

Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim:

Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyyah

(Tinjauan Implikasi dan Konsekuensi Pemikiran)

Dr. M. Amin Abdullah

Pendahuluan

JIKA ditimbang-timbang, jauh lebih berat mengembangkan pemikiran terhadap hadis dari pada terhadap Al-Qur'an. Munculnya berbagai kitab tafsir, sejak dari tafsir Ibnu Katsir sampai tafsir Al-Azhar karya Hamka, sejak tafsir *Jalalain* sampai ke tafsir *Al-Bayany* karya Binti asy-Syathi, dari tafsir *Al-Kasysyaf* sampai tafsir *Fi Zhilalil Qur'an*, menjadi indikasi yang cukup kuat betapa terbukanya Al-Qur'an terhadap berbagai penafsiran dan pemikiran hasil konstruksi akal pikiran manusia. Pemahaman yang begitu terbuka terhadap Al-Qur'an itu tanpa dibarengi kekhawatiran dari pihak penafsir akan berkurangnya otoritas Al-Qur'an sebagai pedoman hidup umat Islam di mana pun berada. Para ulama dan cendekiawan merasa terpanggil dan sekaligus merasa tidak terbebani rasa bersalah jika mereka ingin mengembangkan pemikiran mereka terhadap Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam. Betapa pun berubahnya tingkat kedalaman kehidupan manusia, nilai spiritualitas Al-Qur'an tetap mengakar dalam kehidupan umat Islam. Hal de-

mikian terjadi karena Allah SWT telah menjamin tidak akan berubahnya esensi misi Al-Qur'an, sehingga pemikiran yang tajam dan inovatif dapat muncul dengan bebas¹.

Lain halnya dengan hadis. Kebanyakan ulama lebih banyak mengendalikan diri dan mengutamakan sikap *reserve* (seگان) untuk melakukan telaah ulang dan mengembangkan pemikiran terhadap hadis. Banyak kendala yang menghadang di tengah jalan, jika kita ingin melihat esensi kandungan hadis. Jika ulama sekarang ingin melakukan penelitian *sanad* ataupun *matan* — suatu pekerjaan yang sebenarnya telah biasa dikerjakan oleh ulama *tajrih* dan *ta'dil*², mereka sudah merasa terlampau khawatir kalau dikatakan sebagai kelompok inkar sunnah. Suatu kekhawatiran yang tidak dirasakan oleh ulama *tajrih* dan *ta'dil* di masa lampau. Pengembangan pemikiran dan studi kritis terhadap Al-Qur'an setingkat apa pun, tidak pernah mengenal istilah inkar Al-Qur'an.

Tema seminar "Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis" mengandaikan perlunya kajian ulang terhadap hadis untuk mengoptimalkan proses dinamisasi pemikiran keagamaan Islam sekarang, seperti yang dahulu pernah mewarnai kehidupan sahabat, tabi'in, dan tabi'ut tabi'in sejak awal mekarnya agama Islam. Namun oleh karena hadis telah terpatri kuat dalam apa yang disebut *Al-Kutub as-Sittah* — mirip-mirip terpatrinya Al-Qur'an dalam Mushaf Utsman — dan tidak boleh diubah-ubah, maka tanpa disadari terjadi proses pembakuan dan sekaligus pembekuan terhadap hadis. Pembekuan pemikiran terhadap hadis, pada gilirannya, menghambat pengembangan pemikiran terhadap hadis dan pemikiran keagamaan secara lebih luas lagi.

Perubahan kehidupan masyarakat modern era teknologi dan informasi yang begitu cepat mengandaikan perlunya pengkajian ulang terhadap proses pembakuan hadis, tanpa perlu menghilangkan otentisitas spiritualitas Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan sunnah. Dalam literatur Barat kajian ini biasa disebut dengan hermeneutik. Formula yang menyatakan

bahwa ajaran Islam adalah *shalihun likulli zaman wa makan*, sebenarnya lebih menunjukkan fleksibilitas dan plastisitas ajaran dan bukan ortodoksi yang ketat dan kaku. Suatu pandangan yang lebih menekankan pandangan ke depan (progresif), dan bukan ke belakang (regresif).

Proses pembakuan ajaran Islam yang biasa disebut ortodoksi dan proses pencairan ajaran yang biasa disebut dinamisasi memang harus berjalan bersama-sama, seiring dengan derap perubahan masyarakat dengan berbagai tantangannya masing-masing. Ajaran Islam bukan seperti patokan matematis yang kaku, ahistoris dan kering. Dunia spiritualitas keagamaan menghendaki suatu sikap yang lentur tapi kenyal. Namun ungkapan terakhir tidak dapat dipahami dengan baik, kalau kita tidak begitu peduli kepada sejarah gerakan pengumpulan, pembakuan dan pembakuan hadis yang berjalan pada abad kedua dan ketiga Hijriah. Bersikap kritis dan mempelajari proses perkembangan dan pertumbuhan gerakan pengumpulan dan periwayatan hadis sama sekali bukan untuk melemaskan sendi-sendi akar keislaman, tetapi justru untuk memberi ruang gerak yang lentur dan dinamis, memberi ruang gerak yang lebih luas terhadap pertumbuhan Islam di masa yang akan datang di mana tantangan zamannya akan semakin bertambah kompleks.

