

**POTRET DINAMIKA RELASI USHUL FIKIH
DENGAN TEOLOGI ASY'ARIYAH
DALAM BINGKAI *TASWIB* AL-GHAZALI**

Nurul Huda
Universitas Nahdlatul Ulama Sunan Giri Bojonegoro
E-mail: huda@sunan-giri.ac.id

Abstrak

Ibnu Thufayl mengatakan bahwa Al-Ghazali merupakan salah satu sosok pemikir Islam yang kontroversial, kontradiktif; melontarkan pendapat dan melontarkan kebalikannya, kemudian mengafirmasi keduanya. Dinamika pemikiran Al-Ghazali juga terkonfirmasi dalam teorisasi *tashwib* yang berhubungan dengan basis teologinya. Penelitian pustaka ini mengambil kesimpulan bahwa teori *tashwib* berkesesuaian dengan dasar teologinya yang menyatakan bahwa ilmu Allah bisa dikorelasikan dengan persoalan-persoalan partikular karena hukum Allah mengikuti dugaan kuat mujtahid sedangkan al-Ghazali meyakini tidak ada kasus apa pun yang terjadi dalam dunia ini tanpa liputan pengetahuan Allah. Sedangkan salah satu basis teori adanya *tashwib*/pluralitas kebenaran yang disandarkan pada tidak diperbolehkannya syariat memberikan taklif kepada mujtahid untuk mencari kebenaran tunggal karena dianggap mustahil dilakukan tentu tidak sesuai dengan teologi Asy'ariyah terkait diperbolehkannya syariat memberikan taklif di luar kemampuan mukallaf.

Kata kunci: *Tashwib* dan Dinamika

Pendahuluan

Al-Ghazali merupakan salah satu sosok pemikir Islam yang kontroversial. Sebut saja Ibnu Tufayl, seorang filosof dari Andalusia yang membuat kesimpulan terkait sosok al-Ghazali yang kontradiktif; melontarkan pendapat dan melontarkan kebalikannya, kemudian mengafirmasi keduanya (*annahu mutanaqidun, yaqulu bi al-ra'y, wa yaqulu bi naqidih thumma yastamsiku bi al-ra'yayni kilayhima*) (Dunya 1971, 77).

Al-Ghazali mengafirkan para filosof dalam kitab *Tahafut al-Falasifah*

karena mereka mengingkari pembangkitan jasad. Dalam kitab *Mizan al-'Amal*, al-Ghazali memaparkan kepastian pendapat para sufi tentang tidak dibangkitkannya jisim (*'adam hashr al-ajsam*). Sedangkan dalam kitab *Al-Munqid min al-Dalal*, al-Ghazali menyatakan setuju dengan pendapat para sufi. Namun tuduhan Ibnu Tufayl diklarifikasi oleh Sulayman Dunya bahwa golongan sufi yang disebut al-Ghazali dalam kitab *Mizan al-'Amal* bukan golongan sufi yang terdapat dalam kitab *Al-Munqid min al-Dalal* yang diberi pujian yang agung, maka premis Ibnu Tufayl tidak bisa

disimpulkan bahwa al-Ghazali sosok yang tidak konsisten atau kontradiktif karena golongan sufi dalam premis tidak sama (Dunya 1971, 79).

Reaksi berikutnya ditunjukkan oleh Ibnu Salah yang meyakini bahwa seluruh pendapat al-Ghazali sesuai dengan prinsip-prinsip *Ahlussunnah Waljama'ah* dan bertentangan dengan pendapat para filosof. Jika ada pendapat yang bertentangan dengan dasar teologinya seperti alam tidak baru (*al-'alamu qadimun*), ilmu Allah yang *qadim* tidak mendeteksi hal-hal yang parsial (*nafy al-'ilm al-qadim bi al-juz'iyat*), dan meniadakan sifat bagi Allah (*nafy al-sifat*), maka harus diragukan validitas sumbernya (Dunya 1971, 84).

Menanggapi persoalan tersebut, Sulayman Dunya memberikan klarifikasi terkait madzhab yang harus difahami dengan tiga tingkatan yang berbeda. Pertama, madzhab yang dipegangi seseorang dalam persaingan dan perdebatan (*ma yata'assabu lahu fi al-mubahat wa al-munazarah*). Kedua, madzhab yang digunakan dalam pengajaran dan bimbingan (*ma yusarru bihi fi al-ta'limat wa al-irsyadat*); yakni madzhab disesuaikan dengan kondisi masing-masing murid. Ketiga, madzhab yang diyakini seseorang yang tidak diketahui orang lain (*ma ya'taqiduhu al-mar'u fi nafsihi mimma inkasyafa lahu min al-nazariyyat*). Maka, jauhkan untuk menilai seseorang dari afiliasi madzhabnya dan carilah kebenaran dengan jalan penalaran. Dengan demikian, apa yang dilakukan al-Ghazali dalam membela madzhab Sunni tidak dapat dipastikan mencerminkan

hakikat teologinya (Dunya 1971, 81-84).

Bagaimana dengan teori *tashwib*? Ilustrasi teori *taswib* al-Ghazali dapat penulis uraikan struktur penalarannya secara ringkas berikut: Menurut Asy'ariyah, taklif tidak dapat diketahui oleh akal, maka harus membutuhkan legitimasi dari Allah, dan hukum Allah hanya dapat diketahui dengan dalil pasti. Maka ketiadaan dalil menyebabkan tidak adanya hukum yang otentik. Sedangkan dalil yang tidak dapat menunjukkan secara pasti menjadi lapangan ijtihad dan hukum harus dirumuskan mujtahid secara relatif. Maka, semua mujtahid dalam perkara hipotetik dianggap benar karena tidak ada hukum Allah yang otentik. Barangkali Allah mengetahui kemaslahatan manusia terletak pada tidak ditetapkannya hukum tertentu pada satuan-satuan peristiwa melainkan menjadikan hukumnya mengikuti dugaan kuat mujtahid.

