikhlasan Ibn Hazm di dalam setiap perdebatannya. Tujuannya semata-mata untuk mencari dan membela kebenaran, bukan untuk meraih kemenangan atau keunggulan atas lawan debat. Meskipun demikian, semangat keikhlasan ini tampaknya tidak pernah mengubah sikap Ibn Hazm menjadi lunak dan terbuka terhadap pendapat orang lain atau lawan debatnya. Kenyataannya, ia tidak mudah bahkan tidak pernah mau menerima pendapat orang lain. Ibn Hazm, demikian Muhammad Abu Zahrah, memiliki sikap yang tidak gampang mau mengubah atau sudi meninggalkan pendapatnya. Ia tidak pernah meragukan pendapatnya sendiri dan, sebaliknya, selalu menganggap pendapat orang lain atau lawan debatnya tidak mempunyai argumen yang kuat. Dengan fanatisme yang demikian, maka tertutuplah kemungkinan untuk menerima pendapat orang lain.²⁹

Terlepas dari sifat fanatiknya yang dinilai terlalu berlebihan, yang jelas Ibn Hazm tidaklah secara apriori, tanpa argumen, menolak pendapat orang lain. Di dalam perdebatannya, ia selalu mengemukakan argumen lawan terlebih dahulu dan menganalisisnya sedemikian rupa,

²⁷*Ibid.*

²⁸*Ibid.*, hal. 30.

²⁹Lihat Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, hal. 206.

kemudian mengetengahkan pendapat dan argumennya sendiri, yang dengannya ia menolak pendapat dan argumen lawan tersebut.

Demikian, Ibn Hazm terkenal gemar dan ahli berdebat, lidah dan mata penanya sangat tajam. Ketajaman lidah dan mata penanya yang biasa melontarkan kecaman pedas terhadap lawan yang berbeda pendapat inilah, barangkali, yang menyebabkan sebagian besar para ulama Andalus sezaman tidak menyukai Ibn Hazm dan memperingatkan umat agar berhati-hati terhadap setiap pemikiran yang ia kemukakan.³⁰ Bagi orang lain, karakter Ibn Hazm ini mungkin dipandang suatu kesombongan dan arogansi, walau bagi Ibn Hazm ini adalah pertanda keikhlasan dirinya.

Watak Ibn Hazm yang keras di dalam perdebatannya ini sebenarnya tidak lepas pula dari caranya melihat hakikat suatu masalah yang diperdebatkan kebenaran atau kebatilannya. Menurutny, segala sesuatu, bila dihubungkan dengan hukum “benar” atau “batil”, hanya mempunyai satu kemungkinan, “benar” atau “batil”; tidak mungkin sesuatu itu “benar” dan “batil” atau “batil” dan “benar”. Dalam konteks inilah, Ibn Hazm menegaskan bahwa tidak ada toleransi dalam *mujadalah* untuk mencari kebenaran.³¹

³⁰Lihat Yaqut al-Hamawi, *Mu`jam al-Udaba'*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-Arabi, 1988, juz 12, hal. 248. Di samping faktor yang sudah disebutkan, ketidaksenangan para ulama, terutama fuqaha Malikiyah, terhadap Ibn Hazm al-Jadali ini dapat pula dipandang bertendensi mazhab. Imam Malik termasuk tokoh yang tidak menyukai *majadatalah*. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, hal. 201.

³¹Lihat Ibn Hazm, *al-Taqrîb li Hadd al-Manthiq* (selanjutnya ditulis *al-Taqrîb*), Beirut: Dâr al-Ibâd, 1959, hal. 171.

Watak *jadali* Ibn Hazm ini selalu menjelma hampir di dalam setiap karyanya. Di dalam karya monumentalnya, *al-Fishal*, misalnya, fenomena perdebatan terlihat di dalam hampir setiap tema bahasan. Ia selalu mengarahkan perdebatan dan bantahannya terhadap pihak lain yang berbeda pendapat. Metode perdebatan yang sangat kentara pada kepribadian Ibn Hazm ini sebenarnya bukanlah suatu hal yang aneh di zamannya. *Mujadalah* pada hakikatnya adalah sama atau, paling tidak, mirip dengan prinsip dialektika yang sangat dikenal dan diakui di dalam teori ilmu pengetahuan. Fenomena perdebatan adalah sangat lazim terutama di dunia kalam atau teologi, yang berfungsi memperkenalkan dan membela kebenaran suatu pendapat berdasarkan argumen rasional.

3.4. Menerapkan Argumen Rasional

Di balik kemasyhurannya sebagai tokoh *al-Zhahiri* yang, salah satu prinsipnya menolak metode *qiyas*, terkesan tokoh Ibn Hazm mengesampingkan peranan akal di dalam pembahasannya tentang Islam. Kesan semacam ini, secara teoritis, memang wajar ditujukan kepada tokoh *al-Zhahiri* seperti Ibn Hazm. Namun kenyataannya tidak demikian. Ibn Hazm, di samping kezhahiriaannya yang sangat menonjol, demikian Muhammad Abu Zahrah, tetap menjadikan akal sebagai dasar untuk memahami Islam, terutama mengenai prinsip-prinsip utama ajaran agama, seperti masalah keesaan

Allah, kebenaran *nubuwwah*, dan masalah lain yang menjadi dasar keimanan dalam Islam.³²

Tegasnya, Ibn Hazm sama sekali tidak mengesampingkan akal, ia juga mengutamakan argumen rasional di samping nash, terutama di dalam kajian dan pembahasannya mengenai masalah kalam atau teologi.

Pentingnya peranan akal atau penggunaan argumen rasional oleh Ibn Hazm ini, sangat erat terkait dengan metode *mujadalah*, yang menjadi sarana penting di dalam upaya menyebarkan dan membela kebenaran pemikiran atau pandangan keagamaannya. Bagaimana pun, Ibn Hazm yang berwatak sangat *jadali*, sudah barang tentu, tak dapat tidak mengakui arti penting akal dan keharusan menggunakan argumen rasional. Bagaimana pun, membantah suatu argumen rasional, yang dikemukakan oleh pihak lain, jelas meniscayakan penggunaan argumen rasional.

Pengakuan dan penegasan Ibn Hazm akan pentingnya peranan akal ini terlihat di dalam teorinya, antara lain, mengenai ilmu pengetahuan. Menurut Ibn Hazm, manusia mempunyai pengetahuan dasar yang diperoleh tanpa melalui proses belajar, yang kebenarannya tidak dapat dibantah atau dipungkiri. Ilmu ini, menurutnya, dibedakan kepada dua macam. Pertama, ilmu yang diketahui atau diperoleh oleh manusia melalui fitrah atau akalnya, yang dengannya manusia mengetahui, misalnya *al-kull* (keseluruhan sesuatu) lebih banyak dari *al-juz'* (bagiannya), dan manusia mengetahui

³²Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, hal. 194. Bandingkan M.M. Sya-rif, *loc.cit.*

bahwa mustahil satu jasad berada pada dua tempat dalam waktu yang sama. Ilmu pengetahuan dasar jenis pertama ini, oleh Ibn Hazm, disebut *al-`ilm al-badihi*. Kedua, ilmu yang diketahui oleh manusia melalui indera, seperti pengetahuan bahwa api panas, salju dingin, dan korma manis.³³

Mengenai perbandingan antara kedua macam ilmu dasar ini, Ibn Hazm menegaskan bahwa ilmu pengetahuan akal lebih kuat dari ilmu pengetahuan indra, karena indra yang sehat sekalipun masih dapat mengandung kelemahan atau jatuh ke dalam kekeliruan. Sebagai contoh, demikian Ibn Hazm, seseorang yang berada pada kejauhan akan terlihat kecil oleh indra mata; sementara akal yakin bahwa orang itu lebih besar dari yang terlihat oleh indra mata tersebut. Begitu orang itu mendekat, ternyata ia memang sebesar yang diyakini oleh akal. Lebih lanjut Ibn Hazm menegaskan bahwa akal mesti menyertai indra di dalam setiap pengetahuan indrawinya dan, lebih dari itu, dapat mengetahui banyak hal yang tidak diketahui oleh indra. Tanpa akal, tambahnya, kita tidak dapat mencapai pengetahuan tentang segala sesuatu yang terlindung atau tersembunyi bagi indra, dan kita tidak dapat mengenal Allah.³⁴ Demikian, pengetahuan akal, menurut Ibn Hazm, lebih kuat dan lebih luas dibanding pengetahuan indra.

Aspek rasionalitas Ibn Hazm ini terlihat pula pada pembahasan dan pengakuannya terhadap adanya hukum alam atau *Sunnah Allah* yang tetap, tidak pernah berubah. Dalam hal ini, Ibn Hazm, antara lain, menegaskan bahwa Allah

³³Ibn Hazm, *al-Taqrīb*, *op. cit.*, hal. 156.

³⁴*Ibid.*, hal. 176-77.

menciptakan segala sesuatu atau setiap jenis makhluk dengan sifat dasar atau tabiat yang tidak mungkin dapat diganti atau diubah oleh siapa pun. Manusia, misalnya, diciptakan oleh Allah dengan sifat dasar atau tabiat dapat memperoleh pengetahuan.³⁵

Sering dengan keyakinannya akan adanya hukum alam atau *Sunnah Allah* yang tidak pernah berubah ini, Ibn Hazm mencela dan membantah pengakuan di sekitar orang-orang tertentu, seperti orang saleh atau bahkan tukang sihir, yang dipercayai dapat mengubah tabiat suatu benda.³⁶ Hal yang demikian, bagi Ibn Hazm, adalah mustahil; tidak seorangpun di dunia ini, termasuk para nabi, dapat mengubah hukum alam atau *Sunnah Allah*. Masih dalam konteks pembahasannya tentang *Sunnah Allah* ini, Ibn Hazm mengkritik Asy`ariah yang, menurutnya, mengingkari adanya *Sunnah Allah* yang pasti dan tetap pada semua makhluk.³⁷ Sebagaimana diketahui, tabiat suatu benda, di dalam paham Asy`ariyah, hanya dipandang sebagai hukum kebiasaan, bukan sebagai kepastian. Menurut mereka, api, misalnya, tidak selamanya membakar, melainkan hanya mempunyai hukum kebiasaan membakar. Jadi, apa yang oleh Asy`ariah disebut sebagai hukum kebiasaan, adalah suatu kepastian bagi Ibn Hazm. Menurutnya, api pasti membakar, karena demikian tabiat atau hukum alam yang diciptakan oleh Allah pada api tersebut.

³⁵Ibn Hazm, *al-Fishâl fi al-Milâl wa al-Ahwâ' wa al-Nihâl* (selanjutnya ditulis *al-Fishâl*), Mesir: al-Mathba`ah al-Adabiah, 1317 H., juz V, hal. 16.

³⁶*Ibid.*, hal. 2.

³⁷*Ibid.*, hal. 14-16.

Sehubungan dengan pengakuannya akan adanya hukum alam atau *Sunnah Allah* ini, dalam arti setiap makhluk atau benda mempunyai sifat dasar atau tabiat masing-masing, Ibn Hazm juga dipandang berjasa dalam menerapkan metode penelitian empiris. Metode yang disebut terakhir ini ia terapkan terutama di dalam studi dan pembahasannya tentang akhlak dan ilmu jiwa. Di dalam karyanya, *Risalah fi Mudawat al-Nufus*, demikian Muhammad Abu Zahrah, Ibn Hazm memperlihatkan diri laksana seorang dokter yang melakukan eksperimen dan analisis terhadap aneka ragam tumbuh-tumbuhan dan dedaunan untuk diracik, yang pada akhirnya berhasil menemukan obat-obatan untuk suatu penyakit.³⁸

Dengan metode penelitian empiris ini, Ibn Hazm dipandang berjasa, tidak hanya terhadap dunia Islam melainkan juga dunia Barat. Muhammad Iqbal, misalnya, berkomentar bahwa Roger Bacon, tokoh metode ilmiah di Eropa, mempelajari metode ilmiah di Universitas Islam Spanyol. Karyanya, *Opus Majus*, demikian Iqbal, sangat dipengaruhi oleh pandangan dan pemikiran Ibn Hazm.³⁹

Rasionalitas dan kecenderungan Ibn Hazm kepada argumen rasional ini, sudah barang tentu, tidak lepas pula dari kecenderungannya terhadap mantik dan filsafat. Sebagaimana telah disinggung sekilas, Ibn Hazm diakui pula sebagai filosof atau, paling tidak, mengetahui banyak perihal filsafat dan mengakui serta memperjuangkan keberadaannya di bumi Andalus. Sebelum dan sampai masa Ibn Hazm, kehadiran dan

³⁸Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, hal. 152.

³⁹Sir Muhammad Iqbal. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981, hal. 129.

keberadaan mantik serta filsafat masih belum dapat disambut baik oleh masyarakat Islam Andalus, bahkan dicela dan dilarang mempelajarinya. Dikemukakan sendiri oleh Ibn Hazm, bahwa ia menyaksikan, di awal-awal kegiatan ilmiahnya dan ketika pemikirannya belum berkembang, berbagai kelompok yang melontarkan tuduhan atau prasangka negatif dan menolak mantik serta filsafat secara kasar, dengan alasan kedua ilmu tersebut menafikan agama.⁴⁰

Di tengah-tengah tuduhan negatif dan sambutan yang tidak menyenangkan ini, Ibn Hazm tampil menyuarakan arti pentingnya mantik dan filsafat. Ia dengan gamblang menegaskan bahwa ilmu warisan dari Yunani ini sama sekali tidak bertentangan dengan syariat. Filsafat dan syariat, demikian Ibn Hazm, mempunyai tujuan yang sama. Ia kemudian menegaskan bahwa hasil dan tujuan filsafat pada hakikatnya adalah untuk membina dan mengarahkan jiwa manusia agar selalu melakukan berbagai keutamaan dan berperilaku baik di dunia, demi tercapainya keselamatan di akhirat. Ini pula, lanjutnya, yang menjadi tujuan syariat.⁴¹ Dalam pernyataannya yang lain, Ibn Hazm menegaskan bahwa setiap yang benar menurut bukti akal (filsafat) adalah ditetapkan dan tertulis di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Apa yang tidak benar menurut bukti akal adalah jelas suatu penyimpangan atau kecacauan, dan al-Qur'an serta al-Sunnah bebas dari hal yang demikian.⁴² Di dalam penilaian dan pengakuannya terhadap karya mantik Aristoteles, Ibn Hazm menyatakan bahwa karya tersebut adalah benar, sangat

⁴⁰Ibn Hazm, *al-Taqrîb*, *op. cit.*, hal. 115-16.

⁴¹Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz I, hal. 94.

⁴²*Ibid.*, juz II, hal. 95.

berguna menunjukkan keesaan dan kemahakuasaan Allah, dan sangat bermanfaat untuk mengkritik berbagai ilmu. Adapun dalam hubungannya dengan masalah syariat, karya mantik Aristoteles ini, lanjutnya, berguna untuk mengetahui, antara lain, bagaimana cara yang benar untuk mengambil suatu kesimpulan hukum, bagaimana memahami suatu lafal dengan makna yang tepat, dan bagaimana cara membedakan antara lafal yang *khash* dan yang *`amm*, antara yang *mujmal* dan yang *mufassar*.⁴³

Kepeloporannya dalam menyerukan bahkan membela keberadaan mantik dan filsafat ini, membuat Ibn Hazm, oleh sebagian ahli, dipandang berjasa membuka wawasan baru bagi para tokoh yang datang sesudahnya, seperti al-Ghazali dan Ibn Taimiyah, untuk mempelajari dan mendalami mantik.⁴⁴

Dari beberapa pernyataannya yang dikutip di atas, terlihat Ibn Hazm yang berupaya melenyapkan kesan akan adanya pertentangan tajam antara filsafat dan syariat, yang selama ini disinyalir oleh mayoritas ulama dan telah menjadi opini masyarakat Islam Andalus ketika itu. Ibn Hazm berusaha meluruskan penilaian yang keliru, oleh para ulama Andalus zamannya, terhadap mantik dan filsafat dan, dalam waktu yang sama, meluruskan pandangan sebagian filosof terhadap syariat.

Demikian, Ibn Hazm telah berupaya mencari titik temu (*al-tawfiq*) antara agama dan filsafat. Akal, menurutnya, tidak

⁴³*Ibid.*

⁴⁴Lihat Ihsan Abbas, "Muqaddimah" dalam Ibn Hazm, *al-Taqrīb*, *op. cit.*

pernah bertentangan dengan syariat.⁴⁵ Jadi, jauh sebelum Ibn Rusyd, yang selama ini dipandang sebagai tokoh pelopor, upaya mencari titik temu antara agama dan filsafat atau antara akal dan wahyu sebenarnya telah dilakukan oleh Ibn Hazm. Lebih dari itu, Ibn Hazm dipandang oleh sebagian ahli sebagai pelopor pertama yang mempelajari dan memperkenalkan filsafat secara terbuka di bumi Islam Andalus, kendati pun ia tidak sampai diakui setingkat dengan para filosof muslim Andalus yang datang sesudahnya, seperti Ibn Thufail, Ibn Bajjah, dan Ibn Rusyd.

Kembali kepada masalah argumen rasional, penggunaan jenis argumen ini, oleh Ibn Hazm, berbebeda kadarnya menurut bidang studi dan masalah yang dibahas, dan kepada siapa pembahasan serta argumennya tersebut dimaksudkan atau ditujukan. Dalam bidang studi yang berupa ilmu umum seperti bidang filsafat, etika, dan ilmu jiwa, Ibn Hazm terlihat sangat kuat bahkan sepenuhnya berpegang kepada argumen rasional. Demikian pula di dalam pembahasan dan perdebatannya yang ditujukan kepada pihak lain yang bersenjatakan argumen rasional, seperti para filosof dan penganut agama lain, Ibn Hazm sepenuhnya bertumpu kepada argumen rasional.

Begitu pula dalam pembahasannya mengenai agama dan dalam perdebatan yang diarahkan kepada kelompok sesama Islam, Ibn Hazm memperlihatkan kadar penggunaan argumen rasional yang berbeda. Dalam pembahasannya tentang masalah-masalah fikih dan dalam perdebatannya dengan para fuqaha, Ibn Hazm lebih bahkan sepenuhnya menitikberatkan

⁴⁵Lihat Salim Yafut, *op. cit.*, hal. 438.

argumen *naqli*. Sedangkan dalam pembahasannya mengenai masalah-masalah kalam atau teologi dan dalam perdebatannya dengan para mutakallim, Ibn Hazm cukup banyak menggunakan argumen rasional di samping nash. Lebih-lebih bila pembahasan dan perdebatannya tersebut ditujukan kepada golongan mutakallim yang banyak menggunakan argumen rasional, seperti golongan Mu`tazilah.

Sampai di sini dapat dikatakan bahwa Ibn Hazm, di samping watak kezhahiriaannya yang sangat menonjol, yang membuatnya sangat ketat bersandar kepada argumen *naqli*, juga sangat menghargai arti penting dan peranan akal. Baginya, akal memainkan peranannya sendiri di dalam memahami dan menjelaskan Islam. Dengan demikian, kezhahiriahan Ibn Hazm, yang selama ini lazim dipandang sepenuhnya bersandar kepada nash dengan pemahaman secara harfiah dan dinilai mengesampingkan peranan akal, jelas tidak layak diberlakukan secara umum di dalam setiap bidang kajian keislamannya, termasuk bidang kalam.

Kenyataan Ibn Hazm banyak menggunakan argumen rasional dan sikapnya tidak selalu memahami nash secara harfiah inilah, terutama di bidang kalam, demikian Salim Yafut, yang membedakan Ibn Hazm dengan Aliran Salaf dan para tokohnya, yang juga terkenal gencar menyuarakan dan menyerukan ajakan kembali kepada sumber al-Qur'an dan al-Sunnah dengan pemahaman sepenuhnya secara harfiah tanpa takwil.⁴⁶

⁴⁶*Ibid.*, hal. 111.

Demikian beberapa kerangka dasar yang menonjol di dalam sistem dan metode pemikiran Ibn Hazm dalam kajian dan pembahasannya tentang Islam, termasuk di bidang kalam atau teologi. Sejauhmana hal tersebut merefleksi, terutama di dalam pemikiran kalamnya, akan terlihat pada uraian yang dikemukakan dalam bab bahasan berikutnya.

BAB IV

PEMIKIRAN TEOLOGI IBN HAZM AL-ANDALUSI

Setelah memperkenalkan sosok Ibn Hazm dan situasi zaman yang mengitarinya, diiringi pemaparan kerangka dasar sistem dan metode pemikiran sang tokoh dalam kajian dan pembahasannya tentang Islam, berikut akan dideskripsikan pemikiran teologi Ibn Hazm yang, sudah barang tentu, tidak lepas dari nuansa situasi zaman dan kerangka dasar tersebut.

Aspek pemikiran teologi Ibn Hazm yang dikemukakan dibatasi pada empat bidang bahasan utama: bidang ketuhanan, persoalan manusia, tentang al-Qur'an, dan masalah kenabian, yang masing-masing mempunyai sub bahasan tersendiri.

4.1. Bidang Ketuhanan

Bidang Ketuhanan merupakan masalah yang pokok dan sentral di dalam semua agama. Di dalam Islam, masalah ketuhanan ini menjadi objek dan tugas kajian kalam atau teologi. Bermuara dari masalah ketuhanan ini pulalah berbagai persoalan teologi lainnya muncul. Bidang ketuhanan ini juga sebenarnya mempunyai masalah dan tema bahasan yang tidak sedikit jumlah dan cabangnya. Tanpa bermaksud mengetengahkan seluruhnya, pendapat dan pemikiran Ibn Hazm yang dikemukakan di sekitar masalah ketuhanan ini dibatasi pada beberapa sub tema bahasan, yang dipandang sudah mewakili.

4.1.1. Keberadaan Allah

Telah disepakati oleh para mutakallim atau terolog muslim, bahwa manusia, dengan fitrah dan kemampuan akalnyanya, dapat sampai kepada keyakinan akan adanya Allah. Oleh sebab itu, pembicaraan Teologi Islam di sekitar masalah keberadaan Allah (وجود الله) ini bukan menyangkut persoalan ada atau tidak adanya Allah, melainkan bagaimana manusia dapat sampai kepada pengetahuan atau keyakinan akan adanya Wujud Mutlak tersebut.

Dalam hal ini, perhatian para mutakallim atau teolog muslim tertuju kepada upaya menunjukkan proses pembuktian dan macam-macam bukti, baik secara *'aqli* maupun *naqli*, yang akhirnya menghantarkan manusia kepada pengetahuan dan keyakinan akan adanya Allah Sang Pencipta Yang Maha Esa. Ibn Hazm, seperti mutakallim lain, juga berupaya menunjukkan bukti dan proses pembuktian, terutama secara rasional, akan adanya Allah sebagai Pencipta dan Pengatur alam semesta dimaksud.

Pengetahuan atau keyakinan akan adanya Allah, demikian Ibn Hazm, secara rasional dapat diperoleh melalui dua jalur pembuktian. *Pertama*, perenungan mendalam terhadap bukti-bukti kebaruaran alam (حدوث العالم). *Kedua*, perenungan terhadap fenomena benda-benda angkasa dan keunikan penciptaan seluruh makhluk.

Mengenai jalur pembuktian pertama, seluruh mutakallim bersepakat bahwa alam ini baharu atau diciptakan, dari tiada kepada ada, oleh Zat yang tiada Tuhan selain Dia. Dalam hal ini, persoalan yang ingin dijelaskan oleh para

mutakallim adalah bagaimana cara menunjukkan bukti-bukti, sehingga keyakinan akan kebaharuan atau terciptanya alam tersebut dapat dicapai terutama melalui argumen rasional, di samping argumen *naqli* atau nash.

Menurut Ibn Hazm, kebaharuan alam ini dapat dibuktikan secara rasional melalui lima butir argumen. *Pertama*, segala sesuatu atau benda dalam alam ini, semua ‘*ard*, dan zaman pasti terbatas atau mempunyai kesudahan. Keterbatasan suatu benda terlihat pada adanya awal dan akhir serta masa keberadaannya. Keterbatasan ‘*ard* terlihat pada keterbatasan benda itu sendiri. Sementara keterbatasan zaman terbukti dengan bermulanya masa yang akan datang setelah masa yang telah berlalu. Dengan demikian, batas zaman adalah masa “sekarang”, yang menjadi pembatas antara dua zaman, yaitu masa lampau dan masa yang akan datang. Lebih lanjut Ibn Hazm menegaskan, segala sesuatu yang merupakan bagian (*al-juz*’) dari alam ini jelas bersifat terbatas, dalam arti mempunyai permulaan. Sementara alam sebagai keseluruhan (*al-kull*) adalah sama keadaannya dengan bagian-bagiannya. Dengan demikian, alam ini, seperti bagian-bagiannya, adalah terbatas, dalam arti mempunyai permulaan dan kesudahan.¹

Argumen *kedua*, segala sesuatu yang ada secara aktual pasti dapat dihitung dengan bilangan dan dapat dibatasi oleh tabi’atnya masing-masing. Adanya bilangan (keadaan dapat dihitung) dan keterbatasan oleh tabiat ini, merupakan tanda bagi keterbatasan sesuatu tersebut; sebab sesuatu yang tidak terbatas jelas tidak mungkin dapat dihitung dan tidak mungkin

¹Ibn Hazm, *al-Fishâl*, juz 1, hal. 14-15.

pula dapat dibatasi oleh sifat dasar atau tabiatnya. Alam ini, lanjut Ibn Hazm, ada secara aktual dan, oleh karena itu, jelas dapat dihitung dan dapat dibatasi oleh tabiatnya. Dengan demikian, alam ini terbatas.² Dua jenis argumen yang telah dikemukakan ini, demikian Ibn Hazm, sebenarnya sudah ditegaskan secara gamblang oleh Allah di dalam firmanNya berikut ini:

وكل شيء عنده بمقدار

“... dan segala sesuatu di sisiNya ada ukurannya” (Q.S. 13: 8).

Argumen *ketiga*, sesuatu yang tidak terbatas, dalam arti tidak mempunyai permulaan dan kesudahan, tidak mungkin dapat diberi tambahan. Arti tambahan di sini, demikian Ibn Hazm, menambahkan sesuatu yang sejenis kepada sesuatu yang terbatas, sehingga bilangan atau ukurannya bertambah. *Zaman*, menurutnya, jelas mempunyai permulaan. Seandainya zaman itu tidak mempunyai permulaan, maka tambahan waktu yang terjadi sesudahnya tidak dapat dipandang sebagai tambahan. Padahal, tegas Ibn Hazm, jumlah tahun sejak permulaannya sampai sekarang ini lebih banyak dari jumlah tahun sampai masa hijrah Rasulullah SAW. “Zaman” sejak permulaannya sampai masa hijrah tersebut adalah bagian (*al-juz'*) dari rentang zaman sejak permulaannya sampai sekarang. “Zaman” sejak permulaannya sampai masa sekarang adalah keseluruhan (*al-kull*) bagi “zaman” sejak permulaannya sampai masa hijrah dan masa sesudahnya

²*Ibid.*, hal. 15-16.

hingga sekarang. Kedua istilah *al-juz'* dan *al-kull* ini, demikian Ibn Hazm, hanya berlaku pada segala sesuatu yang mempunyai bagian-bagian. Alam adalah keseluruhan bagi bagian-bagiannya, dan bagian-bagiannya adalah bagian dari alam sebagai keseluruhan. Sementara itu, seperti telah dikemukakan, sifat keterbatasan pasti berlaku bagi segala sesuatu yang mempunyai unsur *al-kull* dan *al-juz'*. Dengan demikian, alam ini, simpul Ibn Hazm, terbatas oleh waktu, dalam arti mempunyai permulaan dan kesudahan.³

Argumen *keempat*, seandainya alam ini tidak mempunyai permulaan dan kesudahan, maka tidak mungkin membatasinya dengan bilangan dan tabiat. Sementara, sebagaimana telah dikemukakan, semua yang ada di alam ini jelas dapat dihitung dengan bilangan dan dapat dibatasi oleh tabiatnya. Demikian pula, lanjut Ibn Hazm, adanya perhitungan oleh manusia tentang awal terciptanya alam semesta ini merupakan bukti lain bagi keterbatasan alam. Kesimpulan yang ditarik oleh Ibn Hazm dari argumennya ini adalah bahwa alam semesta jelas mempunyai permulaan.⁴

Argumen *kelima*, tidak mungkin ada istilah “kedua” kecuali setelah ada istilah “pertama”, dan tidak mungkin ada istilah “ketiga” kecuali setelah adanya istilah “kedua”, demikian seterusnya. Seandainya bagian-bagian alam ini tidak mempunyai permulaan, maka tidak akan ada istilah “kedua”. Jika tidak ada istilah “kedua”, maka tidak akan ada pula istilah “ketiga”. Bila demikian halnya, maka tidak ada “bilangan dan yang dibilang” atau “ hitungan dan yang

³*Ibid.*, hal. 16-17.

⁴*Ibid.*

dihitung”. Kenyataan segala sesuatu di alam ini dapat ”dihitung” atau “dibilang”, menunjukkan bahwa bilangan “tiga” adalah setelah “dua” dan bilangan “dua” adalah sesudah “satu”. Hal yang demikian, tegas Ibn Hazm, jelas menunjukkan keharusan adanya “permulaan” secara pasti. Argumen yang memastikan adanya bilangan yang meniscayakan keterbatasan ini, demikian Ibn Hazm, telah ditegaskan pula oleh Allah dalam firmanNya:

وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا.

“... dan Dia menghitung segala sesuatu satu persatu”
(Q.S. 72: 28).⁵

Dengan beberapa butir argumen di atas, Ibn Hazm sampai kepada kesimpulan akhirnya, bahwa alam ini terbatas, dan karenanya mempunyai permulaan.⁶ Segala sesuatu yang terbatas dan mempunyai permulaan berarti baharu atau diciptakan dari tiada kepada ada.

Demikian argumen Ibn Hazm di sekitar kebaharuan alam, yang menitikberatkan pada aspek keterbatasannya, terutama keterbatasan segala benda, *ard'* dan *zaman* yang merupakan bagian dari alam tersebut. Keterbatasan bagian-bagian ini menunjukkan keterbatasan alam itu sendiri sebagai keseluruhan. Beberapa argumen yang diketengahkan jelas merupakan argumen rasional filosofis, yang mempunyai kekuatan dan keabsahan tersendiri.

⁵*Ibid.*, hal. 19.

⁶*Ibid.*, hal. 21.

Apabila telah jelas bahwa alam ini baharu dalam arti diciptakan, demikian Ibn Hazm, maka akan lahir tiga kemungkinan berikut ini. *Pertama*, alam ini mungkin diciptakan oleh zat atau dirinya sendiri. *Kedua*, mungkin bukan diciptakan oleh yang lain dan bukan pula oleh dirinya sendiri. *Ketiga*, alam ini mungkin diciptakan oleh yang lain dari dirinya. Kemungkinan pertama, tegas Ibn Hazm, jelas tidak benar. Sebab kemungkinan ini mengandung arti bahwa sesuatu (alam) itu bukan zatnya. Padahal, lanjutnya, sesuatu dan zatnya adalah sama, tidak dapat dibedakan هي هو و هو هي. Kemungkinan kedua juga tidak benar, sebab ini mengandung arti bahwa tidak ada hal yang menyebabkan sesuatu (alam) itu keluar dari tiada kepada ada. Keadaan “keluar”, lanjutnya, tidak sama dengan keadaan “tidak keluar”. Keadaan ‘keluar’, demikian Ibn Hazm, merupakan sebab wujud atau keberadaan sesuatu, dan hal ini jelas mengharuskan apakah ia dikeluarkan oleh dirinya sendiri atau dikeluarkan oleh sesuatu yang bukan dirinya. Karena alam ini tidak mungkin muncul oleh dirinya sendiri dan tidak mungkin keluar tanpa dikeluarkan oleh yang lain selain dirinya, maka kemungkinan ketigalah yang benar, yaitu bahwa alam ini pasti dikeluarkan atau diciptakan, dari tiada kepada ada, oleh zat yang lain dari alam itu sendiri. Zat dimaksud tidak lain adalah Allah Yang Maha Esa.⁷

Cara Ibn Hazm menetapkan dan mengambil kesimpulan tentang kemestian adanya pencipta alam ini, juga merupakan cara yang berdasarkan pada logika yang kuat.

⁷*Ibid.*

Memang tidak pernah terbayang oleh akal, kalau dikatakan bahwa alam ini tercipta dengan sendirinya tanpa pencipta.

Berpindah kepada jalur pembuktian yang kedua, Ibn Hazm berupaya menjelaskan perihal fenomena benda-benda angkasa dan penciptaan makhluk dengan segala keunikan, ketelitian, keteraturan, dan keindahan.

Pada fenomena atau keadaan benda-benda angkasa, demikian Ibn Hazm, terlihat secara jelas adanya suatu *atsar* (aspek perbuatan) yang berupa perpindahan dan gerakan periodik secara teratur dari bagian-bagian benda angkasa tersebut pada orbitnya masing-masing. Hubungan antara *al-atsar* dan *al-muatstsiir* adalah hubungan *idafah*. Maksudnya, jika tidak ada *al-atsar*, maka tidak ada pula *al-muatstsiir* dan, sebaliknya, jika tidak ada *al-muatstsiir* maka tidak ada pula *al-atsar*. Semua *al-atsar* yang tampak pada fenomena benda-benda angkasa tersebut pasti ada *al-muatstsiir* yang mengadakannya. Tidak mungkin angkasa atau benda-bendanya itu sendiri yang menjadi *al-muatstsiir*, sebab angkasa dan benda-bendanya itu tidak lain adalah yang dikenai dan atau yang menjadi tempat berlakunya *al-atsar*, yang oleh Ibn Hazm disebut dengan istilah *al-muatstsiir fih*. *Al-muatstsiir* dari semua itu jelas bukan *al-muatstsiir fih* dan bukan pula sesuatu yang terdapat di dalam alam itu sendiri. *Al-muatstsiir* dimaksud tidak lain adalah Allah, Sang Pencipta Yang Maha Esa.⁸

Selanjutnya, berpindah kepada perihal keadaan berbagai makhluk yang ada di alam ini, Ibn Hazm berupaya

⁸*Ibid.*, hal. 22.

menunjukkan berbagai keunikan penciptaan. Ia, misalnya, menunjuk kepada keunikan dan ketelitian susunan anatomi manusia yang antara lain berupa memasukkan tulang punggung yang bengkok ke dalam rongga badan dan tersusun rapinya otot-otot besar yang kemudian dibalut dengan urat saraf. Ini, lanjutnya, jelas merupakan suatu hasil karya yang tidak mempunyai kekurangan kecuali dalam pandangan penciptanya sendiri.⁹

Setelah mengemukakan keunikan, keindahan, dan keteraturan pada penciptaan segala makhluk ini, Ibn Hazm menegaskan bahwa pasti ada pencipta yang bebas menciptakan semua itu sesuai dengan kehendaknya. Tidak terbayang oleh akal, lanjutnya, bahwa penciptaan yang aneka ragam dan teratur yang terlihat pada makhluk tersebut sebagai hasil kreasi alam, melainkan pasti ada pencipta yang dengan sengaja dan bebas menciptakan semua itu. Dialah Yang tidak menyerupai dan diserupai semua makhlukNya, tiada tuhan selain Dia; Dia Yang Maha Esa, Yang Awal dan Sang Pencipta.¹⁰

Demikian cara Ibn Hazm membuktikan keberadaan Allah sebagai Pencipta, Pengatur, dan Pemelihara alam semesta, melalui analisis tentang kebaruan alam dan keunikan fenomena makhluk, yang akhirnya meniscayakan adanya sang pencipta, yang bebas mencipta segala sesuatu sesuai kehendaknya, Yaitu Allah SWT.