Lantaran kental-pekatnya pemikiran terhadap hadis, wajar jika Maurice Bucaille mengatakan bahwa perbandingan studi kritis terhadap hadis adalah seperti halnya studi kritis terhadap Bibel. Menurutnya, Bibel tidak bisa dibandingkan dengan Al-Qur'an, tetapi hanya dapat dibandingkan dengan hadis.³ Studi kritis historis terhadap Bibel bukan alang kepalang intensifnya, sehingga memungkinkan munculnya berbagai jenis "teologi" yang disesuaikan dengan tuntutan dan kebutuhan masyarakat setempat, tanpa perlu harus mengurangi inti ajaran Kristen. Sedang studi tentang hadis di dunia Islam boleh dikatakan mengalami kemandekan atau sedikitnya tersendat-sendat, karena adanya kekhawatiran dari pihak peneliti atau dari pihak

umat akan tertuduh sebagai kelompok inkar sunnah".⁴ Inti persoalan sebenarnya adalah bagaimana menghubungkan ajaran Islam yang selalu terikat dengan dimensi ruang dan waktu.

Sikap Ulama Terhadap Hadis

Mengacu pada pendahuluan tersebut di atas, maka menarik untuk melihat kembali sikap ulama terhadap hadis. Dari keempat ulama fiqh, tersebutlah Imam Abu Hanifah (81-150 H/700-767 M), ulama dari Kufah ini mempergunakan hadis-hadis berstandar *mursal* dan *munqati'* karena menurutnya hadis-hadis *mursal* dan *munqoti'* banyak menggunakan akal dan qiyas dalam perumusannya. Pendapat Abu Hanifah diikuti oleh muridnya Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan.⁵

Ulama dari Madinah, Imam Malik (94-179 H/710-795 M) mengembangkan model periwayatan dan pemahaman hadis yang lain. Di kota Madinah berkumpul sahabat-sahabat terdekat Nabi seperti Abu Bakar, Umar, Utsman, Ibnu Umar, 'Aisyah, Zaid ibn Tsabit, Ibnu Abbas, Abu Hurairah dan tokoh-tokoh tabi'in yang lain. Hadis-hadis dari sahabat terdekat Nabi inilah yang dijadikan patokan berhujah oleh Imam Malik. Karena tingkat kepercayaan merekalah, di samping tingkat kedekatannya kepada Nabi, maka Imam Malik hanya mau mengambil hadis dari mereka.⁶

Menurut catatan sejarah, Imam Syafi'i (150-204 H/767-820 M) adalah ulama penerima dan pembela hadis mengenai hukum dalam skala massal sebagai suatu dasar hukum. Beliau sendiri mencari hadis di Mekah dan Madinah. Beliau mempelajari *Muwaththa'*. Kemudian ke Baghdad menemui Muhammad bin Hasan, pengikut Imam Abu Hanifah.⁷

Cukup beralasan jika Syafi'i berpegang teguh pada hadis setelah Al-Qur'an. Untuk mengantisipasi perkembangan dan pemekaran pemikiran politik, hukum dan kalam pada saat itu, dirasakan perlunya menyusun pokok-pokok ajaran Islam yang standar dan seragam, yang dapat dijadikan pedoman oleh umat Islam saat itu dan untuk generasi berikutnya. Untuk men-

jaga integritas kaum Muslimin secara keseluruhan yang saat itu sudah terpecah-pecah menjadi Khawarij, Murji'ah, Jahmiyah dan lain sebagainya maka langkah Syafi'i untuk menyatukan umat dengan bersandar pada otoritas hadis memang sangat diperlukan. Ajaran Ahlus Sunnah Wal Jamaah, yang semula berorientasi kepada politik, akhirnya merembes dan menyebar memasuki wilayah hukum dan teologi. Dengan penuh semangat, Syafi'i berkata dalam *Ar-Risalah*:⁸

حَدِّثُوا عَنِّي بِأَسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ وَحَدِّثُوا عَنِّي وَلَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ

“Tidak ada salahnya menyampaikan hadis-hadis Bani Israel, dan sampaikan pula hadis-hadis saya tapi janganlah katakan hadis-hadis yang palsu bersumber dari saya”.