Komposisi hukum tersebut dapat mempertahankan prinsip otonomi dan kreatifitas manusia, prinsip tidak memberatkan dan meminimalisasi beban, dan prinsip elastisitas dan fleksibilitas hukum sehingga tercipta stabilitas dan dinamika hukum. Lebih lanjut, supaya tidak terjadi kekosongan hukum Allah, maka lahirlah teori *taswib* yang merujuk pada ketiadaan salah dan dosa, kemudian teori kepastian hukum yang berorientasi pada ketiadaan pembatalan hukum, dan seorang mujtahid wajib mengamalkan hasil ijtihadnya.

Namun ilustrasi di atas tentu membawa kerancauan jika dihubungkan

dengan basis teologi al-Ghazali, maka, diperlukan potret dinamika pemikiran al-Ghazali dalam teori *tashwib* sebagai berikut.

Potret Dinamika Pemikiran al-Ghazali dalam Teori *Tashwib*

Dalam kitab *al-Iqtisad fi al-I'tiqad* dijelaskan, apakah perbuatan manusia atau makhluk lain ditentukan Allah atau tidak? Kalau tidak ditentukan Allah berarti bertentangan dengan hubungan kekuasaan Allah dengan semua yang bersifat mungkin, namun kalau tidak ditentukan Allah, maka ada dua pelaku/kekuasaan dalam satu perbuatan dan itu mustahil. Dalam persoalan tersebut, teologi Jabariyah menafikan/menegasikan kekuasaan dan kehendak manusia (*qudrah wa iradat*), menghilangkan *taklif*, menghilangkan tanggungjawab karena tidak ada kebebasan dan pilihan seperti sehelai kapas yang ditiup angin. Allah menciptakan seluruh perbuatan manusia (baik dan buruk). Ulama bersepakat bahwa aliran ini jelas sesat dan dapat menjurus kepada kekufuran karena teologi ini menghubungkan perbuatan buruk dan kufur kepada Allah. Dalam arti Allah memaksa hamba untuk berbuat keburukan dan Allah menyeksanya, dan Allah memaksa manusia menjadi kafir dan Allah menyiksanya padahal Allah bukan Dzat yang menganiaya hamba-Nya. Secara rasional, dalam praktik sehari-hari, teologi tersebut sangat sulit dipraktikkan karena orang tidak boleh membalas memukul jika orang lain memukulnya, dan tidak boleh membalas

mencaci maki jika ada orang lain mencacinya.

Sedangkan Muktaزيلah mengingkari hubungan kekuasaan Allah dengan perbuatan manusia dan makhluk lain karena seluruh perbuatan manusia diciptakan manusia dan bebas dalam menjalankannya seperti beriman, maksiat, kufur, dan sebagainya. Aliran ini sangat mengagungkan posisi manusia dan melemahkan kekuasaan Tuhan. Kalau teologi Muktaزيلah itu benar maka tidak mungkin labah-labah dapat membuat tempat tinggal sebegitu rupa yang didahului dengan pengetahuan tentang beberapa bentuk rumah. Begitu juga, kumbang dapat membuat sarang yang berbentuk persegi enam yang menurut insinyur merupakan bentuk terbaik yang tidak dapat dibuat oleh manusia. Itu menunjukkan bahwa sarang yang dibuat oleh binatang tersebut bukan karena hasil kreasinya melainkan diciptakan oleh Allah (al-Ghazali 2003, 76-77).

Menurut madzhab *Ahlussunnah wa al-Jama'ah* yang benar adalah menetapkan adanya dua kekuasaan (*qudrat* Allah dan *qudrat al-insan*) dalam satu perbuatan. Motif/niat, ketetapan hati, usaha muncul dari manusia, sedangkan terciptanya perbuatan dan sebab-sebabnya lahir dari Allah. Maka, manusia diminta pertanggungjawaban berdasarkan niat dan usaha bukan berdasarkan terciptanya perbuatan (al-Ghazali 2003, 79). Allah menciptakan seluruh perbuatan manusia dan manusia hanya berusaha saja karena sesungguhnya kekuasaan Allah mewujudkan dan menciptakan kekuasaan manusia dan

gerakan manusia. Walaupun manusia tidak dapat menciptakan dan mewujudkan perbuatan, namun manusia dapat melakukan pekerjaan dengan pilihan bebas (*kasb al-fi'li bi al-ikhtiyar al-hurri*) (al-Ghazali 2003, 90). Pendek kata, seluruh perkara baru baik substansi maupun aksiden, terjadi dikarenakan kekuasaan Allah; yakni seluruhnya diwujudkan dan diciptakan Allah (al-Ghazali 2003, 82).

Aliran kalam Asy'ariyah yang kelahirannya berpretensi untuk mengambil jalan tengah antara keterpaksaan manusia; manusia digerakkan lagi dipaksa dalam mengerjakan sesuatu dan kebebasan manusia; manusia bebas mengerjakan apa yang dikehendakinya. Menurutny, lewat teori *kasb*, jika manusia menghendaki sesuatu, Allah menciptakan kemampuan di dalamnya sehingga dia dapat mengerjakan sesuatu tersebut. Manusia berusaha dan Allah membalasnya. Dengan demikian, perbuatan merupakan ciptaan bagi Allah. Kesimpulan ini sama dengan prinsip tidak ada pelaku selain Allah dan usaha berasal dari manusia dan kemudian Allah akan membalasnya. Menurut Ibnu Rusyd, konsep ini tidak jelas dan tidak bermakna karena jika usaha dan apa yang diusahakan merupakan ciptaan Allah, berarti Manusia di Paksa dalam melakukan usahanya. Menurut Ibnu Rusyd, Allah menciptakan potensi pada kita, yang dengan potensi itu kita dapat mengusahakan/mengerjakan sesuatu yang berlawanan. Tetapi, usaha untuk meraih sesuatu itu tidak akan sempurna kecuali dengan hilangnya sebab-sebab

yang ditundukkan Allah bagi kita dari luar dan hilangnya rintangan-rintangan sehingga perbuatan-perbuatan kita menjadi sempurna (al-Jabiri 1998, 157-158).