Argumen Ibn Hazm di dalam upaya pembuktiannya akan keberadaan Allah ini, melalui pembuktian kebaruan

⁹*Ibid.*

¹⁰*Ibid.*, hal. 23.

alam dan keunikan penciptaan, tidak hanya sekedar argumen rasional dan cara pembuktian ilmu kalam atau teologi, melainkan bercorak rasional filosofis. Argumen jenis pertama, demikian penilaian sebagian ahli, mirip dengan argumen yang dikemukakan oleh filosof al-Kindi.¹¹ Filosof yang disebut terakhir ini telah lebih dulu mengemukakan argumen tentang kebaharuan alam melalui analisisnya terhadap keterbatasan benda, waktu, dan gerak yang ada di alam semesta. Ini pula yang dilakukan oleh Ibn Hazm dalam analisisnya tentang keterbatasan benda, *'ard*, dan zaman. Sementara argumennya jenis kedua memperlihatkan kemiripan dengan argumen filsafat yang terkenal dengan sebutan argumen kosmologi, yang dikemukakan pertama kali oleh filosof Yunani Aristoteles. Pendapat Ibn Hazm bahwa *al-atsar* itu pasti meniscayakan adanya *al-muatstsir*, yang disebut mempunyai hubungan *idâfah*, sebenarnya juga mirip dengan teori kausalitas atau teori sebab akibat yang dikembangkan dalam argumen kosmologi oleh filosof Yunani tersebut.

Dari caranya menunjukkan dan menjelaskan bukti-bukti atau argumen di sekitar kebaharuan alam tersebut, yang akhirnya meniscayakan adanya Allah sebagai pencipta, terlihat Ibn Hazm yang sangat rasional, jauh dari kesan kezhahirahannya yang selama ini lazim dipahami sebagai yang mempunyai kecenderungan mengesampingkan arti penting akal. Di dalam pembahasannya tentang “kebaharuan alam” untuk menunjukkan keberadaan Allah, misalnya, Ibn Hazm terlihat lebih menonjolkan argumen rasional dan jarang bahkan sama sekali tidak mengemukakan dalil *naqli*, baik

¹¹Ahmad Ibn Nashir al-Hamdu, *op. cit.*, hal. 129.

yang berupa ayat al-Qur'an maupun al-Sunnah. Ini, tentu saja, tidak berarti Ibn Hazm memandang argumen *naqli*¹² tidak penting dalam membuktikan kebaruan alam dan kepastian adanya Allah sebagai pencipta. Cara berargumen di sekitar kebaruan alam oleh Ibn Hazm ini, tampaknya lebih ditujukan kepada pihak yang memandang alam ini tanpa pencipta dan pengatur. Seperti terlihat pada kitabnya, *al-Fishâl*, argumen ini lebih ditujukan kepada golongan *al-Dahriyyîn*¹³ yang hanya layak dihadapi secara rasional dan dengan argumen rasional. Inilah barangkali yang menyebabkan Ibn Hazm tidak mendasarkan pendapatnya kepada argumen *naqli*.

Dengan memperhatikan cara pembuktian dan argumen yang dikemukakan, dipahami bahwa Ibn Hazm seperti para mutakallim lainnya, mengakui kemampuan akal dalam mengetahui Tuhan. Akal yang mau merenung dan memikirkan secara induktif perihal alam semesta seisinya, pasti akan sampai kepada keyakinan bahwa alam ini baharu atau diciptakan, bukan oleh dirinya sendiri, melainkan oleh suatu zat yang lain dari dan di luar alam tersebut, yaitu Allah Yang Maha Esa.

Di dalam pembicaraan kalam atau teologi, kemampuan atau kekuatan akal lazim dihubungkan kepada dua masalah pokok, yang kemudian dirinci menjadi empat persoalan. *Pertama*, masalah mengetahui Tuhan dan kewajiban

¹²Di dalam al-Qur'an cukup banyak ayat yang menganjurkan manusia agar merenungkan perihal makhluk yang merupakan bukti keberadaan, kebesaran, dan kemahakuasaan Allah; seperti firman Allah dalam Q.S. 22: 73; 86: 5-6; 88: 17; dan Q.S. 7: 185.

¹³Lihat Ibn Hazm, *al-Fishal*, *op. cit.*, hal. 9.

mengetahui Tuhan. *Kedua*, masalah mengetahui baik dan buruk, dan kewajiban mengajarkan perbuatan baik serta kewajiban meninggalkan perbuatan buruk atau jahat.¹⁴

Dalam hal ini, pokok persoalan yang menjadi tema pembicaraan para mutakallim adalah: sejauh manakah akal mampu mengetahui empat persoalan tersebut; mana saja yang dapat diketahui oleh akal, apakah hanya sebagian atau seluruhnya?

Secara khusus, Ibn Hazm memang tidak membicarakan masalah kemampuan akal yang dihubungkan dengan empat persoalan tersebut. Namun dari pembahasannya mengenai beberapa persoalan tertentu, pendapatnya mengenai kemampuan akal ini, kendatipun tidak secara gamblang, dapat dipahami. Ibn Hazm, antara lain, menyatakan, bahwa fungsi akal pada dasarnya hanyalah menganalisis atau memikirkan segala sesuatu yang diketahui melalui indra dan mengetahui sifat-sifat sesuatu tersebut, yang meniscayakan bahwa alam ini baharu, dan bahwa Penciptanya adalah Esa.¹⁵

Di tempat lain ia menegaskan bahwa akal tidak mempunyai otoritas untuk menentukan hukum, tidak melarang dan tidak pula memerintahkan sesuatu. Semua larangan atau perintah bergantung kepada apa yang disampaikan oleh syariat.¹⁶ Di dalam pernyataannya yang lain lagi, Ibn Hazm mengingkari bahwa akal mempunyai otoritas untuk mengharamkan sesuatu atau menghalalkannya, menghukuminya baik atau memandangnya jelek (*al-tahsîn aw*

¹⁴Lihat Harun Nasution, *op. cit.*, hal. 80.

¹⁵Lihat Ibn Hazm, *al-Ihkâm, op. cit.*, juz 1, hal. 31.

¹⁶*Ibid*, hal. 52.

al-taqbîh).¹⁷ Ibn Hazm tidak mengakui adanya hukum baik atau jelek menurut akal; segala sesuatu itu tidak jelek kecuali yang dinyatakan jelek oleh Allah dan tidak pula baik kecuali yang dinyatakan baik oleh Allah.¹⁸

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa akal, menurut Ibn Hazm, hanya mampu mengetahui Tuhan. Akal tidak dapat menentukan kewajiban apapun, termasuk kewajiban mengetahui Tuhan dan kewajiban bersyukur kepadaNya. Demikian pula, akal tidak mampu mengetahui baik dan buruk serta tidak mampu menentukan kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan meninggalkan perbuatan jahat. Tegasnya, dari empat masalah yang telah dikemukakan di atas, menurut Ibn Hazm, hanya satu yang mampu dicapai oleh akal, yaitu mengetahui Tuhan. Sedangkan masalah kewajiban mengenal Tuhan, mengetahui baik dan buruk, serta kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan kewajiban meninggalkan perbuatan yang jahat, bukanlah otoritas akal; melainkan sepenuhnya hanya diketahui melalui syariat atau wahyu.

Demikian, dalam masalah kemampuan akal ini, Ibn Hazm sepaham dengan Asy'ariah. Apabila ini dijadikan acuan bagi penilaian corak pemikiran, seperti yang dilakukan oleh Harun Nasution, maka Ibn Hazm termasuk tokoh mutakallim tradisonal, kendatipun di dalam pemikiran kalamnya ia sangat banyak menggunakan argumen dan analisis rasional.

¹⁷*Ibid.*, hal. 56.

¹⁸Lihat Ahmad Ibn Nashir al-Hamdu, "Muqaddimah" di dalam Ibn Hazm, *al-Durrah fî mâ Yajibu l'tiqâduh* [selanjutnya ditulis *al-Durrah*] (Makkah al-Mukarramah: Mathba'ah al-Madani, 1998), hal. 135.

4.1.2. Keesaan Allah

Masalah keesaan Allah, *al-tawhid*, adalah paling prinsip dan merupakan ajaran sentral dalam kalam atau akidah Islam. Keislaman seseorang ditentukan oleh keyakinan dan pengakuannya akan keesaan Allah. *Al-syhadatain* (dua kalimat syahadat) adalah pembeda antara orang Islam dan non-Islam.¹⁹ Ibn Hazm menegaskan, bahwa hal pertama yang harus bagi setiap orang adalah mengakui di dalam hati dan mengucapkan melalui lisan, bahwa tiada tuhan selain Allah dan Muhammad adalah Rasulullah. Tidak sah keislaman seseorang tanpa keyakinan dan pengakuan yang demikian.²⁰

Pembicaraan Ibn Hazm di sekitar masalah keesaan Allah ini juga terfokus pada upaya menunjukkan argumen atau bukti, yang dengannya keyakinan akan keesaan Allah tersebut dapat dicapai secara rasional.

Sesuatu yang lebih dari satu, demikian Ibn Hazm, jelas termasuk dalam *jins* bilangan. Setiap yang termasuk dalam *jins* bilangan merupakan salah satu *nau`* di antara sekian banyak *nau`* dari *jins* bilangan tersebut. Setiap *nau`* pasti tersusun (*murakkab*) dari sifat *jins*-nya yang umum dan sifat *nau`*-nya yang khusus. Sesuatu yang tersusun, demikian ditegaskan Ibn Hazm, jelas bukan Tuhan. Sedangkan “satu”, demikian Ibn Hazm, tidak termasuk dalam kategori *jins* bilangan. Lebih lanjut Ibn Hazm menegaskan, seandainya alam ini diciptakan oleh dua pencipta atau lebih, niscaya pada kedua pencipta tersebut terdapat persamaan dan perbedaan

¹⁹Lihat Muhammad Abu Zaharah, *Ibn Hazm, op. cit.*, hal. 227.

²⁰Ibn Hazm, *al-Muhallâ bi al-Âsâr* (selanjutnya ditulis *al-Muhallâ*), Mesir: Mathaba'ah al-Jumhuriyah al-Arabiah, 1967, juz 1, hal. 4.

sekaligus. Dengan demikian, pada salah satu dan atau keduanya terdapat hal yang umum, yang menyerupakan antara keduanya, dan ada pula hal yang khusus, yang membedakan satu sama lain. Bila demikian, maka salah satu atau kedua Tuhan itu pasti tersusun (*murakkab*) dari zatnya sendiri dan dari sesuatu yang membedakan atau menyamakannya dengan yang lain. Sementara setiap yang tersusun adalah makhluk, maka, kalau demikian, kedua Tuhan tersebut diciptakan oleh sesuatu yang lain dan, karenanya, tidak dapat lagi disebut Tuhan. Maka kesimpulan logis rasionalnya, bahwa pencipta alam ini pastilah satu, berbeda dari semua makhluk, tidak berbilang dan tidak tersusun, yaitu Allah.²¹ Argumen Ibn Hazm ini jelas pula merupakan argumen mantik atau filsafat yang, sudah barang tentu, layak diakui mempunyai kekuatan dan keabsahan tersendiri.

Seperti argumen tentang keberadaan Allah yang dikemukakan sebelumnya, argumen Ibn Hazm tentang keesaan Allah ini juga lebih merupakan argumen rasional. Dalam hal ini, Ibn Hazm juga sama sekali tidak memperlihatkan watak *zhahirinya*, dalam arti selalu menyandarkan pendapat pada nash. Padahal, cukup banyak ayat al-Qur'an yang secara tegas menyatakan bahwa Allah itu Esa dan menolak adanya Tuhan yang berbilang-bilang, seperti yang terdapat dalam Q.S. 12: 22 dan Q.S.112: 1.

Meskipun demikian, dapat diduga bahwa Ibn Hazm yang *zhahiri* sudah barang tentu tidak mengesampingkan ayat-ayat atau dalil nas tersebut. Argumen rasional yang

²¹*Ibid.*, hal. 5; lihat pula *al-Fishâl, op. cit.*, juz 1, hal. 44-46.

dikemukakan di sini tampaknya justru untuk menjelaskan dan memperkuat apa yang disampaikan oleh dalil *naqli*. Selain dari pada itu, argumen rasional tentang keesaan Allah ini, oleh Ibn Hazm, tampaknya bukan ditujukan kepada muslimin, melainkan lebih ditujukan kepada kelompok di luar Islam, yaitu kaum politeisme²² yang, sudah barang tentu, harus dihadapi dengan argumen rasional.

Di dalam pembahasan kalam atau teologi, masalah tauhid atau keesaan Allah ini lazim dibedakan kepada *wahdaniyat al-Ma`bûd*, *wahdaniyah al-Khâliq*, dan *wahdaniyat al-dzât wa al-shifâh*. Pembagian semacam ini tampaknya sudah merupakan kesepakatan seluruh mutakallim. Perbedaan pendapat yang terjadi hanya mengenai masalah cabang atau detail tertentu. Tentang sifat, misalnya, terdapat perbedaan pendapat apakah sifat itu bukan zat, atau nama bukan sifat, atau sifat dan zat itu sama.²³

Dalam masalah keesaan Allah atau tauhid ini, Ibn Hazm memperlihatkan sikap dan pendirian yang sangat ekstrem ketat dalam memelihara kemurnian akidah tauhid (*al-tanzîh*), sehingga tidak terbuka pintu masuknya suatu pandangan atau paham yang terkesan bertentangan dengan atau dapat mengganggu kemurnian akidah tauhid tersebut. Dalam usahanya memelihara kemurnian *wahdaniyah al-Ma`bûd*, dalam arti bahwa ibadah itu ditujukan semata-mata kepada Allah, misalnya, Ibn Hazm dengan tegas dan keras menentang tindakan penghormatan berlebihan atau pensucian

²²Hal ini terlukis jelas pada tema bahasannya yang diberi judul *al-Kalam 'ala Man Qala anna Fâ'il al-'Alam wa Mudabbiruh Aktsar min Wâhid*. Lihat *ibid.*, hal. 34.

²³Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Hazm, op. cit.*, 228.

(التقديس) terhadap manusia tertentu, yang dapat menimbulkan tindakan kultus individual, seperti memandang suci seseorang wali atau orang saleh lainnya.

Sejalan dengan pendiriannya ini, yang ketat mempertahankan kemurnian akidah tauhid (*tanzih*), Ibn Hazm juga secara tegas mengingkari kemungkinan terjadinya hal-hal luar biasa (خوارق العادة) di kalangan manusia selain Nabi. Hal-hal yang luar biasa ini, lanjutnya, hanya terjadi oleh Allah dan hanya ditunjukkan di kalangan para Nabi sebagai mukjizat yang membuktikan kebenaran risalah mereka. Dalam hal ini, Ibn Hazm mengkritik al-Baqillani yang, menurutnya, mengakui kemungkinan terjadinya hal-hal yang luar biasa, yang lazim disebut *karamah*, di kalangan orang-orang saleh. Lebih jauh Ibn Hazm menyebut al-Baqilini tidak hanya mengakui adanya hal luar biasa di kalangan orang-orang saleh tertentu, tetapi juga di kalangan para tukang sihir.²⁴

Pengingkaran Ibn Hazm terhadap kemungkinan terjadinya hal-hal luar biasa di kalangan orang-orang tertentu ini tidak terlepas pula dari pengakuan dan keyakinannya terhadap adanya hukum alam, *sunnatullah*, yang selamanya tidak pernah berubah, seperti telah dikemukakan, kecuali atas kehendak dan oleh Allah dalam rangka menunjukkan mukjizat para nabi dan rasulNya.

Sebagaimana telah disinggung, segala sesuatu di alam ini, menurut Ibn Hazm, mempunyai tabiat yang tidak dapat berubah atau dirubah kecuali oleh Allah. Kalau dikatakan

²⁴Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz V, hal. 2.

orang saleh tertentu, melalui *karamahnya*, atau tukang sihir, dapat mengubah hakikat suatu benda, seperti mengubah besi menjadi emas, ini berarti mengubah tabiat atau hukum alam. Padahal, menurut Ibn Hazm, hukum alam tersebut mustahil dapat diubah oleh manusia.

Demikian, dalam upaya menjaga kemurnian akidah tauhid, aspek *wahdaniat al-Ma`bûd*, ditambah keyakinannya terhadap adanya hukum alam yang tidak pernah berubah, Ibn Hazm menolak apa yang disebut *karamah*, bila dengannya seseorang diyakini dapat mengubah hakikat atau tabiat suatu benda, dan sama sekali tidak mengakui kebenaran sesuatu yang muncul dari perbuatan tukang sihir.

Dengan sikap tegas menolak kemungkinan terjadinya hal-hal luar biasa di kalangan orang-orang saleh tertentu, yang oleh jumbuh disebut *karamah*, dan lebih-lebih di kalangan tukang sihir, Ibn Hazm, demikian Abu Zahrah, telah membuka jalan bagi para tokoh generasi sesudahnya untuk menyanggah dan memberantas desas-desus yang dipropagandakan atau diisukan di sekitar orang-orang tertentu, terutama para tokoh mistik, yang menyebabkan mereka dianggap suci atau dikultusindividualkan, bahkan tidak jarang dijadikan perantara untuk berhubungan dengan Allah.²⁵ Pada akhir abad ketujuh dan awal abad kedelapan Hijriah, Ibn Taimiyah, misalnya, tampil secara ekstrem menyuarakan ide anti kultus individual, seperti yang pernah dilakukan oleh Ibn Hazm dua abad sebelumnya. Dalam konteks inilah, Abu Zahrah cenderung memandang Ibn

²⁵Abu Zahrah, *Ibn Hazm, op. cit.*, hal. 233.

Taimiyah sebagai salah seorang tokoh yang berguru kepada Ibn Hazm melalui karya-karyanya.²⁶

Dari uraian di atas terlihat betapa Ibn Hazm begitu ketat dan sangat berhati-hati menjaga kemurnian akidah tauhid, aspek *wahdaniyat al-Ma`bud*, sehingga ia menolak tegas keberadaan seseorang yang dipercayai dapat melakukan hal-hal yang luar biasa, yang akibatnya dapat menimbulkan kultus individual, yang pada gilirannya menodai kemurnian akidah tauhid, karena ada sesuatu atau orang yang dikagumi dan bahkan diperlakukan bagai dewa.

Demikian pula mengenai masalah *wahdaniyat al-dzât wa al-shifât*, Ibn Hazm sangat ketat memelihara kemurnian aspek tauhid ini dan membelanya di hadapan paham yang dipandang bertentangan dengan prinsip *tanzîh*. Ia, misalnya, menyatakan, barangsiapa mengatakan Allah itu *jism* tidak seperti *jism* makhluk, bukanlah termasuk *musyabbih* tetapi jelas telah menyimpang, karena menamai Allah dengan nama yang tidak pernah Dia gunakan untuk diriNya.²⁷ Adapun orang yang memandang Allah sebagai *jism* seperti *jism* makhluk, jelas telah menyimpang sekaligus termasuk sebagai *musyabbih*.²⁸ Dari kutipan ini terlihat betapa Ibn Hazm sebagai tokoh yang sangat ketat menjaga prinsip *tanzîh*, dan menolak dengan tegas segala paham serta bentuk ungkapan yang dapat mengandung konotasi *tasybîh* atau *anthropomorphisme*, yang terkesan melakukan personifikasi

²⁶*Ibid.*, hal. 237.

²⁷Pernyataan ini tampaknya ditujukan kepada kaum *shifatiah*, termasuk Asy`ariah.

²⁸Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, hal. 120. Pernyataan ini jelas ditujukan kepada kaum mujassimah.

terhadap Allah atau menyerupakanNya dengan suatu makhluk.

4.1.3. Pemahaman Ayat *Tasybîh*

Konsep tauhid *wahdaniyah al-dzât wa al-shifât*, di dalam ilmu kalam atau Teologi Islam, mengandung dua macam pengertian. Pertama, zat Allah itu tidak serupa dengan seluruh makhlukNya, Allah tidak berupa *jism* dan tidak tersusun dari bagian-bagian tertentu, dan tidak berada dalam dimensi ruang dan waktu. Kedua, zat Allah itu tidak berbilang.²⁹ Seluruh ulama dan mutakallim berupaya memelihara kemurnian tauhid dalam dua aspek pengertian ini.

Pemeliharaan kemurnian akidah tauhid dari aspek *wahdaniyat al-dzât wa al-shifât*, terutama dalam pengertiannya bahwa Allah itu tidak ada sesuatupun yang menyerupaiNya, otomatis meniscayakan penolakan terhadap segala bentuk penyerupaan yang, di dalam kajian kalam, terkenal dengan istilah *nafy al-tasybîh*.

Ibn Hazm, seperti telah disinggung sekilas, sangat ketat mempertahankan prinsip kemurnian akidah tauhid dan secara ekstrem menolak *tasybîh*. Dalam pembahasannya mengenai masalah tauhid dan *nafy al-tasybîh*, Ibn Hazm mencela dan mengkritik tajam kaum *mujassimah* yang memandang Allah sebagai *jism*. Kaum *mujassimah* ini, demikian Ibn Hazm, beralasan bahwa tidak ada yang terbayang di dalam akal kecuali *jism* atau *`ard*. Karena Allah itu jelas bukan *`ard*, maka Dia pasti *jism*. Lebih lanjut mereka beralasan, demikian

²⁹Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Hazm, op. cit.*, hal. 238.

Ibn Hazm, suatu perbuatan tidak muncul kecuali dari *jism*. Karena Allah itu pelaku suatu perbuatan, maka Dia mesti *jism*. Kaum *mujassimah* ini juga mengemukakan alasan berupa ayat-ayat al-Qur'an yang secara harfiah mengandung pengertian *tasybih*, seperti ayat yang menyatakan Allah "mempunyai" tangan, muka, mata, dan lain sebagainya.³⁰

Argumen kaum *mujassimah* di atas, demikian Ibn Hazm, jelas keliru. Pernyataan mereka bahwa tidak ada yang terbayang di dalam akal kecuali *jism* atau *`ard* adalah suatu pernyataan yang tidak benar. Mestinya pernyataan tersebut harus berbunyi bahwa di alam ini hanya ada *jism* dan *`ard*, yang keduanya mesti memerlukan pencipta. Pencipta dimaksud jelas bukan *jism* dan bukan pula *`ard*. Lebih lanjut Ibn Hazm berargumen, seandainya Allah itu *jism* seperti yang mereka katakan, niscaya Dia berada dalam dimensi ruang dan waktu yang lain dari diriNya. Hal ini, tegas Ibn Hazm, jelas merusak akidah tauhid dan menyekutukan Allah dengan dua hal (ruang dan waktu) serta meniscayakan adanya sesuatu yang tidak diciptakan bersamaNya. Paham semacam ini, lanjutnya, adalah suatu kekufuran.³¹ Selanjutnya, keberatan Ibn Hazm terhadap kaum *mujassimah* ini juga dikarenakan, menurutnya, tidak ada nash, baik al-Qur'an maupun al-Sunnah, yang menjelaskan bahwa Allah menyebut diriNya dengan sebutan *jism*. Seandainya ada nash yang menyebut Allah dengan nama *jism*, lanjutnya, tentu kita harus

³⁰Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 2, hal. 117.

³¹*Ibid.*

menerimanya dengan mengatakan Allah itu *jism*, tetapi tidak seperti *jism* makhluk.³²

Demikian, Ibn Hazm menyanggah kaum *mujassimah* dengan argumen *`aqli* dan *naqli* sekaligus. Menurutny, memandang Allah sebagai *jism* tidak hanya bertentangan dengan rasio atau akal, tetapi juga sangat nyata bertentangan dengan nash, yang tidak ada sama sekali menyebut Allah dengan nama *jism*. Argumennya yang disebut terakhir ini sekaligus menunjukkan watak *zhahiri* yang mendominasi pola pemikiran Ibn Hazm, dalam arti selalu berpegang dan merujuk kepada nash al-Qur'an dan al-Sunnah. Ia tidak mau menerima yang menurutnya tidak Qur'ani.

Keharusan menjaga prinsip *tanzîh* dengan jalan *nafy al-tasybîh* ini tidak lepas dari kesulitan, terutama ketika menghadapi ayat-ayat al-Qur'an yang memuat kata-kata yang, bila dipahami secara harfiah, dapat membawa kepada pengertian *tasybîh* atau *tajsîm* atau *anthropomorphisme* dan personifikasi, seperti kata-kata *yad*, *wajh*, *`ain*, dan *janb*.

Menghadapi ayat-ayat al-Qur'an yang berkonotasi *tasybîh* seperti di atas, para mutakallim dan aliran kalam mempunyai pola dan metode penafsiran yang saling berbeda. Golongan Asy`ariah, misalnya, tetap memahami lafal-lafal yang berkonotasi *tasybîh* tersebut menurut arti harfiahnya, namun tanpa mempertanyakan dan menjelaskan hakikatnya lebih lanjut. Mereka menyerahkan pengetahuan tentang hakikat arti harfiah ayat tersebut kepada ilmu Allah. Mengenai kata *yad*, misalnya, mereka mengatakan bahwa

³²*Ibid.*, hal. 118.

Allah mempunyai “tangan”, seperti yang dikemukakan oleh ayat. Namun, untuk menghindari penyerupaan, mereka menjelaskan bahwa “tangan” Allah itu tidak seperti “tangan” makhlukNya dan tidak bisa dijelaskan bagaimana, *bila kaif*. Sebagaimana dikatakan oleh Asy`ari sendiri, Allah mempunyai dua tangan *bila kaif*, Allah mempunyai dua mata *bila kaif*.³³

Sedangkan golongan mutakallim yang lain, khususnya Mu`tazilah, berupaya menafsirkan lafal yang berkonotasi *tasybih* tersebut dengan penafsiran yang sesuai dengan prinsip *tanzih*. Dalam hal ini, mereka menggunakan metode pemahaman secara takwili, memalingkan arti harfiah ayat kepada arti yang lain. Dengan cara pemahaman yang demikian, menurut mereka, prinsip *tanzih* tetap terpelihara dan konotasi *tasybih* serta *tajsîm* dapat dihindari secara pasti. Mengenai kata-kata *yad*, misalnya, golongan ini mentakwilkannya dengan arti “kekuatan” atau “nikmat”.³⁴

Pola pemahaman dari golongan Asy`ariah dan Mu`tazilah di atas, pada dasarnya, sama-sama bertujuan memelihara prinsip *tanzih* dengan jalan *nafy al-tasybih*. Golongan pertama, meskipun memahami ayat menurut makna harfiahnya, tetapi dengan kalimat *bila kaif*, tetap menekankan ketidakserupaan. Sementara golongan kedua, Mu`tazilah, dengan metode takwilnya, sudah barang tentu, merasa lebih terhindar dari pemahaman yang mengandung konotasi penyerupaan tanpa penjelasan tambahan.

³³Lihat al-Asy`ari, *al-Ibânah `an Ushûl al-Dinâyah*, Mesir: Idârah al-Tibâ`ah al-Minirah, t.t., hal. 9.

³⁴Lihat al-Qadi `abd al-Jabbar, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, Kairo: Mathba`ah al-Istiqâl al-Kubrâ, 1965, hal. 228.

Kembali kepada Ibn Hazm, tokoh ini, seperti terlihat pada kritiknya terhadap kaum *mujassimah* yang telah dikemukakan, juga secara tegas menolak pemahaman yang bercorak *tasybîh*. Namun, di lain pihak, ia juga tidak setuju dengan pemahaman secara takwil. Dalam hal ini, Ibn Hazm, demikian Abu Zahrah, berusaha menggunakan pendekatan kebahasaan, baik dengan pemahaman secara *majazi* maupun secara *haqiqi*, dan tetap tidak keluar dari arti *zhahirnya*.³⁵

Dengan pendekatan kebahasaan semacam ini, penafsiran Ibn Hazm terhadap lafal-lafal al-Qur'an tersebut juga secara pasti terhindar dari *tasybîh* atau *tajsîm*, seperti terlihat dalam beberapa penafsirannya berikut ini. Mengenai kata “*wajh*” yang terdapat dalam firman Allah: وَيَقِيَّ وَجْهَ رَبِّكَ ذُوا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (Q.S. 55: 27), Ibn Hazm berpendapat bahwa yang dimaksud dengan kata “*وجه*” di dalam ayat ini adalah zat Allah itu sendiri (وليس هو غير الله).³⁶ Pendapatnya ini didasarkan pada analisis dan penafsirannya terhadap ayat lain yang memuat kata serupa, seperti firman Allah:

إِنَّمَا نَطَعْمَكُم لُوجِهَ اللَّهِ (Q.S. 76: 9) فَأَيُّمَّا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ
(Q.S. 2: 115).

Kata *wajh* di dalam kedua ayat yang disebut terakhir ini, demikian Ibn Hazm, menunjuk kepada arti zat Allah itu sendiri.³⁷ Demikian pula kata “*yad*” yang terdapat di dalam

³⁵Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, hal. 218. Bandingkan Zakaria Ibrahim, *Ibn Hazm al-Andalûsi al-Mufakkir al-Zhâhirî al-Mawsu`i*, Kairo: al-Dâr al-Mishriyah, t.t., hal. 159.

³⁶Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 2, hal. 116.

³⁷*Ibid.* Menafsirkan suatu ayat dengan ayat lain merupakan suatu metode tafsir yang paling absah, yang disebut metode *al-tafsir bi al-alma`tsur*. Di dalam

firman Allah pada ayat Q.S. 48: 10; 38: 75; 36: 71, menurut Ibn Hazm, sama sekali bukan menunjuk kepada arti sesuatu selain Allah.³⁸

Dari beberapa penafsirannya yang telah dikemukakan terlihat betapa Ibn Hazm, dengan metode pemahamannya sendiri, menghindari dari penafsiran yang dapat mengarah kepada pengertian *tasybîh* atau *tajsîm*. Menurutnya, lafal-lafal ayat yang berkonotasi *tasybîh* tersebut tidak layak dipahami menurut makna leterleknnya, karena dapat mengarah kepada *tasybîh* dan *tajsîm*. Untuk menghindari *tasybîh* dan *tajsîm* tersebut, tidak perlu pula ditakwil sedemikian rupa, melainkan harus dipahami bahwa kata-kata tersebut menunjuk kepada arti zat Allah itu sendiri.

Pemahaman Asy`ariah, Mu`tazilah, dan Ibn Hazm, sebenarnya sama-sama bermaksud memelihara kemurnian tauhid dan menolak penyerupaan. Meskipun demikian, baik Asy`ariah maupun Mu`tazilah tidak luput dari kritik Ibn Hazm. Pemahaman Asy`ariah tetap dinilai bercorak *tajsîm*,³⁹ karena memahami ayat secara harfiah. Sementara Mu`tazilah dikritik karena dipandang mentakwil ayat terlalu jauh dan lepas dari arti *zhahirnya*.

terjemahan Departemen Agama RI, kata *wajh* di dalam Q.S. 55: 27 juga diterjemahkan dengan Zat Allah itu sendiri. Lihat *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci al-Qur'an Dep. Agama RI, 1983/1984), hal. 886.

³⁸Ibn Hazm, *loc. cit.*

³⁹Dalam hal ini Ibn Hazm mengemukakan pendapat yang dinisbatkan kepada al-Asy`ari yang mengatakan bahwa makna dari firman Allah di atas adalah dua tangan. Pendapat ini, lanjutnya jelas termasuk dalam kategori paham kaum Mujassimah. Lihat Ibn Hazm, *ibid.*

Meskipun demikian, dalam pembahasan dan pemahamannya di sekitar ayat-ayat yang berkonotasi *tasybîh* dan *tajsîm* ini, Ibn Hazm dapat dikatakan dekat kepada Mu`tazilah. Lebih dari itu, seperti Mu`tazilah, ia kelihatan lebih memihak kepada argumen akal, sehingga menghindari pemahaman nash secara leterlek, ketika hal itu dirasakan bertentangan dengan analisis akal dan prinsip *tanzîh*. Pemahaman Ibn Hazm tentang ayat-ayat *tasybîh* ini, demikian Ibn Katsir, seperti sudah dikemukakan, pada hakikatnya adalah juga takwil, seperti yang dilakukan oleh Mu`tazilah.

Caranya memahami ayat-ayat al-Qur'an yang berkonotasi *tasybîh* seperti dikemukakan, sekaligus memperkuat asumsi bahwa kezhahiriahan tokoh Ibn Hazm tidak layak harus dipahami dalam arti selamanya terikat secara ekstrem kepada makna *zhahir* atau arti harfiah nash; sehingga muncul kesan umum bahwa ia mengesampingkan atau mengecilartikan peranan akal di dalam kajiannya tentang Islam secara general. Adalah kenyataan bahwa Ibn Hazm sangat menghindari pemahaman nash secara harfiah tentang ayat-ayat *tasybîh* dan cukup banyak menampilkan peranan akal, terutama di dalam kajian atau pembahasannya tentang masalah kalam atau teologi.

4.1.4. Sifat dan Nama Allah

Di antara masalah kalam yang masih berhubungan erat dengan konsep tauhid dan prinsip *tanzîh* adalah masalah “sifat” Allah. Masalah sifat ini juga merupakan salah satu pokok pembicaraan bahkan menjadi tema perdebatan di kalangan para mutakallim. Pokok persoalan yang

diperbincangkan di sekitar masalah sifat ini menyangkut keberadaan dan hakikat sifat itu sendiri, apakah Allah mempunyai sifat atau tidak. Kalau dikatakan Allah mempunyai sifat, apakah sifat itu sesuatu yang lain dari zat, atau sifat dan zat itu sama?

Jauh sebelum Ibn Hazm, masalah sifat ini telah diperbincangkan oleh Mu`tazilah dan Asy`ariah, yang melahirkan dua macam pendapat yang berbeda bahkan saling bertentangan. Mu`tazilah, sesuai dengan pemahaman mereka tentang sifat sebagai “sesuatu yang berada di luar dan lain dari zat”, berpendapat bahwa Allah tidak mempunyai sifat. Argumen mereka, seandainya Allah mempunyai sifat, maka sifat tersebut tentu *qadîm* seperti halnya zat Allah itu sendiri. Hal ini jelas meniscayakan adanya banyak yang *qadîm* (*ta`addud al-qudama`*), yang sudah barang tentu bertentangan dengan prinsip tauhid dan *tanzîh*.⁴⁰ Meskipun demikian, kaum Mu`tazilah tetap mengakui bahwa Allah itu, misalnya, Mengetahui, Berkuasa, dan Hidup. Tetapi Mengetahui, Berkuasa, dan Hidupnya Allah itu bukan dengan sifat melainkan dengan zatNya.⁴¹ Pandangan Mu`tazilah tentang sifat ini kemudian terkenal dengan konsep *nafy al-shifât*.

Berbeda dengan Mu`tazilah, kaum Asy`ariah berpendapat bahwa Allah mempunyai sifat. Abu al-Hasan al-Asy`ari sendiri, misalnya, mengatakan bahwa Allah mengetahui dengan sifat mengetahui atau sifat ilmu (عالم بعلم), Allah berkuasa dengan sifat kekuasaan (قادر بقدره), Allah hidup

⁴⁰Lihat Harun Nasution, *op. cit.*, hal. 135.

⁴¹Lihat Abd al-Karim al-Syahrastani, *al-Milâl wa al-Nihâl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hal. 44.

dengan sifat kehidupan (حي ب حياة), dan Allah berkata dengan sifat perkataan (متكلم بكلام).⁴² Pendapat Asy`ariah bahwa Allah, misalnya, mengetahui dengan sifat ilmu, terkesan sifat itu terpisah dan berbeda dari zatNya. Hal ini tetap dapat mengandung kesan *ta`addud al-qudamâ'*. Barangkali untuk menghindari kesan ini, demikian Harun Nasution, di kalangan Asy`ariah, ditemukan pendapat yang mengatakan bahwa sifat-sifat Allah itu bukan Allah dan tidak pula sesuatu yang lain dariNya.⁴³

Kembali kepada Ibn Hazm, tokoh ini, di satu pihak, mempunyai paham yang sama dengan Mu`tazilah, dalam arti sama-sama menganut paham *nafy al-shifât*. Namun di lain pihak, ia mencela Mu`tazilah yang, menurutnya, harus bertanggungjawab sebagai yang memunculkan istilah “sifat” tersebut dalam kajian kalam. Dalam hal ini, Ibn Hazm, lebih ekstrem, tidak hanya menolak keberadaan sifat melainkan menolak penggunaan istilah “sifat” itu sendiri. Menurutnya, penggunaan istilah “sifat” untuk Allah tidak dibenarkan sama sekali di dalam Islam, karena Allah di dalam firmanNya tidak pernah menggunakan istilah tersebut untuk diriNya. Demikian pula, lanjutnya, tidak ditemukan riwayat bahwa Rasulullah SAW dan para sahabatnya pernah menyatakan Allah mempunyai sifat.⁴⁴ Lebih dari itu, demikian Ibn Hazm, dengan firmanNya سبحانه ربك رب العزة عما يصفون, Allah menolak dan tidak menyukai penggunaan istilah “sifat” untuk

⁴²Uraian al-Asy`ari tentang sifat Allah ini dapat dilihat di dalam kitabnya, *al-Idbânah*, *op. cit.*, hal. 39-40; dan *Kitâb Lumâ'*, 1955, hal. 17-31.