Munculnya hadis-hadis palsu⁹ atau hadis-hadis yang tidak seirama dengan misi Al-Qur'an, agaknya memang sulit untuk dihindari. Pada zaman khalifah — suatu zaman yang paling dekat zaman Nabi —, baik Abu Bakar maupun Umar bin Khattab atau yang lain-lain, ada saja sebuah hadis yang tidak didengarnya sendiri langsung dari Rasulullah. Kadang mereka harus mendengarnya dari sahabat yang lain.¹⁰ Lantaran itu mekanisme munculnya rumusan-rumusan yang berdasarkan tradisi yang hidup pada saat itu adalah suatu hal yang sulit untuk dibendung. Meskipun ulama-ulama hadis telah membendungnya, sehingga mereka lebih mendahulukan *tajrih* dari pada *ta'dil*, tetapi masih ada juga hadis-hadis yang diragukan otentisitasnya.¹¹ Namun segera digarisbawahi bahwa dalam upaya mengembangkan pemikiran terhadap hadis, sudah tentu sudut bidik telaahnya adalah hadis-hadis yang tidak seirama dengan Al-Qur'an, bukan pada hadis-hadis yang bersifat mutlak, yang menjelaskan rincian kandungan Al-Qur'an, baik di bidang akidah maupun ibadah.

Secara sosiologis, orang dapat mengatakan bahwa munculnya rumusan sunnah yang dikategorikan lemah baik dari segi *matan* maupun dari segi *sanad* dapat saja terjadi, lantaran hadis

mendapat status kedua setelah Al-Qur'an sebagai sumber hukum, tanpa membedakan secara rinci dalam hal apa hadis berstatus demikian. Sudah barang tentu, orang atau sekelompok orang yang mempunyai kepentingan tertentu tertarik pada status hadis yang kuat tersebut. Mereka memperoleh peluang untuk berlindung dari kekuatan otoritas hadis.

Kita sekarang dapat merekonstruksi kembali mengapa muncul hadis-hadis yang cenderung membela aliran tengah yakni, Ahlus Sunnah wal Jamaah dan mengecilkan arti penting kelompok lain, seperti Mu'tazilah. Kita juga dapat mencari hadis-hadis yang membela kelompok Syi'ah. Orang yang datang belakangan tidak sempat lagi bertanya apakah pernah ada kelompok Mu'tazilah, Syi'ah dan lain-lain kelompok pada saat Nabi Muhammad masih ada. Kita jumpai misalnya, hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Daud dari Abdullah Ibnu Umar:

القدرية مجوس هذه الامة ان مرضوا فلا تعودوهم
وان ماتوا فلا تشهدوهم. (رواه أحمد وأبو داود عنه عبد الله
ابن عمر)

"Orang-orang Qadariyah (orang-orang yang meyakini kemerdekaan berkehendak) adalah sebagai orang-orang Majusi dalam umat ini. Janganlah kalian mengunjungi mereka apabila mereka jatuh sakit dan janganlah kalian menjadi saksi mereka apabila mati".¹²

Hadis-hadis yang menunjukkan sikap eksklusif ini muncul karena orang-orang Mu'tazilah — yang biasa dijuluki kelompok Qadariyah — bersikap kritis terhadap otentisitas hadis. Dan sudah barang tentu, pengaruh hadis ini sangat besar sekali di kelak kemudian hari, ketika teologi Asy'ariyah berkembang pesat.

Murid Imam Syafi'i yang ikut menyebarkan pemikiran Syafi'i yang pertama (*qaul qadim*) adalah Ahmad bin Hanbal (164-241 H/780-855 M). Menurut penuturan Ibnu Taimiyah,¹³

Ahmad bin Hanbal, senada dengan Syafi'i, pernah berkata:

ضعيف الحديث خير من الرأي

"Hadis yang lemah lebih baik dari rumusan akal".

Kita kenal, bahwa Ahmad bin Hanbal seorang ulama yang mempunyai perhatian besar terhadap hadis, dan kurang perhatiannya terhadap fiqh. Dalam persoalan yang menyangkut hukum halal-haram beliau bersikap sangat teliti dalam hal penelitian *sanad*, sedangkan dalam hal yang menyangkut *at-tarhib* dan *at-tarhib*, beliau tidak begitu ketat dan cermat.¹⁴

Demi untuk menyelamatkan masa-masa kritis periode perumusan ortodoksi, langkah semua ulama terdahulu ini agaknya memang tidak bisa tidak dilakukan. Dengan plus minusnya, langkah ahli hadis ini tidak bisa dihindari. Dalam tempo yang relatif singkat, ajaran ortodoksi ini mengkristal sedemikian rupa sehingga orang yang datang belakangan tinggal membuka hasil rumusan dan periwayatan mereka lewat *al-kutub as-sittah*.

Ternyata, begitu ragamnya sikap ulama terhadap hadis. Namun ada benang merah yang dapat ditarik dari sikap dan kejeniusan ahli hadis bahwa mereka kurang begitu 'sreg' terhadap apa saja yang dirumuskan oleh akal pikiran manusia, meskipun rumusan-rumusan sunnah atau tradisi yang hidup saat itu, sebenarnya adalah juga hasil rumusan kekuatan akal pikiran mereka. Keanekaragaman pendapat tersebut aturannya menunjukkan kedinamisan berpikir, tetapi dalam kenyataan sejarah keanekaragaman dan pluralitas pendapat mereka lambat laun redup cahayanya lantaran gerakan periwayatan dan pembukuan hadis yang lebih dominan di kemudian hari lebih menghendaki "keseragaman" dan "standarisasi" ajaran agama.