Di samping itu, Menurut Muktazilah, rasio berwenang menilai suatu perbuatan baik dan buruk. Perbuatan yang bermanfaat adalah baik dan yang merugikan adalah buruk. Selanjutnya hukum Allah terhadap perbuatan itu tergantung pada penilaian rasio. Apa yang dinilai baik menurut rasio, baik pula menurut Allah dan karena itu diperintahkan. Sebaliknya, apa yang dinilai buruk oleh rasio adalah buruk pula menurut Allah dan karena itu dilarangnya. Pengetahuan manusia tentang baik dan buruk menjadi norma yang mengikat dirinya untuk berbuat sesuai dengan pengetahuannya (al-Husari 1981, 20).

Namun menurut Ash'ariyah, kualitas baik dan buruk ditentukan oleh wahyu dan bukan rasional. Artinya baik dan buruk bukan esensial dalam dirinya sendiri melainkan karena ditentukan sebagai baik atau buruk oleh wahyu. Secara akal, suatu perbuatan tidak bisa divonis sebagai baik atau buruk sehingga Allah menyuruh melakukan atau meninggalkan. Apa yang dianggap baik atau buruk oleh rasio tidak mengikat manusia untuk mengerjakan atau meninggalkannya jika wahyu tidak memutuskan demikian. Sedangkan menurut pandangan moderat, Maturidiyah mengatakan bahwa perbuatan bisa dinilai baik atau buruk sebelum kehadiran wahyu. Rasio manusia berpotensi untuk mengetahui baik dan buruk di luar informasi wahyu.

Allah sendiri menyuruh manusia mengerjakan yang baik dan meninggalkan yang buruk. Sama dengan Ash'ariyah, Maturidiyah menegaskan bahwa hukum Allah tidak bisa diketahui tanpa wahyu (al-Husari 1981, 21). Golongan ini lebih kuat memberikan kedudukan akal dari pada Ash'ariyyah karena menurutnya akal bisa mengetahui baik dan buruk tetapi tetap seperti Ash'ariyyah karena pengetahuan manusia tentang itu tidak menjadi norma yang mengikat dirinya.

Maka tidak mengherankan jika Abd al-Jabbar mendefinisikan *aql* sebagai perangkat ilmu tertentu sebagai kriteria kesempurnaan intelektual. Pendefinisian tersebut agaknya merupakan representasi pandangan Abu Ali yang mendefinisikan *aql* dengan pengetahuan (al-Asy'ari 1969, 480-481). Menurut beliau juga, akal sebagai potensi yang dimiliki oleh semua manusia karena fitrahnya. Potensi untuk memperoleh pengetahuan, termasuk pengetahuan tentang penetapan dan penafian kewajiban moralitas (*al-tahsin wa al-taqbih al-aqli*) (al-Jabbar t.th, 371). Menurut, segala sesuatu mempunyai sifat esensial yang menentukan baik-buruk sesuatu sehingga dapat diketahui dengan akal tanpa membutuhkan kitab Allah. Dengan demikian, Muktaẓilah menetapkan *taklif* sebelum datangnya Rasul dan setelah datangnya syariat, akal dapat mendeteksi ilat hukum yang ilat tersebut dapat berlaku efektif secara mandiri tanpa intervensi Tuhan yang menjadikan ilat.

Sesungguhnya mujtahid dibebani untuk mengasumsikan tanda

yang lebih kuat dari tanda-tanda yang ada. Dengan demikian, dimungkinkan terjadi perbedaan mujtahid dalam proses penalaran tersebut karena dalam persoalan ijtihad selalu didasarkan pada asumsi dan asumsi didasarkan pada tanda. Jika terjadi perbedaan dalam hukum yang mengikuti tanda (*al-ahkam al-tabi'atu li al-ammarah*), maka kebenaran seluruh mujtahid mungkin dan tidak terlarang (al-Mu'tazil t.th, 956).

Posisi teologis ini secara langsung mempengaruhi posisi dalam bidang hukum. Pengembangan hukum Allah dikalangan Madzhab Sunni dimulai dari pangkal epistemologisnya yang sulit. Aliran Sunni sebagaimana tampak pada Ash'ariyyah tidak membolehkan *ta'lil* atau mencari tahu alasan sebenarnya dibalik aturan-aturan yang dibuat oleh Allah karena hal itu dianggap mempertanyakan kemahakuasaan Allah dalam melakukan kehendak-Nya, termasuk dalam memberikan aturan-aturan tertentu (Allah 1924, 257-258).

Selanjutnya, persoalan semakin sulit manakala dikorelasikan dengan persoalan tujuan hukum (*maqasid al-shari'ah*). Karena problem teologis ini menyangkut hukum secara keseluruhan bukan parsial yang dihadapi pada *ta'lil*. Pertanyaan yang mungkin muncul adalah apakah Allah dalam membuat hukum memang mempunyai tujuan? Karena pertanyaan tersebut berhadapan dengan kedudukan Allah sebagai Dzat yang bebas berkehendak dan tidak satu pihak pun boleh mempersoalkan kehendak-Nya. Tindakan menyoal perbuatan Allah bisa dipandang sebagai

pelecehan terhadap kemahakuasaan-Nya atau menurunkan martabat ketuhanan-Nya. Jadi keta'atan kepada-Nya mesti dilakukan tanpa perlu bertanya kenapa, dan sebagainya.

Namun kenyataannya, pengembangan hukum yang dilakukan al-Ghazali sangat dinamis. Lihat saja konsepsi al-Ghazali terkait dengan mekanisme pengembangan hukum dari pohon yang dapat berbuah hukum (*al-usul al-muthmirah*) yang merupakan tiang/pedoman ilmu ushul fikih karena usaha para mujtahid itu berupa pengambilan hukum dari akar-akarnya dan pemetikan hukum dari dahan-dahannya dan dikarenakan substansi hukum sebenarnya tidak terikat dengan usaha para mujtahid baik berupa pengurangan dan pembuatan hukum. Adapun sumber hukum berupa *al-kitab*, *as-sunnah*, *al-ijma'* dan *al-'aqlu* yang tidak ada kreasi para mujtahid dalam membangun dan mengokohkannya.