⁴³Harun Nasution, *op. cit.*, hal. 136.

⁴⁴Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 2, hal. 120.

dirinya.⁴⁵ Dengan demikian, penggunaan istilah “sifat” itu sendiri, bagi Ibn Hazm, bertentangan dengan nas. Penggunaan istilah sifat ini, demikian Ibn Hazm, secara historis pertama kali oleh Mu`tazilah yang kemudian digunakan secara umum pada akhir-akhir masa imam fikih.⁴⁶

Adapun lafal-lafal al-Qur'an, seperti *al-`alîm*, *al-qadîr*, dan *al-samî`*, yang oleh Asy`ariah disebut “sifat”, menurut Ibn Hazm itu bukan “sifat” melainkan “nama” Allah. Untuk mendukung atau memperkuat pendapatnya yang disebut terakhir ini, Ibn Hazm mengemukakan beberapa ayat sebagai berikut:

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ، فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يَلْحَدُونَ فِي
أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Allah mempunyai al-asmâ’ al-husnâ, maka bermohonlah kepadaNya dengan menyebut al-asmâ’ al-husnâ itu dan tinggalkanlah orang-orang yang menyimpang dari kebenaran dalam (menyebut) nama-namaNya. Nanti mereka itu akan mendapat balasan atas apa yang mereka kerjakan” (Q.S. 7: 180).

قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ، أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ
الْحُسْنَىٰ

“Katakanlah: Serulah Allah atau serulah al-Rahman. Dengan nama yang mana saja kamu seru, Dia mempunyai al-asmâ’ al-husnâ ...” (Q.S. 17: 110).

⁴⁵*Ibid.*, hal. 122.

⁴⁶*Ibid.*, hal. 121.

الله لا إله إلا هو، له الأسماء الحسنى.

“Dialah Allah, tidak ada tuhan selain Dia. Dia mempunyai al-asmâ’ al-husnâ” (Q.S. 20: 8).

هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى،
يسبح له ما في السماوات والأرض وهو العزيز
الحكيم.

“Dialah Allah Yang Menciptakan, Yang Mengadakan, Yang Membentuk rupa, Yang Mempunyai al-asmâ’ al-husnâ. Bertasbih kepadaNya apa yang ada di langit dan di bumi. Dialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana” (Q.S. 59: 24).

Demikian, dalam penolakannya terhadap “sifat” ini, Ibn Hazm terlihat sangat ekstrem dan kentara dengan watak *zhahirinya*, tidak berkenan jauh dari nash, sehingga ia tidak bersedia menggunakan istilah “sifat”, karena tidak digunakan oleh nas al-Qur’an. Penggunaan istilah “sifat”, menurutnya, merupakan tindak penyimpangan dari apa yang ditegaskan oleh nash itu sendiri; nash hanya menyebut bahwa Allah mempunyai “nama-nama”, bukan sifat.

Lebih lanjut Ibn Hazm menegaskan, “nama-nama” Allah tersebut adalah *ism`alam*, bukan diambil (*musytaq*) atau dibentuk dari suatu “sifat”, dan Allah pula yang memberitahukan bahwa “nama” itu menunjuk kepada Zat Allah itu sendiri, bukan kepada yang lain dariNya.⁴⁷ Dengan demikian, lafal seperti *al-`alîm*, *al-bashîr*, dan *al-samî`*,

⁴⁷*Ibid.*, hal. 150 dan 159.

sebagai nama, adalah sinonim dari lafal Allah itu sendiri. Jadi kalau al-Qur'an, misalnya, mengatakan bahwa Allah mendengar dan melihat, bukan berarti Dia Mendengar dengan pendengaran dan Melihat dengan penglihatan, melainkan dengan zatNya sendiri.⁴⁸ Dalam hal ini, Ibn Hazm tampak memperlihatkan kemiripan dengan Mu`tazilah yang berpendapat bahwa Allah, misalnya, melihat atau mendengar dengan zatNya.

Adapun mengenai adanya ayat yang menyatakan, misalnya, bahwa Allah mempunyai ilmu, seperti ditegaskan oleh ayat *أَنزَلَهُ يُعَلِّمُهُ* Ibn Hazm mengakui bahwa Allah mempunyai ilmu, namun bukan dalam hubungannya dengan kata *al-`alîm*, melainkan karena Allah secara tegas menyatakan bahwa Dia mempunyai ilmu. Karena itulah, seperti telah dikemukakan, Ibn Hazm membantah dan menolak pendapat bahwa Allah mengetahui dengan ilmu. Kedua kata *`ilm* dan *al-`alîm* tidak mempunyai hubungan *isytiqâq* antara satu sama lain.

Pembicaraan Ibn Hazm mengenai “ilmu” ini berkisar di sekitar hakikat ilmu tersebut. Apakah ilmu Allah itu sesuatu yang lain atau sama dengan zatNya; apakah ilmu itu baharu atau azali? Dalam pembahasannya, Ibn Hazm terlebih dahulu mengemukakan beberapa pendapat dari pihak lain sebagai berikut. Jahm Ibn Shafwan, demikian Ibn Hazm, berpendapat bahwa ilmu Allah itu bukan Allah dan makhluk. Menurut al-Asy`ari, ilmu Allah itu bukan Allah dan bukan pula selain

⁴⁸*Ibid.*, hal. 142.

Allah. Menurut Abu al-Huzail, salah seorang tokoh Mu`tazilah, ilmu Allah adalah Allah.⁴⁹

Menanggapi pendapat yang mengatakan bahwa ilmu Allah itu makhluk, Ibn Hazm tegas menyatakan pendapat ini menisbatkan kebodohan atau ketidaktahuan kepada Allah; Allah dipandang tidak tahu tentang sesuatu sebelum Dia menciptakan ilmu pada diriNya. Menisbatkan kebodohan kepada Allah, tandasnya, jelas suatu kekufuran.⁵⁰

Sementara pendapat al-Asy`ari yang mengatakan bahwa ilmu Allah itu bukan Allah dan bukan pula selain Allah, oleh Ibn Hazm, juga dipandang keliru, karena dinilai mengandung kontradiksi. Akal, katanya, tidak dapat menerima *nafy* dan *itsbât* secara bersamaan.⁵¹ Sedangkan pendapat Abu al-Huzail yang mengatakan bahwa ilmu Allah adalah Allah, oleh Ibn Hazm, juga dipandang keliru, karena menamai Allah dengan nama yang tidak Dia gunakan untuk diriNya.⁵² Setelah mengkritik dan menolak beberapa pendapat yang telah disebutkan, Ibn Hazm mengemukakan bahwa Allah mempunyai ilmu dan ilmuNya bukan selain Dia.⁵³

Kembali kepada masalah sifat, Ibn Hazm, dengan pendekatan *zhahirinya*, secara tegas menganut paham *nafy al-shifât*. Sampai di sini, dapat dikatakan bahwa Ibn Hazm, di dalam pembahasannya tentang “sifat” ini, sepaham dengan Mu`tazilah dan berbeda dengan Asy`ariah. Bahkan lebih ekstrem dari Mu`tazilah, Ibn Hazm menolak penggunaan

⁴⁹*Ibid.*, hal. 126.

⁵⁰*Ibid.*, hal. 128.

⁵¹*Ibid.*, hal. 137.

⁵²*Ibid.*, hal. 139.

⁵³*Ibid.*

istilah “sifat” dan menyalahkan kaum Mu`tazilah sebagai yang bertanggungjawab melahirkan istilah tersebut di dunia kalam atau Teologi Islam.

Dalam pendapatnya bahwa Allah tidak mempunyai sifat tetapi nama, Ibn Hazm betul-betul memperlihatkan diri sebagai tokoh *al-Zhahiri*, dalam arti berpegang hanya kepada apa yang dinyatakan oleh nash. Keberadaan nama-nama Allah ini adalah kesepakatan seluruh ulama dan mutakallim. Perbedaan terdapat hanya pada persoalan apakah nama-nama tersebut menunjukkan arti sifat atau tidak?

4.1.5. Melihat Allah

Masih terkait erat dengan masalah akidah tauhid dan prinsip *tanzîh*, masalah kalam yang juga tidak luput dari pembahasan Ibn Hazm adalah masalah keyakinan “melihat Allah” (رؤية الله). Jauh sebelum Ibn Hazm, masalah ini juga merupakan salah satu tema kalam yang menjadi pembicaraan hangat di kalangan para mutakallim dari berbagai aliran, terutama oleh Mu`tazilah dan Asy`ariah, yang juga telah melahirkan pendapat saling berbeda bahkan bertentangan. Persoalan pokok dalam diskusi kalam tentang masalah ini adalah “apakah Allah dapat dilihat dengan mata kepala di akhirat kelak?”

Kaum Mu`tazilah berpendapat bahwa Allah tidak dapat dilihat dengan mata kepala di akhirat kelak. Argumen mereka, seperti dikemukakan oleh Abd al-Jabbar, bahwa sesuatu yang dapat dilihat dengan indera mata mestilah berada di suatu tempat. Sedangkan Allah tidak mengambil tempat karena Dia bukan materi atau *jism*. Dengan demikian, Allah tidak dapat

dilihat.⁵⁴ Selanjutnya Abd al-Jabbar menegaskan, seandainya Allah dapat dilihat dengan indra mata di akhirat kelak, tentu Dia juga dapat dilihat di dunia. Kenyataannya tak seorang pun pernah melihatNya di dunia ini.⁵⁵

Di samping dalil akal seperti telah dikemukakan, kaum Mu`tazilah, dalam penolakan mereka terhadap kemungkinan melihat Allah dengan mata kepala di akhirat kelak, juga mengemukakan dalil dari al-Qur'an. Di antara ayat al-Qur'an yang mereka jadikan dalil dimaksud adalah firman Allah:

لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف
الخبير.

“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedangkan Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui” (Q.S. 6: 103).

Pendapat kaum Mu`tazilah yang menolak kemungkinan “melihat Allah” dengan mata kepala ini tidak lain merupakan upaya mereka menjaga prinsip *tanzîh*. Sebab kalau Allah dapat dilihat dengan indera mata, berarti Allah mengambil tempat dan bersifat materi. Hal ini jelas mengandung konotasi *tajsîm* dan *tasybîh*, yang jelas bertentangan dengan prinsip *tanzîh*.

Bertolak belakang dengan pendapat Mu`tazilah, kaum Asy`ariah berpendapat bahwa Allah dapat dilihat dengan

⁵⁴Abd al-Jabbar, *op. cit.*, hal. 249.

⁵⁵*Ibid.*, hal. 253.

indra mata di akhirat kelak. Al-Asy`ari mengemukakan argumen rasionalnya, antara lain, bahwa segala yang *maujûd* pasti dapat dilihat. Allah adalah *maujûd* dan, oleh karena itu, tidak mustahil Dia memperlihatkan diriNya kepada kita. Lebih lanjut al-Asy`ari menyatakan, Allah dapat melihat segala sesuatu dan melihat diriNya. Karena Dia dapat melihat diriNya, maka Dia pasti dapat pula memperlihatkan diriNya kepada kita.⁵⁶ Lagi-lagi alasan rasional Asy`ariah bertitik tolak pada kehendak dan kekuasaan Allah. Allah dapat dilihat karena Dia yang memperlihatkan diri dan membuat indra penglihatan hamba mampu melihatNya.

Di samping dalil akal ini, kaum Asy`ariah juga mengemukakan dalil al-Qur'an seperti firman Allah:

ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر
إليك ...

“Dan ketika Musa datang untuk bermunajat kepada Kami pada waktu yang telah Kami tentukan dan Tuhan berfirman kepadanya, berkatalah Musa: Ya Tuhanku, tampilkanlah diriMu kepadaku agar aku dapat melihat Engkau...” (Q.S. 7: 1443).

وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة.

“Wajah-wajah (orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat” (Q.S. 75: 22-23).

⁵⁶Al-Asy`ari, *al-Ibânah*, *op. cit.*, hal. 16.

Mengenai ayat yang disebut pertama, al-Asy`ari menjelaskan, tidak mungkin Nabi Musa meminta sesuatu yang mustahil.⁵⁷ Dengan penjelasannya ini, al-Asy`ari ingin mengatakan bahwa melihat Allah adalah suatu hal yang mungkin. Kalau melihat Allah itu suatu hal yang mustahil, maka tidak mungkin Nabi Musa tidak tahu dan meminta hal tersebut. Sementara mengenai ayat yang disebut terakhir al-Asy`ari menegaskan, apabila kata *al-nazhar* disebut bersama dengan kata *wajh*, maka maksudnya adalah melihat dengan dua mata yang terdapat pada wajah itu sendiri.⁵⁸ Tegasnya, melihat Allah dengan mata kepala di akhirat nanti, bagi al-Asy`ari, adalah sesuatu yang mungkin terjadi.

Berpindah kepada Ibn Hazm, pendapatnya tentang *ru'yat Allah* dapat dilihat dalam pernyataannya berikut ini:

وإنما قلنا إنه تعالى يرى في الأخرى بقوة غير هذه
القوة الموضوعية في العين الآن، ولكن بقوة موهبة
من الله تعالى، وقد سماها بعض القائلين بهذا القول
الحاسة السادسة. وبيان ذلك، إننا نعلم الله عز و جل
بقلوبنا علما صحيحا. هذا ما لا شك فيه فيضع الله
تعالى في الأبصار قوة تشاهد بها الله وترى بها كالتى
وضع في الدنيا في القلب وكالتى وضعها الله عز و
جل في أذن موسى صلى الله عليه وسلم حتى شاهد
الله وسمعه مكلما له.⁵⁹

⁵⁷ *Ibid.*, hal. 13-14.

⁵⁸ *Ibid.*, hal. 11.

⁵⁹ Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 3, hal. 2.

Demikian, seperti Asy`ariah, Ibn Hazm berpendapat bahwa Tuhan dapat dilihat oleh kaum mukmin dengan mata kepala di akhirat kelak. Namun melihat Allah di akhirat tersebut, menurut Ibn Hazm, bukan melalui kekuatan yang ada pada indra mata di dunia ini, misalnya, memerlukan warna dan sinar, melainkan melalui kekuatan penglihatan tertentu yang kelak diberikan oleh Allah kepada mata, seperti kekuatan pendengaran yang diberikan oleh Allah kepada telinga Nabi Musa sehingga ia dapat mendengar langsung perkataannya.

Dalam pembahasannya tentang *ru'yat Allah* ini, Ibn Hazm mengemukakan kritik dan sanggahannya terhadap argumen Mu`tazilah. Kritiknya dimaksud ditujukan kepada pemahaman Mu`tazilah mengenai firman Allah, Q.S. 6: 103 yang mereka jadikan dalil seperti telah dikemukakan. Ayat ini, demikian Ibn Hazm, tidak layak dijadikan argumen untuk meniadakan *ru'yat Allah*. Di dalam ayat ini, lanjutnya, yang ditiadakan oleh Allah adalah *al-idrâk*, bukan *al-ru'yat* atau *al-nazhar*. *Al-idrâk*, menurut Ibn Hazm, berbeda dengan *al-ru'yat* atau *al-nazhar*. Secara bahasa, *al-idrâk*, demikian Ibn Hazm, mempunyai arti lebih dari sekedar melihat. Arti *al-idrâk* adalah mengetahui secara detail. Mengetahui Allah secara detail, menurut Ibn Hazm, jelas tidak mungkin, baik di dunia maupun di akhirat kelak. Inilah, menurutnya, yang ditiadakan atau dinafikan oleh Allah dalam firmanNya tersebut. Perbedaan antara istilah *al-idrâk* dan *al-ru'yat* atau *al-nazhar* ini, oleh Ibn Hazm, didasarkan kepada pemahamannya mengenai firman Allah berikut ini:

فلما ترآء الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون. قل
كلا ان معي ربي سيهدين.

“Maka tatkala setelah kedua golongan itu saling melihat, berkatalah pengikut-pengikut. Musa: Sesungguhnya kita benar-benar akan tersusul. Musa menjawab: Sekali-kali tidak akan tersusul; sesungguhnya Tuhanku besertaku, kelak Dia akan memberi petunjuk kepadaku” (Q.S. 26: 61-62).

Dalam ayat ini, demikian Ibn Hazm, Allah secara tegas membedakan antara *al-idrâk* dan *al-ru'yat*. Allah menetapkan kemungkinan *al-ru'yat* dengan kalimat “*tara`a al-jam'an*” dan menafikan *al-idrâk* dengan kalimat yang diucapkan oleh Nabi Musa كَلا اِنْ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ. Lebih lanjut Ibn Hazm menegaskan, seperti kaum Asy`ariah, kemungkinan melihat Allah itu dinyatakan pula oleh Allah dalam Q.S. 75: 22-23: وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة

Sebagian tokoh Mu`tazilah seperti Abu Ali Muhammad Abd al-Wahab al-Haba'i, demikian dikemukakan oleh Ibn Hazm, memandang huruf “إلى” di dalam ayat ini bukan huruf *jarr*, tetapi *ism* dalam kedudukannya sebagai *maf'ûl* dengan arti “nikmat Tuhannya yang ditunggu-tunggu”. Pemahaman ayat semacam ini, demikian kritik Ibn Hazm, jelas keliru karena dua hal. *Pertama*, dalam ayat ini Allah memberitahukan bahwa wajah-wajah tersebut telah mendapat nikmat. Oleh sebab itu, tidaklah logis menunggu-nunggu sesuatu yang sudah didapat. *Kedua*, telah diperoleh berita mutawatir dari Nabi yang menerangkan bahwa yang dimaksud dengan kata *al-nazhar* dalam ayat ini adalah *al-*

ru'yat, bukan dalam arti yang ditakwilkan oleh para pentakwil.⁶⁰ Pada sumber kutipan ini, *al-Fishâl*, Ibn Hazm secara kongkret tidak menyebutkan riwayat yang dimaksud. Namun di dalam kitabnya yang lain, *al-Durrah*, hadis dimaksud adalah: *ترون ربكم كما ترون القمر، لا تضامون في رؤيته* (Kalian akan melihat Tuhan seperti kalian melihat bulan, kalian akan melihatNya tanpa samar-samar).⁶¹

Tegasnya, menurut Ibn Hazm, kaum mukmin akan dapat melihat Allah di akhirat kelak. Ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Rasulullah yang menetapkan atau memberitakan kemungkinan *ru'yat Allah* tersebut, demikian Ibn Hazm, harus diterima apa adanya serta harus dipahami menurut arti *zhahirnya*. *Ru'yat Allah* di akhirat kelak, lanjut Ibn Hazm, merupakan karunia Allah dan hanya untuk orang-orang yang beriman. *Ru'yat Allah* dimaksud jelas bukan dalam arti melihat Allah melalui mata hati sebagaimana semua hamba atau orang yang arif dapat melihat Allah di dunia ini melalui hati mereka, melainkan *ru'yat* dalam arti hakiki melalui indra mata dengan kekuatan penglihatan tertentu yang dianugerahkan oleh Allah.⁶²

Dibandingkan dengan al-Asy`ari yang lebih dulu mengakui *ru'yat Allah* di akhirat kelak, pendapat Ibn Hazm terlihat lebih tegas. Kalau al-Asy`ari berpendapat bahwa Allah dapat dilihat di akhirat kelak dengan indra mata, tanpa penjelasan lebih lanjut bagaimana kekuatan penglihatan tersebut, yang dengannya mata dapat melihat Allah, sehingga

⁶⁰*Ibid.*, hal. 3.

⁶¹Ibn Hazm, *al-Durrah*, *op. cit.*, hal. 234.

⁶²Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 3, hal. 4.

masih mungkin dipandang sebagai yang berkonotasi *tajsîm* oleh pihak yang tidak sependapat, maka Ibn Hazm menambahkan penjelasan bahwa kekuatan penglihatan dimaksud bukan seperti kekuatan yang ada pada indra mata di dunia ini, melainkan berupa kekuatan lain tertentu yang dianugerahkan oleh Allah. Dengan penjelasannya yang disebut terakhir, pendapat Ibn Hazm tentang *ru'yat Allah* tersebut lebih terhindar dari tuduhan *tasybîh* dan tidak dapat dituduh sebagai *tajsîm*, karena ia tidak menyatakan bahwa indera mata dapat melihat Allah di akhirat kelak seperti keadaan melihat di dunia ini, yang hanya dapat melihat sesuatu yang berupa benda pada suatu tempat dan memerlukan bantuan warna dan sinar.

Dari pendapat dan penjelasannya di sekitar kemungkinan *ru'yat Allah* seperti yang telah dikemukakan, Ibn Hazm, sekali lagi, terlihat sangat ketat menjaga kemurnian tauhid, dalam arti menghindari *tasybîh* atau *tajsîm*. Namun, dalam waktu yang sama, ia juga sangat ketat bersandar kepada nash yang menyatakan kemungkinan *ru'yat Allah* di akhirat kelak. Dalam hal ini, Ibn Hazm terlihat berupaya mencari titik temu antara dua pendapat yang ada sebelumnya, yaitu pendapat Asy`ariah yang mengakui *ru'yat* tetapi menghadapi persoalan *tajsîm*, dan pendapat Mu`tazilah yang menafikan *ru'yat* tetapi menghadapi nash yang secara harfiah menyatakan kemungkinan *ru'yat* tersebut.

4.1.6. Perbuatan Allah

Jauh sebelum Ibn Hazm, masalah perbuatan Allah merupakan yang awal muncul di dalam kalam, sebagai

konsekuensi dari perdebatan tentang perbuatan manusia oleh Qadariah dan Jabariah, yang kemudian tetap menjadi tema diskusi oleh Mu`tazilah dan Asy`ariah. Masalah perbuatan Allah ini terkait erat dengan konsep Kekuasaan Mutlak dan Keadilan Allah. Persoalan yang muncul di sekitar perbuatan Allah ini, antara lain, apakah Allah, dengan Kekuasaan MutlakNya, bebas berbuat segala sesuatu sesuai dengan kehendakNya? Atau, karena keadilanNya, Dia sudah tidak bebas lagi bahkan terikat kepada kewajiban tertentu? Seperti kewajiban berbuat yang baik dan terbaik untuk manusia, tidak membebani manusia dengan beban yang tidak ter pikul, kewajiban mengirim rasul, dan kewajiban menepati janji dan ancaman.

Asy`ariah, bertitik tolak dari paham mereka tentang Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Allah, berpendapat bahwa Allah bebas berbuat apa saja yang dikehendaki dan bebas tidak berbuat apa yang tidak dikehendakiNya. Perbuatan Allah tidak didorong atau dilatarbelakangi oleh suatu sebab (علة) yang mendorong atau mewajibkanNya berbuat sesuatu. Dalam melukiskan Kemahakuasaan Allah ini, al-Ghazali, misalnya, mengemukakan bahwa Allah dapat berbuat apa saja yang Dia kehendaki dan bebas menentukan hukum sesuai dengan kehendakNya.⁶³ Allah, demikian Asy`ariah, berkuasa mutlak, Dia bebas berbuat apa pun, dan tidak terikat kepada sesuatu apa pun di dalam setiap perbuatan-Nya.

Sementara Mu`tazilah, bertitik tolak dari prinsip keadilan, sesuai yang mereka pahami, memandang kekuasaan

⁶³Lihat al-Ghazali, *al-Iqtishâd fî al-Îtiqâd*, Kairo: Mushthafâ al-Babi al-Halabi, t.t., hal. 90.

Allah tidak bersifat mutlak lagi, dalam arti Dia tidak bebas lagi berbuat apa yang dikehendakiNya. Kekuasaan Allah telah dibatasi oleh sifat keadilanNya sendiri.⁶⁴ Kaum Mu`tazilah, demikian Harun Nasution, cenderung meninjau soal keadilan ini dari sudut pandang manusia.⁶⁵ Keadilan menurut Mu`tazilah, seperti dijelaskan oleh Abd al-Jabbar, terkait erat dengan soal hak. Keadilan mereka artikan sebagai memberikan hak seseorang sebagaimana mestinya.⁶⁶ Selanjutnya, bila kata adil itu dinisbatkan kepada Allah, maka artinya Allah tidak berbuat atau tidak menghendaki kejahatan, tidak meninggalkan apa yang menjadi kewajibanNya, dan seluruh perbuatanNya adalah baik.⁶⁷ Konsep dan pengertian Mu`tazilah tentang keadilan, seperti yang dikemukakan, melahirkan beberapa konsekuensi logis, antara lain meniscayakan bahwa Allah mempunyai kewajiban tertentu terhadap manusia, seperti kewajiban berbuat yang baik dan terbaik untuk manusia, *al-shalah wa al-ashlah*, kewajiban mengirim Rasul, kewajiban tidak memberi beban kepada manusia di luar kemampuannya, *al-taklif ma la yuthaq*, dan kewajiban menepati janji dan ancaman.

Konsep dan pengertian keadilan dengan segala konsekuensinya yang dikemukakan oleh Mu`tazilah di atas, tentu saja tidak dapat diterima oleh Asy`ariah. Menurut golongan yang disebut terakhir, "adil" adalah menempatkan sesuatu pada tempatnya, yaitu memperlakukan milik sesuai

⁶⁴Lihat Harun Nasution, *op. cit.*, hal. 119.

⁶⁵*Ibid.*, hal. 124.

⁶⁶Abd al-Jabbar, *op. cit.*, hal. 301.

⁶⁷*Ibid.*

dengan kehendak dan pengetahuan sang pemilik. Allah adalah Pemilik Mutlak dan, karenanya, Allah selamanya adil dalam segala perbuatanNya, dalam arti bahwa Dia bebas berbuat dalam kerajaanNya dan terhadap semua milikNya.⁶⁹

Demikian, menurut Asy`ariah semua perbuatan Allah adalah adil, walau di antara perbuatanNya tersebut ada yang tidak adil menurut ukuran dan pandangan manusia. Allah adalah Pemilik atas dan bebas berbuat apa saja terhadap segala makhlukNya. Dia tidak salah seandainya memasukkan seluruh manusia ke dalam surga dan tidak zalim jika memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka; sebab arti zalim, menurut mereka, adalah memperlakukan sesuatu yang bukan hak milik atau menempatkan sesuatu bukan pada tempatnya. Allah adalah pemilik mutlak, karenanya tidak tergambar kezaliman dariNya.⁷⁰ Al-Asy`ari juga menegaskan bahwa Allah tetap adil seandainya Dia menyiksa anak kecil di akhirat kelak.⁷¹

Sebagai konsekuensi dari menganut paham Kekuasaan dan Kehendak mutlak Allah, kaum Asy`ariah menolak paham yang dianut oleh Mu`tazilah, bahwa Allah mempunyai kewajiban tertentu di dalam perbuatanNya, seperti kewajiban berbuat yang baik dan terbaik, kewajiban mengirim nabi dan rasul, kewajiban menepati janji dan ancaman, dan kewajiban tidak membebani manusia di luar kemampuannya atau dengan beban yang tidak terpikul.

⁶⁹Al-Syahrastani, *op. cit.*, hal. 42.

⁷⁰*Ibid.*, hal. 101.

⁷¹Al-Asy`ari, *al-Lumá'*, *op. cit.*, hal. 116.

Berpindah kepada Ibn Hazm, pendekatan yang ia gunakan dalam pembahasan tentang perbuatan Allah ini sama atau, paling tidak, sangat mirip dengan yang dilakukan oleh Asy`ariah. Ibn Hazm, seperti Asy`ariah, menganut paham Kekuasaan Mutlak Allah. Allah, sebagaimana ditegaskan di dalam kitabnya *al-Muhallâ*, adalah Tuhan bagi segala sesuatu, Pencipta segala sesuatu. Allah itu abadi dan bebas menciptakan segala sesuatu tanpa sebab yang mendorong atau mewajibkanNya untuk berbuat hal tersebut.⁷² Menurut Ibn Hazm, Allah berkuasa dan berkehendak mutlak di dalam segala perbuatanNya. Di dalam kitabnya *al-Fishâl*, berulang kali ditemukan ungkapan bahwa Allah bebas berbuat yang dikehendaki dan bebas tidak berbuat yang tidak dikehendakiNya; tidak ada sebab yang mendorong atau mewajibkanNya untuk berbuat sesuatu, dan tidak ada hukum di atas perbuatanNya.⁷³

Pengertian adil oleh Ibn Hazm juga sama dengan pengertian yang dikemukakan oleh Asy`ariah, sebagai tindakan menempatkan sesuatu pada tempatnya. Seperti Asy`ariah, Ibn Hazm berpendapat bahwa apapun yang diperbuat oleh Allah adalah adil, kendatipun di antaranya ada yang terasa tidak adil menurut manusia.⁷⁴ Mengenai masalah keadilan Allah ini, Ibn Hazm, antara lain, menyatakan bahwa seandainya Allah menyiksa orang-orang yang taat, para nabi, dan para malaikat di dalam neraka, maka itu adalah hakNya dan Dia tetap adil. Sebaliknya, jika Allah memberi nikmat kepada iblis dan orang-orang kafir dengan menempatkan

⁷²Ibn Hazm, *al-Muhallâ*, *op. cit.*, juz 1, hal. 4-5.

⁷³Lihat Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 2, hal. 71.

⁷⁴*Ibid.*, juz 3, hal. 98.

mereka kekal di dalam surga, itu juga hakNya dan Dia tetap adil. Namun, lanjutnya, Allah tidak akan melakukan yang disebut terakhir ini, sehingga perbuatan itu menjadi jahat dan zalim.⁷⁵

Dalam pembahasannya tentang keadilan Allah ini, Ibn Hazm mengajukan kritik terhadap Mu`tazilah yang, menurutnya, menggunakan akal sebagai hakim terhadap perbuatan Allah; di mana baik buruknya perbuatan Allah diukur dan dinilai menurut standar baik-buruk oleh akal manusia. Hal yang demikian, lanjutnya, jelas suatu tindakan menyerupakan Allah dengan makhlukNya, dalam arti menyerupakan perbuatanNya dengan perbuatan manusia, yang baik dan buruknya dapat dinilai. Lebih lanjut Ibn Hazm menegaskan, pendapat yang benar tentang perbuatan Allah ini adalah bahwa apapun yang diperbuat olehNya pasti benar, selamanya adil, dan pasti mengandung hikmah. Sementara hal-hal yang tidak dilakukan oleh Allah mestilah hal yang zalim atau batil. Adapun kelancangan mereka, maksudnya Mu`tazilah, menilai perbuatan Allah sebagaimana mereka menilai perbuatan sesama manusia merupakan kesesatan yang nyata.⁷⁶

Sejalan dengan paham kekuasaan mutlak Allah dan konsep keadilan yang dianutnya, Ibn Hazm, seperti Asy`ariah, menolak paham Mu`tazilah bahwa Allah mempunyai kewajiban tertentu untuk manusia, seperti kewajiban berbuat yang baik dan terbaik, kewajiban mengirim rasul, dan kewajiban tidak memberi beban kepada manusia di luar

⁷⁵*Ibid.*, hal. 105.

⁷⁶*Ibid.*, hal. 98.

kemampuannya. Mengenai pemberian beban di luar kemampuan, misalnya, Ibn Hazm berpendapat, sekiranya Allah melakukan yang demikian, tentu perbuatanNya itu benar dan adil.⁷⁷

Tegasnya, keadilan Allah, menurut Ibn Hazm, harus dipahami dan dinilai dalam perspektif kemahakuasaan Allah itu sendiri, bukan menurut ukuran keadilan dalam perspektif dan untuk kepentingan manusia. Dengan kata lain, standar keadilan atau kezaliman menurut akal manusia tidak dapat diberlakukan untuk menilai perbuatan Allah. Lebih dari itu, Allah adalah Penguasa Mutlak, tidak ada hukum yang dapat menghakimi segala perbuatanNya. Perbuatan Allah, demikian Ibn Hazm, tidak layak dipertanyakan atau dinilai. Pernyataannya yang terakhir ini didukung dengan ayat:

لايسئل عما يفعل وهم يسئلون

Dia Allah tidak ditanya tentang apa yang Dia perbuat, tetapi merekalah (manusia) yang ditanya (Q.S. 21: 23)

Demikian, Ibn Hazm, seperti Asy`ariah, menganut paham Kekuasaan Mutlak Allah. Allah bebas berbuat segala sesuatu sesuai dengan kehendakNya. Semua perbuatanNya adalah adil. Tidak ada hukum yang membatasi kehendak dan perbuatanNya. Oleh sebab itu, Allah tidak mempunyai kewajiban apapun di dalam perbuatanNya.

⁷⁷*Ibid.*, hal. 71. Lihat pula *al-Durra*, *op. cit.*, hal. 314.

4.2. Persoalan Manusia

Dalam uraian terdahulu telah dikemukakan beberapa tema kalam yang berhubungan dengan masalah ketuhanan. Berikut dikemukakan beberapa tema kalam yang berkaitan erat dengan persoalan manusia. Jadi yang dimaksudkan dengan sub bahasan ini bukan pembicaraan kalam tentang manusia, tetapi masalah kalam yang berkaitan erat dengan persoalan manusia.

Masalah kalam yang berkaitan dengan persoalan manusia dimaksud dibatasi pada masalah iman dan kufur, perbuatan manusia, dan hukum atau status pelaku dosa besar. Ketiga persoalan ini juga merupakan tema pembicaraan kalam yang cukup menarik perhatian para mutakallim dari masa ke masa.

4.2.1. Konsep Iman dan Kufur

Sebagaimana diketahui, masalah iman dan kufur ini merupakan persoalan kalam yang pertama muncul, ketika kaum Khawarij mengemukakan sikap dan penilaian mereka mengenai peristiwa dan pelaku *tahkîm* dalam kasus perselisihan politik antara Khalifah Ali Ibn Abi Thalib dan Mu`awiyah. Bermula dari sikap Khawarij yang mengkafirkan para pelaku *tahkîm*, kemudian berkembang pembicaraan mengenai iman. Masalah yang diperbincangkan di sekitar iman ini berkisar pada persoalan pengertian dan hakikat iman itu sendiri. Definisi dan pengertian para mutakallim tentang iman ini terkait erat dengan pemahaman mereka tentang unsur-unsur iman tersebut, yang berupa *al-tashdîq*, *al-taqrîr*, dan *al-`amal*.

Dalam upaya memberikan pengertian atau definisi iman ini, demikian dikemukakan oleh Ibn Hazm, para mutakallim terbagi kepada empat kelompok dengan empat macam pendapat. *Pertama*, menurut al-Jahm Ibn Shafwan dan Abu al-Hasan al-Asy`ari serta pengikutnya, iman adalah *al-tasydîq* semata, mengenal dan membenarkan Allah melalui hati. *Kedua*, pendapat yang mengatakan bahwa iman itu cukup dengan *al-taqrîr*, penuturan melalui lisan saja, walaupun di dalam hati seseorang itu kufur. Pendapat ini, demikian Ibn Hazm, dikemukakan oleh Muhammad Ibn Karam al-Sijistani.⁷⁸ *Ketiga*, pendapat yang mengatakan bahwa iman adalah mengenal agama melalui hati dan menuturkannya secara lisan; sedangkan amal bukan sebagai iman tetapi sebagai syariat iman itu sendiri. Pendapat ini, oleh Ibn Hazm, dinisbatkan kepada Imam Abu Hanifah dan sekelompok fuqaha. *Keempat*, menurut mayoritas fuqaha, ahli hadis, Mu`tazilah, Syi`ah, dan kaum Khawarij, iman adalah mengetahui agama (*ma`rifah*) dengan hati, menuturkannya dengan lisan, dan melaksanakannya dalam tindakan (*عقد و قول و فعل*). Semua bentuk ketaatan dan amal kebajikan, yang wajib mau pun yang sunat, termasuk dalam kategori iman. Setiap amal kebajikan seseorang bertambah, maka bertambah pula imannya; dan setiap seseorang melakukan kemaksiatan, maka berkurang pulalah imannya.⁷⁹

Ibn Hazm sendiri, sejalan dengan mayoritas umat dan aliran dalam Islam, menganut atau menerima pendapat

⁷⁸Muhammad Ibn Karam ini adalah salah seorang tokoh Murji`ah yang mempunyai pengikut sendiri dan membentuk sekte yang dinisbatkan kepada namanya, Karamiah.