Para ulama di belakang hari lebih suka menerima hadis sebagai apa adanya, seperti yang tertulis dalam *al-Kutub as-*

Sittah. Kita lebih senang menerima hadis sebagai produk jadi. Hadis yang terumuskan dari sunnah yang hidup saat itu mempunyai harga mati yang tidak dapat ditawar-tawar lagi. Pada gilirannya, orang sulit membedakan mana hadis yang bersifat mutlak yang terbebas dari ikatan ruang dan waktu yang berkaitan dengan akidah dan ibadah serta hadis-hadis yang bersifat nisbi yang terikat oleh ruang dan waktu yang menyangkut bidang muamalah, pergaulan hidup, adat kebiasaan yang lebih mencerminkan suatu tradisi atau sunnah yang hidup pada suatu fase penggal sejarah tertentu.

Menerima hadis sebagai suatu produk jadi yang dijadikan sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an adalah sikap umat Islam secara umum. Pemahaman ini sebenarnya tidaklah salah sama sekali, cuma ketidakmampuan kita membedakan antara hadis-hadis yang mutlak sebagai penjelasan Al-Qur'an dan hadis-hadis yang nisbi, yang aturannya dapat berubah-ubah dan disesuaikan dengan kondisi dan waktu setempat adalah yang patut disayangkan.

Secara garis besar, tipologi pemahaman ulama dan umat terhadap hadis dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian: *Pertama*, adalah tipologi pemahaman yang mempercayai hadis sebagai sumber kedua dari ajaran Islam, tanpa mempedulikan proses panjang sejarah terkumpulnya hadis dan proses pembentukan ajaran ortodoksi. Barangkali, tipe pemikiran ini yang oleh ilmuwan sosial dikategorikan sebagai pemikiran yang *ahistoris* (tidak mengenal sejarah tumbuhnya hadis dari sunnah yang hidup pada saat itu). Tipe ini biasa disebut *teks-tualis*. *Kedua*, adalah golongan yang mempercayai hadis sebagai sumber ajaran kedua dari ajaran Islam, tetapi dengan kritis konstruktif melihat dan mempertimbangkan asal-usul (*asbab al-wurud*) hadis tersebut. Mereka memahami hadis secara kontekstual.¹⁵ Tipe pemahaman yang kedua ini tidak begitu populer karena mereka tenggelam dalam pelukan kekuatan Ahlus Sunnah wal Jama'ah, yang lebih suka memakai hadis secara tekstual. Pemahaman secara tekstual ini diperlukan oleh Ahlus

Sunnah wal Jama'ah karena dorongan untuk menjaga dan mempertahankan ekuilibrium kekuatan ajaran ortodok.

Dominasi pola pikir Ahlus Sunnah wal Jama'ah dalam setiap derap langkah umat Islam di kemudian hari adalah merupakan jasa besar Imam Syafi'i yang telah meletakkan landasan dasarnya dalam *Ar-Risalah* sebagai berikut.¹⁶

أن عمر ابن الخطاب خطب الناس بالجابية فقال :
 إن رسول الله صعدم قام فينا كقما فيكم فقال
 أكرموا أصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم
 يظهر الكذب حتى أن الرجل ليحلف ولا يستحلف
 ويشهد ولا يستشهد إلا من سره بمحبة الجنة فليلزم
 الجماعة فإن الشيطان مع الفذ وهو من الاثنين ابعد

“Umar berkhotbah di Al-Jabiyah (sebuah tempat di Syiria) dan di dalam khutbah tersebut ia berkata: “Nabi pernah berdiri di antara kami seperti saya pada saat ini berdiri di antara kalian dan dia berkata: “Pertama kali hormatilah sahabat-sahabatku, setelah itu penerus-penerusnya dan setelah itu penerus-penerus yang selanjutnya. Setelah itu (setelah ketiga generasi ini) kepalsuan akan merajalela sehingga seorang manusia akan bersumpah dan memberikan kesaksian tanpa diminta. Dengarkanlah oleh kalian! Barang siapa yang menghendaki tempat yang lapang di dalam surga maka ia harus bersatu dengan mayoritas umat. Setan adalah sahabat dari manusia yang menyendiri. Jika seseorang (bergabung dengan lainnya sehingga) menjadi berdua dan seterusnya maka setan semakin menjauhi mereka”.

Pandangan Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyyah

Ketika ajaran ortodok telah terbentuk dan telah pula mengkristal sedemikian rupa, maka sikap ulama terhadap

hadis dapat ditelusuri dalam pemikiran-pemikiran Al-Ghazali (1058-1111) dan Ibnu Taimiyyah (661-728 M/1258-1328 H). Secara garis besar dapat dikatakan bahwa Al-Ghazali meneruskan pemikiran Syafi'i, sedangkan Ibnu Taimiyyah meneruskan pemikiran Ahmad Ibnu Hanbal.