Sedangkan tugas seorang mujtahid selanjutnya mendayagunakan akal-pikiran untuk mengeluarkan hukum dan mengambil dari sumbernya yang berupa dalil-dalil *sam'i* yang disandarkan pada Nabi karena sumber hukum berupa al-kitab hanya dapat didengar melalui Nabi dan melalui Nabi, sumber hukum berupa *ijma'* dapat diketahui. Sedangkan sesuatu yang keluar dari tiga sumber hukum adakalanya berupa perkataan (*lafadh*), tindakan (*fi'lu*), dan ketetapan (*sukut wa taqrir*) sedangkan pembahasan tentang tindakan dan ketetapan Nabi saya akhirkkan dikarenakan pembahasan keduanya lebih ringkas. Sedangkan perkataan adakalanya menunjukkan

hukum dengan bentuk dan konteksturnya, pemahaman, dan melalui rasionalisasi yang disebut *qiyas*. Penunjukkan lafadz pada hukum secara umum melalui *manzum*, *mafhum*, dan *ma'qul*.

Pencarian illat yang berdasarkan istinbat menggunakan dua metode sebagai berikut; pertama *al-sabr wa al-taqsim* dan *munasabah*. Metode *as-sabr wa at-taqsim*, yaitu metode klasifikasi dan eliminasi terus menerus. Metode ini menyortir semua alasan yang dianggap kandidat dan dengan proses eliminasi berturut-turut, akan sampai pada sebuah alasan yang tetap (al-Ghazali 2003, 618)¹. Misalnya, roti tidak menjadi objek transaksi yang berbau riba. Menurut mazhab asy-Syafi'i ada tiga alasan larangan yang mungkin: dapat ditakar dengan timbangan, dapat ditakar dengan isi dan dapat dimakan. Akan tetapi, roti dikatakan tidak dapat dijual dengan timbangan dan tidak dapat dijual dengan isi sehingga yang

¹ Bandingkan dengan metode penetapan illat menurut ulama mantiq yang pertama, dengan metode *dawaran atau al-tard wa al-'aks* yang diartikan hukum berotasi dengan dengan ada dan tidaknya illat. Sebagai contoh jika dalam *nabidh* ditemukan unsur/ilat memabukkan, maka hukum haram juga ditemukan dan jika unsur memabukkan tidak ditemukan dalam *nabidh*, maka hukum haram juga tidak ditemukan dalam *nabidh*. Metode kedua adalah *al-sabr wa al-taqsim* yang diartikan menghitung dan menjelaskan seluruh sifat yang terdapat pada asl dan diklasifikasikan. Setelah melalui uji dan klasifikasi, kemudian ditetapkan bahwa sifat yang selain illat tidak layak menyebabkan adanya hukum dikarenakan sifat selain ilat tersebut berada di tempat lain dan tidak menyebabkan adanya hukum (al-Namlah 1999, 111)

tersisa adalah alasan dapat dimakan (Hasan 1994, 315).

Selanjutnya, jika penentuan illat tidak dapat dilakukan dengan metode di atas, al-Ghazali merekomendasikan metode *munasabah* (kesesuaian) secara berurutan; menetapkan illat dengan mengaitkan kesesuaian alasan pada hukum. Kriteria untuk menentukan kesesuaian atau kelayakan (*munasabah*) adalah keterkaitannya dengan kemaslahatan (al-Ghazali 2003, 620). Artinya, kesesuaian tersebut adalah bahwa 'illat dimaksud, dilihat dari segi kemaslahatannya, memang menghendaki ditetapkannya hukum bersangkutan dan *al-awsaf al-munasibah* (atribut yang sesuai) atau *munasib* adalah alasan yang didasarkan pada kemaslahatan. Selanjutnya, *munasib* ini dibedakan menjadi 3 yaitu: *munasib* efektif (*mu'asir*), *munasib* selaras (*mula'im*) dan *munasib* ganjil (*gharib*) (al-Ghazali 2003, 620-633).²

Berdasarkan paparan di atas, penulis dapat menduga atau mengidentifikasi jenis logika yang dipakai oleh al-Ghazali sebagai berikut:

Pertama, Logika Aristoteles disebut logika tradisional, logika formal atau logika deduktif (Roy 2004, 115-116). Secara deduktif, muatan logika fundamental tentang argumen ada dua yaitu, pertama, argumen yang valid (logis) adalah jika semua premis benar,

kesimpulannya harus benar. Dengan kata lain, sebuah argumen dikatakan valid hanya dalam kasus yang tidak mungkin semua premis benar dan kemudian kesimpulannya salah (Bagus 2000, 4).³ Kedua, invalid argument adalah jika mungkin premis benar dan kesimpulan salah. Sedangkan ajaran yang paling penting adalah silogisme yaitu jenis khusus dari sebuah argumen yang terdiri dari tiga bagian yaitu premis mayor, premis minor dan kesimpulan (Russell 2002, 266) (Kahane 1999, 298).⁴

Kedua, menggunakan logika Stoik yang dibangun atas dua hal yaitu *commemorative sign* dan *indicative*

³ Sedangkan secara pendekatan, pendekatan deduktif merupakan pendekatan rasional yang koheren dan logis terhadap suatu gejala tertentu dimana kesimpulan yang ditarik merupakan konsekuensi logis dari fakta-fakta yang sebelumnya telah diketahui (Husni t.h, 38)

⁴ Dalam pengertian yang agak terperinci misalnya dicatat M. Roy yang dikutip dari Richard B. Angel, silogisme diartikan sebagai suatu bentuk penarikan konklusi secara deduktif tak langsung yang konklusinya ditarik dari premis yang disediakan serentak sehingga jika silogisme bersifat deduktif maka konklusinya tidak dapat mempunyai sifat yang lebih umum dari premisnya dan konklusi ditarik dari dua premis yang salah satunya harus bersifat lebih umum (Roy 2004, 133). Loren Bagus menuliskan arti silogisme sebagai cara berargumen deduktif abasah manapun yang mempunyai dua premis dan satu kesimpulan, dimana premis tersebut terkait dengan kesimpulan yang terkandung dalam premis-premis, konklusi harus menyusul (Bagus 2000, 999). Inilah yang selanjutnya dikatakan sebagai cara berfikir logis. Hukum berfikir logis yang dirumuskan Aristoteles ada 3 prinsip, yaitu prinsip identitas, non kotradiksi dan prinsip menysisihkan jalan tengah. Selanjutnya, ditambahkan oleh Leibnitz dengan prinsip cukup alasan (Husni t.h, 53-54).