⁷⁹Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 3, hal. 188.

keempat di atas dan menolak serta mengkritik tegas pendapat pertama, kedua, dan ketiga. Jahmiah, Asy`ariah, dan Abu Hanifah, demikian Ibn Hazm, sama-sama menggunakan pendekatan kebahasaan. Menurut mereka, arti kata iman dalam bahasa Arab adalah *al-tashdîq*; sedangkan perbuatan atau amal tidak disebut *al-tashdîq*. Demikian pula iman menurut mereka adalah *al-tawhîd*, dan *al-`amal* bukanlah *al-tawhîd*. Seandainya *al-`amal* itu iman, kata mereka, niscaya seseorang yang meninggalkan sebagian dari *al-`amal* tersebut akan kehilangan imannya, sehingga ia tidak dapat lagi disebut sebagai orang yang beriman.⁸⁰

Pengertian kebahasaan yang digunakan oleh Jahmiah dan Asy`ariah bahwa iman itu *al-tashdîq* semata, menurut Ibn Hazm, adalah suatu pengertian kebahasaan yang keliru. Tidak pernah, katanya, *al-tashdîq bi al-qalb* tanpa *al-tasyhîq bi al-lisân* disebut iman dalam bahasa Arab. Orang Arab, lanjutnya, tidak pernah mengatakan orang yang membenarkan sesuatu melalui hati namun terang-terangan mendustakannya secara lisan sebagai orang yang beriman. Sebaliknya, tidak pernah pula *al-tashdîq bi al-lisân* tanpa *al-tashdîq bi al-qalb* disebut iman dalam bahasa Arab. Tegasnya, menurut Ibn Hazm, iman, secara bahasa, mesti membenarkan dalam hati dan mengikrarkannya secara lisan. Khusus tentang pendapat yang dinisbatkannya kepada Abu Hanifah di atas, Ibn Hazm membenarkannya secara bahasa. Namun pendapat ini olehnya tetap dipandang belum cukup atau kurang tepat. Karena pengertian bahasa ini, menurutnya, harus diberlakukan secara umum, sementara Abu Hanifah, termasuk Jahmiah dan

⁸⁰*Ibid.*, hal. 189.

Asy`ariah, menerapkan pengertian tersebut khusus dalam arti beriman kepada Allah dan rasulNya serta segala sesuatu yang dibawa oleh al-Qur'an. Bila argumen kebahasaan ini ingin digunakan, demikian Ibn Hazm, maka penggunaannya harus konsisten pada arti kebahasaannya yang bersifat umum. Dengan demikian, istilah iman tersebut harus pula diberlakukan terhadap membenaran atas segala sesuatu; sehingga orang yang membenarkan ketuhanan *al-Masih* dan ketuhanan berhala harus pula disebut sebagai orang yang beriman. Padahal, ditegaskan oleh Ibn Hazm, mengimani ketuhanan *al-Masih* dan ketuhanan berhala jelas suatu tindakan yang keluar dari Islam; orang yang melakukan hal demikian pasti dinilai kafir, baik oleh umat Islam maupun oleh ayat al-Qur'an.⁸¹

Dengan kritiknya yang disebut terakhir ini, Ibn Hazm ingin menegaskan bahwa pengkhususan penggunaan arti bahasa kata iman, yang semula bersifat umum, kepada hal-hal tertentu seperti yang berlaku dalam akidah Islam, harus dijelaskan sebagai pengkhususan yang dilakukan oleh Allah sendiri dan Allah pula, menurutnya, yang menjadikan pengertian istilah iman tersebut mencakup unsur *al-`amal* atau perbuatan yang berarti ketaatan kepadaNya.⁸²

Sebenarnya, Jahmiah, Asy`ariah, Abu Hanifah, dan Ibn Hazm sama-sama menggunakan pendekatan kebahasaan dalam upaya memberikan pengertian tentang kata iman. Arti kebahasaan yang digunakan oleh Ibn Hazm sebenarnya sama dengan yang digunakan oleh Abu Hanifah, *al-tashdîq* dan *al-*

⁸¹*Ibid.*, hal. 190.

⁸²*Ibid.*, hal. 192.

taqrîr. Hanya saja pendekatan kebahasaan ini, menurut Ibn Hazm, belum cukup untuk mendefinisikan kata iman dalam Islam, melainkan harus ditambah dengan penjelasan nas, yang mengemukakan adanya unsur iman selain *al-tashdîq* dan *al-taqrîr* tersebut, yaitu *al-`amal*. Sehingga menurut Ibn Hazm, berbeda dengan pendapat Abu Hanifah dan Jahmiah serta Asy`ariah, pengertian iman mesti pula mengandung unsur pengamalan (*al-`amal*) dengan anggota badan.

Dalam upaya membuktikan atau memperkuat pendapatnya bahwa iman itu harus mengandung unsur *al-`amal*, Ibn Hazm mengarahkan perhatiannya kepada ayat-ayat al-Qur'an yang secara harfiah menyatakan kemungkinan terjadinya penambahan pada iman tersebut. Ia mengemukakan, antara lain, firman Allah:

هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً
مع إيمانهم.

“Dialah yang telah menurunkan ketenangan ke dalam hati orang-orang mukmin supaya keimanan mereka bertambah di samping iman mereka (yang telah ada)” (Q.S. 48: 4).

Sebelum menjelaskan unsur apa yang menyebabkan “penambahan” iman itu mungkin terjadi, Ibn Hazm terlebih dahulu menjelaskan hakikat *al-tashdîq*. *Al-tahsdîq* terhadap segala sesuatu, termasuk dalam masalah tauhid dan kenabian, jelas tidak akan mengalami penambahan atau pengurangan. Karena, alasannya, seseorang yang meyakini sesuatu melalui hati atau menuturkannya melalui lisan tidak lepas dari kemungkinan berikut ini. Mungkin ia membenarkan

sepenuhnya apa yang diyakini atau mendustakan atau meragukannya. Adalah mustahil seseorang itu, dalam waktu yang sama, mendustakan dan meragukan apa yang telah benar-benar ia yakini. Lebih lanjut Ibn Hazm menegaskan, bahwa tidak boleh dikatakan kadar satu *al-tashdîq* melebihi kadar *al-tashdîq* yang lain; sebab apabila salah satu dari dua *al-tashdîq* dimasuki oleh sesuatu yang membuatnya berubah, otomatis *al-tashdîq* ini keluar dari kategori *al-tashdîq* yang sebenarnya dan masuk ke dalam kategori *al-syâk*. Sebab arti *al-tashdîq*, bagi Ibn Hazm, adalah meyakini sepenuhnya kebenaran sesuatu yang dieprcayai. Apabila seseorang, lanjutnya, tidak meyakini sepenuhnya, kebenaran sesuatu yang dipercayai, berarti ia telah meragukan dan, karenanya, tidak dapat lagi dikatakan sebagai yang membenarkan. Apabila seseorang sudah tidak lagi membenarkan sepenuhnya apa yang dipercayai, maka tidak dapat lagi dikatakan sebagai yang beriman.⁸³

Dengan argumen dan penjelasannya ini, Ibn Hazm ingin menegaskan bahwa iman itu tidak semata-mata *al-tashdîq*, karena unsur ini tidak dapat bertambah atau berkurang. Sementara ayat di atas tegas menyatakan bahwa iman itu dapat bertambah. Dengan demikian, menurut Ibn Hazm, tambahan iman, seperti dinyatakan oleh ayat al-Qur'an tersebut, jelas bukan pada unsur *al-tashdîq* atau *al-i`tiqâd*, tetapi pada unsur *al-`amal*.

Demikian, berdasarkan Q.S. 48: 4 dengan penjelasannya yang sedemikian rupa, Ibn Hazm berkesimpulan bahwa *al-`amal* termasuk salah satu unsur

⁸³*Ibid.*, hal. 193.

iman.⁸⁴ Dengan kata lain, menurut Ibn Hazm, iman mesti juga berarti *al-`amal*. Oleh karenanya, iman seseorang, seperti ditegaskan oleh ayat, dapat bertambah dan berkurang.

Di samping ayat yang telah dikemukakan, masih dalam rangka untuk mendukung atau memperkuat pendapatnya bahwa pengertian iman itu mesti mengandung unsur *al-`amal*, Ibn Hazm juga mengemukakan beberapa ayat lain seperti berikut:

الذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ
إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ.

“(yaitu) orang-orang (yang mentaati Allah dan rasul) yang kepada mereka ada orang-orang yang mengatakan: ‘Sesungguhnya manusia telah mengumpulkan pasukan untuk menyerang kamu, karena itu takutlah kepada mereka’, maka perkataan itu menambah keimanan mereka dan mereka menjawab: ‘Cukuplah Allah menjadi Penolong kami dan Allah adalah sebaik-baik Penolong’” (Q.S. 3: 172).

وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ
إِيمَانًا، فَأَمَّا الَّذِينَ أَمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ
يَسْتَبْشِرُونَ.

“Dan apabila diturunkan suatu surat, maka di antara mereka (orang-orang menafik) ada yang berkata: Siapakah di antara kamu yang bertambah imannya dengan (turunnya) surat ini? Adapun orang-orang yang

⁸⁴*Ibid.*, hal. 194.

beriman, maka surat ini menambah iman mereka dan mereka merasa gembira” (Q.S. 9: 124).

Mengenai adanya penafsiran sebagian ulama, bahwa yang dimaksud dengan “tambahan iman” di dalam kedua ayat di atas adalah mengimani ayat itu sendiri, oleh Ibn Hazm penafsiran tersebut dipandang tidak benar. Karena, bantahnya, umat Islam sejak awal keislaman mereka telah menyatakan mengimani segala sesuatu yang dibawa oleh Nabi, termasuk wahyu yang beliau terima. Oleh sebab itu, turunnya ayat ini tidak membawa tambahan bagi *al-tashdîq* mereka. Dengan demikian, tambahan iman yang dimaksudkan oleh kedua ayat di atas, menurut Ibn Hazm, terjadi karena mereka mengamalkannya, dalam arti mengamalkan yang belum pernah diamalkan dan belum pernah diketahui sebelumnya.⁸⁵

Lebih lanjut, Ibn Hazm memperkuat maksud ayat tersebut dengan argumen rasional berikut ini. Suatu tambahan, demikian Ibn Hazm, hanya berlaku pada hal-hal yang mempunyai karakter dan kadar bilangan. Sementara karakter dan kadar bilangan itu tidak terdapat dalam *al-tashdîq* atau *al-îtiqâd*, melainkan hanya ada pada perbuatan (*al-`amal*) atau perkataan. Ibn Hazm menyimpulkan bahwa tambahan yang dimaksudkan oleh dua ayat di atas terjadi karena mereka membaca ayat tersebut dan ini, katanya, jelas termasuk dalam kategori perbuatan anggota badan yang berupa gerakan lisan, yang lazim dimasukkan ke dalam jenis amal yang disebut *dzikr*, *tasbîh*, dan *tahlîl*.⁸⁶

⁸⁵*Ibid.*

⁸⁶*Ibid.*

Masih dalam rangka memperkuat pendapatnya bahwa iman itu mesti pula mengandung unsur *al-`amal*, Ibn Hazm selanjutnya mengemukakan firman Allah:

وما كان الله ليضيع إيمانكم، إن الله بالناس لرءوف رحيم.

“Dan Allah tidak menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia” (Q.S. 2: 143).

Mengenai ayat ini, Ibn Hazm berkomentar bahwa sebelum munculnya al-Jahamiah, al-Asy`ariah, al-Karamiah, dan al-Murji`ah, umat Islam bersepakat bahwa yang dimaksud dengan kata *îmân* dalam ayat ini adalah pahala shalat yang mereka laksanakan menghadap *Bait al-Maqdis* sebelum datangnya ketentuan menghadap Ka`bah.⁸⁷ Dengan komentar dan penjelasannya ini, Ibn Hazm ingin mengatakan bahwa shalat adalah termasuk aspek perbuatan. Sementara ayat ini jelas menyebut shalat dengan kata iman. Oleh karenanya, *al-`amal* atau perbuatan adalah termasuk unsur iman.

Masih dalam konteks pengertian iman dan upaya memperkuat pendapatnya bahwa iman tersebut mesti mengandung unsur amal, Ibn Hazm mengemukakan beberapa ayat dan menganalisisnya sedemikian rupa serta menghubungkannya satu sama lain, sebagai berikut:

وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء
ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة.

⁸⁷*Ibid.* Penafsiran yang semacam ini sebenarnya merupakan kesepakatan jumur mufassir.

“Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepadaNya (ikhlas) dalam melaksanakan agama dengan lurus, dan supaya mereka mendirikan shalat dan menunaikan zakat; dan yang demikian itulah agama yang lurus” (Q.S. 98: 5).

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

“Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam” (Q.S. 3: 19).

اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً.

“Pada hari ini telah Aku sempurnakan untuk kamu agamamu, dan Aku cukupkan kepadamu nikmatKu, dan telah Aku ridhai Islam itu jadi agama bagimu ...” (Q.S. 5: 3).

Dari analisisnya tentang tiga buah ayat di atas, Ibn Hazm sampai kepada kesimpulan berikut ini. Ibadah yang ikhlas, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat adalah agama yang lurus. Agama yang lurus itu Islam. Dengan demikian, ibadah (aspek amal) adalah Islam.

يَمْنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا، قُلْ لَا تَمْنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ، بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.

“Mereka merasa telah memberi nikmat kepadamu dengan keislaman mereka. Katakanlah: ‘Janganlah kalian merasa telah memberi nikmat kepadaKu dengan keislaman kalian, sesungguhnya Allah Dialah yang

melimpahkan nikmat kepada kalian dengan menunjuki kalian kepada keimanan jika kalian adalah orang-orang yang benar” (Q.S. 49: 17).

Dari ayat yang disebutkan terakhir Ibn Hazm menyimpulkan bahwa Islam adalah iman. Akhirnya, dengan menggabungkan hasil analisis dan penafsirannya mengenai beberapa ayat yang telah disebutkan, Ibn Hazm sampai kepada kesimpulan sebagai berikut. “Amal baik” adalah Islam; Islam adalah iman. Dengan demikian, “amal baik” adalah iman.⁸⁸

Demikian, berangkat dari ayat-ayat yang secara harfiah menyatakan bahwa iman itu dapat bertambah dan bertitik tolak dari analisisnya terhadap ayat tertentu yang menyatakan bahwa ibadah tertentu adalah iman, diperkuat dengan analisis rasionalnya bahwa “tambahan” itu hanya terjadi pada aspek perbuatan, Ibn Hazm akhirnya sampai kepada pendapat dan kesimpulan bahwa iman itu tidak cukup hanya diartikan sebagai *al-tashdîq* dan *al-taqrîr*, melainkan mesti pula diartikan sebagai *al-`amal*. Dengan demikian, iman, menurut Ibn Hazm, harus mencakup tiga aspek pengertian, yaitu membenaran melalui hati, penuturan melalui lisan, dan pengamalan melalui anggota badan.

Cara Ibn Hazm menetapkan definisi atau pengertian iman dengan menggabungkan atau mengkaitkan maksud satu ayat dengan ayat lain ini, jelas merupakan cara yang mempunyai keabsahan tersendiri. Memahami ayat dengan

⁸⁸*Ibid.*, hal. 195.

ayat, sebagaimana diketahui, adalah metode tafsir paling absah.

Dengan diakuinya *al-`amal* sebagai unsur iman, maka iman tersebut pasti dapat bertambah dan dapat pula berkurang, seperti diisyaratkan oleh beberapa ayat al-Qur'an. Mengenai kemungkinan bertambah dan berkurangnya iman ini, Ibn Hazm menegaskan bahwa arti “tambahan” adalah menambahkan bilangan kepada suatu bilangan, dan suatu bilangan itu dapat disebut berkurang apabila tidak ada penambahan. Pendapatnya yang disebut terakhir diperkuat dengan sebuah hadis Nabi yang menyatakan “iman atau agama kaum wanita mengalami pengurangan lebih sering dibanding iman atau agama kaum pria, karena mereka kaum wanita itu lazim selama beberapa hari tidak dapat berpuasa atau tidak dapat menegakkan ibadah shalat disebabkan suatu halangan”⁸⁹.

Dengan definisi dan pendapatnya tentang iman ini, Ibn Hazm terlihat sangat ketat memahami arti pentingnya *al-`amal* dalam keberagamaan. Seseorang yang tidak berusaha menambah atau tidak berusaha meningkatkan kuantitas dan intensitas amal baiknya, kendatipun dalam waktu yang sama tidak berbuat maksiat, imannya dapat mengalami pengurangan. Dengan kata lain, perubahan kualitas iman, dalam arti dapat bertambah atau berkurang, terjadi terus menerus. Pandangan Ibn Hazm ini dapat mempunyai dampak yang sangat positif dalam pembinaan moral dan peningkatan kualitas keberagamaan. Sebab untuk menghindari

⁸⁹*Ibid.*, hal. 197.

pengurangan, seseorang sudah barang tentu harus selalu meningkatkan kualitas imannya dengan terus menerus melakukan amal baik seraya meninggalkan kemaksiatan setiap saat. Tiada waktu boleh berlalu tanpa amal kebaikan demi memelihara kualitas iman dari kemungkinan pengurangan.

Demikian, dalam pembahasannya tentang iman ini, Ibn Hazm tetap sangat menonjol dengan watak *zhahirinya*, dalam arti ketat dalam menyandarkan pendapat kepada nash. Namun tidak berarti ia mengesampingkan peranan dan argumen akal.

4.2.2. Perbuatan Manusia

Tema kalam yang berhubungan dengan persoalan manusia, bahkan yang pertama muncul, yang juga menjadi topik hangat di kalangan para mutakallim sejak dulu sampai sekarang adalah masalah perbuatan manusia. Masalah perbuatan manusia ini juga berhubungan erat dengan akidah tauhid, aspek *wahdaniyah al-Khâliq*, dan masalah keadilan dalam pertanggungjawaban manusia atas segala perbuatannya di akhirat kelak. Sebagaimana diketahui, akidah tauhid aspek *wahdaniyah al-Khâliq* yang disepakati oleh seluruh umat Islam tersebut mengandung implikasi, bahwa Allah adalah Pencipta segala sesuatu, *الله خالق كل شيء*, tidak ada sesuatu pun di alam ini terwujud tanpa diciptakan oleh Allah, Allah Maha Kuasa dan bebas berbuat apa yang Dia kehendaki.

Namun di balik akidah tauhid aspek *wahdaniyat al-Khâliq* dengan pengertian yang demikian ini, muncul problem di sekitar persoalan perbuatan manusia. Pertanyaan yang muncul di tengah-tengah pembicaraan para mutakallim

adalah ”apakah manusia itu terpaksa atau bebas di dalam perbuatannya?, apakah perbuatan manusia itu perbuatannya sendiri atau perbuatan Tuhan?”

Sejak perkembangannya yang mula-mula, pembicaraan para mutakallim di sekitar perbuatan manusia itu telah melahirkan dua macam pendapat yang secara ekstrem berbeda satu sama lain. Aliran Jabariah yang dipelopori oleh Jahm Ibn Shafwan berpendapat bahwa manusia serba terpaksa di dalam perbuatannya, ia tidak mempunyai daya dan kehendak serta tidak memiliki pilihan bebas. Jadi, perbuatan manusia pada hakikatnya adalah perbuatan Tuhan. Lebih ekstrem, di kalangan aliran Jabariah ini terdapat paham yang mengatakan bahwa Allah menciptakan perbuatan di dalam diri manusia seperti halnya pada seluruh benda mati.⁹⁰ Keadaan manusia disamakan dengan keadaan benda mati, seperti bulu yang terbang ke sana ke mari oleh tiupan angin.

Sebaliknya, kaum Qadariah, yang dipelopori oleh Ma`bad al-Juhani dan Ghailan al-Damsyiqi, berpendapat bahwa manusia mempunyai kebebasan di dalam perbuatannya. Perbuatan manusia terjadi atas kehendak bebas dan olah dayanya sendiri. Manusia, di dalam perbuatannya, sama sekali tidak terikat kepada kehendak Tuhan. Dengan demikian, perbuatan manusia adalah perbuatan manusia itu sendiri, bukan perbuatan Tuhan.⁹¹

Dalam perkembangan selanjutnya, masalah perbuatan manusia ini tetap diperbincangkan oleh aliran kalam yang

⁹⁰Al-Syahrastani, *op. cit.*, hal. 87.

⁹¹Muhammad Abu Zahrah, *Târikh al-Mazâhib al-Islâmiyah* (selanjutnya ditulis *Târikh*, Kairo: Dâr al-Fikr al-`Arabi, t.th., juz 1, hal. 124.

lahir kemudian, terutama oleh Mu`tazilah dan Asy`ariah. Namun pendapat yang dikemukakan oleh dua aliran kalam yang disebutkan terakhir pada dasarnya tidak berbeda dengan paham yang ada sebelumnya. Kaum Mu`tazilah menganut dan lebih kuat mempertahankan paham Qadariah, sementara kaum Asy`ariah dinilai menganut atau, paling tidak, sangat condong kepada paham Jabariah.

Kaum Mu`tazilah, demikian Harun Nasution, karena dalam sistem teologi mereka manusia dipandang mempunyai daya yang besar lagi bebas, sudah barang tentu, menganut paham *qadariah* atau *free will and free acct.*⁹² Qadi Abd al-Jabbar, salah seorang tokoh yang dipandang mewakili Mu`tazilah, menyatakan bahwa perbuatan manusia bukan diciptakan oleh Tuhan pada diri manusia, tetapi manusia itu sendiri yang mewujudkan perbuatannya.⁹³ Manusia, demikian dikemukakannya di tempat lain, adalah makhluk yang dapat memilih.⁹⁴

Untuk terwujudnya perbuatan, daya (*istithâ`ah*) mutlak diperlukan. Muncul pertanyaan, daya siapakah sebenarnya yang mewujudkan perbuatan tersebut, apakah daya manusia atau daya Tuhan? Karena perbuatan manusia adalah perbuatan manusia, maka daya yang mewujudkan perbuatan ini, menurut Mu`tazilah, mestilah daya manusia pula, bukan daya Tuhan.⁹⁵ Daya ini, demikian kesepakatan Mu`tazilah,

⁹²Harun Nasution, *op. cit.*, hal. 102. Begitu menonjol dan terkenalnya paham kebebasan berbuat ini di kalangan Mu`tazilah, sehingga mereka lazim pula dijuluki sebagai kaum Qadariah, kendatipun mereka tidak setuju dengan julukan ini. Lihat al-Syahrastani, *op. cit.*, hal. 81.

⁹³Abd al-Jabbar, *op. cit.*, hal. 323.

⁹⁴*Ibid.*, hal. 225.

⁹⁵Lihat Harun Nasution, *op. cit.*, hal. 103.

diberikan oleh Allah kepada manusia sebelum terjadinya perbuatan.⁹⁶ Tegasnya, menurut Mu`tazilah, perbuatan manusia adalah perbuatan manusia, yang terjadi atas kehendak dan dayanya sendiri. Manusia bebas memilih dan melakukan perbuatan yang dikehendaknya.

Mu`tazilah sampai kepada paham di atas berdasarkan kepada argumen *`aqli* dan *naqli*. Secara rasional mereka berargumen, antara lain, bahwa perbuatan Tuhan mesti baik.⁹⁷ Sementara perbuatan manusia itu ada yang baik dan ada pula yang jahat. Oleh sebab itu, perbuatan manusia jelas perbuatan manusia, bukan perbuatan Tuhan.⁹⁸ Adapun dalil *naqli* yang mereka kemukakan, antara lain, firman Allah:

الذي أحسن كل شيء خلقه ...

“Yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya” (Q.S. 32: 7).

Ayat ini, menurut Mu`tazilah, menyatakan bahwa perbuatan Allah itu mesti baik, tidak ada yang jahat. Sementara perbuatan yang dilakukan manusia ada yang baik dan ada pula yang jahat. Maka tidak mungkin perbuatan manusia itu perbuatan Tuhan.

Selain daripada itu, seandainya perbuatan manusia tersebut perbuatan Tuhan, demikian argumen Mu`tazilah yang lain, maka ayat-ayat yang menyatakan adanya pembalasan dari Tuhan terhadap perbuatan manusia di akhirat

⁹⁶Lihat Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 3, hal. 22.

⁹⁷Kembali kepada konsep Mu`tazilah tentang keadilan. Pengertian Allah adil mengandung arti bahwa semua perbuatanNya mesti baik.

⁹⁸Abd al-Jabbar, *op. cit.*, hal. 357.

kelak tidak ada artinya. Agar ayat-ayat yang demikian ini tidak mengandung kebohongan, demikian Abd al-Jabbar, perbuatan manusia mestilah betul-betul perbuatan manusia itu sendiri.⁹⁹ Dengan menisbatkan perbuatan manusia sepenuhnya kepada manusia, maka rasio dapat menerima keharusan manusia mempertanggungjawabkan segala perbuatannya, dan berhak menerima balasan yang berupa pahala atau siksa. Lebih dari itu, kalau dihubungkan dengan prinsip keadilan menurut persepsi kaum Mu`tazilah, maka adalah sangat tidak adil bahkan zalim bila manusia disiksa karena suatu perbuatan yang bukan perbuatannya sendiri.

Demikian, pembicaraan Mu`tazilah tentang perbuatan manusia ini, yang memandang perbuatan manusia sebagai perbuatannya sendiri, terkait erat dengan paham manusia tentang keadilan dan masalah *al-wa`d wa al-wa`id* (janji dan ancaman), yang meniscayakan adanya perhitungan dan penimbangan serta pembalasan terhadap amal perbuatan manusia di akhirat kelak.

Berpindah kepada Asy`ariah, sesuai dengan prinsip *wahdaniyah al-Khâliq* dan paham mereka tentang Kekuasaan Mutlak Tuhan, aliran ini memandang manusia sebagai makhluk yang lemah, serba tergantung kepada Kekuasaan Mutlak Tuhan, termasuk di dalam masalah perbuatan. Dengan demikian, Asy`ariah berpendapat bahwa perbuatan manusia adalah juga diciptakan oleh Tuhan.¹⁰⁰ Pandangan semacam ini oleh Asy`ariah diperkuat, antara lain, dengan firman Allah:

⁹⁹*Ibid.*, hal. 361.

¹⁰⁰Lihat al-Asy`ari, *Kitâb al-Lumâ'*, *op. cit.*, hal. 69 dan seterusnya.

والله خلقكم وما تعملون.

“Padahal Allah lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu” (Q.S. 37: 96).

Untuk melukiskan peranan manusia, al-Asy`ari mengajukan teori *al-kasb*. Di atas *al-kasb* inilah, menurutnya, berlaku pertanggungjawaban manusia. Pengertian *al-kasb*, menurut al-Asy`ari, adalah bahwa sesuatu terjadi dengan perantaraan daya yang diciptakan dan dengan demikian menjadi perolehan (*kasb*) bagi manusia, yang dengannya suatu perbuatan muncul.¹⁰¹ Namun teori *al-kasb* ini, oleh para ahli, tetap dinilai tidak melukiskan peran aktif manusia, karena daya manusia tersebut dipandang tidak efektif.¹⁰²

Paham bahwa perbuatan manusia itu pada hakikatnya adalah perbuatan Tuhan terlihat pula dengan jelas dalam pendapat al-Asy`ari tentang kehendak dan daya yang menyebabkan terjadinya perbuatan tersebut. Menurut al-Asy`ari, Tuhan menghendaki segala yang mungkin dikehendaki.¹⁰³ Pendapatnya ini didasarkan pada ayat:

وما تشأون إلا أن يشأ الله.

Dan kamu tidak menghendaki (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki oleh Allah ...” (Q.S. 76: 30).

¹⁰¹Lihat al-Asy`ari, *Maqdat al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn* [selanjutnya ditulis *Maqdat*] (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Mishriyah, 1950), juz 2, hal. 199.

¹⁰²Al-Syahrastani, *op. cit.*, hal. 97. Ketidakefektifan daya manusia ini tampaknya hanya berlaku dalam pendapat al-Asy`ari. Tokoh Asy`ariah sesudahnya, seperti al-Baqillani dan al-Juwaini, mengakui efektivitas daya manusia dalam tingkat tertentu.

¹⁰³*Al-Lumâ’, op. cit.*, hal. 57.

Adapun mengenai pemberian daya kepada manusia, al-Asy`ari menegaskan bahwa daya tersebut diberikan oleh Tuhan bersamaan dengan dan hanya untuk satu perbuatan.¹⁰⁴ Di tempat lain, al-Asy`ari juga tegas menyatakan bahwa daya untuk berbuat adalah daya Tuhan, bukan daya manusia.¹⁰⁵

Tegasnya, menurut al-Asy`ari, perbuatan manusia adalah perbuatan manusia secara majazi, yang hakikinya adalah perbuatan Tuhan dengan kehendak dan daya Tuhan. Tidak persis sama dengan Jabariah, al-Asy`ari tetap mengakui adanya kehendak dan daya manusia di dalam perbuatannya, tetapi tidak efektif; yang efektif adalah kehendak dan daya Tuhan. Karena itulah, barangkali, sebagian ahli ada yang memandang Asy`ariah sebagai Jabariah moderat bahkan ada yang menilainya Jabariah murni.¹⁰⁶

Berpindah kepada Ibn Hazm, tokoh ini mengawali pembahasannya tentang perbuatan manusia dengan melontarkan kritik tegas dan menolak paham Jabariah. Paham dan argumen Jabariah, demikian Ibn Hazm, jelas keliru, baik menurut nash al-Qur'an maupun menurut akal. Di dalam al-Qur'an, lanjutnya, banyak ayat yang menyatakan bahwa manusia itu bekerja, berbuat, dan melakukan sesuatu, seperti yang dilukiskan oleh kalimat-kalimat dalam ayat:

وَعَمَلُوا , لَمْ يَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ , جَزَاءً بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ
الصَّالِحَاتِ

¹⁰⁴*Ibid.*

¹⁰⁵*Al-Ibânah, op. cit.*, hal. 54.

¹⁰⁶Ibn Hazm, demikian Muhammad Abu Zahrah, termasuk tokoh yang memandang Asy`ariah sebagai Jabariah murni. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh, op. cit.*, hal. 205.

Ungkapan ayat-ayat ini, demikian Ibn Hazm, menunjukkan bahwa manusia mempunyai perbuatannya sendiri.

Selanjutnya Ibn Hazm menegaskan bahwa baik menurut bukti empiris maupun bukti akal, telah terlihat perbedaan yang jelas antara perbuatan orang yang mempunyai anggota badan yang sehat dan orang yang mempunyai anggota badan yang tidak sehat. Orang yang mempunyai anggota badan yang sehat, lanjutnya, melakukan suatu perbuatan seperti berdiri, duduk, dan seluruh gerakannya secara bebas, tanpa ada halangan yang mencegahnya. Sementara orang yang mempunyai anggota badan yang tidak sehat, meskipun mempunyai kehendak, tetap tidak mampu melakukan suatu perbuatan. Secara bahasa, demikian Ibn Hazm, orang yang disebut dalam keadaan terpaksa (المجبور), adalah yang darinya muncul perbuatan yang tidak sesuai atau bertentangan dengan pilihan dan keinginannya. Sementara orang yang perbuatannya muncul sesuai dengan pilihan dan keinginannya, seperti perbuatan orang yang mempunyai anggota badan yang sehat, tidak dapat disebut atau dikategorikan sebagai yang terpaksa.¹⁰⁷ Dari pendapatnya yang disebut terakhir ini dapat dipahami bahwa manusia, khususnya yang mempunyai anggota badan yang sehat, sama sekali tidak terpaksa di dalam perbuatannya.

Lebih lanjut Ibn Hazm menegaskan bahwa ijmak umat akan keabsahan ungkapan “ لا حول ولا قوة إلا بالله ” membatalkan paham Jabariah. Ungkapan ini, demikian Ibn Hazm, secara jelas menunjukkan bahwa manusia itu mempunyai daya dan

¹⁰⁷Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 3, hal. 23.

kekuatan; hanya saja daya atau kekuatan tersebut tidak dimiliki oleh manusia kecuali atas anugerah Allah. Seandainya paham Jahm (Jabariah) dan pengikutnya benar, lanjutnya, niscaya ungkapan tersebut tidak mempunyai arti apa-apa.¹⁰⁸

Dari kritik dan penolakannya terhadap paham Jabariah di atas, terlihat Ibn Hazm menganut paham bahwa perbuatan manusia adalah perbuatan manusia itu sendiri, yang terjadi atas kehendaknya yang bebas. Mengenai daya, Ibn Hazm menegaskan bahwa manusia itu mempunyai dayanya sendiri untuk berbuat. Pendapatnya ini didasarkan kepada firman Allah:

ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به ...

“Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang kami tidak dapat memikulnya” (Q.S. 2: 286).

Ayat ini, demikian dijelaskan oleh Ibn Hazm, menunjukkan bahwa Allah telah membebaskan kepada kaum yang mengucapkan doa tersebut agar berbuat taat, melakukan sesuatu kebaikan, dan meninggalkan kemaksiatan. Seandainya belum pernah ada suatu beban yang mereka mampu melakukannya, demikian Ibn Hazm, niscaya doa ini suatu kebodohan. Sebab, bila demikian, doa ini dapat berarti meminta kepada Allah agar tidak membebani apa yang telah dibebankan kepada mereka; dan ini adalah mustahil. Dengan

¹⁰⁸*Ibid.*

demikian, dalam diri kaum yang mengucapkan doa ini pada dasarnya terdapat daya atau kemampuan untuk berbuat.¹⁰⁹

Selanjutnya, Ibn Hazm membedakan daya untuk berbuat kepada dua macam. *Pertama*, daya yang diberikan oleh Allah sebelum terjadinya perbuatan, yaitu daya yang berupa anggota badan yang sehat dan lenyapnya segala rintangan. *Kedua*, daya yang diberikan bersamaan dengan terjadinya perbuatan. Daya yang disebut terakhir ini, oleh Ibn Hazm, dinamakan *al-tawfiq*, yang dengannya manusia berbuat kebajikan, dan *al-khadzlan*, yang karenanya manusia berbuat kejahatan.¹¹⁰ Demikian, untuk terwujudnya suatu perbuatan, menurut Ibn Hazm, tidak cukup dengan daya yang telah diberikan oleh Allah sebelumnya, melainkan harus pula disertai oleh daya yang lain yang diberikan oleh Allah di saat perbuatan itu terjadi.

Demikian pula mengenai kehendak, Ibn Hazm menegaskan bahwa manusia itu mempunyai kehendak di dalam perbuatannya. Pendapatnya ini didasarkan, antara lain, kepada firman Allah berikut ini:

وما تتشأون إلا أن يشأ الله.

“Dan kamu tidak menghendaki (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki Allah ...” (Q.S. 76: 30).

لمن شاء منكم أن يستقيم.

“Bagi siapa di antara kamu yang mau menempuh jalan yang lurus” (Q.S. 81: 28).

¹⁰⁹*Ibid.*, hal. 24.

¹¹⁰*Ibid.*, hal. 30.