Timbul tenggelamnya paham Mu'tazilah seiring dengan pasang surutnya penguasa politik yang mendukung atau menentanginya — tidak menjadi soal bagi pendukung kelompok Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Kelompok ini terlalu kuat untuk ditandingi oleh kelompok Mu'tazilah. Meskipun pelan tapi pasti, muncullah kelompok pendukung Mu'tazilah dalam baju baru yang disebut *falsafah*. Munculnya pemikiran falsafah adalah karena kehendak sejarah semata. Proses akulturasi dan asimilasi budaya tidak dapat membendung arus kebudayaan dari luar, terutama jika kebudayaan setempat tidak mempunyai elemen yang cukup kuat untuk menandingi datangnya pengaruh dari luar.

Untuk menahan kekuatan pengaruh falsafah maka pendukung ahli hadis yang sejak semula telah merumuskan hadis-hadis yang bersifat eksklusif, pada waktunya bergabung dengan ahli fiqh. Kebetulan falsafah yang berkembang saat itu adalah falsafah spekulatif sehingga menjadi sasaran empuk kritik para ulama pendukung hadis, fiqh dan kalam pada saat itu.

Satu hal yang perlu dicatat terlebih dahulu, bahwa baik Al-Ghazali maupun Ibnu Taimiyyah adalah sama-sama menentang falsafah spekulatif yang dikembangkan oleh para filsuf Muslim. Ghazali menentang falsafah lewat *Tahafut al-Falasifah* sedang Ibnu Taimiyyah mengkritik falsafah dalam *Naqd al-Mantiq*.¹⁷ Meskipun keduanya sama-sama anti falsafah spekulatif, untuk Ibnu Taimiyyah masih perlu ditambah dengan keberatannya terhadap sufisme yang menjelma menjadi gerakan tarekat-tarekat, mereka berdua tetap menggunakan kerangka pemikiran dan metodologi filsafat untuk membangun kerangka rumusan sistem ajarannya yang kokoh.

Konstruksi pembagian nilai moral menjadi empat, yaitu

kebijaksanaan, keberanian, kesederhanaan dan keadilan adalah kerangka berpikir Ibnu Sina (370-428 M/980-1037 M) yang diambil dari Aristoteles dan kemudian diislamkan oleh Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulumuddin*.¹⁸ Sedang Ibnu Taimiyyah, ketika menggarisbawahi perlunya qiyas juga tidak bisa meninggalkan logika Aristoteles sama sekali.¹⁹ Penentangannya terhadap perlunya definisi yang sempit menjadikan ulama fiqh menjadi sangat formalistik membebaskan Ibnu Taimiyyah dari ikatan formalisme fiqh sehingga mengantarkan untuk dapat berijtihad secara mandiri dalam bidang fiqh.²⁰

Al-Ghazali dikenal sebagai ulama pembela mazhab Syafi'i yang menggunakan banyak hadis untuk mendukung paham tasawufnya. Namun, hadis-hadis yang dipergunakan Al-Ghazali dalam *Ihya'* dianggap oleh banyak pengamat sebagai hadis-hadis yang lemah.²¹ Bahkan dikatakan dengan tegas oleh Al-Ghazali bahwa untuk berijtihad orang tidak dipersyaratkan untuk mengetahui ilmu hadis.²²

Ibnu Taimiyyah, kebalikan dari Al-Ghazali, lebih suka kembali ke ajaran *salaf* dan lebih menggunakan istilah *bid'ah* bagi rumusan-rumusan pemecahan baru yang tidak ditemuinya pada zaman *salaf*. Beliau cukup kritis terhadap hadis-hadis yang dianggap lemah atau palsu.²³ Jika Al-Ghazali terlalu longgar dalam menerima hadis untuk mendukung rumusan ajaran-ajaran tasawufnya, maka Ibnu Taimiyyah terlalu ketat berpegang teguh kepada hadis-hadis yang berstandar sahih. Meskipun kedua-duanya anti *falsafah*, tetapi Al-Ghazali menyukai *ta'wil*²⁴, sedang Ibnu Taimiyyah, seperti Ahmad bin Hanbal, tidak menyukainya. Untuk menjaga kemurnian ajaran *salaf*, dia tidak suka menggunakan *ta'wil*. Praktek-praktek golongan *salaf* adalah menjadi acuan pokok ajarannya.

Dalam konteks kekinian, penggunaan hadis model Al-Ghazali maupun Ibnu Taimiyyah agaknya juga perlu ditinjau kembali. Al-Ghazali, dengan sikap begitu lunak dalam menerima hadis yang beralur pemikiran tasawuf dan *fadhail al-a' mal* meskipun harus dicatat bahwa pemikiran tasawuf Al-Ghazali

sebenarnya adalah lain sama sekali dengan pemikiran tarekat yang menimbulkan kesan seolah-olah ajaran Islam sedemikian rumitnya. Oleh karena itu, Ibnu Taimiyyah sering menilainya sebagai *bid'ah*. Sedangkan mengikuti alur pemikiran Ibnu Taimiyyah kita dapat dengan mudah masuk ke pengakuan *puritanism* yang ketat lantaran sulitnya mengambil sikap toleran di dalam mengakomodasi kebudayaan dan tradisi setempat.