² Bandingkan dengan metode penetapan illat yang didasarkan ijtihad tidak hanya dua melainkan enam metode: *al-ima' ila al-illah*, *al-munasabah wa al-ikhalah*, *al-sabr wa al-taqsim*, *tanqih al-manat*, *al-dawaran*, dan *al-wasf al-shabah* (al-Namlah, Al Muhadhdhab fi 'Ilm Usul al-Fiqh al-Muqaran, Juz 5 1999, 2033)

sign. *Commemorative sign* adalah fakta-fakta yang sudah kita ketahui sebelumnya. Misalnya, kita mengetahui bahwa adanya asap selalu identik dengan adanya api karena kita telah melihat asap keluar dari api sebelumnya sebagai pengalaman inderawi kita. Sebaliknya *Indicative sign* hanya memberikan tanda atau isyarat sesuatu yang seseorang belum mengetahui sebelumnya dan barangkali tidak akan pernah tahu secara sempurna (Josef van Ess 1970, 33-34).

Akan tetapi pengetahuan manusia didapatkan dari adanya indikasi atau petunjuk yang menuju ke arah sesuatu. Stoik tidak hanya menolak doktrin Plato tentang universalitas transendental, tetapi juga menolak doktrin Aristoteles universalita konkrit. Hanya keberadaan individu dan pengetahuan kita yang merupakan pengetahuan objek tertentu. Objek khusus inilah yang membuat kesan dalam jiwa dan pengetahuan sesungguhnya adalah pengetahuan akan kesan ini. Dengan demikian, Stoik adalah empiristik, sejajar dengan sensualis (maksudnya paham yang tidak percaya kepada hal-hal yang tak berwujud) (Pius A Partanto dan M. Dahlan al-Barry 1994, 702), tetapi mereka juga memelihara rasionalisme yang jarang konsisten dengan posisi empiristik dan nominalis (Copleston t.th, 387).

Bukti nyata logika Stoik adalah rekomendasi al-Ghazali untuk mendapatkan pengetahuan yang benar dengan burhan dengan model *talazum* (silogisme hipotesis) model Stoik yaitu dengan pola conditional cence

”jika....maka....”. dalam hal lain, munculnya *burhan illah* dan *dalalah* dengan menitik beratkan pada *istidlal bi asy-syahid ‘ala al-gha’ib* atau *qiyas al-ghaib ‘ala asy-syahid* adalah logika yang menunjukkan adanya persamaan dengan model *indicative sign* dalam logika Stoik.⁵

Tidak hanya itu, lebih jauh lagi, al-Ghazali lebih banyak bersinggungan dengan logika Stoik. Hal ini dapat dibuktikan dengan penggunaan metode *sabr wa taqsim* dalam penemuan illat yang juga menggunakan logika preposisi disjungtif bersyarat yang terdiri dari dua proposisi yang saling terkait satu dan yang lain sebagai dua alternatif atau pemisah yang saling meniadakan satu sama lainnya: “apakah nomor ini genap atau ganjil” (Hasan 1994, 98). Kalau begitu, metode ini dalam logika disebut juga dengan preposisi bersyarat yang terpisah (*as-syarat al-munfasil*), sejenis silogisme yang digunakan untuk menemukan sebab-sebab rasional (*‘illah al-aqliyyah*) dalam persoalan rasional (*ma’qulat*) (Hasan 1994, 331).

Sedangkan metode qiyas yang direkomendasikan al-Ghazali patut diduga tidak bisa dilepaskan dari

⁵ Dalam ilmu logika (mantiq) model *indicative sign* ini diistilahkan dengan *ad-dilalah* (petunjuk), yaitu memahami sesuatu dari sesuatu yang lain (*fahmu amrin bi amrin*). *Amrin* pertama dinamakan *madlul* dan *amrin* kedua dinamakan *dalal*. *Dilalah* ini ada dua macam yaitu: *dilalah lafsiyah*, yakni bilamana si petunjuk merupakan lafaz atau suara dan *dilalah ghair al-lafdi*, yakni bilamana si petunjuk bukan merupakan lafaz, tetapi berupa isyarat, tanda-tanda, bekas-bekas dan lain sebagainya (Mu'in t.th, 29-31)

penggunaan qiyas dalam tradisi Mutakallimin yang berusaha untuk membuktikan kebenaran adanya Tuhan. Dalil didasarkan pada indikasi tanda yang mereka kenal sebagaimana meng-qiyas-kan sesuatu yang nampak (ada) kepada sesuatu yang tidak nampak (*gha'ib*) atau sebaliknya meng-qiyas-kan sesuatu yang tidak ada kepada sesuatu yang nampak (ada). Selanjutnya, dalam tradisi hukum Islam qiyas digunakan dengan menemukan 'illat (alasan hukum) yang secara kasar dapat disamakan dengan ratio legis yang kadang disebutkan secara eksplisit dalam teks (Josef van Ess 1970, 34-35).

Kemungkinan berikutnya adalah pengikut aliran Sunni mendapatkan kaidah atau teori yang dirumuskan oleh Asy-Syafi sebagai solusi atas dilema yang berkepanjangan. Beliau menyatakan bahwa “tidak bisa dipertanyakan atau diperdebatkan apa yang telah ditentukan di dalam nass, tetapi perdebatan bisa dilakukan dalam kasus *far'* (*la yuqalu lima wa kayfa fi al-asl wa innama yuqalu fi al-far'i*) (al-Shafi'i 1393 H, 201). Dengan demikian, rasio dibebaskan untuk mencari rahasia dibalik ketentuan-ketentuan sumber wahyu tetapi hasilnya tidak bisa mempengaruhi kepastian yang telah ditetapkan wahyu, meskipun efektif untuk memandu penyelesaian kasus baru.