Kedua ayat ini, demikian Ibn Hazm, menunjukkan bahwa kita mempunyai kehendak, hanya saja kehendak tersebut tidak ada pada diri kita kecuali atas kehendak Allah.¹¹¹

Sampai di sini, Ibn Hazm, di satu pihak, bertemu dengan Mu`tazilah, dalam arti sama-sama memandang perbuatan manusia adalah perbuatan manusia, yang terjadi atas kehendak bebas dan dengan daya yang diberikan oleh Allah kepadanya sebelum terjadinya perbuatan. Namun, di lain pihak, dengan pendapatnya bahwa ada kekuatan lain (*al-tawfiq* atau *al-khadzlan*) yang datang dari Allah di saat terjadinya suatu perbuatan, ia berbeda dengan Mu`tazilah dan dekat kepada Asy`ariah. Karena dengan pendapatnya yang disebut terakhir ini, manusia sudah tidak memiliki kebebasan penuh lagi, melainkan sangat tergantung kepada *al-tawfiq* atau *al-khadzlan* dari Allah di saat perbuatan itu dilakukan. Tidak atau kurang bebasnya manusia di dalam perbuatannya ini terlihat lebih kentara lagi dalam pendapat Ibn Hazm tentang hakikat jiwa. Menurutnya, Allah telah menciptakan jiwa manusia itu berakal dan berpengetahuan yang menghantarkannya dapat mengetahui segala perintah dan mengenal larangan Tuhan. Namun dalam waktu yang sama, Allah juga menciptakan pada diri manusia dua kekuatan yang bertentangan dan saling berebut pengaruh. Kekuatan dimaksud adalah kekuatan *al-tamyîz* dan *al-hawa*. Apabila Allah ingin melindungi seseorang, maka Dia akan memenangkan kekuatan *al-tamyîz* sehingga seseorang itu cenderung berbuat kebaikan dan ketaatan. Sebaliknya, apabila

¹¹¹*Ibid.*, hal. 23.

Allah membiarkan seseorang itu begitu saja, niscaya kekuatan *al-hawa* menguasai jiwanya sehingga ia cenderung melakukan perbuatan tidak terpuji dan tidak bermoral.¹¹²

Demikian, menurut Ibn Hazm, pada diri manusia itu terdapat keterikatan internal, dalam arti bahwa individu senantiasa terbelenggu dan terikat oleh tabiat atau potensi yang diciptakan oleh Allah di dalam dirinya, yang tidak dapat diubah oleh siapa pun.¹¹³ Dalam hal ini, sekali lagi, terdapat kemiripan antara Ibn Hazm dan Mu`tazilah. Kalau Mu`tazilah menitikberatkan keterikatan manusia pada hukum alam,¹¹⁴ sedangkan Ibn Hazm, khususnya dalam konteks perbuatan manusia, menitikberatkan keterikatan tersebut pada hukum kejiwaan dan moral, yang juga merupakan *Sunnah Allah*.

Demikian, dengan metode pendekatan *zhahirinya* Ibn Hazm, di dalam pembahasannya tentang perbuatan manusia, terlihat ingin memperlakukan nash secara adil. Di samping mengemukakan ayat-ayat yang menisbatkan perbuatan, kehendak, daya, dan kebebasan kepada manusia, untuk membantah paham Jabariah, ia juga tetap berpegang teguh kepada prinsip tauhid yang berupa keyakinan akan kemahakuasaan Allah dalam segala hal dan terhadap segala sesuatu, termasuk terhadap perbuatan manusia.

Ibn Hazm, sebagai tokoh yang hidup lebih belakangan, di mana diskusi teologi di sekitar perbuatan manusia ini telah melahirkan dua paham yang saling bertolak belakang antara Qadariah dan Jabariah atau antara Mu`tazilah dan Asy`ariah,

¹¹²*Ibid.*, hal. 50.

¹¹³*Ibid.*, hal. 96-97.

¹¹⁴Lihat Harun Nasution, *op. cit.*, hal. 116.

tampaknya ingin menyajikan suatu konsep yang lain dan bermaksud memecahkan problem yang selama ini terasa kontradiktif antara pemahaman yang terlalu menitikberatkan prinsip Kekuasaan Mutlak Tuhan dan pemahaman yang terlalu menekankan prinsip keadilan menurut persepsi manusia, yang meniscayakan perbuatan manusia harus perbuatan manusia itu sendiri, sehingga ia layak dituntut mempertanggungjawabkan segala perbuatannya dan berhak menerima pahala atau siksa. Namun Ibn Hazm tetap gagal menemukan titik temu antara dua pandangan yang kontradiktif tersebut. Ibn Hazm, demikian komentar Muhammad Abu Zahrah, ternyata hanya berhasil memecahkan problem pertama, bahwa Allah Maha Kuasa dan Pencipta segala sesuatu, dan gagal memecahkan problem kedua. Sementara Mu`tazilah hanya berhasil memecahkan problem kedua, bahwa manusia bebas dan harus bertanggung jawab atas segala yang betul-betul sebagai perbuatannya, tetapi gagal memecahkan problem pertama.¹¹⁵ Dari komentar Muhammad Abu Zahrah ini, terlukis bahwa pendapat Ibn Hazm tentang perbuatan manusia sesungguhnya sama atau, paling tidak, mirip dengan paham Jabariah atau Asy`ariah. Yang berbeda hanya cara berargumen dan gaya penjelasan.

Tampaknya sudah menjadi dilema kalam, bahwa para mutakallim selalu gagal atau sangat sukar untuk menemukan kompromi atau jalan tengah di antara pernyataan nash yang mengandung konsep *bipolar*, terutama antara yang mengisyaratkan kemahakuasaan Allah, di satu pihak, dan peran aktif manusia, di pihak lain. Penekanan salah satunya

¹¹⁵Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh, op. cit.*, hal. 230.

dapat menimbulkan kesan mengesampingkan yang lain. Sementara untuk memadukannya dalam satu konsep terasa sangat sulit bahkan tidak mungkin. Yang pasti, di atas segala kekuasaan ada Kekuasaan Mutlak Allah. Dia Pemilik dan Penguasa kerajaan langit dan bumi.

4.2.3. Pelaku Dosa Besar

Sebagaimana diketahui, perbincangan tentang pelaku dosa besar (*murtakib al-kabâir*) ini muncul pertama kali dalam kaitannya dengan term kufur, yang ditujukan oleh kaum Khawarij kepada para pelaku *tahkîm*. Menurut Khawarij, pelaku *tahkim* tersebut telah melakukan dosa besar, menghakimi sesuatu tidak berdasarkan hukum Allah, dan karenanya mereka telah kafir. Maka kemudian berkembanglah diskusi di kalangan para mutakallim sekitar status pelaku dosa besar, apakah masih tetap dalam iman dan Islam atau telah kafir, dalam arti keluar dari Islam. Namun, di dalam perkembangan selanjutnya, masalah pelaku dosa besar ini lebih banyak dibicarakan dalam konteks janji dan ancaman (*al-wa`d wa al-wa`id*).

Dalam hubungannya dengan masalah iman dan kufur, pendapat para mutakallim di sekitar status pelaku dosa besar ini dapat dibedakan kepada tiga macam yang, satu sama lain, saling berbeda. *Pertama*, kaum Khawarij berpendapat bahwa pelaku dosa besar adalah kafir, telah keluar dari Islam. *Kedua*, kaum Murji`ah berpendapat bahwa pelaku dosa besar tetap mukmin, tidak keluar dari Islam. Pendapat ini kemudian dianut oleh jumbuh muslimin dan aliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah*, Asy`ariah, dan Maturidiah. Murji`ah ekstrem

bahkan berpendapat bahwa kemaksiatan tidak merusak iman, sebagaimana kebaikan tidak bermanfaat bagi kekufuran. Pendapat *ketiga* dikemukakan oleh kaum Mu`tazilah. Menurut yang disebut terakhir, pelaku dosa besar bukan mukmin dan bukan pula kafir, melainkan berada pada status di antara keduanya (*al-manzilat bain al-manzilatain*), yang mereka sebut *fasiq*.

Bila dihubungkan dengan masalah janji dan ancaman (*al-wa`d wa al-wa`id*), tiga macam pendapat di atas dapat diciutkan menjadi dua macam. Pertama, karena pelaku dosa besar tersebut dipandang kafir oleh kaum Khawarij dan dinilai fasik oleh Mu`tazilah, maka mereka kelak di akhirat akan masuk neraka. *Kedua*, karena dipandang tetap mukmin oleh kaum Murji`ah, pelaku dosa besar tersebut tetap akan masuk surga. Meskipun demikian, menurut kaum Murji`ah moderat, termasuk golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah*, seorang pelaku dosa besar, bila dosa besarnya tidak diampuni oleh Allah, harus menjalani siksa neraka terlebih dahulu, kemudian bebas dan masuk surga.

Seperti mengenai perbuatan manusia, pembicaraan al-Qur'an tentang janji dan ancaman dalam hubungannya dengan posisi pelaku dosa besar dan kemaksiatan lainnya, juga memperlihatkan berbagai penekanan yang sepiantas kilas terkesan mengandung kontradiksi. Di dalam al-Qur'an banyak ayat yang mengemukakan ancaman bagi pelaku dosa besar yang berupa siksa neraka. Namun, tidak sedikit pula ayat yang menjanjikan ampunan bagi para pelaku dosa, termasuk pelaku dosa besar. Sementara itu, al-Qur'an juga cukup banyak menyebutkan bahwa kelak di akhirat amal manusia akan

dihisab dan ditimbang, yang baik dibalas pahala dalam wujud surga, dan yang jahat diganjar siksa dalam wujud neraka.

Pendapat mutakallim yang telah ada mengenai perilaku dosa besar ini juga terkesan mengutamakan satu sisi dan mengesampingkan sisi lainnya. Pendapat yang memandang pelaku dosa besar menjadi kafir atau fasik dan memastikannya sebagai penghuni neraka, misalnya, terkesan terlalu menekankan ayat-ayat tentang ancaman. Sementara pendapat yang memandang pelaku dosa besar tetap mukmin dan akan masuk surga, terkesan pula terlalu menitikberatkan ayat-ayat tentang janji pahala dan pengampunan.¹¹⁶

Berpindah kepada Ibn Hazm, tokoh ini juga memasukkan pembahasan tentang pelaku dosa besar¹¹⁷ ke dalam tema *al-wa`d wa al-wa`id*. Sesuai dengan watak *zhahiri*-nya, Ibn Hazm, di dalam pembahasannya mengenai pelaku dosa besar khususnya dan kemaksiatan lain umumnya, berupaya memperlakukan semua ayat secara adil. Dalam hal ini, ia berusaha mengkompromikan antara ayat-ayat yang memuat ancaman dan yang menjanjikan pengampunan serta yang menyatakan adanya penghitungan dan penimbangan amal seseorang di akhirat kelak. Hasil analisis dan usahanya mengkompromikan ketiga kelompok ayat al-Qur'an tersebut

¹¹⁶Perbedaan pendapat di sekitar dosa ini juga disebabkan perbedaan konsep tentang iman. Golongan yang memahami iman sebagai *al-tasydîq* semata, sudah barang tentu, akan memandang pelaku dosa besar tetap mukmin. Sementara bagi golongan yang memandang aspek amal sebagai salah satu unsur iman, pelaku dosa besar dapat dipandang keluar dari Islam atau tidak memiliki iman yang utuh lagi.

¹¹⁷Dosa besar, menurut Ibn Hazm, adalah dosa yang pelakunya diancam oleh Allah dan rasulNya dengan siksa neraka atau yang dosa tersebut disinyalir langsung oleh Rasulullah SAW sebagai dosa besar. Lihat Ibn Hazm, *al-Fishâl, op. cit.*, juz 4, hal. 57.

adalah, bahwa ayat-ayat yang memuat ancaman dan yang menjanjikan pengampunan, demikian Ibn Hazm, bersifat *mujmal* yang kemudian dijelaskan oleh ayat-ayat yang menyatakan kepastian adanya penghitungan dan penimbangan.¹¹⁸ Dari kutipan ini dapat disimpulkan bahwa, menurut Ibn Hazm, yang pasti berlaku di akhirat kelak adalah penghitungan dan penimbangan amal. Di antara ayat yang meniscayakan adanya penghitungan dan penimbangan amal dimaksud, demikian yang dikemukakan oleh Ibn Hazm, adalah sebagai berikut:

ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا .
وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين .

Kami akan memasang timbangan yang tepat pada hari kiamat, maka tiadalah dirugikan seseorang sedikitpun. Dan jika (amalan) itu hanya sebesar biji sawipun Kami akan mendatangkan (pahalanya). Dan cukuplah Kami yang membuat timbangan” (Q.S. 21: 47).

وأن ليس للإنسان إلا ما سعى .

“Dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya” (Q.S. 53: 39).

فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره .

“Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat dzarrapun, niscaya ia akan melihat (balasannya). Dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan seberat

¹¹⁸Lihat *ibid.*, hal. 48-53.

dzarrahpun, niscaya ia akan melihat pula balasannya”
(Q.S. 99: 7-8).

Dari beberapa ayat di atas, Ibn Hazm berkesimpulan bahwa kejahatan, termasuk dosa besar, tidak menghapuskan amal kebaikan, dan iman tidak menggugurkan dosa besar yang dilakukan seseorang. Ayat-ayat tersebut, lanjutnya, membatalkan pendapat yang menyatakan pelaku dosa besar akan kekal di dalam neraka dan sekaligus membatalkan pendapat yang menggugurkan atau memandang tidak berlaku ancaman Allah secara keseluruhan.¹¹⁹

Dengan pendekatan dan corak penafsiran yang demikian, Ibn Hazm sampai kepada pendapat bahwa di akhirat kelak orang mukmin yang berdosa menjadi empat golongan sebagai berikut. Barangsiapa yang bertobat *nashuha* dari atau tanpa dosa besar sama sekali, maka ia termasuk ahli surga. Barangsiapa yang tidak bertobat dari dosa besarnya harus menjalani proses penghitungan dan pengadilan. Kelompok yang disebut terakhir ini akan menjadi tiga golongan. 1), kebbaikannya melebihi dosa besar yang dilakukan, maka segala dosanya akan diampuni dan ia termasuk ahli surga. 2), kebbaikannya seimbang dengan dosa besar dan kemaksiatan lainnya, maka ia berhenti sementara waktu di *A`raf*, tempat yang tinggi antara surga dan neraka, sebelum dimasukkan ke dalam surga. 3), dosa besar dan kejahatan lainnya melebihi kebbaikannya, maka akan dihukum di dalam neraka sesuai dengan dosanya, kemudian dikeluarkan dari neraka untuk dimasukkan ke dalam surga.¹²⁰

¹¹⁹*Ibid.*, hal. 49.

¹²⁰*Ibid.*, hal. 46.

Kembali kepada pokok masalah yang dipersoalkan oleh para mutakallim, apakah pelaku dosa besar itu tetap mukmin atau menjadi kafir, Ibn Hazm, di dalam pembahasannya, secara tegas tidak menghubungkan pelaku dosa besar ini dengan masalah iman dan kufur. Namun, dari pendapatnya yang telah dikemukakan dapat dipahami bahwa dosa besar tidak membuat seseorang keluar dari Islam atau menjadi kafir. Hal ini terlihat lebih jelas lagi dalam pembahasannya tentang kufur itu sendiri. Menurut Ibn Hazm, dosa besar itu bermacam-macam dan bertingkat-tingkat. Perbuatan kufur itu sendiri termasuk salah satu dari sekian banyak jenis dosa besar dan merupakan dosa besar yang terbesar, yang pelakunya diamcam dengan siksa kekal dalam neraka. Jadi, menurut Ibn Hazm, kufur adalah dosa besar dan tidak semua dosa besar itu kufur. Hanya pelaku dosa besar yang berupa tindak kekufuran inilah, menurutnya, yang menyebabkan seseorang menjadi kafir dan kekal dalam neraka; sedangkan pelaku dosa besar lainnya, seperti membunuh dan berzina, tidak membuat pelakunya menjadi kafir.¹²¹ Kufur yang dimaksudkan oleh Ibn Hazm di sini adalah kufur *millat*, yaitu mengingkari dan menolak atau keluar dari Islam. Di tempat lain Ibn Hazm mengemukakan bahwa setiap orang kafir adalah fasik, zalim, dan pelaku maksiat. Namun, tidak setiap orang yang fasik, zalim, dan yang berbuat maksiat itu adalah orang kafir, melainkan adakalanya pula orang mukmin.¹²² Jadi, dosa besar tidak menyebabkan seorang mukmin yang melakukannya menjadi kafir, dalam arti keluar dari Islam.

¹²¹*Ibid.*, hal. 49.

¹²²*Ibid.*, juz 3, hal. 234.

Dosa besar yang mengeluarkan seseorang dari Islam dan menjadi kafir adalah kekufuran itu sendiri, yaitu kufur *millat*.

Ibn Hazm, sekali lagi, terlihat ingin mempertemukan atau mencari jalan tengah antara dua pendapat yang berbeda secara ekstrem. Ia tidak mengesampingkan ayat-ayat *wa'id* yang dijadikan argumen oleh Khawarij dan Mu'tazilah, dan dalam waktu yang sama, tidak pula mengesampingkan ayat-ayat *wa'd* yang menjanjikan pengampunan yang dijadikan dasar oleh kelompok lainnya, terutama oleh Murji'ah dan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Ibn Hazm tampaknya menemukan jalan tengah bahwa dua kelompok ayat *al-wa'd wa al-wa'id* yang terasa kontradiktif tersebut sebenarnya bersifat *mujmal* yang harus dicari penjelasannya dari ayat-ayat yang lain. Ayat-ayat lain dimaksud adalah yang berbicara perihal kemestian adanya perhitungan dan penimbangan amal manusia di akhirat kelak. Jadi, pelaku dosa besar, menurut Ibn Hazm, tidak layak dipastikan langsung masuk neraka atau masuk surga, melainkan harus menghadapi proses penghitungan dan penimbangan amal. Namun yang jelas, pelaku dosa besar, selain tindak kekufuran, tidak menyebabkan seseorang keluar dari Islam dan menjadi kafir. Dengan demikian, pelaku dosa besar, kalau pun disiksa, tidak kekal dalam neraka.

Demikian, Ibn Hazm, di dalam pembahasannya tentang pelaku dosa besar ini, lebih menekankan pada ayat-ayat tentang penghitungan dan penimbangan amal. Dengan jalan ini sikap ekstrem yang berpihak kepada salah satu di antara *wa'd* dan *wa'id* tidak terjadi. Melalui penghitungan dan penimbangan amal, perbuatan baik akan dibalas baik seperti

yang dijanjikan dan perbuatan dosa akan dibalas dengan siksa seperti yang diancamkan oleh Allah.

4.3. Sekitar al-Qur'an

Pembahasan Ibn Hazm di sekitar al-Qur'an ini juga mengacu kepada masalah yang pernah menjadi tema perdebatan hangat yang menimbulkan silang pendapat di kalangan para mutakallim terdahulu, terutama antara Mu'tazilah dan *Ahl al-Hadits* serta Asy'ariah. Masalah dimaksud adalah berkisar di seputar hakekat al-Qur'an, apakah Kitab Suci ini makhluk atau bukan, dan perihal kemukjizatannya.

4.3.1. Hakikat al-Qur'an

Menurut sumber Ibn Hazm, pembicaraan para mutakallim di sekitar persoalan hakikat al-Qur'an ini telah melahirkan beberapa pendapat. Kaum Mu'tazilah, demikian Ibn Hazm, berpendapat bahwa al-Qur'an atau *Kalam Allah* itu sifat *fi'l* dan makhluk. Menurut mereka, Allah berkata kepada Musa dengan "perkataan" yang Dia ciptakan pada pohon. Sedangkan menurut golongan *Ahl al-Hadits*,¹²³ yang diwakili dan dipelopori oleh Imam Ahmad Ibn Hanbal, al-Qur'an atau *Kalam Allah* itu adalah *ilm* Allah yang azali dan bukan makhluk. Sementara menurut Asy'ariah, *Kalam Allah* itu adalah sifat zat yang azali, bukan makhluk dan bukan pula Allah.¹²⁴

¹²³Istilah *Ahl al-Sunnah* di sini, oleh Ibn Hazm, menunjuk kepada golongan yang dinisbatkan kepada Imam Ahmad Ibn Hanbal.

¹²⁴Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 3, hal. 5.

Di dalam pembahasannya mengenai hakikat al-Qur'an ini, Ibn Hazm mengawali uraiannya dengan, terlebih dahulu, mengemukakan apa pengertian dan maksud dari al-Qur'an itu sendiri. Menurutnya, nama al-Qur'an dan *Kalam Allah* itu satu arti, hanya lafal yang berbeda. Al-Qur'an adalah *Kalam Allah* secara hakiki. Al-Qur'an atau *Kalam Allah* itu, demikian Ibn Hazm, merupakan lafal *musytarak* yang dapat digambarkan melalui lima pengertian. *Pertama*, suara yang didengar dan dilafalkan. *Kedua*, yang dipahami atau pemahaman dari suara yang dilafalkan. *Ketiga*, *al-Mushhaf* seluruhnya adalah al-Qur'an dan *Kalam Allah*. *Keempat*, apa yang tersimpan di dalam dada (ayat yang dihafal oleh manusia) adalah al-Qur'an atau *Kalam Allah*. *Kelima*, apa yang disebut al-Qur'an atau *Kalam Allah* itu adalah *'ilm Allah*, dan ilmuNya tersebut bukan sesuatu yang bukan Allah.¹²⁵

Jadi, dalam pengertian yang diberikan oleh Ibn Hazm, apa yang dilafalkan, yang didengar, yang ditulis menjadi *mushhaf*, seperti adanya sekarang, dan yang dihafal atau tersimpan di dalam dada adalah al-Qur'an atau *Kalam Allah* dalam arti sebenarnya. Pengertian semacam ini jelas merupakan kesepakatan seluruh muslimin. Tidak seorangpun yang mengatakan bahwa *mushhaf* seperti adanya sekarang ini atau suara bacaannya yang didengar, misalnya, bukan al-Qur'an atau bukan *Kalam Allah*.

Kembali kepada masalah, apakah al-Qur'an itu makhluk atau bukan? Pendapat Ibn Hazm mengenai hal ini dapat diketahui dalam uraian dan penjelasannya mengenai kelima aspek pengertian al-Qur'an tersebut. Suara yang keluar dari

¹²⁵*Ibid.*, hal. 7-8.

kerongkongan melalui lidah, gigi, dan dua bibir yang sampai ke telinga pendengar tidak lain adalah udara dan huruf-huruf; yang semuanya adalah makhluk.¹²⁶ Demikian pula makna-makna yang diartikulasikan dengan perkataan yang terdiri atau tersusun dari huruf-huruf adalah makhluk.¹²⁷ Begitu pula *mushhaf*, yang tidak lain adalah lembaran-lembaran dari kertas atau kulit binatang dan ditulis dengan tinta yang terbuat dari berbagai bahan, semuanya adalah makhluk. Demikian juga gerakan tangan ketika menulis, lanjutnya, gerakan lidah ketika membacanya, dan semua yang tersimpan atau dihafal di dalam dada, semuanya adalah makhluk. Berbeda dengan empat hal yang telah dikemukakan, *`ilm Allah* yang disebut *Kalam Allah* atau al-Qur'an itu adalah azali, bukan makhluk dan bukan pula selain Allah (وليس هو غير الله).¹²⁸

Demikian, dari lima unsur pengertian al-Qur'an yang dikemukakan oleh Ibn Hazm, empat adalah makhluk dan hanya satu, *`ilm Allah*, yang bukan makhluk. Apakah dengan perbandingan 4:1 ini al-Qur'an itu dapat dikatakan makhluk?

Menurut Ibn Hazm, walaupun pengertian al-Qur'an tersebut terkait dengan lima hal, yang empat di antaranya adalah makhluk, seseorang tidak boleh mengambil kesimpulan yang bersifat generalisasi dengan mengatakan bahwa al-Qur'an atau *Kalam Allah* itu makhluk. Kesimpulan atau pernyataan semacam ini, demikian Ibn Hazm, adalah keliru, karena telah mengenakan sifat kemakhlukan kepada sesuatu, yaitu *`ilm Allah*, yang sebenarnya tidak boleh diberikan sifat kemakhlukan kepadanya. Menurut Ibn Hazm,

¹²⁶*Ibid.*

¹²⁷*Ibid.*, hal. 9.

¹²⁸*Ibid.*

sifat *al-ba`d* tidak boleh dimasukkan atau dileburkan ke dalam sifat *al-kull* yang tidak mencakup semua sifat secara keseluruhan, melainkan, sebaliknya, sifat *al-ba`d* itulah yang seharusnya diberlakukan terhadap *al-kull*. Untuk memperjelas teorinya ini, Ibn Hazm mengemukakan contoh sebagai berikut. Seandainya ada lima potong pakaian dan empat potong di antaranya berwarna merah, sementara yang sepotong lagi tidak berwarna merah, maka orang yang berkata pakaian itu merah, dalam arti semuanya, adalah jelas keliru dan bohong. Yang benar, menurutnya, adalah orang yang berkata pakaian itu tidak merah.¹²⁹ Jadi, mengenai al-Qur'an ini, demikian Ibn Hazm, pendapat yang mengatakan al-Qur'an makhluk adalah keliru. Yang benar, menurutnya, adalah pendapat yang mengatakan bahwa al-Qur'an itu bukan makhluk.

Demikian, dengan pola analisis yang telah disebutkan, Ibn Hazm berpendapat bahwa al-Qur'an atau *Kalam Allah* itu tidak mempunyai pencipta dan bukan makhluk.¹³⁰ Pendapat atau kesimpulan Ibn Hazm ini diambil karena, menurutnya, satu dari lima unsur penamaan al-Qur'an tersebut, yaitu *`ilm Allah*, bukan makhluk; maka al-Qur'an harus dikatakan bukan makhluk. Ringkasnya, al-Qur'an, menurut Ibn Hazm, adalah *Kalam Allah* dan *Kalam Allah* adalah *`ilm Allah*; sementara *`ilm Allah* itu adalah azali, bukan makhluk. Dengan demikian, al-Qur'an bukan makhluk.

Lebih lanjut Ibn Hazm menegaskan, seandainya ada orang yang berkata bahwa “Allah” makhluk, kendati yang

¹²⁹*Ibid.*, hal. 10.

¹³⁰*Ibid.*

dimaksudkan adalah suara lafalnya yang didengar, atau huruf *alif lam ha*, atau tinta yang digunakan untuk menuliskannya, niscaya orang tersebut, karena arti zahir pernyataannya, dipandang kafir oleh seluruh muslimin, kecuali kalau ia menambahkan penjelasan bahwa “suara saya ini atau tulisan inilah yang makhluk”.¹³¹ Dengan pernyataannya yang disebut terakhir, Ibn Hazm tampaknya ingin menegaskan bahwa “ketidakhukuman al-Qur'an” tersebut sudah menjadi ijmak atau, paling tidak, telah merupakan kesepakatan mayoritas umat.

Pendapat Ibn Hazm tentang “ketidakhukuman al-Qur'an” ini bukanlah suatu hal yang baru, melainkan telah dikemukakan oleh para mutakallim terdahulu, oleh Ahmad Ibn Hanbal dari golongan *Ahl al-Hadits* dan oleh kaum Asy`ariah. Meskipun demikian, tidak berarti Ibn Hazm sekedar menganut dan memunculkan ulang pendapat para mutakallim yang mendahuluinya, sebab di samping persamaan ada pula perbedaan. Perbedaan terlihat, terutama, dalam metode pendekatan dan cara berargumen. Asy`ariah umpamanya, di dalam pembahasan dan argumennya tentang ketidakhukuman *Kalam Allah* atau al-Qur'an ini, lebih banyak berangkat dari argumen *naqli* yang kemudian ditafsirkan dan dijelaskan secara *`aqli*.¹³² Sementara Ibn Hazm, untuk sampai kepada kesimpulan tentang ketidakhukuman al-Qur'an, lebih menekankan dan berangkat dari argumen *`aqli*. Ia memulai uraiannya dengan mengemukakan pengertian *Kalam Allah* atau al-Qur'an itu

¹³¹*Ibid.*

¹³²Lihat Abu al-Hasan al-Asy`ari, *op. cit.*, hal. 19-31.

sendiri, yang mengacu kepada apa adanya sekarang. Setelah mengemukakan apa yang dimaksud dengan al-Qur'an, sebagai suara huruf yang didengar dan *al-Mushhaf* yang ditulis yang, oleh Ibn Hazm, diakui sebagai makhluk, dan sebagai *`ilm Allah* yang azali, bukan makhluk, akhirnya Ibn Hazm sampai kepada kesimpulan bahwa al-Qur'an tersebut bukan makhluk, karena ada satu dari lima unsur pengertian al-Qur'an itu yang bukan makhluk, yaitu *`ilm Allah*. Cara pembahasan dan penjelasan semacam ini belum pernah dikemukakan oleh para mutakallim sepaham sebelumnya, melainkan baru dikemukakan oleh Ibn Hazm.

Tidak seperti lazimnya, di dalam pembahasannya tentang al-Qur'an ini Ibn Hazm secara eksplisit tidak menyinggung atau mengkritik langsung kaum Mu'tazilah yang justru mempunyai pendapat berbeda. Membandingkan Ibn Hazm dan Mu'tazilah, memang di antara keduanya terdapat kesamaan. *Pertama*, keduanya tidak sependapat dengan Asy'ariah yang memandang *Kalam Allah* sebagai sifat zat, karena keduanya menganut paham *nafy al-shifat*. Bahkan Ibn Hazm lebih ekstrem menolak istilah "sifat" itu sendiri. *Kedua*, baik Mu'tazilah maupun Ibn Hazm sama-sama berangkat dari pengertian al-Qur'an dalam wujud mushhaf yang ada, sehingga definisi yang dikemukakan sangat mirip satu sama lain. Mu'tazilah mendefinisikan *al-Kalam* sebagai huruf-huruf yang tersusun dan suara-suara yang terputus-putus.¹³³ Definisi ini mirip dengan yang dikemukakan oleh Ibn Hazm tentang al-Qur'an sebagai suara yang didengar yang berupa susunan dari huruf-huruf hijaiyah. Unsur kemiripan

¹³³Lihat al-Qadi Abd al-Jabbar, *op. cit.*, hal. 538.

inilah, barangkali, yang menyebabkan Ibn Hazm secara eksplisit tidak membantah pendapat Mu`tazilah. Namun dengan memperhatikan cara pembahasan dan bentuk argumen yang dikemukakan, dapat dikatakan bahwa teori dan penjelasan Ibn Hazm ini tampak dimaksudkan tertuju kepada Mu`tazilah, yang mempunyai pendapat berbeda dan yang lebih mengutamakan argumen rasional dalam menatap persoalan hakikat al-Qur'an. Berbeda dengan Mu`tazilah, Ibn Hazm memasukkan unsur *`ilm Allah* yang azali dalam mendefinisikan al-Qur'an, yang karenanya Kitab Suci tersebut tidak boleh dikatakan makhluk. Cara pembahasan Ibn Hazm yang berangkat dari pendefinisian al-Qur'an ini kiranya dapat pula dipandang sebagai langkah antisipatif, sebab paham kemakhlukan al-Qur'an akan gampang muncul dari definisi yang mengacu kepada al-Qur'an dalam bentuk *mushhaf* seperti adanya sekarang.

Demikian, di dalam pembahasannya tentang hakikat al-Qur'an, terutama argumennya tentang ketidakkemakhlukan Kitab Suci ini, Ibn Hazm terlihat lebih sebagai tokoh rasional. Ia sama sekali tidak memperlihatkan diri sebagai tokoh *al-Zhahiri* yang lazim dipandang melulu menyandarkan segala persoalan agama kepada nas dengan pemahaman secara harfiah atau leterlek.

4.3.2. Kemukjizatan al-Qur'an

Al-Qur'an, tidak ada keraguan sedikit pun, adalah mukjizat yang diberikan oleh Allah kepada Nabi Muhammad SAW. Keberadaan al-Qur'an sebagai mukjizat juga merupakan salah satu tema pembahasan kalam yang

senantiasa menarik perhatian para mutakallim. Pembicaraan mereka di sekitar kemukjizatan al-Qur'an ini berkisar, antara lain, pada masalah segi dan hakikat kemukjizatan itu sendiri, apakah terletak pada al-Qur'an itu sendiri secara intrinsik atau terletak pada kekuatan dari luar, yakni kekuasaan Allah.

Mengenai kemukjizatan al-Qur'an ini, Ibn Hazm memulai pembahasannya tentang masa keberlakuan mukjizat tersebut. Ia menegaskan bahwa kemukjizatan al-Qur'an itu abadi, berlaku sepanjang masa, sampai hari kiamat. Pendapatnya ini didasarkan kepada firman Allah:

قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل
هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيراً.

Katakanlah: 'Sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa dengan al-Qur'an ini, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengannya, kendatipun sebagian mereka menjadi pembantu bagi sebagian yang lain'' (Q.S. 17: 88).

Penggunaan kata dalam bentuk *fi`il mudhari`* (يأتون) di dalam ayat ini, demikian Ibn Hazm, mengandung arti bahwa kemukjizatan Kitab Suci al-Qur'an tersebut terus berlaku untuk masa-masa yang akan datang. Demikian pula kata *al-ins* dan *al-jin* menunjuk arti umum untuk semua makhluk manusia dan jin.¹³⁴

¹³⁴Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 3, hal. 16.

Berpindah kepada masalah segi kemukjizatan al-Qur'an, Ibn Hazm terlebih dahulu mengemukakan adanya dua macam pendapat di sekitar persoalan ini. *Pertama*, pendapat yang mengatakan bahwa kemukjizatan al-Qur'an tersebut terletak semata-mata pada isinya yang memuat berita tentang hal-hal gaib, bukan terletak pada keindahan susunan bahasanya. *Kedua*, pendapat mayoritas umat Islam yang mengatakan bahwa kemukjizatan al-Qur'an itu terletak pada isinya tentang hal-hal gaib dan keindahan susunan bahasanya.¹³⁵

Menanggapi dua macam pendapat yang dikemukakannya, Ibn Hazm mendukung pendapat yang kedua. Ia memperkuat pendapatnya seraya mengkritik dan menolak pendapat pertama berdasarkan firman Allah:

وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا
بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن
كنتم صادقين.

Dan jika kamu tetap dalam keraguan tentang al-Qur'an yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah satu surat saja yang serupa al-Qur'an itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang memang benar” (Q.S. 2: 23).

Ayat ini, demikian Ibn Hazm, menegaskan bahwa tidak seorang pun yang dapat membuat satu surat yang menyerupai atau sebanding dengan surat-surat al-Qur'an. Padahal,

¹³⁵*Ibid.* Pendapat pertama yang dikemukakan oleh Ibn Hazm di atas tampaknya menunjuk kepada pendapat al-Nazhzhah, salah seorang tokoh Mu'tazilah. Bandingkan al-Asy'ari, *Maqdat al-Islâmiyyîn, op. cit.*, juz 1, hal. 271.

lanjutnya, tidak semua bahkan sebagian besar dari surat-surat al-Qur'an tersebut tidak memuat berita tentang hal-hal gaib.¹³⁶ Dengan pendapat dan argumennya ini, Ibn Hazm tampak ingin menunjukkan bahwa pendapat pertama di atas dapat membawa kepada kesan al-Qur'an itu hanya sebagian yang mukjizat, khusus ayat-ayat yang memuat berita tentang hal-hal gaib; sementara yang lain, yang tidak memuat berita tentang hal-hal gaib, boleh jadi dipandang bukan mukjizat. Padahal, menurut Ibn Hazm, seluruh ayat al-Qur'an itu adalah mukjizat, baik yang memuat berita tentang hal-hal gaib maupun yang tidak.

Dengan argumennya di atas, Ibn Hazm juga tampak ingin menegaskan, bahwa kemukjizatan al-Qur'an tersebut bukan semata isinya yang berupa berita tentang hal-hal gaib, melainkan termasuk pula keindahan susunan bahasanya. Meskipun demikian, seperti akan dikemukakan, Ibn Hazm tidak secara ekstrem menitikberatkan salah satu atau kedua dari segi kemukjizatan al-Qur'an tersebut.

Masalah aktual lain yang muncul di tengah-tengah pembicaraan para mutakallim di sekitar kemukjizatan al-Qur'an ini, yang juga dibicarakan oleh Ibn Hazm, adalah masalah hakikat dari segi kemukjizatan tersebut. Pertanyaan yang muncul adalah apakah kemukjizatan al-Qur'an, yang membuat seseorang tidak mampu menandinginya, terletak pada al-Qur'an itu sendiri, dalam arti keunggulan isi dan bahasanya, yang tidak mungkin dapat ditandingi oleh siapa pun, atau karena faktor kekuasaan Allah yang membuat

¹³⁶ Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 3, hal. 17.

manusia atau jin menjadi lemah tidak berdaya atau tidak mempunyai keinginan untuk menandinginya?