Ajaran kembali ke ajaran *salaf* sebagai *antidote* dari perkembangan pemikiran Islam saat itu yang mengarah kepada tasawuf dan bermunculannya gerakan tarekat pada abad pertengahan akan menjadikan keberagaman kita menjadi semakin matematis. Padahal nuansa kehidupan spiritualitas tidak dapat dikristalisasikan dalam ungkapan kembali ke *salaf*.

Tipe pemahaman Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyyah, lantaran sama-sama memahami hadis secara tekstual, agaknya akan membawa kita tersandung dengan persoalan pemekaran dan pengembangan pemikiran terhadap ajaran Islam dalam era globalisasi dan informasi. Keduanya, lebih-lebih Al-Ghazali menganggap hadis sebagai suatu yang *taken for granted* (sesuatu yang sudah seharusnya begitu), tanpa perlu lagi meneliti kadar kesahihannya, apalagi sampai memikirkan relevansinya dengan zaman, kondisi setempat di mana ajaran Islam hendak dikembangkan.

Dalam konteks ini, anjuran untuk kembali ke *salaf* yang ikut mengilhami gerakan modernisme dalam Islam abad XIX dan XX, agaknya masih sama saja dengan memecahkan persoalan masa kini dengan menoleh ke belakang, yang sering kali melahirkan pemecahan persoalan secara *mauquf*. Persoalan modernitas adalah persoalan yang sama sekali baru dan akan selalu baru sehingga sulit dicari padanannya di masa lampau. Para ulama seringkali *memauqufkan* persoalan yang pemecahannya ditunggu-tunggu oleh umat. Umat lalu mencari jalan keluar sendiri dan meninggalkan cara berpikir pemimpin agama yang sering *memauqufkan* persoalan. Bahkan tidak jarang, ulama yang secara kelembagaan masih *memauqufkan* peme-

cahan persoalan, tetapi dalam kehidupan pribadi mereka menjalankan hal-hal yang di-*mauquf*-kan itu.

Pemecahan masalah dengan melihat ke belakang (regresif), seolah-olah mengandaikan sudah adanya cetakan yang permanen, tetap, kokoh dan siap pakai untuk memecahkan segala persoalan kekinian. Adapun cetakan tadi terlalu besar, terlalu kecil atau tidak cukup bukan menjadi persoalan. Jika anjuran kembali ke *salaf* itu tidak dipahami secara tepat dan diberlakukan dalam semua kasus sosial kemasyarakatan maka akan terasa berbagai penyempitan wilayah keberagamaan. Tapi, anehnya, justru dalam wilayah beragama yang sempit itu, sekarang lagi menjadi mode kontemporer sebagian orang beragama.

Pertemuan Islam dengan wilayah-wilayah baru yang mempunyai tradisi sejarah lokal yang panjang menimbulkan proses akulturasi dan asimilasi budaya. Hubungan antara keduanya, aturannya tidak perlu tegang. Kembali ke ajaran *salaf* dengan seperangkat dukungan hadis, jika terbatas pada wilayah akidah dan ibadah, rasanya memang itu yang seharusnya. Tanpa contoh-contoh yang diberikan oleh Nabi Muhammad kita tidak bisa mereka-reka sendiri bagaimana cara beribadah yang sesuai dengan Al-Qur'an. Tapi kita banyak dikaburkan dengan mana masalah yang termasuk akidah, ibadah dan mana yang masalah mu'amalah yang hidup dalam budaya setempat.

Implikasi dan Konsekuensi Terhadap Hadis

Menurut hemat saya, pengembangan pemikiran terhadap hadis erat kaitannya dengan program pengayaan (*enrichment*) khazanah budaya, hasil penyilangan berbagai budaya dalam arus globalisasi dan informasi. Pertemuan berbagai budaya mau tidak mau membawa implikasi terhadap pemekaran, pengembangan dan pengayaan khazanah budaya dan wawasan berpikir. Bercermin kepada contoh sejarah masa lampau, Al-Ghazali sebenarnya telah memiliki program pengayaan budaya dengan keberaniannya mengakomodasi budaya tasawuf yang