Al-Ghazali juga memasukkan pembahasan tentang Eisagoge dan lima predikabel ini (*al-kulliyatulal-khams*; (Genus, Spesies, Diferensia, Properia, Aksidensia) di dalam logikanya, serta menunjukkan arti penting pemahaman terhadap lima hal tersebut sebagai

bagian yang menentukan di dalam pembuatan definisi (*al-hadal-ta'rif*), juga agar seseorang bisa membedakan mana yang merupakan sifat esensial (*dhati*) dari sesuatu dan mana yang hanya merupakan sifat aksidental (*'aradi*) (Al-Ghazali 1960, 39-44).

Seperti para ahli mantiq pada umumnya, “titik tuju” pemahaman logika Al-Ghazali adalah bagaimana agar seseorang dapat berpikir secara benar dan kemudian dengan itu ia dapat menghasilkan sebuah kesimpulan yang benar pula. Karena itu titik fokus kajiannya adalah pada metode-metode di dalam penarikan kesimpulan yang benar (*inferensi/al-istidlal*). Di sini, al-Ghazali melihat ada beberapa cara yang bisa dilakukan untuk dapat menarik sebuah kesimpulan, dan ia menempatkan kualitas hasil penarikan kesimpulan tersebut secara piramidal. Ia berkeyakinan bahwa deduktif silogistik (*al-qiyas*) adalah proses penyimpulan yang paling valid (*sahih*) di dalam menghasilkan sebuah pengetahuan. Kemudian setingkat di bawahnya adalah *al-istiqrâ'* (induksi), disusul selanjutnya dengan analogi (*al-tamsîl*).

Proses *Istidlal* di atas pada dasarnya selalu terdiri dari premis premis yang merupakan suatu acuan berpikirnya. Berdasarkan hal tersebut, Al-Ghazali kemudian membahas berbagai macam *qadiyah* (proposisi) sebelum masuk kepada pembahasan tentang *al-istidlal*. Selanjutnya, karena setiap proposisi mestilah terbentuk dari berbagai macam kata (*al-lafdz*), maka dengan demikian Al-Ghazali pun secara lengkap membahas berbagai macam bentuk kata yang biasa digunakan di

dalam logika. Di awal pembahasan tentang kata inilah al-Ghazali menjelaskan tentang Eisagoge dan lima predikabel (*al-kulliyah alkhamas*).

Selanjutnya, dalam teologi Ash'ariyyah, bagi Allah tidak wajib memberikan *taklif* kepada makhluk setelah diciptakan, namun diperbolehkan memberikan *taklif* dengan sesuatu yang dikuasai mukallaf dan sesuatu yang tidak dikuasai mukallaf (*yajuzu lillahi taklifu ma yutiqunahu wa ma la yutiqunahu*) (al-Ghazali 2003, 124). Dan juga tidak wajib bagi Allah memberikan pahala bagi orang yang melakukan perintahnya dan tidak pula memberi siksa bagi orang yang melakukan maksiat. Jika Allah menghendaki, Allah dapat mengampuni semua orang yang melakukan maksiat dan menyiksa seluruh orang mukmin (*la yajibu 'ala Allahi thawab al-ta'ah wa 'iqab al-ma'siyah*) (al-Ghazali 2003, 127).

Konsep teologi Ash'ariyyah tersebut mengindikasikan kebebasan Tuhan secara mutlak memberikan taklif kepada mukallaf baik dalam kemampuannya maupun di luar kemampuannya. Selanjutnya teologi Ash'ariyyah juga mengingkari adanya hubungan niscaya (*talazum*) antara dosa dan siksa serta ta'at dan pemberian pahala.

Namun kenyataannya, al-Ghazali sangat dinamis dalam memahami ketetapan teologisnya dengan menyatakan tentang kemustahilan atau ketidakmungkinan memberikan taklif diluar kemampuan mukallaf (*istihalatu taklifi ma la yutaqu*). Perintah adalah tuntutan

(*talab*) yang berhubungan dengan sesuatu yang dituntut (*matlub*) seperti ilmu yang berhubungan dengan sesuatu yang diketahui (*ma'lum*), maka mengumpulkan antara berdiri dan duduk itu tidak masuk akal (*fala yakunu matluban wa yastahilu talabuhu idh la yu'qalu fi nafsihi*). Pernyataan tersebut dapat dijelaskan pada sesuatu yang mustahil secara esensial (*al-mustahilu lidhatihi*) seperti memberikan perintah kepada seseorang untuk bergerak dan diam, dan sesuatu yang mustahil bukan secara esensial secara kebiasaan (*al-mustahilu lighairihi 'adatan*) seperti memerintah berjalan bagi orang yang lumpuh dan memerintah terbang bagi manusia (Al-Ghazali, Al-Mankhul min Ta'liqat Al-Usul, Tahqiq: Muhammad Hasan Haytu t.th, 24).

Pendapat al-Ghazali tersebut menurut Hasan Haitu bertentangan dengan mayoritas Asy'ariyyah yang memperbolehkan taklif dengan perkara mustahil secara mutlak. Dan ada kemiripan dengan pendapat Muktaizilah Basrah. Sedangkan Muktaizilah Baghdad memilah pembolehan taklif dengan sesuatu yang mustahil hanya berlaku pada *al-mustahilu lidhatihi bukan al-mustahilu lighairihi 'adatan* (Al-Ghazali, Al-Mankhul min Ta'liqat Al-Usul, Tahqiq: Muhammad Hasan Haytu t.th, 25).