Dalam menjawab pertanyaan ini, seperti dikemukakan oleh Ibn Hazm, terdapat dua macam pendapat. Ada golongan mutakallim yang memandang kemukjizatan tersebut terletak pada al-Qur'an itu sendiri. Mereka berpendapat bahwa kemukjizatan al-Qur'an tersebut terletak pada keindahan dan struktur bahasanya yang mempunyai *balaghah* yang sangat tinggi (أعلى درجة البلاغة), yang tidak mungkin tertandingi oleh ahli bahasa manapun. Sementara golongan lain berpendapat bahwa kemukjizatan al-Qur'an tersebut bukan terletak pada al-Qur'an itu sendiri, dalam arti bukan karena isi dan keunggulan bahasanya yang tidak tertandingi, melainkan tergantung kepada Kehendak dan Kekuasaan Allah yang sengaja memalingkan atau menghalangi manusia atau jin untuk menentang atau menandinginya.¹³⁷ Pendapat yang disebut terakhir ini terkenal dengan sebutan teori *shirfah* dan lazim dinisbatkan kepada kaum Mu`tazilah.¹³⁸

Menanggapi pendapat yang telah ia kemukakan, Ibn Hazm secara tegas menolak pendapat pertama. Ia tidak setuju dengan pendapat yang menitikberatkan kemukjizatan al-Qur'an pada aspek ketinggian *balaghahnya* yang tidak mungkin ditandingi. Ibn Hazm memang mengakui bahwa bahasa al-Qur'an itu mempunyai ketinggian *balaghah* seperti

¹³⁷*Ibid.*

¹³⁸Tokoh Mu`tazilah yang pertama mengemukakan teori *shirfah* ini adalah al-Nazhzhah. Menurutnya, kemukjizatan al-Qur'an tersebut karena Allah memalingkan orang Arab dari keinginan mereka untuk menentang atau menandinginya yang pada dasarnya mereka mampu untuk itu. Lihat Nu`aim al-Hamshi, *Fikrat l'jâz al-Qur'ân* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1980), hal. 54.

yang dikehendaki oleh Allah, tetapi bukan ketinggian *balaghah* dalam perspektif bahasa makhluk, sebab al-Qur'an bukan termasuk jenis bahasa manusia. Al-Qur'an, lanjutnya, adalah mukjizat dalam keberadaannya sebagai *Kalam Allah* yang tidak dapat bahkan tidak boleh dibandingkan dengan bahasa manusia. Menitikberatkan aspek *balaghah* sebagai segi kemukjizatan al-Qur'an, demikian Ibn Hazm, juga dapat menimbulkan konsekuensi sebagian ayat al-Qur'an itu mukjizat dan sebagian lagi bukan mukjizat; sebab Kenyataannya tidak semua ayat al-Qur'an mengandung nilai *balaghah* yang tinggi, bahkan ada yang sama sekali tidak dapat dikategorikan sebagai kalimat atau bahasa yang mengandung nilai *balaghah*. Untuk membuktikan pendapatnya ini, Ibn Hazm mengemukakan, antara lain, firman Allah dalam Q.S. 4: 163:

إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده و
أوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط
وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وأتينا داود زبوراً.

Ayat ini, lanjut Ibn Hazm, hanya memuat nama-nama para nabi, seperti Ibrahim, Ismail, dan Ishak, yang jelas tidak termasuk dalam kategori mempunyai nilai *balaghah* yang tinggi. Apakah ayat ini, tanyanya, karena tidak mempunyai ketinggian *balaghah*, boleh dipandang bukan mukjizat? Memandang ayat ini bukan mukjizat, tandasnya, jelas suatu kekufuran.¹³⁹ Lebih dari itu, Ibn Hazm menegaskan bahwa

¹³⁹Argumen Ibn Hazm ini mirip dengan argumen penolakannya terhadap pendapat yang menekankan kemukjizatan al-Qur'an itu terletak pada

seandainya kemukjizatan al-Qur'an itu dikarenakan semata-mata aspek ketinggian *balaghahnya* yang tidak tertandingi, niscaya al-Qur'an dapat dianggap sebanding dengan ungkapan al-Hasan, Sahal Ibn Harun, dan syair Imru` al-Qais, karena orang-orang sezaman tidak percaya akan ada orang yang dapat menandingi ketinggian *balaghah* bahasa mereka.¹⁴⁰

Setelah melontarkan kritik dan ketidaksetujuannya dengan pendapat yang menitikberatkan kemukjizatan al-Qur'an pada aspek ketinggian *balaghahnya* semata, karena ini dinilai dapat menimbulkan konsekuensi ketidakmukjizatan sebagian ayat al-Qur'an dan dapat menurunkan bahasanya sebanding dengan karya penyair ulung, akhirnya Ibn Hazm mengemukakan pendapatnya sebagai berikut. Al-Qur'an itu secara keseluruhan adalah mukjizat; semua surat, ayat, dan kalimatnya adalah mukjizat; tidak seorang pun dapat menandingi atau membuat yang sepertiinya. Ketidakmampuan manusia atau jin ini bukan karena bahasa al-Qur'an itu yang luar biasa dari aspek *balaghahnya*, melainkan karena Allah sengaja menghalangi atau mencegah atau memalingkan niat manusia dan jin untuk melakukan perbuatan yang demikian.¹⁴¹

Demikian, hakikat kemukjizatan al-Qur'an, menurut Ibn Hazm, bukan terletak pada al-Qur'an itu sendiri, baik isi maupun keindahan bahasanya yang mempunyai ketinggian *balaghah*, melainkan datang dari Allah. Allah lah yang membuat manusia dan jin tidak dapat atau tidak mempunyai

kandungannya yang berupa berita tentang hal-hal gaib semata, seperti telah dikemukakan.

¹⁴⁰Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 3, hal. 18.

¹⁴¹*Ibid.* Bandingkan Ibn Hazm, *al-Durrah*, *op. cit.*, hal. 182.

keinginan untuk menandinginya. Pendapat semacam ini, seperti telah dikemukakan, terkenal dengan sebutan teori *shirfah*.

Bertitik tolak dari pandangannya bahwa seluruh al-Qur'an itu adalah mukjizat, Ibn Hazm membantah pendapat yang dinisbatkannya kepada Asy'ariah yang mengatakan bahwa batas minimal kemukjizatan tersebut adalah satu surat terpendek, yaitu Surat al-Kautsar. Di dalam firmanNya (فَأَتُوا (بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ) yang dijadikan dasar oleh para pendukung pendapat ini, demikian Ibn Hazm, Allah sama sekali tidak mengatakan bahwa yang kurang dari satu surat bukan mukjizat.¹⁴²

Sampai di sini terlihat jelas bahwa Ibn Hazm menganut paham atau teori *shirfah*. Terpilihnya teori *shirfah* oleh Ibn Hazm ini, tampaknya merupakan suatu konsekuensi logis dari pandangannya tentang hakikat kemukjizatan itu sendiri. Sebagaimana telah dikemukakan, Ibn Hazm memandang semua ayat dan kalimat al-Qur'an itu adalah mukjizat, tidak dibatasi pada satu atau beberapa surat saja. Sementara ia juga berpendapat bahwa tidak semua ayat atau kalimat al-Qur'an itu mengandung nilai *balaghah* yang tinggi; sehingga tidaklah mustahil bagi seorang sastrawan Arab tertentu untuk membuat kalimat yang serupa. Oleh sebab itu, kemukjizatan al-Qur'an mestilah melibatkan kekuasaan Allah. Dengan kata lain, dari segi bahasa, al-Qur'an mungkin dapat ditandingi oleh manusia dan jin, tetapi karena Allah mencegah atau memalingkan niat manusia atau jin tersebut, maka perbuatan untuk menandingi

¹⁴²Untuk argumen yang lebih rinci, lihat Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 3, hal. 20.

al-Qur'an itu tidak pernah terjadi. Demikian, Ibn Hazm sepaham dengan Mu`tazilah, menganut paham *shirfah*.

Dalam pembahasannya tentang hakikat kemukjizatan al-Qur'an ini, Ibn Hazm juga lebih memperlihatkan diri sebagai tokoh rasional, argumennya lebih merupakan argumen rasional. Kritik dan penolakannya terhadap pendapat yang menitikberatkan segi kemukjizatan al-Qur'an pada isinya tentang hal-hal gaib dan pada keindahan bahasa serta ketinggian *balaghahnya*, misalnya, jelas menggunakan argumen rasional yang kuat.¹⁴³

4.4. Masalah Kenabian

Masalah lain yang juga menjadi topik bahasan di dalam kalam atau Teologi Islam adalah masalah kenabian. Pembahasan Ibn Hazm di sekitar masalah ini sangat ringkas dan tema bahasan pokoknya pun sangat terbatas, hanya sekitar pada hukum pengiriman nabi atau rasul, mukjizat, dan kemaksuman para nabi, ditambah dengan pembahasan tentang kenabian wanita.

4.4.1. Pengiriman Nabi

Salah satu persoalan yang menjadi tema pembicaraan para mutakallim di sekitar masalah kenabian ini adalah berkenaan dengan hukum pengiriman nabi atau rasul. Kaum Mu`tazilah, dengan paham bahwa Allah wajib berbuat yang baik dan terbaik untuk manusia (الصالح والأصلح), berpendapat

¹⁴³Lihat Nu`aim al-Hamshi, *op. cit.*, hal. 84.

bahwa pengiriman nabi atau rasul adalah wajib hukumnya bagi Allah.¹⁴⁴ Sementara kaum Asy`ariah, dengan paham mereka bahwa Allah sama sekali bebas dari kewajiban apapun di dalam perbuatannya, berpendapat sebaliknya, bahwa pengiriman nabi atau rasul tersebut tidak wajib, melainkan mungkin (جائز) hukumnya bagi Allah.¹⁴⁵

Berpindah kepada Ibn Hazm, tokoh ini membedakan hukum pengiriman nabi atau rasul kepada mungkin, wajib, dan tidak mungkin, dengan penjelasan sebagai berikut. Kedatangan para nabi dan rasul sebelum Allah mengutus mereka, demikian Ibn Hazm, berada dalam kategori hukum mungkin (واقع في باب الإمكان); namun setelah pengiriman nabi dan rasul terjadi, maka hukum pengiriman berada dalam kategori wajib (واقع في حد الوجوب). Kemudian setelah Nabi Muhammad SAW diutus, dengan adanya penegasan bahwa tidak ada lagi nabi setelah beliau, maka hukum pengiriman nabi tersebut menjadi tidak mungkin.¹⁴⁶

Mengenai hukum mungkinnya pengiriman nabi atau rasul, Ibn Hazm, dalam hal ini, juga berpegang teguh kepada paham tentang kekuasaan mutlak Allah, yang meniscayakan bahwa Allah bebas berbuat yang Dia kehendaki dan bebas tidak berbuat yang Dia tidak kehendaki, dan perbuatannya terjadi tanpa sebab, serta tidak ada hukum yang mewajibkan atau membolehkan atau melarangnya untuk berbuat sesuatu. Dengan demikian, pengiriman nabi atau rasul oleh Allah, menurut Ibn Hazm, adalah berada pada kategori hukum

¹⁴⁴Lihat Abd al-Jabbar, *op. cit.*, hal. 564; Harun Nasution, *op. cit.*, hal. 130.

¹⁴⁵*Ibid.*

¹⁴⁶Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 1, hal. 69.

mungkin. Pengiriman nabi atau rasul, lanjutnya sama halnya ketika Dia menciptakan alam dari tiada kepada ada. Keberadaan segala sesuatu bagi Allah, termasuk pengiriman para nabi dan rasul, semuanya berada dalam kategori hukum mungkin.¹⁴⁷ Dalam hal ini, Ibn Hazm sependapat dengan Asy`ariah dan berbeda dengan Mu`tazilah, bahwa tidak ada sesuatu pun yang wajib bagi Allah, Dia tidak wajib berbuat yang baik dan terbaik untuk manusia. Dengan demikian, berbeda dengan Mu`tazilah, pengiriman nabi atau rasul oleh Allah ini, menurut Ibn Hazm, tidak dapat dipandang sebagai kewajiban Allah dalam rangka memenuhi kemaslahatan manusia.

Demikian, masalah kenabian, menurut Ibn Hazm, pada dasarnya berada dalam kategori hukum mungkin bagi Allah. Dia mengutus orang-orang tertentu yang dipilihNya bukan karena suatu sebab melainkan semata-mata karena kehendak bebasNya. Allah memberikan pengajaran kepada mereka para nabi dan rasul tersebut tanpa proses belajar atau melalui suatu usaha untuk mencari.¹⁴⁸

Adapun mengenai pendapatnya tentang hukum wajibnya pengiriman nabi dan rasul setelah pengiriman itu terjadi, Ibn Hazm berargumen sebagai berikut. Setelah Allah menciptakan alam ini dari tiada kepada ada, maka secara pasti diketahui bahwa berbagai macam ilmu dan keahlian jelas tidak mungkin diperoleh oleh manusia tanpa proses belajar dan penelitian yang memakan waktu sangat panjang. Kenyataan ini, demikian Ibn Hazm, memastikan bahwa harus

¹⁴⁷*Ibid.*, hal. 71.

¹⁴⁸*Ibid.*

ada satu orang atau lebih yang sejak awal oleh Allah diberi pengetahuan bukan melalui seorang guru melainkan melalui wahyu dariNya dan yang demikian inilah sifat kenabian. Dengan demikian, Ibn Hazm menyimpulkan, keberadaan para nabi atau rasul di alam ini jelas merupakan suatu kepastian.¹⁴⁹ Argumen Ibn Hazm ini sebenarnya tidak terlalu berbeda dengan argumen Mu`tazilah. Baik Ibn Hazm maupun Mu`tazilah sama-sama memandang pengiriman nabi atau rasul untuk kemaslahatan atau kebaikan manusia. Hanya saja Mu`tazilah, dengan konsep *al-shalah wa al-ashlah*, memandang pengiriman para nabi dan rasul tersebut sebagai kewajiban Allah untuk memenuhi kemaslahatan umat manusia; sementara Ibn Hazm tidak setuju penggunaan istilah "wajib" terhadap Allah, melainkan lebih memandang pengiriman nabi tersebut sebagai rahmat bukan sebagai kewajiban Allah terhadap manusia. Bagi Ibn Hazm, betul pengiriman nabi atau rasul itu merupakan salah satu kemaslahatan bagi manusia, tetapi bukan kemaslahatan itu yang mendorong apalagi mewajibkan Allah mengirim para nabi dan rasul. Meskipun demikian, baik Mu`tazilah maupun Ibn Hazm sama-sama memandang masalah kenabian ini sebagai suatu hal yang pasti adanya. Bagi Mu`tazilah, kenabian adalah salah satu maslahat manusia yang wajib dipenuhi oleh Allah; sementara bagi Ibn Hazm masalah kenabian tersebut lebih semata-mata merupakan rahmat Allah terhadap manusia. Karena kemahabijaksanaan dan rahmat-Nya, Allah mengutus para nabi dan rasul; mereka diberi

¹⁴⁹*Ibid.*, hal. 72.

pengetahuan langsung oleh Allah, melalui wahyu, untuk membimbing manusia dalam kehidupan mereka.

Mengenai hukum tidak mungkinnya pengiriman nabi setelah Nabi Muhammad SAW, Ibn Hazm mengemukakan argumen dan penjelasan sebagai berikut. Tatkala kepastian dan kebenaran para nabi telah jelas melalui mukjizat, demikian Ibn Hazm, maka kita wajib meyakini dan mengikuti yang mereka sampaikan. Sementara telah jelas kebenaran berita dari Rasulullah SAW, bahwa tidak ada lagi seorang nabi setelah beliau. Dengan demikian, Muhammad SAW adalah Nabi dan Rasul terakhir, tidak akan ada lagi pengiriman nabi dan rasul setelah beliau. Ketidakmungkinan datangnya nabi setelah nabi Muhammad SAW ini, demikian Ibn Hazm, membatalkan suatu pandangan bahwa pengiriman rasul mesti terus berlanjut dengan alasan Allah Yang Maha Bijaksana tidak membiarkan hambaNya terlantar dalam keadaan tanpa peringatan dan petunjuk.¹⁵⁰ Argumen Ibn Hazm tentang tidak mungkinnya pengiriman nabi setelah Nabi Muhammad ini sepenuhnya bertumpu kepada dalil *naqli* yang berupa *al-Sunnah*. Dalam hal ini, ia tidak mengemukakan dalil al-Qur'an, seperti Q.S. 33: 40, yang lazim digunakan oleh jumbuhur sebagai dalil untuk menyatakan bahwa Muhammad adalah nabi yang terakhir, tidak ada lagi nabi dan rasul setelah beliau. Tidak dijadikannya ayat ini sebagai argumen oleh Ibn Hazm, barangkali karena ia menyadari bahwa maksud kata *khâtam* di dalam ayat tersebut tidak mesti berarti “akhir” atau “penutup”.

¹⁵⁰*Ibid.*, hal. 77.

Yang jelas, hukum tidak mungkin pengirisan nabi setelah Nabi Muhammad ini memang harus didasarkan kepada dalil *naqli* bukan dalil *`aqli*, sebab akal tidak dapat memustahilkan akan berlanjutnya pengirisan para nabi dan rasul setelah mengakui kemungkinannya sebelum kedatangan mereka.¹⁵¹

Masih dalam konteks kenabian, Ibn Hazm membantah suatu pendapat yang mengatakan bahwa Allah mengutus para nabi di dalam kehidupan masing-masing makhluk binatang. Pendapat ini, oleh Ibn Hazm, dinisbatkan kepada Ahmad Ibn Habith, salah seorang murid Ibrahim al-Nazhzhm. Ahmad Ibn Habith, demikian Ibn Hazm, mendasarkan pendapatnya kepada dua ayat berikut ini:

وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم.

“Dan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat-umat juga seperti kamu...” (Q.S. 6: 38).

إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا، وإن من أمة خلا فيها نذير.

“Sesungguhnya Kami mengutus kamu dengan membawa kebenaran sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan. Dan tidak ada suatu umatpun melainkan telah ada padanya orang pemberi peringatan” (Q.S. 35: 24).

¹⁵¹Ahmad Ibn Nasr al-Hamdu, *op. cit.*, hal. 468.

Kedua ayat di atas, demikian Ibn Hazm, tidak layak dijadikan alasan bagi pendapat tersebut. Karena, di dalam ayat lain Allah berfirman:

رسلا مبشرين و منذرين لئلا يكون للناس على الله حجة
يعد الرسل، و كان الله عزيزا حكيمًا.

“(Mereka Kami utus) selaku rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah para rasul itu diutus; dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana” (Q.S. 4: 165).

Hujjah (alasan), seperti ditegaskan dalam ayat ini, demikian Ibn Hazm, hanya ditujukan kepada dan berlaku bagi makhluk yang memiliki kemampuan untuk memikirkannya, yaitu manusia.¹⁵² Di tempat lain Ibn Hazm menegaskan bahwa Allah tidak menurunkan suatu syariat kecuali kepada makhluk yang dapat memikirkan dan mengetahui.¹⁵³ Pendapat ini kemudian diperkuat pula dengan firman Allah:

لا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya” (Q.S. 2: 286).

Berdasarkan ayat ini, Ibn Hazm menegaskan bahwa hanya manusia yang mempunyai watak dan kemampuan bervariasi, sementara binatang hidup dalam satu pola sesuai

¹⁵² Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 1, hal. 111.

¹⁵³ *Ibid.*, hal. 79.

dengan tabiat dan jenis masing-masing. Dengan demikian, pembicaraan beban syariat, seperti dijelaskan oleh ayat di atas, adalah untuk umat manusia, bukan binatang. Jadi maksud kalimat *أمم أمثالكم*, dalam Q.S. 6: 36 yang telah dikemukakan, adalah bahwa makhluk binatang itu juga beraneka ragam seperti kalian, dan tiap-tiap jenis atau kelompok juga disebut umat. Sedangkan yang Allah maksudkan dengan kata *ummah* yang terdapat dalam firmanNya Q.S. 35: 24 (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير), demikian Ibn Hazm, adalah umat manusia semata, karena hanya kepada merekalah kewajiban beribadah ditujukan.¹⁵⁴

Demikian, secara ringkas dapat disimpulkan bahwa hukum pengiriman para nabi dan rasul, menurut Ibn Hazm, pada dasarnya berada dalam kategori hukum *mumkin*. Bagaimanapun, Ibn Hazm yang menganut paham kekuasaan mutlak Allah, sudah barang tentu, akan berpendapat demikian. Adapun pendapatnya bahwa setelah Nabi Muhammad, hukum pengiriman nabi tersebut berada dalam kategori tidak mungkin, semata-mata untuk membantah adanya pendapat yang mengakui kemungkinan berlanjutnya pengiriman nabi dan rasul hingga sekarang.

4.4.2. Mukjizat Para Nabi

Masalah lain yang menjadi topik pembahasan Ibn Hazm di sekitar kenabian ini adalah masalah mukjizat para nabi dan rasul. Mukjizat, menurut pengertian Ibn Hazm, adalah suatu hal atau peristiwa di luar hukum alam, yang tidak mungkin

¹⁵⁴*Ibid.*

dilakukan oleh manusia.¹⁵⁵ Jadi, berbeda dengan pengertian yang diberikan jumbuh, khususnya Asy`ariah, mukjizat bagi Ibn Hazm bukan sekedar di luar kebiasaan, melainkan di luar hukum alam. Dengan demikian, mukjizat menurut pengertian Ibn Hazm adalah suatu peristiwa atau perbuatan mengubah hukum alam (*احالة الطبيعة*). Sebagai hal yang bertentangan dengan atau mengubah hukum alam, maka mukjizat tersebut semata-mata sebagai perbuatan Allah. Sebab, seperti telah dikemukakan terdahulu, hukum alam yang diciptakan oleh Allah tersebut tidak akan pernah berubah dan tak seorang pun dapat mengubahnya kecuali oleh Allah sendiri. Perubahan hukum alam yang disebut mukjizat ini, demikian Ibn Hazm, hanya dilakukan oleh Allah dalam rangka menunjukkan kebenaran *nubuwwat* para nabi atau rasul. Secara kongkret, Ibn Hazm menegaskan bahwa yang dapat mengubah hukum alam dan pelaku mukjizat tersebut hanyalah Dia Yang Awal yang menciptakan segala sesuatu, dan kita menemukan kekuatan ini diberikan oleh Allah hanya kepada orang-orang yang berseru kepadaNya, dan mengaku bahwa Allah mengutus mereka kepada umat manusia sebagai nabi atau rasul; lalu Allah membenarkan pengakuan mereka dengan mukjizat yang tercipta hanya oleh Kehendak dan Kekuasaannya.¹⁵⁶

Sejalan dengan pemahamannya tentang mukjizat sebagai hal yang di luar dari atau bertentangan dengan hukum alam, Ibn Hazm sama sekali tidak mengakui kebenaran

¹⁵⁵Ibn Hazm, *al-Durrah*, *op. cit.*, hal. 181.

¹⁵⁶Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 1, hal. 74. Pandangan bahwa mukjizat itu terjadi oleh Allah (*shirfah*) diakui pula oleh para mutakallim atau aliran kalam lainnya. Lihat, misalnya, Abd al-Jabbar, *op. cit.*, hal. 59.

kemungkinan terjadinya hal-hal luar biasa, dalam arti yang bertentangan dengan hukum alam, di kalangan orang-orang saleh tertentu atau para ahli sihir. Dalam hal ini, Ibn Hazm juga mengkritik kaum Asy`ariah, terutama al-Baqillani, yang menurutnya mengakui kemungkinan terjadinya hal-hal luar biasa di kalangan orang-orang saleh tertentu yang disebut *karamah*. Kelompok ini, lanjutnya, membedakan antara mukjizat para nabi dan *karamah* orang-orang saleh, bahwa mukjizat para nabi mesti didahului oleh tantangan kepada manusia agar menandingi apa yang terjadi di kalangan para nabi tersebut, namun mereka (manusia) itu tidak mampu menandinginya.¹⁵⁷ Mengenai keharusan adanya unsur tantangan yang oleh jumbuh ulama dijadikan syarat bagi munculnya kemukjizatan para nabi ini, Ibn Hazm juga tidak sependapat. Menurutnnya, mukjizat para nabi tersebut tidak mesti didahului oleh tantangan. Ia menunjuk, antara lain, mukjizat Nabi Muhammad SAW yang berupa memancarkan air dari celah-celah jarinya dan memperbanyak makanan dari satu gantang gandum, yang sama sekali bukan dalam keadaan untuk menantang seseorang yang ingkar, melainkan terjadi di hadapan para sahabat yang telah beriman kepada beliau.¹⁵⁸ Tegasnya, berbeda dengan jumbuh ulama, unsur “tantangan”, menurut Ibn Hazm, bukanlah suatu keharusan di dalam menunjukkan kemukjizatan para nabi dan rasul. Ibn Hazm mengakui bahwa mukjizat para nabi dan rasul tersebut umumnya didahului dengan tantangan, tetapi tantangan ini bukan syarat atau ciri khas bagi kemukjizatan tersebut.

¹⁵⁷Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 5, hal. 2.

¹⁵⁸*Ibid.*; lihat pula *al-Durrah*, *op. cit.*, hal. 194.

Dengan penolakannya terhadap *karamah* orang-orang saleh tertentu dan pengingkarannya terhadap kebenaran perbuatan tukang sihir, Ibn Hazm berbeda dengan jumhur, terutama dengan Asy`ariah. Keberatan Ibn Hazm menerima adanya hal-hal luar biasa di kalangan orang-orang saleh dan ahli sihir ini, seperti pengakuan adanya seseorang yang dapat berjalan di atas air dan dapat mengubah suatu benda menjadi benda lain, dilatarbelakangi oleh keyakinannya akan adanya hukum alam atau *Sunnah Allah* yang tidak pernah berubah dan tidak seorang pun dapat mengubahnya. Hanya Allah, sebagai pencipta, yang dapat mengubah hukum alam ciptaanNya sendiri dan hanya dilakukan dalam rangka mukjizat untuk membuktikan dan menunjukkan kebenaran *nubuwwah* para nabi dan rasul.

Dalam pengingkarannya terhadap sihir, Ibn Hazm menegaskan bahwa sihir itu adalah khayalan dan tipudaya belaka, sama sekali tidak memiliki kebenaran, dan tidak mungkin dapat mengubah tabiat suatu benda atau hukum alam.¹⁵⁹ Penolakan Ibn Hazm terhadap kebenaran sihir ini didasarkan, antara lain, kepada firman Allah:

قال بل ألقوا، فإذا حبالهم وعصيهم يخيل إليه من سحرهم أنها
تسعى. وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا، إنما صنعوا
كيد ساحر، ولا يفلح الساحر حيث أتى.

Musa berkata: 'Silahkan kamu sekalian melempar. Maka tiba-tiba tali-tali dan tongkat mereka terbayang

¹⁵⁹*Ibid.*, hal. 192-93.

kepada Musa seakan-akan merayap cepat karena sihir mereka. Dan lemparkanlah apa yang ada di tangan kananmu, niscaya ia akan menelan apa yang mereka perbuat. Sesungguhnya yang mereka perbuat itu adalah tipu daya kutang sihir belaka. Tidak akan menang tukang sihir itu, dari mana saja ia datang” (Q.S. 20: 66,69).

Seandainya sihir itu dapat mengubah hukum alam, komentar Ibn Hazm, apa bedanya para nabi dan manusia lainnya, termasuk tukang sihir. Di dalam penolakannya terhadap sihir ini, Ibn Hazm sama sekali tidak menyinggung ayat, seperti yang terdapat dalam surat al-`Alaq, yang digunakan oleh para ulama lain untuk mengakui keberadaan dan efektivitas sihir tersebut. Ini artinya Ibn Hazm lebih menekankan argumen dan pertimbangan rasionalnya, bahwa tak seseorang manusia pun yang dapat mengubah hukum atau karakter dasar benda-benda alam.

4.4.3. Kemaksuman Para Nabi

Telah terjadi kesepakatan ulama muslimin bahwa para nabi dan rasul Allah adalah *maksum*, terpelihara dari kemungkinan melakukan kemaksiatan atau dosa. Perbedaan kecil yang terdapat di sekitar masalah kemaksuman para nabi dan rasul (*عصمة الأنبياء*) ini hanya menyangkut persoalan, antara lain, apakah kemaksuman tersebut dari dosa besar saja, tidak dari dosa kecil, atau dari dosa besar dan dosa kecil?

Pembicaraan para ulama tentang masalah kemaksuman para nabi ini, demikian Ibn Hazm, melahirkan tiga macam pendapat yang cukup dikenal di dunia Islam. Suatu pendapat

mengatakan bahwa para nabi itu juga mungkin melakukan kemaksiatan, dosa besar maupun dosa kecil, kecuali kebohongan dalam *tabligh* atau penyampaian ajaran agama Allah. Pendapat ini, demikian Ibn Hazm, dikemukakan oleh sekte Karamiah dari Murji`ah dan al-Baqillani dari Asy`ariah. Menurut pendapat lain, para nabi sama sekali tidak akan melakukan dosa besar dan ada kemungkinan mereka melakukan dosa kecil secara sengaja. Pendapat ini, demikian Ibn Hazm, dikemukakan oleh Ibn Furak yang bermazhab Asy`ariah. Sementara pendapat lain lagi mengatakan bahwa para nabi dan rasul sama sekali tidak mungkin melakukan kemaksiatan secara sengaja, baik yang termasuk dosa besar maupun dosa kecil. Pendapat yang terakhir ini, oleh Ibn Hazm, dinisbatkan kepada *Ahl al-Hadits*, terutama tokoh Ahmad Ibn Hanbal, Mu`tazilah, al-Najjariah, al-Khawarij, dan kaum Syi`ah.¹⁶⁰

Dalam menanggapi beberapa pendapat yang ia kemukakan di atas, Ibn Hazm secara tegas menyatakan menganut pendapat yang disebut terakhir dan menolak dua pendapat yang disebut sebelumnya. Para nabi, demikian Ibn Hazm, tidak mungkin melakukan kemaksiatan secara sengaja, baik dosa besar maupun dosa kecil, secara sembunyi maupun terang-terangan. Ibn Hazm mengemukakan argumen sebagai berikut. Kita semua disuruh mengikuti dan meneladani atau mencontoh segala perbuatan para nabi dan rasul. Seandainya mereka itu dibenarkan melakukan suatu kemaksiatan, berarti kita dianjurkan pula melakukan suatu kemaksiatan. Hal ini jelas merupakan kebohongan terhadap Allah dan

¹⁶⁰Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 4, hal. 2.

pengingkaran terhadap agama. Selain daripada itu, sebutan fasik hanya berlaku atas orang-orang yang dengan sengaja melakukan dosa besar dan yang secara terang-terangan melakukan dosa kecil.”¹⁶¹

Dari pendapatnya ini terlihat bahwa maksiat yang dinafikan oleh Ibn Hazm dari para nabi adalah yang dilakukan secara sengaja. Ibn Hazm mengakui bahwa para nabi itu dapat berbuat salah, tetapi dilakukan tanpa sengaja. Perbuatan salah yang dilakukan tanpa sengaja ini, menurutnya, tidak dapat dikatakan sebagai kemaksiatan. Para nabi, demikian Ibn Hazm, mungkin melakukan suatu kesalahan karena lupa tanpa disengaja, dan mungkin pula mereka sengaja melakukan sesuatu karena Allah dan dengan maksud mendekatkan diri kepadaNya. Namun, maksud baik ini ternyata berbeda dengan kehendak Allah, sehingga Allah tidak setuju hal tersebut terjadi, lalu memperingatkan serta tidak membiarkan hal tersebut terjadi ulang pada diri mereka. Kita, lanjut Ibn Hazm, tidak diberi sanksi atas perbuatan salah karena lupa, dan atas perbuatan yang dimaksudkan mencari ridha Allah yang kebetulan tidak sesuai dengan kehendakNya; bahkan dalam kasus yang disebut terakhir ini kita akan diberi satu pahala.”¹⁶²

Menanggapi suatu pendapat yang menyatakan bahwa para nabi itu mungkin dan pernah melakukan maksiat atau kesalahan, dalam arti tidak menuruti perintah atau melanggar larangan Allah, seperti yang dipahami dari makna zahir banyak ayat yang menyatakan para nabi tertentu pernah

¹⁶¹Lihat Ibn Hazm, *al-Durrah*, *op. cit.*, hal. 377-378.

¹⁶²Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 4, hal. 2-3.

melakukan kesalahan, Ibn Hazm mencoba menjelaskan arti dan maksud dari beberapa ayat dimaksud menurut penafsirannya sendiri. Mengenai kasus Nabi Adam, misalnya, di dalam al-Qur'an dikemukakan sebagai berikut:

وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا
حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من
الظالمين * فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا
فيه، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو، ولكم في
الأرض مستقر ومتاع إلى حين * فتلقى آدم من ربه
كلمة فتاب عليه، إنه هو التواب الرحيم *

Dan Kami berfirman: Hai Adam, tinggallah bersama istrimu dalam surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik di mana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang zalim. Lalu keduanya digelincirkan oleh setan dari surga itu dan dikeluarkan dari keadaan semula dan Kami berfirman: Turunlah kamu, sebagian kamu menjadi musuh bagi yang lain, dan bagi kamu ada tempat kediaman di bumi dan kesenangan hidup sampai waktu yang ditentukan. Kemudian Adam memperoleh beberapa kalimat dari Tuhannya, maka Allah menerima tobatnya, sesungguhnya Allah Maha Penerima tobat lagi Maha Penyayang (QS. 2: 35-37).

Mengenai ayat di atas, Ibn Hazm mengakui bahwa Nabi Adam pernah berbuat salah, karena ia mendekati pohon yang dilarang oleh Allah mendekatinya, maka Adam dipandang

zalim. Kalimat *فتاب عليه*, demikian Ibn Hazm, juga menunjukkan bahwa Adam telah berbuat dosa, karena tobat itu dimaksudkan untuk menghapus dosa. Demikian pula kalimat *فأزلهما الشيطان*, menunjukkan suatu perbuatan dosa, sebab hal tergoda oleh setan adalah suatu kemaksiatan.¹⁶³ Jadi menurut makna zhahir ayat, Nabi Adam jelas bersalah.

Menanggapi ayat ini, Ibn Hazm mencoba memberikan penjelasan sebagai berikut. Perbuatan menyalahi perintah yang disebut maksiat, menurutnya, adalah perbuatan yang dilakukan dengan sengaja dan pelakunya mengetahui bahwa perbuatan itu maksiat. Itulah, lanjutnya, yang ia naifkan dari para nabi. Artinya, mereka tidak mungkin melakukan suatu pelanggaran terhadap perintah Allah dengan sengaja. Tindakan Nabi Adam mendekati pohon terlarang, demikian Ibn Hazm, mungkin ia menganggap perbuatan itu baik dan tidak tahu bahwa itu maksiat; bahkan mungkin pula ia menduga hal itu merupakan perbuatan taat kepada Allah, atau suatu kebolehan, karena ia menduga “perintah” atau “larangan” bukan untuk makna wajib atau haram, melainkan untuk makna *al-nadb* atau makruh.¹⁶⁴ Jadi, menurut Ibn Hazm, pelanggaran yang dilakukan oleh Nabi Adam mendekati pohon terlarang tersebut jelas bukan disengaja, melainkan karena ia tidak tahu bahwa hal tersebut sebagai kemaksiatan, atau karena ia memahami larangan Allah bukan dalam arti keharaman. Dengan demikian, Nabi Adam tidak dapat dipandang sebagai orang yang melakukan kemaksiatan. Selanjutnya, mengenai firman Allah *fatakuuna min al-*

¹⁶³*Ibid.*

¹⁶⁴*Ibid.*, hal. 4.

zhalimin, Ibn Hazm menjelaskan bahwa kata *zhulm*, secara bahasa, berarti “menempatkan sesuatu bukan pada tempatnya”. Orang yang memahami “perintah” atau “larangan” dalam arti *al-nadb* atau *makruh* termasuk tindakan “menempatkan sesuatu bukan pada tempatnya”. Dengan demikian, Nabi Adam, karena memahami larangan Allah bukan dalam arti *tahrîm*, adalah zalim. Namun, *zhulm* yang dilakukan oleh Nabi Adam ini, seperti telah disinggung, bukan disengaja dan bukan pula *zhulm* dalam arti sengaja melakukan maksiat yang pelakunya mengetahui betul bahwa perbuatannya itu suatu kemaksiatan.¹⁶⁵ Ketidaksengajaan Nabi Adam mendekati pohon terlarang tersebut, oleh Ibn Hazm, dipahami dari firman Allah berikut:

وَلَقَدْ عٰهَدْنٰ اِلٰى اٰدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسٰى وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا .

Dan sesungguhnya telah Kami perintahkan kepada Adam dahulu, maka ia lupa, dan tidak Kami dapati padanya kemauan yang kuat” (Q.S. 20: 115).

Demikian Ibn Hazm menafsirkan ayat-ayat yang secara harfiah memberitakan bahwa Nabi Adam pernah berbuat salah, mendekati pohon terlarang ketika berada di surga. Ia mengakui bahwa Nabi Adam, karena perbuatannya mendekati pohon terlarang tersebut, memang salah, tetapi kesalahan itu dilakukan bukan disengaja, sehingga Nabi Adam tidak dapat dikatakan sebagai orang yang bersalah atau melakukan kemaksiatan.

¹⁶⁵*Ibid.*

Terlihat pada penjelasannya tentang kasus kesalahan yang dilakukan oleh Nabi Adam, maka para nabi dan rasul, menurut Ibn Hazm, adalah *maksum*, dalam arti mereka tidak pernah secara sengaja melakukan kesalahan apapun, baik kesalahan yang termasuk dalam kategori dosa besar maupun dosa kecil. Mereka tidak boleh dikatakan pernah berbuat maksiat.

Sebagian penulis¹⁶⁶ memandang pendapat Ibn Hazm mengenai kemaksuman para nabi ini berbeda dengan pendapat jumhur ulama. Namun, sebenarnya perbedaan tersebut, walaupun ada, sangat tipis. Ibn Hazm, sebagaimana telah dikemukakan, juga mengakui bahwa para nabi memang pernah melakukan kesalahan, tetapi ia tidak mau memandang mereka sebagai pelaku maksiat; sebab suatu kesalahan, menurutnya, baru dapat disebut sebagai maksiat apabila dilakukan dengan sengaja dan pelakunya mengetahui betul bahwa perbuatannya itu sebagai perbuatan maksiat. Padahal, para nabi dan rasul, dalam keyakinan Ibn Hazm, tidak mungkin melakukan kesalahan dengan sengaja. Selain daripada itu, Ibn Hazm memberlakukan kemaksuman tersebut secara mutlak, baik terhadap dosa besar maupun dosa kecil; sementara jumhur ulama memberlakukan hal tersebut hanya terhadap dosa besar, bukan terhadap dosa kecil. Meskipun demikian, bagi jumhur perbuatan dosa kecil itu sendiri tidak lepas dari nilai kemaksuman nabi, sebab seorang nabi yang berbuat salah segera diperingatkan oleh Allah dan mereka

¹⁶⁶Di antara penulis dimaksud adalah Ahmad Ibn Nasir al-Hamdu dan Sa'id Ibn Abd al-Rahman. Lihat "Muqaddimah" di dalam *al-Durrah, op. cit.*, hal. 137-138.

segera meminta ampun serta bertobat. Dalam hal bahwa para nabi dan rasul tidak pernah berbuat suatu kesalahan secara disengaja, sebenarnya tidak ada perbedaan antara Ibn Hazm dan jumhur ulama lainnya.

Ibn Hazm, dengan pendapatnya tentang kemaksuman para nabi seperti dikemukakan, tampak secara ketat ingin menunjukkan kesucian para nabi dan rasul sebagai makhluk pilihan, yang sama sekali tidak pernah mendurhakai Allah, sementara jumhur ulama ingin memperlihatkan tabiat kemanusiaan para nabi dan rasul sebagai makhluk yang tidak luput dari kesalahan, namun tidak dalam keadaan selalu berbuat salah seperti manusia pada umumnya. Dengan demikian, perbuatan salah yang mereka lakukan tidak perlu dicontoh teladani, seperti yang diandaikan oleh Ibn Hazm. Sebab kekeliruan atau kesalahan yang pernah dilakukan oleh para nabi dan rasul tersebut, dengan adanya teguran langsung dari Allah, sebenarnya dapat dipandang sebagai yang berada dalam kategori hukum *mansûkh*. Setiap terjadi kesalahan, Allah langsung menegur dan memberi ampunan, sementara para nabi dan rasul yang melakukan suatu kesalahan tersebut segera bertobat dan tidak pernah melakukan kesalahan yang sama. Oleh sebab itu, seseorang tidak layak berbuat salah atau melakukan dosa dengan alasan nabi juga pernah berbuat salah.

4.4.4. Kenabian Wanita

Pendapat Ibn Hazm yang lain yang dinilai sangat bertentangan dengan pendapat jumhur ulama ialah pendapatnya tentang kenabian wanita. Tema kenabian wanita

(نبوة النساء) ini, demikian Ibn Hazm, merupakan fenomena khusus yang mewarnai dinamika perkembangan pemikiran Islam di Andalus,¹⁶⁷ yang sebelumnya tidak pernah muncul dalam sejarah pemikiran Islam di dunia Timur. Menurut Ibn Hazm, perdebatan di sekitar masalah kenabian wanita di Andalus ini telah melahirkan tiga golongan ulama sebagai berikut. Segolongan ulama menafikan kenabian wanita secara mutlak dan memandang orang yang mengakui hal tersebut sebagai *ahl al-bid'ah*. Kelompok lain, sebaliknya, mengakui kenabian wanita secara mutlak. Sementara golongan yang lain lagi mengambil sikap diam, tidak mau terlibat di dalam pembicaraan dan perdebatan tentang kenabian wanita tersebut.¹⁶⁸

Golongan yang menafikan kenabian wanita, demikian Ibn Hazm, mendasarkan pendapat mereka kepada firman Allah berikut ini:

وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم من أهل
القرى....

Kami tidak mengutus sebelum kamu, melainkan orang laki-laki yang Kami berikan wahyu kepadanya di antara penduduk negeri... ” (Q.S. 12: 109).

¹⁶⁷Sebagaimana telah disinggung, munculnya pembicaraan di sekitar persoalan kenabian wanita ini tidak terlepas dari pengaruh perkembangan sosial kemasyarakatan di Andalus, khususnya di Cordova, ketika itu, di mana kemajuan dan peranan sosial kaum wanita hampir tidak memperlihatkan perbedaan dengan kaum pria.

¹⁶⁸Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 5, hal. 17.

Ayat ini, komentar dan bantah Ibn Hazm, berbicara soal rasul, bukan soal kenabian.¹⁶⁹ Dalam hal bahwa rasul itu hanya laki-laki seperti ditegaskan oleh ayat ini, demikian Ibn Hazm, sudah menjadi kesepakatan ulama dan muslimin. Sedangkan masalah kenabian wanita masih terbuka untuk didiskusikan dan perlu dianalisis lebih lanjut.¹⁷⁰

Di dalam pembahasannya tentang kenabian wanita ini, Ibn Hazm menggunakan pendekatan kebahasaan, dengan memulai uraiannya tentang arti terminologi dari kosakata *nubuwwah*. Kosakata *nubuwwah*, menurutnya, berasal dari kata *al-anba'*, yang berarti *al-i'lam* (pemberitahuan). Jadi, barangsiapa yang memperoleh pemberitahuan dari Allah tentang sesuatu hal yang belum terjadi atau kepadanya oleh Allah diwahyukan tentang sesuatu sebagai pemberitahuan, maka orang tersebut adalah seorang nabi.¹⁷¹ *Nubuwwah* dalam arti pemberitahuan tentang sesuatu hal oleh Allah ini, demikian Ibn Hazm, terjadi pula terhadap wanita. Al-Qur'an, lanjutnya, dengan jelas memberitakan bahwa Allah telah mengutus malaikat kepada wanita-wanita tertentu dengan membawa wahyu atau berita dari-Nya. Untuk membuktikan kebenaran pernyataannya ini, Ibn Hazm mengemukakan kasus beberapa wanita dalam al-Qur'an sebagai berikut. Ia menunjuk kisah ibu Ishak istri Nabi Ibrahim AS, yang didatangi oleh malaikat utusan Allah untuk menyampaikan

¹⁶⁹Para ulama membedakan nabi dan rasul sebagai berikut. Nabi adalah manusia pilihan yang menerima wahyu dari Allah hanya untuk dirinya, tidak diberi tugas menyampaikannya kepada umat manusia. Sedangkan rasul adalah manusia pilihan yang menerima wahyu dari Allah sekaligus diberi tugas untuk menyampaikannya kepada manusia atau orang lain. Jadi rasul adalah nabi, dan tidak setiap nabi itu rasul.

¹⁷⁰ Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *loc. cit.*

¹⁷¹ *Ibid.*

kebabar gembira kepadanya tentang akan lahir putranya Ishak dan Ya`kub, seperti ditegaskan oleh ayat:

وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء
إسحاق يعقوب.

“Dan isterinya berdiri (di sampingnya) lalu tersenyum, maka Kami sampaikan berita gembira kepadanya tentang (kelahiran) Ishak dan sesudah Ishak (lahir pula) Ya`kub” (QS. 11: 71).

Demikian pula Allah mengutus Jibril kepada Maryam untuk menyampaikan berita gembira bahwa Allah akan menganugerahinya seorang putra, yaitu Isa, seperti dijelaskan oleh ayat:

قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا.

Ia (Jibril) berkata: Sesungguhnya aku ini hanyalah seorang utusan Tuhanmu, untuk memberimu seorang anak laki-laki yang suci” (QS. 19: 19).

Lebih lanjut Ibn Hazm menjelaskan, di dalam Surat Maryam Allah menyebutkan nama Maryam dan beberapa para nabi lainnya. Oleh sebab itu, demikian Ibn Hazm, maksud firman Allah, *من النبيين من ذريته آدم*, di dalam ayat 58 surat Maryam ini, mencakup arti umum, termasuk Maryam, tidak boleh dipahami khusus untuk mereka para nabi (laki-laki) semata. Selain daripada itu, Ibn Hazm menjelaskan bahwa firman Allah, *وأمة صديقة*, dalam Q.S. 5: 75 merupakan salah satu alasan untuk menyatakan kemungkinan

kenabian Maryam. Ayat ini, oleh Ibn Hazm, dibandingkan dengan firman Allah, *يُوسُفَ إِيَّهَا الصِّدِّيقَ*, di dalam Q.S. 12: 46. Yusuf, lanjutnya, adalah seorang nabi. Dengan perbandingan ini, Ibn Hazm tampaknya ingin mengatakan, kalau Yusuf yang disebut *al-shiddiq* itu nabi, maka demikian pula Maryam ibu Isa yang juga disebut *shiddiqah*.¹⁷²

Demikian pula kasus ibu Nabi Musa, Allah telah mewahyukan kepadanya agar menghanyutkan putranya, Musa, di sungai dan memberitahukan kepada sang ibu bahwa Allah akan mengembalikan Musa serta menjadikannya sebagai rasul.¹⁷³ Perihal ibu Musa ini, demikian Ibn Hazm, jelas suatu peristiwa kenabian. Secara rasional, lanjutnya, seandainya bukan karena *nubuwwah*, niscaya perbuatan sang ibu menghanyutkan putranya di sungai tersebut dipandang sebagai perbuatan seorang gila. Wahyu yang turun kepada ibu Musa agar menghanyutkan putranya di sungai, demikian Ibn Hazm, sama dengan wahyu yang turun kepada Ibrahim, melalui mimpi, agar menyembelih putranya, Ismail.¹⁷⁴

Lebih dari itu, Asiah istri Fir'aun, oleh Ibn Hazm, diakui pula sebagai seorang nabi wanita. Pendapatnya ini didasarkan kepada hadis nabi, yang dikutipnya sebagai berikut:

كَمَلُ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ وَلَمْ يَكْمَلْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَرْيَمُ بِنْتُ
عِمْرَانَ وَأَسِيَّةُ بِنْتُ مِزْحَمِ امْرَأَةِ فِرْعَوْنَ.

¹⁷²*Ibid.*

¹⁷³Lihat Q.S. 20: 39.

¹⁷⁴Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 5, hal. 18. Pembahasan tentang kenabian wanita oleh Ibn Hazm ini dapat pula dilihat dalam kitabnya *al-Ushûl wa al-Furu'*, *op. cit.*, juz 2, hal. 275-276.

“Orang yang sempurna di kalangan pria itu banyak, namun tak seorang pun yang sempurna dari kalangan kaum wanita kecuali Maryam putri `Imran dan Asiah putri Muzahim isteri Fir`aun.”¹⁷⁵

Demikian, melalui pendekatan kebahasaan dan analisisnya terhadap adanya wanita tertentu yang, oleh al-Qur'an, diberitakan menerima pemberitahuan atau wahyu dari Allah mengenai masalah tertentu, Ibn Hazm sampai kepada kesimpulan dan pendapatnya bahwa, berbeda dengan masalah rasul, kenabian wanita adalah suatu hal yang pasti; di antara sekian banyak nabi terdapat nabi wanita.

Demikian, Ibn Hazm mengakui kenabian wanita. Secara kongkret ia tidak mengemukakan berapa dan siapa saja nabi-nabi wanita dimaksud. Namun dari pendapatnya yang telah dikemukakan, Ibn Hazm mengakui Siti Sarah ibu Nabi Ishak dan Ya`cub, Maryam ibu Nabi Isa, ibu Nabi Musa, dan Asiah istri Fir`aun sebagai nabi wanita. Dalam hal ini, Ibn Hazm berbeda dengan jumhur ulama yang memandang para Nabi itu khusus dari kalangan laki-laki.

Terlepas dari sikap setuju atau tidak, yang jelas pendapat Ibn Hazm tentang kemungkinan kenabian wanita ini bukan tidak berdasar. Argumen kebahasaan yang diperkuat dengan adanya beberapa wanita yang, oleh al-Qur'an, diberitakan mendapat pemberitahuan tentang sesuatu oleh Allah, sesuai dengan arti kata “nabi” tersebut, kiranya layak dipandang sebagai argumen yang mempunyai kekuatan tersendiri atau, paling tidak, perlu dipertimbangkan.

¹⁷⁵Ibn Hazm, *al-Fishâl*, *op. cit.*, juz 5, hal. 17.

Demikian sosok beserta metode dan pemikirannya dalam kajian keislaman. Ibn Hazm, tidak diragukan lagi, adalah seorang pemikir dan pembaharu muslim yang pernah pernah dimiliki dunia Islam abad kelima hijriah. Khusus di bidang kalam, Ibn Hazm adalah teolog atau mutakallim, yang mempunyai metode, corak dan pendapatnya sendiri di dalam khazanah pemikiran teologi Islam. Ia hadir dan tampil sebagai teolog mandiri, tanpa terikat kepada ide dan aliran teologi Islam lainnya. Ia tampil reaksioner terhadap perkembangan pemikiran di zamannya, yang benar-benar berada pada kondisi *jumud* atau *stagnan* diselimuti taklid. Ia pun lantang dengan suara menghidupkan ijtihad dan anti taklid. Bahwa metode dan pendapatnya ada yang sama dengan metode dan pendapat aliran lainnya adalah sesuatu yang wajar, karena, di samping lahir belakangan, sumber yang digali adalah sama, al-Qur`an dan al-sunnah. Namun ada pula metode dan pendapatnya yang berbeda dengan bahkan tidak dibahas oleh aliran-aliran lain.

Apa pun metode dan pendapatnya, terutama di bidang teologi, Ibn Hazm layak diakui dan disebut pembaharu, seorang mujtahid mutlak, dan berjasa mengisi serta mewarnai khazanah pemikiran dalam Islam.

BAB V

ANALIS UMUM DAN KESIMPULAN

5.1. Penilaian Umum

Sebelum menyampaikan kesimpulan, yang merupakan intisari dari hasil kajian tentang tokoh Ibn Hazm, terlebih dahulu dikemukakan penilaian secara umum mengenai kiprahnya di dalam dinamika pemikiran Islam. Ibn Hazm, tidak diragukan lagi, adalah salah seorang tokoh pemikir dan pembaharu muslim Andalus abad kelima hijriah. Ia adalah salah seorang ilmuwan muslim produk dunia Islam zaman klasik, yang menguasai multidisiplin keislaman dengan warisan karya ilmiah yang jumlahnya sangat menakjubkan, bahkan yang terbanyak di zamannya.

Tidak heran memang, dunia Islam zaman klasik yang menerapkan sistem pendidikan integral, bukan sistem spesialisasi dikotomis, melahirkan banyak cendikiawan muslimi yang serba ahli dalam berbagai cabang ilmu seperti Ibn Hazm.

Wujud pembaharuan Ibn Hazm dalam bidang pemikiran keagamaan dapat dilihat, terutama, pada sikap dan perjuangannya menembus tembok kejumudan dan kabut taklid yang semakin tebal di tengah-tengah masyarakat Islam di zamannya, di Andalus khususnya dan di dunia Islam pada umumnya. Ia datang dan lantang menyuarakan pendirian anti taklid dan berseru agar umat tidak semestinya terikat kepada pendapat ulama terdahulu, melainkan harus berpikir dan

berupaya berijtihad sesuai kemampuan dengan menggali langsung ilmu keislaman dari sumber utamanya al-Qur'an dan al-Sunnah. Semangat ijtihad ini, oleh Ibn Hazm, bahkan ditekankan pula kepada orang awam. Orang awam, demikian Ibn Hazm, seyogianya bertanya tentang perihal agama kepada orang yang dipandang berilmu, namun bukan dalam sikap menerima begitu saja apa yang difatwakan atau disampaikan oleh seorang alim. Seorang awam yang bertanya seyogianya hanya menerima informasi dan fatwa keagamaan yang betul-betul diketahui bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah.

Demikian, Ibn Hazm adalah tokoh fenomenal di zamannya. Betapa tidak, pada abad kelima hijriah yang terkenal sebagai era stagnasi dan kejumudan pemikiran di dunia Islam, akibat telah mapannya mazhab fikih yang empat dan dominannya mazhab teologi Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah, terutama Asy`ariah, Ibn Hazm tampil dan lantang meneriakkan suara anti taklid dan menyerukan prinsip bebas mazhab. Dalam konteks inilah ia layak diakui sebagai pemikir dan pembaharu.

Seiring dengan upaya menghidupkan kembali semangat kebebasan dan aktivitas berpikir, tokoh Ibn Hazm juga berupaya meluruskan kesan negatif masyarakatnya, terutama para ulama, terhadap filsafat dan mantik. Di saat filsafat dan mantik masih dipandang sebagai barang terlarang, karena dinilai bertentangan dengan bahkan menafikan syariat atau agama, Ibn Hazm tampil dengan pandangan yang sama sekali baru bahkan bertolak belakang dengan opini umum. Ia dengan tegas menyatakan bahwa filsafat dan mantik tidak bertentangan dengan syariat, melainkan mempunyai tujuan

yang sama. Lebih dari itu, ia juga menyatakan bahwa dua jenis ilmu warisan Yunani tersebut, filsafat dan mantik, sangat berguna dalam memahami syariat secara benar. Dalam konteks inilah, sebagian ahli memandang Ibn Hazm sebagai tokoh terdahulu di Andalus, jika tidak yang pertama, yang mempelajari dan menganjurkan studi filsafat dan mantik secara terang-terangan.

Demikian, upaya mencari titik temu antara syariat dan filsafat, khususnya di Andalus, dipelopori atau, paling tidak, dirintis oleh Ibn Hazm. Semaraknya kajian filsafat di Andalus oleh filosof kenamaan sesudahnya, seperti Ibn Bajjah, Ibn Thufail, dan Ibn Rusyd, tentu bukan fenomena yang berdiri sendiri yang terpisah dari fenomena dan perkembangan sebelumnya. Dengan kata lain, lahirnya para filosof muslim Andalus kenamaan tersebut, banyak sedikitnya, tidak lepas dari pengaruh dan hasil upaya Ibn Hazm memperkenalkan serta memperjuangkan keberadaan filsafat dan mantik di bumi Islam bagian barat ini.

Ketika Ibn Hazm lebih dikenal dan ditonjolkan sebagai tokoh Mazhab fikih al-Zhahiri, maka kezhahiriannya harus dipahami dalam arti ketat berpegang kepada nas, tetapi tidak selalu dan melulu dengan pemahaman secara harfiah, dan tidak pula mengesampingkan dalil atau argumen rasional. Lebih dari itu, kezhahiriannya lebih khusus pada bidang fikih, tidak di bidang kajian Islam lainnya.

Pilihan Ibn Hazm terhadap Mazhab al-Zhahiri, tanpa menafikan pengaruh mazhab Dawud al-Ashbahani sebagai pendiri mazhab di Timur, nampaknya lebih dilatarbelakangi oleh faktor sosial dan perkembangan pemikiran keagamaan di

Andalus itu sendiri. Sebagaimana diketahui, jauh sebelum Ibn Hazm, perkembangan pemikiran Islam di Andalus, khususnya di bidang fikih, sudah dilanda keterikatan secara ekstrem kepada pemikiran Mazhab Maliki yang, pada gilirannya, menimbulkan suasana jumud dan taklid. Sebagai tokoh yang berwatak bebas, Ibn Hazm, sudah barang tentu, tidak setuju dengan dominasi Mazhab Maliki yang berakibat membelenggu pemikiran umat di zamannya. Selain dari pada itu, penerapan metode *qiyas* oleh fukaha Malikiah di zamannya, oleh Ibn Hazm, dinilai sudah terlalu jauh keluar dari pesan arti *zhahir nâs*. Bahkan, menurutnya, metode *qiyas*, di samping kenisbiannya, tidak jarang dimanfaatkan untuk kepentingan politik dan untuk meraih kedudukan.

Demikian, sebagai reaksi terhadap suasana taklid dan jumud, ditambah keleluasaan para fuqaha menggunakan metode *qiyas*, Ibn Hazm tampil dengan semangat kebebasan berpikir dan menganjurkan kegiatan ijtihad dengan kembali kepada dan menggali langsung sumber al-Qur'an dan al-Sunnah. Sementara ketidaksetujuannya dengan penerapan metode *qiyas* yang dinilai sudah terlalu jauh menyimpang, menyebabkan tokoh Ibn Hazm menganjurkan metode pemahaman nas menurut maknanya yang tegas atau *zhahir*. Dengan semangat kebebasan berpikir disertai anjuran kembali kepada sumber al-Qur'an dan al-Sunnah dengan pemahaman secara *zhahir* ini, maka Ibn Hazm begitu mudah digolongkan sebagai tokoh Mazhab al-Zhahiri yang dibangun oleh Dawud al-Ashbahani. Padahal, pola pikir Ibn Hazm yang berwatak *al-zhahiri* tersebut adalah suatu hal yang wajar, karena didorong oleh faktor lokal perkembangan pemikiran Andalus itu sendiri. Dengan kata lain, tanpa

pengaruh Dawud al-Ashbahani, Ibn Hazm pun tetap akan lahir dengan watak *al-zhahiri*; karena situasi dan kondisi Andalus sudah cukup potensial melahirkan Ibn Hazm yang berwatak demikian. Kalau pun tokoh Ibn Hazm ini dikatakan sebagai pelanjut Mazhab al-Zhahiri Dawud, maka perlu dikatakan bahwa kezahiriannya tersebut bukan bersifat *mazhabi*, dalam arti mengikut Mazhab al-Zhahiri Dawud secara *qauli*, tetapi lebih bersifat *manhaji*, dalam arti hanya mengambil metodenya dengan pendapat yang mungkin berbeda.

Selain dari pada itu, selama ini istilah *al-zhahiri* lazim dipahami sebagai salah satu aliran fikih yang menyandarkan masalah keagamaan semata-mata kepada sumber al-Qur'an dan al-Sunnah, dengan pemahaman secara harfiah dan menolak atau mengesampingkan peranan akal. Dengan demikian, kalau pun Ibn Hazm ini tetap dipandang sebagai tokoh al-Zhahiri, maka kezahiriannya terbatas hanya dalam bidang fikih, tidak selalu demikian dalam bidang kajian keislaman lainnya, seperti bidang kalam atau teologi.

Kenapa Ibn Hazm lebih memilih pendekatan al-Zhahiri di bidang fikih? Fenomena yang demikian adalah sesuatu yang wajar dan mudah dipahami. Di dalam bidang fikih, sebagai bidang ilmu keislaman yang berbicara soal ibadah dan masalah hukum halal-haram, Ibn Hazm, sesuai dengan pandangannya tentang kemampuan akal, jelas hanya mengakui nas sebagai sumber hukum. Sementara itu, bahasa hukum sangat mengutamakan ketegasan dan kepastian, tidak layak mengandung banyak konotasi, demi keseragaman dan menghindari kerancuan. Selain daripada itu, sasaran fikih

adalah umat secara keseluruhan yang mayoritas adalah kaum awam, yang hanya gampang memahami makna *zhahir* dan bahkan mereka tidak mungkin diajak berbicara dan berpikir rasional. Sebagai tambahan, kezhahiriahan Ibn Hazm ini dapat dipandang sebagai akibat logis dari seruannya agar semua orang berjihad memahami langsung sumber al-Qur'an sesuai kemampuan. Ini meniscayakan Ibn Hazm menekankan pemahaman secara *zhahiri*, karena makna inilah yang dapat dan mudah ditangkap oleh semua orang dari segala tingkat intelektual, baik awam maupun khawas.

Sekali lagi, kezhahiriahan Ibn Hazm hanya layak diberlakukan di bidang fikih, tidak dapat digeneralisir dalam setiap bidang keahliannya, dan tidak dapat disamakan sepenuhnya dengan mazhab Zhahiri Dawud al-Ashbahani.

5.2. Kesimpulan

Ibn Hazm adalah tokoh mutakallim yang tampil dengan metode dan mazhabnya sendiri. Ia tampil di saat dunia Islam telah merasa puas dengan mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah, terutama Asy`ariah. Ibn Hazm satu-satunya tokoh yang berani mendobrak tembok taklid mazhabi dengan sikap dan pernyataannya tidak terikat kepada mazhab kalam yang lahir sebelum dan berkembang di zamannya.

Berbeda dengan bidang fikih, di dalam kalam atau teologi, sebagai disiplin yang berbicara masalah akidah berdasarkan bukti-bukti atau argumen yang kuat, yang para pelakunya sudah barang tentu kelompok khawas, rasionalitas menjadi ciri bahkan syarat utama. Demikian pula Ibn Hazm al-mutakallim, sudah barang tentu, banyak bersandar kepada

dalil *`aqli* atau argumen rasional. Lebih-lebih karena watak *jadali*-nya yang sangat menonjol, penggunaan argumen rasional oleh tokoh Ibn Hazm ini adalah suatu keniscayaan.

Khusus di bidang kalam atau teologi ini, tokoh Ibn Hazm, di samping ketat bersandar kepada nash al-Qur'an dan al-Sunnah, sesuai dengan watak zhahirinya, juga sangat kuat berpegang kepada argumen dan analisis rasional. Demikian pula pemahamannya terhadap nas, tidak selalu secara leterlek harfiah.

Akal, bagi Ibn Hazm, cukup berperan di dalam memahami Islam. Namun, kemampuan dan peranan akal ini, di dalam sistem pemikiran Ibn Hazm, sangat kecil dibanding peranan wahyu. Ini terlihat, bahwa dari empat persoalan⁹ yang biasa dihadapkan dengan kemampuan dan fungsi akal di dalam diskusi kalam, menurut Ibn Hazm, hanya satu, yaitu mengetahui Tuhan, yang dapat dicapai oleh akal. Sementara semua kewajiban, dan masalah baik dan buruk hanya diketahui oleh wahyu.

Dengan pengakuannya akan kemampuan akal yang demikian, Ibn Hazm tetap termasuk dalam kategori seorang mutakallim atau teolog tradisional, kendatipun dalam masalah tertentu ia sangat rasional, dalam arti memfungsikan dan mengutamakan argumen akal.

Lebih dari itu, khusus di bidang kalam atau teologi, Ibn Hazm layak dipandang sebagai tokoh pembaharu dan pendobrak stagnasi pemikiran di zamannya. Ketika di

⁹ Empat persoalan dimaksud adalah: Mengetahui Tuhan, Kewajiban Mengetahui Tuhan, mengetahui baik dan buruk, dan kewajiban melaksanakan yang baik dan kewajiban menjauhi yang buruk.

masanya perkembangan aliran dan pemikiran kalam atau teologi seakan dianggap telah sempurna dan berhenti dengan lahirnya dua aliran besar, Asy`ariah dan Maturidiah, yang tergabung dalam satu nama *Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah*, Ibn Hazm tampil dengan metode dan pemikiran kalamnya sendiri, menyatakan diri berbeda dengan dan tanpa terikat kepada metode serta pemikiran kalam yang telah berkembang mapan di zamannya, terutama Mu`tazilah dan Asy`ariah. Dalam konteks ini Ibn Hazm, tidak disangsikan lagi, adalah salah seorang mutakallim mandiri abad kelima hijriah di Andalus, yang tampil dengan metode dan pemikiran kalamnya sendiri di tengah-tengah aliran kalam yang pernah ada di dunia Islam. Kalau al-Asy`ari berjasa membangun sistem teologi di kalangan komunitas muslimin bermazhab fikih Syafi`iyah, maka Ibn Hazm berjasa membangun sistem teologi khususnya di kalangan mazhab fikih al-Zhahiri.

Kendatipun tampil dengan metode pendekatannya sendiri, pemikiran kalam Ibn Hazm, dalam perbandingannya dengan pemikiran aliran lain, terutama Mu`tazilah dan Asy`ariah, tidak lepas dari kesamaan dan perbedaan. Secara kongkret, pemikiran kalam Ibn Hazm, dalam perbandingannya dengan pemikiran kalam kedua aliran yang disebut terakhir, dapat dikelompokkan kepada beberapa kategori sebagai berikut.

Pertama, ada kalanya mirip atau sama dengan pemikiran Mu`tazilah, seperti memahami masalah sifat dan segi kemukjizatan al-Qur'an, dan berbeda dengan Asy`ariah. *Kedua*, ada kalanya mirip atau sama dengan pemikiran Asy`ariah dan berbeda dengan Mu`tazilah, seperti mengenai

masalah perbuatan Allah dan status pelaku dosa besar. Ketiga, ada pula yang berbeda dengan Asy`ariah dan Mu`tazilah, seperti masalah kenabian wanita. Selain daripada itu, ada pula pendapatnya yang terlihat mengambil posisi jalan tengah antara Mu`tazilah dan Asy`ariah, seperti masalah *wa`ad wa al-wa`id*, janji dan ancaman, di mana ia menitikberatkan pada kemestian adanya penghitungan dan penimbangan amal perbuatan di akhirat kelak.

Di dalam pembahasannya tentang kalam, Ibn Hazm tetap memperlihatkan watak dan corak *zhahiri*. Namun kezhahiriahan Ibn Hazm di bidang ini lebih terbatas pada sikapnya yang sangat ketat bersandar kepada sumber al-Qur'an dan al-Sunnah. Sedangkan caranya memahami nash tersebut tidak selalu secara harfiah, seperti yang selama ini dipahami dari istilah *zhahiri* yang lazim ditambahkan di belakang namanya. Dalam memahami dan menjelaskan ayat-ayat yang berkonotasi *tasybih*, misalnya, Ibn Hazm sama sekali menghindari pemahaman secara leterlek. Demikian pula, kezhahiriahan di bidang kalam ini tidak membuat Ibn Hazm mengesampingkan peranan akal. Ibn Hazm adalah mutakallim yang cukup banyak menggunakan argumen rasional. Bahkan, dalam masalah tertentu, ia tidak jarang sepenuhnya bertumpu kepada jenis argumen rasional tersebut, seperti terlihat di dalam pembahasannya tentang bukti-bukti atau argumen di sekitar keberadaan dan keesaan Allah.

Demikian, Ibn Hazm termasuk salah seorang pemikir dan pembaharu muslim, yang ikut berjasa dalam proses perkembangan dan pewarnaan pemikiran di dunia Islam. Ia, banyak sedikitnya, telah memberikan sumbangsih tersendiri

dalam memperkaya dan mewarnai khazanah pemikiran kalam khususnya dan pemikiran keislaman umumnya. Paling tidak, ia layak dipandang berjasa membangun sistem kalam di kalangan mazhab dan kaum *al-zhahiri*, seperti yang dilakukan oleh al-Asy`ari dalam Mazhab al-Syafi`i dan oleh al-Maturidi di dalam Mazhab Hanafi.

Lebih dari itu, dengan metode pendekatannya yang sangat ketat bersandar kepada al-Qur'an, Ibn Hazm juga berjasa membangun pemikiran kalam di atas dasar yang paling absah, sekaligus memperkokoh posisi ilmu kalam yang keberadaannya, termasuk di zaman Ibn Hazm, masih dipersoalkan dan dicurigai oleh sebagian kalangan muslimin.

Demikian sosok Ibn Hazm sebagai salah seorang tokoh pemikir dan pembaharu abad kelima hijriah, yang pernah dimiliki oleh dunia Islam. Pembicaraan tentang sejarah perkembangan dan dinamika pemikiran kalam khususnya dan pemikiran keislaman umumnya, sudah barang tentu, tak dapat tidak mesti harus menyebut nama dan sumbangsih tokoh pemikir muslim Andalus kenamaan ini. Selama ini, dunia Islam Ibn Hazm lebih dominan bahkan melulu diperkenankan sebagai tokoh mazhab fikih al-Zhahiri, ini terkesan telah memberikan penilaian tidak adil bahkan zalaim terhadap Ibn Hazm. Di samping lazim dihadapi apriorori, Istilah *al-zhahiri* yang dinisbatkan kepada namanya seakan menghapus kebesaran dan sumbangsihnya terhadap perkembangan pemikiran di dunia Islam. Ia hanya dipandang dan diperkenalkan sebagai tokoh yang sangat tekstualis-literalis, terikat pada nas dengan pemahaman secara harfiah. Padahal, ia adalah pemikir generalis, menguasai dan ahli

multidisiplin, dan cukup mengandalkan argumen serta analisis rasional.

Memang Ibn Hazm mempunyai kelemahan tersendiri, terutama dalam cara menyebarkan dan membela pemikirannya. Sifatnya yang keras dan cenderung memandang semua orang keliru, membuat dirinya terkesan arogan dan tidak simpatik, pemikirannya tidak disenangi oleh ulama dan penguasa di zamannya. Sehingga muncul ungkapan di kalangan ilmuwan, bahwa Ibn Hazm memang ahli dalam berbagai ilmu, tetapi bodoh dalam cara menyampaikan ilmu. Akibatnya, pemikiran dan karya-karyanya dikucilkan dan terkucil. Karya-karyanya pernah dimusnahkan di masa salah seorang penguasa di Andalus dan pemikirannya pun tidak dapat menyebar dan menyentuh dunia Islam secara luas.

Namun, berkat obyektivitas dan penghargaan ilmiah belakangan ini, beberapa karyanya mulai ditemukan dan diedit serta disebar oleh para peneliti dan cendekiawan muslim kontemporer. Sehingga pemikiran Ibn Hazm dalam berbagai bidang ilmu keislaman yang dibahasnya mulai diketahui secara luas oleh umat dan diberi tempat serta pengakuan sebagaimana mestinya.

Betapa pun pemikiran dan karakter individualnya kurang populer di zamannya, yang pasti bahwa dunia Islam bagian Barat, Andalus, pernah melahirkan seorang tokoh teolog kenamaan Ibn Hazm al-Andalusi. Kepiawaiannya dalam berbagai bidang ilmu keislaman dan jumlah karya ilmiahnya yang luar biasa adalah khazanah keislaman yang tiada tara nilainya.