dahulunya jauh dari pengakuan Syari'ah masuk ke wilayah Islam. Konsepsi *ittihad* dan *hulul* yang dulunya begitu asing, kemudian diluruskan lewat konsepsi *Ma'rifah* yang lebih dapat diterima oleh konsepsi Syari'ah, meskipun untuk langkah ini Al-Ghazali terlalu berani menggunakan hadis-hadis yang lemah, di mana kekuatan akal pikiran manusia dapat merekonstruksi makna ke dalam spiritual keagamaan manusia. Ketika dia menulis rahasia shalat, puasa, haji dan sebagainya, orang merasa memperoleh siraman spiritualitas yang belum tertampung dalam ajaran formal fiqh. Tapi di situlah letak dilema Al-Ghazali. Karena dia sudah terlebih dahulu mengambil sikap anti intelektualitas Mu'tazilah dan juga khawatir kalau terpeleset ke pangkuan falsafah spekulatif yang pernah dikritiknya, maka dia lebih senang memilih hadis-hadis yang dinilai orang terlalu lemah untuk dijadikan sandaran berpikirnya. Di situ barang kali lalu Al-Ghazali tidak dikenal sebagai pencetus ijtihad, meskipun dalam merumuskan pemikiran dia sangat menggunakan ijtihad dalam artian luas. Jasa terbesar Al-Ghazali adalah mengembalikan citra muatan spiritual ke pangkuan syari'ah dan aturan-aturan syari'ah dapat dipahami oleh para pendukung spiritualitas.

Lantaran kurang memahami arti penting ijtihad maka program pengayaan dan pemekaran budaya Al-Ghazali terbatas hanya pada aspek batiniah dan kesalehan individu daripada umat Islam. Pada saatnya, setelah ide-ide Al-Ghazali diserap banyak kalangan dan tumpang tindih dengan ajaran sufi yang heterodox, maka tidak dapat terelakkan munculnya sikap konservatisme. Dengan hanya menekankan kesalehan pribadi,²⁵ Al-Ghazali hampir-hampir tidak pernah menyentuh kreativitas dan orisinalitas manusia Muslim dalam merumuskan problema sosial, ekonomi dan keagamaan.²⁶ Dalam abad-abad berikutnya pemikiran Al-Ghazali dijadikan patokan dasar oleh pengikutnya yang kebetulan adalah juga pengikut Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Dengan minusnya rancangan ijtihad dalam arti luas maka pola pikir Al-Ghazali jauh dari pengem-

bangun, pemekaran dan pengayaan budaya intelektual Muslim.

Sedangkan pemikiran Ibnu Taimiyyah juga kurang punya *greget* pemekaran dan pengayaan budaya. Anjuran ijtihad sebenarnya adalah kunci dari segala kreativitas dan orisinalitas berpikir untuk memecahkan masalah-masalah yang baru.

Muhammad Iqbal mengatakan bahwa ijtihad adalah *the principle of movement*. Ibnu Taimiyyah sendiri telah memberikan beberapa contoh yang orisinal dalam berijtihad. Meskipun ia menyerukan ijtihad secara vokal, tetapi beban anjuran ke *salaf* yang lebih bernuansa tekstual terasa lebih ditekankan oleh pengikutnya sehingga mengaburkan misi yang dibawa oleh Ibnu Taimiyyah.

Anjuran untuk berijtihad dirasa kurang mendapat gajungnya, jika kita melihat praktek-praktek ajaran Wahabi yang tekstualis di Arab Saudi di dalam memahami Al-Qur'an dan sunnah. Program pemekaran dan pengayaan budaya terasa kurang subur, karena mereka masih mengharamkan beberapa mata kuliah yang dulunya dikecam habis oleh Ibnu Taimiyyah, yaitu falsafah dan sufisme. Pemahaman Islam dalam arti menyeluruh dan utuh terasa belum mendapat tempat yang sewajarnya.

Seperti pengikut Al-Ghazali yang memahami ajarannya seperti apa adanya, dan dijadikan bagai korpus ajaran yang tidak dapat diubah-ubah, maka pengikut dan simpatisan Ibnu Taimiyyah juga memperlihatkan kesan yang serupa. Orang-orang India yang bekerja di Saudi Arabia dan sedikit mengenal ajaran Wahabi, sepulang mereka ke negara asal, mereka buru-buru merobah dan merombak bangunan masjid yang indah-indah berarsitektur Hindu dan diganti dengan masjid-masjid berarsitektur Timur-Tengah supaya lebih kelihatan Islami. Dengan begitu memahami ajaran Ibnu Taimiyyah apa adanya, secara harfiah dapat juga membawa kita kepada pemahaman yang tidak begitu tepat terhadap ajaran Islam yang berkaitan dengan budaya secara keseluruhan.

Mencontoh pola pemikiran Al-Ghazali atau Ibnu Taimiyyah terhadap hadis mempunyai implikasi dan konsekuensi berpikir dan bertindak yang amat luas. Keduanya mempunyai andil yang cukup besar dalam membentuk pola berpikir umat pada era modern sekarang ini. Kita masih perlu merumuskan kembali penggabungan kedua pemikiran dan pemahaman kepada hadis untuk era globalisasi dan informasi. Program ijtihad Ibnu Taimiyyah perlu diperluas tidak hanya dalam bidang fiqh, tapi juga ijtihad dalam bidang sosial kemasyarakatan, ekonomi, teknik, komunikasi, nilai-nilai spiritual dan lain sebagainya. Pemikiran spiritualitas Al-Ghazali perlu dikaji kembali sehingga tidak perlu harus mengorbankan dimensi kehidupan manusia yang utuh. Kajian ulang untuk kedua pola pemikiran itu perlu karena tantangan manusia modern berbeda dari tantangan era Al-Ghazali maupun Ibnu Taimiyyah. Pemahaman hadis yang bersifat tekstual agaknya perlu dimekarkan dan dikembangkan ke arah pemikiran dan pemahaman kontekstual dengan melibatkan ilmu-ilmu yang lain baik sejarah, filsafat, antropologi sehingga esensi ajaran hadis dan sunnah dapat diaktualisasikan secara konkret dalam kehidupan modern dan tidak menjadi batu penghalang munculnya kreativitas dan orisinalitas berpikir untuk meremajakan pemahaman kita tentang esensi keberagaman manusia berdasarkan Al-Qur'an dan sunnah. •