Kemustahilan taklif diluar kemampuan mukallaf tersebut dikarenakan al-Ghazali meyakini *qudrah hadithah* yang dimiliki manusia berhubungan atau mempunyai dampak pada perbuatan manusia, sedangkan kemampuan bersamaan dengan adanya perbuatan, maka dalam syariat, seorang

mukallaf tidak boleh dibebani di luar kemampuannya. Pendapat al-Ghazali tersebut bersebrangan dengan mayoritas Asy'ariyah yang mengatakan bahwa kekuasaan manusia (*qudrah hadithah*) tidak memiliki dampak terhadap lahirnya perbuatan selamanya karena perbuatan manusia diciptakan Allah. Pendapat tersebut juga bertentangan dengan Muktaizilah karena *qudrah* mendahului perbuatan manusia dan *qudrah* dapat mempengaruhi dengan sendirinya, sedangkan al-Ghazali menyatakan bahwa adanya pengaruh *qudrah* itu bersamaan dengan perbuatan dan pengaruh *qudrah* terhadap perbuatan disebabkan Allah bukan secara independen (Al-Ghazali, Al-Mankhul min Ta'liqat Al-Usul, Tahqiq: Muhammad Hasan Haytu t.th, 26).

Begitu juga, secara kontradiktif, al-Ghazali mengingkari ketiadaan hubungan niscaya antara dosa dan siksa yang diakui oleh mayoritas aliran Asy'ariyah. Untuk kepentingan teori *taswib*, al-Ghazali melakukan interpretasi kreatif terhadap sebuah hadis yang secara lahiriyah mengakui adanya pemberian pahala; dua pahala bagi ijtihad yang benar dan satu pahala bagi ijtihad yang salah. Beliau mengatakan, bahwa hadis tersebut justru mendukung adanya teori *taswib* dikarenakan semuanya mendapatkan pahala. Kalau benar ada kesalahan ijtihad tentu harus mendapatkan siksa bukan pahala (Al-Ghazali, Al-Mustasfa Min Ilm al-Usul, juz IV t.th, 553).

Maka, tidak mengherankan jika al-Ghazali berani memosisikan *al-Aqlu* sebagai *adillah* atau yang lain mengindikasikan bahwa paling tidak

posisi akal dalam ijtihad menempati posisi yang sangat penting walaupun pola kerja akal dalam ijtihad berkonsentrasi pada penunjukan terhadap *al-nafy al-asly*; penegasian hukum asal dan keterbebasan dasar dari hukum. Pendek kata, tidak ada hukum yang mengikat manusia. Namun begitu, kata Gafar, ditetapkannya akal sebagai dalil yang ke-empat yang menunjukkan tidak adanya hukum yang mengikat manusia sebagai bukti orisinalitas gagasan yang belum pernah dicetuskan para imam sebelumnya dan sesudahnya. Disamping itu, muncul pertanyaan, apakah al-Ghazali dipengaruhi doktrin Mu'tazilah atau Shi'ah? Tidak ada hubungan dengan keduanya, karena dalam Kitab *al-Mu'tamad*, kepala pakar ushul Muktaizilah tidak memosisikan akal sebagai hakim atau sumber hukum seperti yang dipahami banyak orang, sedangkan dalam kalangan Syiah, akal diposisikan sebagai alat persepsi atas sumber yang memunculkan hukum (Gaafar 1986, 374).

Salah satu bentuk perbuatan manusia adalah pengetahuan manusia kepada obyek yang terepresentasi dalam akal. Menurut al-Ghazali akal didefinisikan dalam empat pengertian. Pertama, sifat yang menjadi titik perbedaan anatara manusia dengan binatang yang dapat menerima ilmu-ilmu yang bersifat penalaran (*al-ulum al-nadariyah*). Kedua, ilmu yang terjadi pada anak yang mumayyiz seperti dua lebih banyak dari satu dan seseorang pada saat yang sama tidak mungkin berada pada dua tempat (*al-ulum ad-daruriyah*). Ketiga, ilmu yang diambil dari pengalaman. Keempat,

pengetahuan tentang akibat perkara dan mengendalikan syahwat yang mendorong kenikmatan sesaat, yang didasarkan pada penalaran yang bersumber dari instink (*gharizah*). Seluruh arti tersebut saling berhubungan dan dapat direfrensikan pada akal (Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, Tahqiq: Badawi Ahmad Tabanah, Juz 1 t.th, 84-86).

Paparan di atas juga memancing penulis untuk menduga masih ada keterpengaruhan al-Ghazali oleh filsafat walaupun beliau gigih memerangnya, namun tidak dapat dipungkiri, al-Ghazali adalah seorang filsuf yang kadang-kadang menjelaskan kepercayaan Islam berdasarkan teori-teori neo-Platonisme. Ia juga mengikuti pikiran-pikiran al-Farabi dan Ibnu Sina tentang kejiwaan/akal (Poerwantana, dkk. 1994, 185), sebagaimana juga ia tetap setia kepada logika Aristoteles dan selalu mengemukakan argumen-argumen pikiran di samping dalil-dalil syara', bahkan sampai dalam soal-soal kepercayaan. Meski ia sering berseberangan dengan para filsuf, namun perbedaan itu kadang kala hanya dalam istilah dan pendapat tertentu saja (Al-Ghazali, *Majmû'at al-Rasâil li al-Imâm Al-Ghazâli* 1996, 544).

Maka, bermula dari al-Ghazali, Asy'ariyah meninggalkan *tariqat al-mutaqaddimin* dan menggunakan logika aristoteles yang oleh Ibnu Khaldun disebut *tariqat al-muta'akakhirin* (Al-Jabiri 1989, 201). Dalam fikih, logika menjadi keharusan karena pemikiran-pemikiran dalam fikih tidak ada bedanya dengan pemikiran-pemikiran dalam wilayah rasional

kecuali hanya dari segi premis-premisnya, sedang cara menata pemikiran, syarat-syarat serta pengujiannya sama (Al-Ghazali, *Mi'yar al-Ilm*, Tahqiq: Sulayman Dunya 1961, 60). Dari sini orang yang tidak memahami logika, ilmunya sama sekali tidak bisa dipercaya. Memang benar *qiyas fiqhi*, menganalogikan *far'* kepada *asl*, sudah cukup untuk menarik kesimpulan dan mengistinbatkan hukum darinya, karena yang dicari dalam fikih hanya persangkaan atau kemungkinan saja dan bukan kepastian (Al-Ghazali, *Mi'yar al-Ilm*, Tahqiq: Sulayman Dunya 1961, 176).