Di Indonesia sendiri, keberadaan dan kapasitas Ibn Hazm sebagai pemikir dan pembaharu muslim belum begitu dikenal dan populer. Ibn Hazm yang dikenal di negeri ini, lagi-lagi lebih dominan dalam sosoknya sebagai tokoh mazhab fikih al-Zhahiri. Karya fikihnya *al-Muhalla* lebih dikenal ketimbang *al-Fishal*. Sementara karyanya yang lain hampir tidak pernah disebut sama sekali. Lebih dari itu, Ibn Hazm yang menyandang predikat al-Zhahiri terkesan kurang menarik di Indonesia. Fenomena ini, barangkali, akibat dominasi Mazhab fikih Syafi'iah dan Teologi Asy'ariah.

Akhirnya, sebagai ilmuwan yang menguasai multi-disiplin, dengan peninggalan karya ilmiah di dalam hampir seluruh bidang keahliannya, kajian tentang pemikiran tokoh Ibn Hazm, dalam bidang selain teologi, tetap menarik dan perlu terus dilakukan, demi memperkaya khazanah ilmiah keislaman, termasuk di Indonesia.

DAFTAR RUJUKAN

- Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali, *al-Durrat fi ma Yajibu I'tiqaduh*, Mesir: Mathba'at al-Madani, 1988.
- , *al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwa` wa al-Nihal* (5 Juz), Beirut: Far al-Fikr, t.t..
- , *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (4 juz), Beirut: Dar al-Jail, 1987.
- , *Jamharat al-Ansab al-'Arabi*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1983.
- , *al-Muhalla bi al-Atsar* (16 jilid), Mesir: Mathba'at al-Jumhuriat al-'Arabiat, 1967.
- , *al-Nabdzat al-Kafiyat fi Ahkam Ushul al-Din*, pentahqiq Muhammad Ahmad Abd al-Aziz, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1985.
- , *al-Radd 'ala Ibn al-Naghrilat al-Yahudi*, pentahqiq Ihsan Abbas, Kairo: Mathba'at al-Madani, 1960.
- , "*al-Radd 'ala al-Kindi al-Failasuf*", dalam Ihsan Abbas, *Rasa'il Ibn Hazm al-Andalusi* (juz 4), Beirut: Muassasat al-'Arabiah, 1983.
- , "*Risalat al-Bayan 'an Haqa'iq al-Iman*", dalam Ihsan Abbas, *Rasa'il Ibn Hazm al-Andalusi* (juz 3), Beirut: Muassasat al-'Arabiah, 1987.

- , “*Risalat al-Mudawat al-Nufus*”, dalam Ihsan Abbas *Rasa`il Ibn Hazm al-Andalusi* (juz 2), Beirut: Muassasat al-‘Arabiah, 1987.
- , “*Risalat fi al-Ghina al-Malha*”, dalam Ihsan Abbas, *Rasa`il Ibn Hazm al-Andalusi* (juz 1), Beirut: Muassasat al-‘Arabiah, 1987.
- , “*Risalat fi Ummahat al-Khulafa`*”, dalam Ihsan Abbas, *Rasa`il Ibn Hazm al-Andalusi* (juz 2), Beirut: Muassasat al-‘Arabiah, 1987.
- , “*Risalat fi Jumal Futuh al-Islam*”, dalam Ihsan Abbas, *Rasa`il Ibn Hazm al-Andalusi* (juz 2), Beirut: Muassasat al-‘Arabiah, 1987.
- , “*Risalat fi Asma` al-Khulafa`*” dalam Ihsan Abbas, *Rasa`il Ibn Hazm al-Andalusi* (juz 2), Beirut: Muassasat al-‘Arabiah, 1987.
- , “*Risalat fi Fadhl al-Andalus*” dalam Ihsan Abbas, *Rasa`il Ibn Hazm al-Andalusi* (juz 2), Beirut: Muassasat al-‘Arabiah, 1987.
- , “*Risalat fi al-Hatif min al-Bu`di*” dalam Ihsan Abbas, *Rasa`il Ibn Hazm al-Andalusi* (juz 3), Beirut: Muassasat al-‘Arabiah, 1987.
- , “*Risalat fi Maratib al-‘Ulum*” dalam Ihsan Abbas, *Rasa`il Ibn Hazm al-Andalusi* (juz 4), Beirut: Muassasat al-‘Arabiah, 1983.
- , “*Risalat Naqth al-‘Arusy*” dalam Ihsan Abbas, *Rasa`il Ibn Hazm al-Andalusi* (juz 2), Beirut: Muassasat al-‘Arabiah, 1987.

- , “*Risalat al-Talkhish li Wujud al-Takhlis*” dalam Ihsan Abbas, *Rasa`il Ibn Hazm al-Andalusi* (juz 3), Beirut: Muassasat al-Arabiah, 1987.
- , “*Risalat al-Tawfiq ‘ala Syar’i al-Najat*” dalam Ihsan Abbas, *Rasa`il Ibn Hazm al-Andalusi* (juz 3), Beirut: Muassasat al-Arabiah, 1987.
- , “*Tafsir al-Alfahz Tajri bain al-Mutakallimin fi al-Ushul*” dalam Ihsan Abbas, *Rasa`il Ibn Hazm al-Andalusi* (juz 4), Beirut: Muassasat al-Arabiah, 1987.
- , *al-Taqrîb li Hadd al-Manthiq*, ditahqiq oleh Ihsan Abbas, Beirut: Dar al-Ibad, 1959.
- , *Thawq al-Hamamat fi al-Ilfat wa al-Ullaf*, ditahqiq oleh al-Thahir Ahmad Makky, Kairo: Dar al-Ma’arif, 1977.
- , *al-Ushul wa al-Furu’* (2 juz), ditahqiq oleh Muhammad ‘Athif al-‘Iraqi, Kairo: Dar al-Nahdat al-Arabiah, 1978.
- Abd al-Jabbar, al-Qadhi, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, Kairo: Matha`ah al-Istiqlal al-Kubra, 1960.
- Abu Zahrah, Muhammad, *Ibn Hazm: Hayatuh wa `Asruh, Ârâuh wa Fiqhuh*, Kairo: Dâr al-Fikr al-`Arabi, t.t.
- , *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, Kairo: Dâr al-Fikr al-`Arabi, t.th., juz 1 dan 2.
- Al-Afghani, Sa`id, *Ibn Hazm al-Andalus wa Risâlatuh fi al-Mufadalâh bain al-Shahâbah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1969.
- Amin, Ahmad, *Zhuhr al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-`Arabi, 1961, juz 3.

- Al-Asy`ari, Abu al-Hasan, *al-Ibânah `an Ush al-Diyânah*, Kairo: Idârah al-Thibâ`ah al-Muniriah, t.th.
- , *Kitâb al-Lumâ' fî al-Radd `alâ Ahl al-Zaiqh wa al-Bidâ'*, Kairo: Mathba`ah Syirkah al-Mishriyah, 1955.
- , *Maqâlat al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushalli*, ditahqiq oleh Muhy al-Dîn `Abd al-Hamid, Kairo: Maktabah al-Nahdah, al-Mishriyah, 1950, juz 1 dan 2.
- Chejne, Anwar G., *Muslim Spain: Its History and Culture*, Minneapolis: The University Minnesota Press, 1974.
- Dozy, Rainhart, *Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain*, London: Frank Cass, 1972.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1983.
- Farrukh, Umar, *Ibn Hazm al-Kabir*, Beirut: Dar Lubnan, 1980.
- , *Tarikh al-Fikr al-`Arabi ila Ayyam Ibn Khaldun*, Beirut: Dar al-`Ilm li al-Malayin, 1972.
- Al-Ghazali, Muhammad Abu Hamid, *al-Iqtishad fî al-I`tiqad*, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, t.t..
- Gibb, H.A.R., Kramers, J.H., *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1974.
- Golziher, Ignaz, *The Zahiris, Their Doctrines and Their History*, Leiden: E. J. Brill, 1971.
- Haikal, Ahmad, *al-Adab al-Andalus min al-Fath ila Suquth al-Khilafat*, Kairo: Dar al-Ma`rifat, 1977.

Al-Hamawi, Yaqut, *Mu'jam al-Udaba*, Beirut: Dar al-Ihya al-Turats al-'Arabi (juz 12), 1988.

Al-Hamdu, Ahmad Ibn Nasir, *Ibn Hazm wa Mawqifuh fi al-Ilahiyyat*, Saudi Arabia: Jami'at Umm al-Qurra, 1406 H..

Al-Hamsi, Nu'aim, *Fikrat I'jaz al-Qur'an munz al-Bi'tsat al-Nabawiah hatta 'Ashrina al-Hadhir*, Beirut: Muassasat al-Risalah, 1980.

Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI Press, 1982.

-----, *Falsafat Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979.

-----, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, Jakarta: UI Press, 1986.

-----, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986.

Hasan, Hasan Ibrahim, *Tarikh al-Islam* (juz 2), Beirut: Dar al-Jail, 1991.

Hudhari Bek, Muhammad, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Maktabat al-Tijariat al-Kubra, 1988.

Ibn Katsir, *al-Bidayat wa al-Nihayat* (juz 4), Beirut: Dar al-Fikr, 1978.

Ibn Khalikan, Abu al-Abbas Syams al-Din, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman* (8 juz), Beirut: Dar al-Tsaqafat, t.t..

- Ibrahim, Zakaria, *Ibn Hazm al-Andalusi al-Mufakkir al-Zhahiri al-Mawsu'iy*, Kairo: al-Dar al-Mishriyyah, t.t..
- Imanuddin, S. M., *Moslim Spain (711-1492)*, Leiden: E. J. Brill, 1981.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.
- Khalifah, Abd al-Karim, *Ibn Hazm al-Andalusi, Hayatuh wa Adabuh*, Beirut: Dar al-Ma'rifat, t. t..
- Al-Khawli, Amin, *Malik Ibn Anas*, Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsat, t.t..
- Madkur, Ibrahim, *Fi al-Falsafat al-Islamiyyah*, Kairo: Dar Ma'arif, t.t..
- Mahmud, Abd al-Qadir, *al-Fikr al-Islami wa al-Falsafat al-Mu'aridhat fi al-Qadim wa al-Hadits*, Kairo: al-Hai'at al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1986.
- Makky, al-Thahir Ahmad, *Dirasat 'an Ibn Hazm wa Kitabuh Thawq al-Hamamat*, Kairo: Mathba'at Wahhab, 1976.
- O, Leary, De Lacy, *Arabic Thought and Its Place in History*, London: Routledge & Kagen Paul Ltd., 1954.
- Ruslan, Salahuddin, *al-Akhlaq wa al-Siyasat 'inda Ibn Hazm*, Kairo: Mathba'at Nahdhat al-Syarq, t.t..
- Shubhi, Ahmad Mahmud, *Fi 'Ilm al-Kalam: al-Mu'tazilat*, Beirut: Dar al-Nahdhat al-Arabiyyat, 1985.

- Al-Syahrastani, Muhammad Abd al-Karim, *al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t..
- Syalabi, Ahmad, *al-Tarikh al-Islam wa al-Hadharat al-Islamiyah* (juz 4), Kairo: Dar al-Nahdhat al-Mishriyyah, 1964.
- Syararat, Abd al-Latif, *Ibn Hazm: Ra'id al-Fikr al-'Ilmiy*, Beirut: Mathba'at al-Tijari, t.t..
- Syarif, M. M. (Ed), *A History of Muslim Philosophy* (2 Vol), Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- 'Uwais, Abd al-Halim, *Ibn Hazm al-Andalus wa Juhuduh fi al-Bahts al-Tarikhiy wa al-Hadhariy*, t.tp., Dar al-I'tisham, t.t..
- Watt, Montgomery et. All, *A History of Islamic Spain*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.
- , *Islamic Philosophy and Tehology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1987.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, United States of America: Harvard University Press, 1976.
- Yafut, Salim, *Ibn Hazm wa al-Fikr al-Falsafi bi al-Maghrib wa al-Andalus*, Maghribi: Dar al-Bida', 1986.
- Al-Dzahabi, *Syams al-Din, Siyar A'lam al-Nubala`*(juz 18), Beirut: Muassasat al-Risalat, 1986.
- Al-Zhahiri, Abu Abd al-Rahman, *Nawadir al-Imam Ibn Hazm*, Riyadh: Mathabi' al-Farazdaq al-Tijariah, 1984.

Lampiran

PENJELASAN BEBERAPA ISTILAH

Kalam

Menurut bahasa, arti asal kata kalam, bahasa Arab, adalah percakapan yang mengandung arti tertentu, berdasarkan nalar dan logika. Kalam dapat pula diartikan sebagai logos. Dalam perkembangan selanjutnya, istilah *kalam* ini dominan digunakan sebagai nama salah satu disiplin keislaman, Ilmu Kalam, yakni cabang ilmu yang membahas masalah akidah dalam Islam, seperti masalah ketuhanan, kenabian, dan lainnya, dengan menggunakan metode rasional berdasarkan pendekatan mantik dan filsafat. Pengertian yang disebut terakhir inilah dimaksud dalam karya tulis ini. Para pakar di bidang ilmu ini disebut *mutakallim*, teolog.

Selain nama Ilmu Kalam, ilmu yang membahas masalah akidah Islam ini lazim, bahkan lebih umum, dikenal dengan sebutan Ilmu Ushuluddin, Ilmu Akidah, dan Ilmu Tauhid. Pembahasan dalam tiga ilmu yang disebut terakhir lazim sangat ringkas, tidak mendalam, dan sempit, yang materinya terbatas pada masalah rukun iman yang enam, dan semata-mata menggunakan argumen naqli, tidak berkenan menggunakan pendekatan mantik apalagi filsafat. Pembahasan akidah secara mendalam dan panjang lebar dengan pendekatan rasional berdasarkan mantik dan, bahkan, filsafat disuguhkan oleh Ilmu Kalam atau Teologi Islam.

Al-Ijtihad

Istilah ini pada dasarnya adalah istilah teknis Ushul Fikih. Dalam terminologi ushul, *ijtihad* berarti “pengerahan segala tenaga dan kemampuan nalar untuk menggali hukum-hukum yang terkandung di dalam nash, al-Qur`an dan al-Sunnah. Dalam konteks perkembangan pemikiran Islam secara umum, istilah *ijtihad* lebih menunjuk kepada makna kemauan dan kemampuan menggunakan daya pikir atau nalar dalam memahami sumber-sumber dan mengaplikasikan ajaran Islam. Begitu penting dan strategisnya peran akal, sehingga pengerahan daya nalar yang disebut *ijtihad* ini diakui dan disepakati sebagai sumber hukum dalam Islam. Secara historis, pengakuan eksistensi *ijtihad* ini bermula dari pernyataan seorang sahabat bernama Mu`az ibn Jabal, menjawab pertanyaan Rasulullah SAW ketika ia akan diutus ke Yaman, bahwa dia akan berijtihad dengan pemikirannya apabila tidak menemukan jawaban hukum yang tegas dari al-Qur`an dan al-Sunnah. Sikap Mu`az ini, demikian diceritakan, mendapat persetujuan dan pujian dari Rasulullah SAW.

Dalam tataran perkembangan pemikiran Islam, *al-ijtihad* dipandang sebagai kunci bagi perubahan dan kemajuan, yang membuat Islam selalu relevan dengan segala perkembangan zaman dan aplikatif dalam segala keadaan. Hanya dengan *ijtihad*, Islam selalu *up to date* dan relevan untuk segala zaman; sehingga kehadirannya selalu dirasakan di segala aspek kehidupan. Term *ijtihad* ini lazim dilawankan dengan istilah *taqlid* dan *jumud*.

Yang mungkin melakukan *ijtihad* ini adalah ulama, orang yang mempunyai pengetahuan mumpuni tentang ajaran dan

ilmu-ilmu keislaman. Namun, tidak semua ulama dapat rekomendasi untuk melakukan ijtihad ini, kecuali yang memenuhi syarat-syarat tertentu, yang sejak awal perkembangan pemikiran Islam telah ditetapkan oleh para ulama.

Al-Tajdid

Istilah *al-tajdid* ini sangat erat terkait dengan istilah *al-Ijtihad*. *Al-tajdid* artinya pembaharuan yang senjata utamanya adalah *al-ijtihad*. Tanpa keberanian dan kemampuan *ijtihad*, maka pembaharuan tidak akan terjadi dan, sebaliknya, tanpa kemauan *al-tajdid*, *ijtihad* tidak akan berkembang. *Ijtihad* dan *tajdid* adalah seiring sejalan menuju perubahan menggapai kegemilangan dan kecemerlangan Islam di segala zaman.

Adalah bukti sejarah, bahwa kemajuan dan kejayaan Islam dan muslimin pada era klasik dicapai bersama semangat ijtihad dan tajdid. Adalah kenyataan sejarah pula, bahwa dunia Islam mengalami kemunduran yang pasti, ketika semangat ijtihad dan tajdid telah mati. Memasuki abad kelima hijriah dan beberapa abad sesudahnya, muslimin telah merasa puas dengan pemikiran dan hasil karya para tokoh *mujtahid* dan *mujaddid* yang pernah ada. Api *ijtihad* dan semangat *tajdid* redup kemudian mati. Pintu ijtihad telah terkunci rapat, akibatnya umat Islam dari generasi ke generasi mengalami kemunduran dan ketertinggalan, jauh dibelakang bangsa Barat.

Kesadaran *ijtihad* dan *tajdid* di dunia Islam mulai muncul kembali, ketika memasuki abad ke XX atau era modern. Bangkit dari tidur lelap dan kaget menyaksikan kemajuan Barat, muslimin pun sadar akan keterbelakangan dan

ketertinggalan mereka, maka lahirlah tekad untuk menjadikan abad xx M. Atau abad xv Hijriah sebagai abad kebangkitan kembali dunia Islam. Kebangkitan kembali yang dicita-citakan ini, sekali lagi, akan terwujud hanya dengan kemampuan *ijtihad* dan semangat *tajdid*. Kini telah muncul kesadaran dan pengakuan, bahwa kalau ingin jaya dan maju muslimin dewasa ini harus melakukan apa yang pernah dilakukan oleh muslimin era klasik dulu, yakni melakukan *ijtihad* dan *tajdid*.

Prinsip dasar pembaharuan atau *tajdid* dalam Islam adalah “kembali kepada al-Qur`an dan al-Sunnah” dengan pemahaman yang dinamis dan melakukan reinterpretasi. Prinsip *tajdid* dalam Islam adalah mengembalikan paham Islam kepada sumber utamanya, al-Qur`an dan al-Sunnah, dengan melakukan reinterpretasi dan membuka wawasan keilmuan, agar Islam tetap relevan dengan perkembangan dan tuntutan zaman. Karenanya, salah satu semboyan *tajdid* dalam Islam adalah “*al-muhafazhat ‘ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah*”, mempertahankan yang lama yang tetap relevan dan menciptakan yang baru yang lebih relevan. *Tajdid* tidak berarti “membuat atau memunculkan” paham yang sama sekali baru. Karena sumbernya tidak pernah baru, al-Qur`an dan al-Sunnah; yang baru dan perlu diperbaharui adalah penafsiran dan wawasan yang relevan dengan situasi dan kondisi kekinian.

Selama ini terkesan ada sebagian orang, mungkin tokoh, memahami *tajdid* sebagai modernisasi yang cenderung kepada westernisasi, menyesuaikan Islam dengan perkembangan modern yang diciptakan dan diwarnai oleh hegemoni paham Barat. Padahal, *tajdid* itu dasarnya al-Qur`an dan al-Sunnah,

yang tujuannya bukan untuk menyesuaikan diri dengan paham Barat tetapi, kalau bisa, justru untuk meluruskan atau menyesuaikan Barat dengan Islam. Lebih dari itu, untuk dibolehkan melakukan *tajdid*, seseorang harus berkapasitas dan berkompotensi sebagai mujtahid mutlak, dan untuk menjadi mujtahid seseorang harus memenuhi bebe-rapa kondisi atau syarat-syarat ilmiah tertentu dan memiliki integritas keimanan dan keislaman. Pembaharu atau *mujaddid* Islam haruslah muslim, seorang non-muslim, seperti orientalis, betapapun integritas ilmiahnya sangat tinggi, tak mungkin boleh diakui sebagai *mujaddid* Islam. Karena aktivitas ijtihad yang menjadi alat *tajdid* erat hubungannya dengan komitmen teologis, niat untuk mencari kebenaran dan dilakukan karena Allah. Term yang lazim dipahami searti dengan *al-tajdid* adalah *al-ishlah*, yang secara bahasa berarti perbaikan atau reformasi.

Al-Taqlid

Al-taqlid, bahasa Arab, berarti “meniru”. Secara etimologis, *al-taqlid* adalah sikap meniru atau menerima pendapat orang lain secara membabi buta, tanpa hujat atau alasan yang tegas dan nyata. Jelas, *al-taqlid* (taklid) adalah isyarat suatu kebekuan dan ketidakberanian melakukan ijtihad dan *tajdid*.

Dalam sejarah pemikiran Islam, suasana taklid yang berakibat *jumud* atau stagnasi pemikiran ini ditengarai sudah melanda dunia Islam sejak abad kelima Hijriah, terutama pasca terbentuk mapannya Mazhab fikih yang empat dan dominannya mazhab kalam Asy`ariah. Para ulama generasi sesudahnya tampak sudah sangat puas dengan keberadaan

mazhab-mazhab besar tersebut. Karya-karya fikih mereka umumnya hanya berupa *syarah* atau komentar bahkan hasyiah atau catatan pinggir terhadap kitab-kitab dan ide-ide fikih imam mazhab, tidak ada lagi karya fikih yang monumental, murni dan mandiri.

Suasana taklid dan *jumud* di dunia Islam ini semakin kentara terasa dan mencapai puncaknya pasca Imam al-Ghazali. Sehingga tokoh yang disebut terakhir ini lazim dituduh sebagai yang bertanggungjawab terhadap munculnya suasana taklid dan *jumud* yang berakibat kemunduran dunia Islam. Al-Ghazali dinilai mempunyai andil besar terhadap matinya kreativitas nalar Islam karena serangan dan kritik tajamnya terhadap filsafat, melalui karyanya yang berjudul *Tahafut al-Falasifat*.

Al-Ghazali tentulah tidak bermaksud menganjurkan taklid dan kejumudan, tetapi pengaruh karismatik ilmiahnya membuat umat di zaman dan sesudahnya merasa cukup dan puas hanya bersandar kepada pendapat dan pemikiran tokoh yang diberi gelar *hujjat al-islam* ini. Serangan dan kritiknya terhadap filsafat tentu tidak layak dipahami sebagai sikap anti aktivitas berpikir dan kreativitas nalar rasional, melainkan memang ada beberapa ide filsafat yang, menurutnya, bertentangan dengan akidah Islam. Al-Ghazali, dengan serangan dan kritik tajamnya terhadap filsafat, sesungguhnya tidak berniat apa-apa kecuali untuk kebaikan dan penyelamatan terhadap akidah muslimin yang mayoritas awam. Namun, karisma individual dan wibawa ilmiahnya membuat umat hanyut dalam taklid dan terperangkap dalam suasana *jumud*. Umat barangkali salah menanggapi dan memahami kritik al-

Ghazali tersebut sebagai larangan terhadap berpikikir rasional; dan tentu ini tidak pantas diklaim sebagai kesalahan al-Ghazali. Memang kenyataan bahwa pasca al-Ghazali, selama beberapa abad, dunia Islam tidak melahirkan pemikir rasional yang kritis, kecuali filosof Ibn Rusyd yang mencoba mengkritisi kritik al-Ghazali melalui karyanya *Tahfut al-Tahafut*.

Rasanya tidak ada alasan untuk meragukan niat baik dan keiklasan al-Ghazali untuk menyelematkan akidah umat, walau dampaknya mematikan dinamisme dan kreativitas berpikir muslimin. Jadilah tokoh ini lazim diumpamakan bak seekor beruang yang sayang dan setia kepada tuannya. Ketika sang tuan tengah tertidur lelap di siang bolong, seekor lalat datang berhinggap di atas dahinya, maka sang beruang segera mengambil sebuah batu besar untuk meng-usir makhluk pengganggu ketenangan tidur sang tuan. Namun ketika batu dilempar, lalat terbang dan kepala tuan pun pecah berlumur darah. Niat dan tujuan baik, tetapi akibatnya malah sebaliknya. Rasanya tidak adil menghakimi al-Ghazali sebagai penyebab stagnasi atau kejumudan berpikir di dunia Islam. Dinamis atau jumudnya umat adalah tanggungjawab umat pada zaman dan generasi itu sendiri, bukan tanggung-jawab al-Ghazali.

Begitu fenomena *taklid* dan *jumud* telah melanda dunia Islam sampai titik klimaks, seakan-akan melegalkan tertutupnya pintu *ijtihad* dan terhentinya upaya *tajdid*. Namun apa pun kenyataan historis *taklid* dan *jumud* pernah menutup kecerdasan dunia Islam, padahal secara konsepsional pintu *ijtihad* tidak pernah tertutup dan *tajdid* tidak boleh terhenti. Karena *ijtihad* dan semangat *tajdid*, pemikiran dan kebudayaan

Islam pernah berkembang tiada tara. *Ijtihad* dan *tajdid* adalah *password* bagi relevansi dan fungsionalisasi Islam untuk semua zaman, tempat, dan generasi. Sebaliknya, karena *taklid* dan *jumud* muslimin mundur dan akan tersungkur dalam arena persaingan dunia.

Al-Tanzih

Al-Tanzih adalah salah satu terminologi kunci dalam teologi. Secara bahasa, *al-tanzih* berarti “pemurnian” atau “pembersihan”. Secara terminologis, *al-tanzih* adalah upaya pemurnian akidah tauhid dari hal-hal yang bernuansa syirik atau penyerupaan dengan makhluknya.

Islam adalah agama tauhid murni, yang bertitik sentral pada keimanan akan kemahaesaan Allah SWT. Kemurnian ini secara ketat harus dipelihara dan dibersihkan dari kemungkinan penodaan oleh paham, sikap, dan tindakan yang berkonsekuensi penduaan dan atau penyerupaan dengan suatu makhluk. Upaya pemurnian atau pemeliharaan kemurnian akidah tauhid inilah yang, dalam dunia kalam, disebut *al-tanzih*.

Prinsip *tanzih* ini meniscayakan penolakan terhadap segala penggambaran yang mengandung penyerupaan dan personifikasi terhadap Tuhan, yang disebut dengan konsep *nafyu al-tasybih wa al-tajsim*. Prinsip *al-tanzih* ini, di dalam teologi Islam, diba-ngun atas dasar, antara lain, Q.S. 42:11.

Upaya *tanzih* ini, khususnya di kalangan Mu`tazilah, melahirkan prinsip pemahaman nas secara takwil, dan melahirkan paham, antara lain, *nafyu al-shifat* dan *nafyu al-ru`yat*. Sementara kalangan Asy`ariah tetap memahami ayat-

ayat yang berkonotasi *tasybih* dan *tajsim* secara harfiah, namun tetap menjunjung tinggi prinsip *tanzih* dengan ungkapan *bila kaif*

Al-Tasybih dan Al-Tajsim

Al-Tasybih, secara bahasa berarti “penyerupaan atau menyerupakan Allah dengan sesuatu selain diriNya. Sedangkan *al-Tajsim* berarti personifikasi atau penggambaran Tuhan seakan mempunyai sifat jasmani. Golongan yang berpaham demikian, di dalam teologi Islam, disebut kaum *musyabbihah* dan *mujassimah*, yang di Barat disebut *anthropomorphism*. Di dalam al-Qur`an, cukup banyak ayat yang, apabila diartikan secara harfiah, dapat membawa ke-pada konsekuensi *al-tasybih* dan *al-tajsim*. Bagi orang atau golongan yang sangat ketat mempertahankan prinsip *al-tanzih*, ayat-ayat yang demikian dipahami secara takwil, sehingga terhindar dari kesan menyerupakan dan mempersonifikasikan Allah. Meskipun demikian, golongan kalam yang memahami ayat secara harfiah tidak pula berarti se-bagai *musyabbih* atau *mujassim*, mereka tetap meng-utamakan *tanzih* dengan ungkapan, misalnya, *bila kaif* sebagaimana yang berlaku di kalangan Asy`ariah seperti telah dikemukakan.

Al-Shirfat

Al-Shirfat (الصرفة) adalah term yang dihubungkan dengan salah satu teori tentang hakikat kemukjizatan al-Qur`an. Secara etimologis, *al-shirfah* berarti ”memalingkan”. Secara terminologis, *al-shirfah* berarti Allah ”memalingkan” niat manusia, sehingga urung untuk menandingi al-Qur`an.

Mayoritas ulama berpendapat bahwa manusia tidak akan mampu menandingi atau membuat sesuatu karya sastra atau kalimat sebanding dengan ayat-ayat al-Qur`an, karena keagungan dan ketinggian Kitab Suci ini. Sementara teori *shirfat* mengemukakan bahwa manusia, para pujangga Arab, sebenarnya mampu membuat kalimat-kalimat sebanding dengan al-Qur`an. Namun hal ini tidak akan pernah terjadi, karena Allah sengaja memalingkan (*shirfah*) hasrat mereka untuk melakukan hal tersebut, atau Allah mencabut pengetahuan dan keunggulan rasa dan nilai *balaghah* bahasa mereka. Teori *shirfat* ini dikemukakan pertama kali dan dianut oleh Mu`tazilah dan dianut pula oleh Ibn Hazm.

Demikian, di dalam teori *shirfat* kemukjizatan al-Qur`an tidak terletak secara intrinsik pada al-Qur`an, seperti keindahan bahasa dan ketinggian *balaghahnya*, melainkan terletak pada kehendak dan kekuasaan Allah, yang mem-buat manusia tidak berminat atau berminat tetapi oleh kekuasaan Allah ia dibuat tidak berdaya menandingi al-Qur`an.

Al-Zhahiri

Al-Zhahiri terkenal sebagai mazhab fikih yang dibangun oleh Dawud al-Ashbahani (w. 270 H.). Di dalam kajian fikih, mazhab ini memahami nas semata-mata menurut arti harfiah atau makna zhahir ayat, sehingga diberi nama *al-Zhahiri*. Mazhab ini, di samping memaknai nash secara harfiah atau menurut makna zhahir ayat, juga ketat menolak pemahaman secara takwil, menolak *ra`yu* dan *qiyas*. Dalam konteks inilah, mazhab ini lazim dipandang mengesampingkan peran akal.

Ibn Hazm dikenal dan terkenal sebagai tokoh Mazhab al-Zhahiri pasca Dawud. Pilihannya menjadi penganut dan tokoh mazhab ini, bukan karena kontak atau pengaruh langsung dari Dawud, melainkan lebih dilatarbelakangi oleh situasi dan kondisi sosial serta perkembangan pemikiran di Andalus itu sendiri. Dominasi Mazhab Maliki yang sangat memfungsikan *qiyas* dan sangat cenderung kepada prinsip *masalah mursalah*, membuat Ibn Hazm bereaksi dengan pendekatan Zhahiri, dengan maksud mendekatkan kembali umat kepada makna zhahir nas. Namun Ibn Hazm yang *al-zhahiri*, berbeda dengan Dawud sang pendiri mazhab, ia sama sekali tidak mengesampingkan peran akal di dalam pemahaman keislamannya. Rasionalitas tokoh ini terlihat, terutama dalam pembahasannya tentang mantik, filsafat, dan dalam pemikirannya di bidang Kalam atau teologi Islam.

SURYAN A. JAMRAH

Suryan A. Jamrah, anak pertama dari 11 bersaudara, lahir 2 Februari 1960 di sebuah desa di bilangan Kabupaten Indragiri Hilir Riau. Ia dibesarkan dan dididik dalam suasana desa oleh orang tua dan keluarga yang sangat bersahaja. Ayahnya hanya seorang petani kopra yang berpenghasilan jauh dari cukup untuk memenuhi keperluan 11 orang anak-anaknya.

Sejak usia enam tahun, Suryan memulai pendidikannya di Madrasah Ibtidaiyah Pondok Pesantren al-Rasyid, yang merupakan satu-satunya lembaga pendidikan di kampung halamannya saat itu. Setelah menamatkan pendidikan tingkat tsanawiyah di Pesantren yang sama, Suryan merantau jauh ke ujung timur pulau Jawa untuk melanjutkan pendidikan di Pondok Pesantren Walisongo Ngabar, Ponorogo (1974). Setahun kemudian ia pindah belajar di Pondok Modern Gontor Darussalam, Ponorogo (1975-79).

Dari Pondok Modern Gontor ia pergi ke Yogyakarta untuk melanjutkan studi di Perguruan Tinggi, memilih kuliah di Fakultas Ushuluddin IAIN, sekarang UIN, Sunan Kalijaga. (1979). Sarjana Muda diselesaikan pada tahun 1982, dan ia berhasil menyelesaikan Sarjana Lengkap, Jurusan Perbandingan Agama, pada tahun 1985, di fakultas yang sama.

Setelah menjadi Calon Pegawai Negeri Sipil di IAIN Sultan Syarif Kasim Riau, sekarang UIN, Suryan A. Jamrah melanjutkan pendidikan ke jenjang Strata Dua (S2) di IAIN, sekarang UIN, Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun ajaran

1988/1989. Setelah menyelesaikan Program S2, ia langsung melanjutkan pendidikan ke jenjang Program S3, yang berhasil diselesaikannya pada tanggal 12 Juni 1997, dengan disertasi yang berjudul **"Pemikiran Kalam Ibn Hazm al-Andalusi**.

Sekembalinya dari masa studi pascasarjana di Jakarta 1997, Suryan A. Jamrah, di lembaga tempat pengabdianya UIN Sultan Syarif Kasim Riau, diberi amanat jabatan sebagai ketua Jurusan Tafsir Hadits pada Fakultas Ushuluddin. Tidak lama kemudian ia diberi amanat jabatan sebagai Asisten Direktur I Program Pascasarjana, 1997-2001 dan 2003-2004. Terakhir ia menjabat sebagai direktur Program Pascasarjana untuk periode 2005-2009.

Karya ilmiahnya yang telah terbit, antara lain, *Toleransi Beragama Menurut Islam* (Yogyakarta: PD al-Hidayah, 1986), *Metode Tafsir Maudhu`iy*, terjemahan dari karya al-Farmawi *al-Bidayat fi al-Tafsir al-Mawdu`iy* (Jakarta: Rajawali Press, 1994), *Kawan dalam Pertikaian*, terjemahan dari karya Karel A. Steenbrik *Dutch Colonialisme and Muslim Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), *Sejarah Munculnya Persoalan dan Aliran Kalam di Dunia Islam* (Jakarta: Pustaka Antara, 1996), beberapa *entri* dalam *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Ikhtiar Baru, 1994), dan beberapa *entri* dalam *Ensiklopedi al-Qur`an* (Jakarta: Bimantara, 1997), *Studi Ilmu Kalam* (Pekanbaru: Program Pascasarjana UIN Suska, 2008). Bersamaan dengan karya ini terbit pula karyanya yang berjudul *Teologi Politik dan Kekuasaan, Aktualisasi dan Aplikasi Moral Politik Islami. Teologi Fungsional, Aplikasi Amaliah Akidah Islamiah*. Di samping karya berbentuk buku, Suryan A. Jamrah juga menyumbangkan beberapa entri dalam *Ensiklopedi Islam*

(Jakarta: PT Ikhtiar Baru, 1994), dan beberapa entri dalam Ensiklopedi al-Qur`an (Jakarta: Bimantara, 1997).

Di samping aktivitas akademis, mengajar pada Program S1 dan Pascasarjana di UIN Sultan Syarif Kasim Riau, Suryan juga aktif di lembaga pemerintah dan non pemerintah, antara lain, sebagai Ketua Harian Lembaga Pendidikan dan Pembinaan Tilawatil Qur`an (LPPTQ) Provinsi Riau, anggota Majelis Pendidikan Riau (MPR), anggota Dewan Riset Daerah (DRD) Riau. Ketua Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia Riau (YADIMRI), dan Ketua Dewan Pengawas Syariah Bank Riau Kepri. Sementara itu, sebagai yang mengemban amanah menyampaikan petuah ilmiah dan dakwah Islamiah, Suryan selalu menyediakan waktu untuk pembinaan masyarakat dan umat.