Catatan Kaki

1. Q.S. Al-Hijr : 9
(Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan Al-Qur'an dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya).
2. Fazlur Rahman, *Islam*, University of Chicago Press, Edisi kedua, 1979, Chicago, h. 64
3. Maurice Bucaille, *Bibel, Qur'an dan Sains Moderen*, terjemahan Prof. Dr. H.M. Rasyidi, Bulan Bintang, Jakarta, 1978, h. 17
4. Syaikh Muhammad Al-Ghazali, *Studi Kritis Atas Hadits*

- Nabi saw: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terjemahan Muhammad Al-Baqir, penerbit Mizan, Bandung, 1991, h. 193
5. M. Rashid Ridla, "Muqaddimah al-Kitab", *Miftah Kunuzi as-Sunnah*, Dar Ihya at-Turats al-Araby, Beirut, 1983, h. Bandingkan dengan H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1974, h. 322 (untuk selanjutnya disebut SEI)
 6. *Loc.Cit*, bandingkan dengan SEI, h. 9-10
 7. M. Rasyid Ridha, *Loc, Cit*.
 8. Asy-Syafi'i, *Ar-Risalah*, edisi Ahmad Muhammad Syakir, Cairo, 1309 H, h. 397-8.
 9. Istilah palsu, menurut Fazlur Rahman kurang tepat. Dia lebih setuju menggunakan istilah rumusan pemikiran yang timbul dan diangkat dari tata aturan pergaulan sehari-hari dan tradisi yang hidup saat itu. Lihat Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, Penerbit Pustaka, Bandung, 1984, h. 124-5.
 10. Ibnu Taimiyyah, *Raf'u al-Malam 'an al-Aimmah al-A'lam*, al-Maktab al-Islamy, Beirut, Cetakan Ketiga, 1390 H, h. 12-5.
 11. Syaikh Muhammad Al-Ghazali, *Op. Cit*. menyebut beberapa contoh topik periwayatan hadis yang perlu ditelaah ulang seperti masalah wanita, nyanyian, etika makan minum, berpakaian, membangun rumah, takdir, fatalisme dan lain-lain.
 12. Abu Daud, *Sunan Abi Daud*. jilid 2, Dar al Fikr, 1990, h. 410.
 13. Ibnu Taimiyyah, *Majmu' al-Fatawa*, jilid ke-13, tanpa penerbit, tt, h. 52.
 14. M. Rasyid Ridha, *Loc.cit*; Bandingkan Ibnu Taimiyyah, *Ibid.*, h. 65.
 15. Muhammad Quraish Shihab, "Kata Pengantar" dalam *Studi Kritis ... Op.Cit*. h. 9
 16. As-Syafi'i, *Op.cit*, h. 473-4.
 17. Ibnu Taimiyyah, *Naqd al-Mantiq*, maktabah as-Sunnah al-

- Muhammadiyah, Kairo, 1951.
18. Muhamed Ahmad Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue*, State University of New York Press, Albany, 1975, h. 38, 110, 157.
 19. F.E. Peters, *Aristotle and The Arabs : The Aristotelian Tradition in Islam*, New York University Press, New York, 1968, h. 202.
 20. Muhammad Zuhri, "Kritik Ibnu Taimiyyah terhadap Mantiq dan Implikasinya terhadap Penalaran Fikihnya", *Fiqh Indonesia dalam Tantangan*, FIAI UMS, Surakarta, 1991, h. 67-73
 21. Rasyid Salim, *Al-Ghazali Versus Ibnu Taimiyyah*, terjemahan Ilyas Ismail al-Sendany, Penerbit Pustaka Panjimas, Jakarta, 1989, h. 3-5
 22. Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustasyfa min 'ilm al-Ushul*, Juz II, al-Amiriyyah, Mesir, 1324 H, h. 353.
 23. Ibnu Taimiyyah, *Al-hadits al-Qushshas*, al-Maktab al-Islamy, Cetakan pertama, 1972, h, 67-119
 24. Abu Hamid Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, tp, tt.
 25. Muhammad Ahmed Sherif, *Op.cit.* h. 111, 169
 26. Muhammad Yusuf Musa, *Falsafah al-Akhlaq fi al-Islam*, Muassah al-Khanijy, Kairo, 1963, h. 215-18.