Penutup

Dengan demikian, potret pemikiran al-Ghazali yang menghubungkan teori *tashwib* dengan basis teologinya sangat dinamis. Ini bisa dibuktikan dengan gagasan *taswib* yang dilontarkan al-Ghazali kadang tidak konsisten dengan madzhab awal yakni Asyariyah yang diyakini al-Ghazali sejak kecil. Karena konsistensi al-Ghazali pada madzhab awal tentu akan menimbulkan banyak masalah khususnya terkait dengan pengembangan hukum Islam. Maka diperlukan logika lain untuk menggeser dasar teologinya sehingga resolusi ijtihad yang digelorahkan lewat teori *taswib* dapat menjadi solusi kekosongan hukum Islam dan kejumudan berfikir orang Islam.

Namun begitu, dalam persoalan illat, al-Ghazali masih bersikukuh tidak mau mengakui adanya efektifitas illat dalam pengembangan hukum secara

mandiri. Menurut hemat penulis, al-Ghazali masih konsisten dengan teologi Asy'ariyah yang diyakini sejak muda. Menurutnya illat bisa efektif bekerja kalau mendapat legitimasi dari Tuhan.

Begitu juga, dengan adanya *taswib*, al-Ghazali masih mengupayakan agar sesuai dengan dasar teologinya yang menyatakan bahwa ilmu Allah bisa dikorelasikan dengan persoalan-persoalan partikular karena hukum Allah mengikuti dugaan kuat mujtahid. Dengan demikian, al-Ghazali meyakini mengharapkan tidak ada kasus apa pun yang terjadi dalam dunia ini tanpa liputan pengetahuan Allah.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Asy'ari, Abu Hasan. *Maqalat al-Islamiyyin wa ikhtilaf al-Musallin*. Cairo: Maktabat an-Nahdah al-Misriyyah, 1969.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Mi'yar al-Ilm, Tahqiq: Sulayman Dunya*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1961.
- al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad, Juz III*. Bayrut: Dar Qutaybah, 2003.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mankhul min Ta'liqat Al-Usul, Tahqiq: Muhammad Hasan Haytu*. Bayrut: Dar al-Fikr, t.th.
- . *Al-Mustasfa Min Ilm al-Usul, juz IV*. t.th.
- . *Ihya' Ulum al-Din, Tahqiq: Badawi Ahmad Tabanah, Juz 1*. Surabaya: Al-Hidayah, t.th.
- . *Majmû'at al-Rasâil li al-Imâm Al-Ghazâli*. Beirut: Darul Fikr, 1996.
- . *Maqâshid al-Falâsifah*. Beirut: Darul Fikr, 1960.
- al-Husari, Ahmad. *Nazariyat al-Hukm wa Masadir al-Tashri' fi Usul al-Fiqh al-Islami*. Mesir: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah, , 1981.
- al-Jabbar, Abd. *Al-Mughni fi Abwab al-Tauhid wa al-Adl, ed. Abd al-Halim al-Najjar, Juz XI*. Cairo: Al-Mu'assasat al-misriyyah al-Ammah li al-Ta'lif wa at-Tarjamah wa al-Tiba'ah wa an-nasyr dan Wizarat al-Thaqafah wa al-irsyad al-Qaum, t.th.
- Al-Jabiri, Abid. *Takwin al-Aql al-Arabi, Terj. Imam Khoiri*. Bayrut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyah, 1989.
- al-Jabiri, Muhammad Abid. *Al-Kashf An Manahij al-Adillah Fi al-Aqaid wa al-Millah; Naqd Ilm al-kalam Dliiddan an al-Tarsim al-Idiuluji li al-Aqidah wa Dif'an an al-Ilm wa Khurriyyah al-Ikhtiyar fi al-Fikr wa al-Fi'li, Terj. Aksin Wijaya*. Libanon: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyah, 1998.
- Allah, Ali Hasb. *Usul al-Tashri' al-Islam*. t.t: t.p, 1924.
- al-Mu'tazil, Muhammad bin Ali Al-Basri. *al-Mu'tamad*. t.tp, t.th.
- al-Namlah, 'Abd al-Karim ibn 'Ali ibn Muhammad. *Al Muhadhdhab fi 'Ilm Usul al-Fiqh al-Muqaran, Juz 5*. Riyad: Maktabah al-Rushd, 1999.

- . *Al-Muhadhdhab fi 'Ilm Usul al-Fiqh al-Muqaran, Juz 1*. Riyad: Maktabah al-Rushd, 1999.
- al-Shafi'i, Muhammad bin Idris. *Al-Umm*, . Bayrut: Dar al-Ma'rifah, 1393 H.
- Bagus, Loren. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Copleston, Fredrick. *A History of Philosophy*. t.th.
- Dunya, Sulayman. *Al-Haqiqah Fi Nazr al-Ghazali* . Cairo: Dar al-Ma'arif, 1971.
- Gaafar, M.K.I. *Al-Aqlu bayna Adillat al-Usul dalam Al-Imam Al-Ghazali*. Qatar: Muassatu al-Ahdi, 1986.
- Hasan, Ahmad. *Analogical Reasoning In Islamic Jurisprudence: A Studi of the Juridical Principle of Qiyas*. Delhi: Adam Publishers and Distribution, 1994.
- Husni, Muhammad. *Pengantar Logika*. t.t: t.p, t.h.
- Josef van Ess, . " The Logical Structure of Islamic Theology." In *An Antology of Islamic Studies*, by Issa J Boullata (ed.). McGill: Institute of Islamic Studies McGill University, 1970.
- Kahane, Paul Tidman dan Howard. *Logic and Philosophy: a Moderen Introduction*. USA: Wadsworth Publishing Company, 1999.
- Mu'in, Abd. *Ilmu Mantiq*. t.th.
- Pius A Partanto dan M. Dahlan al-Barry. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola, 1994.
- Poerwantana, dkk. *Seluk Beluk Filsafat Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.
- Roy, Muhammad. *Ushul Fiqh Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Usul fiqh*. Yogyakarta: Safira Insni Press, 2004.
- Russell, Bertrand. *Sejarah Filsafat Barat, alih bahasa: Sigit Jatmiko, dkk.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.