

SUNNI: MAKNA, ACUAN DAN RAGAM

Zainul Maarif

Universitas Paramadina, Jakarta, Indonesia.

zainul.maarif@paramadina.ac.id

Abstract

*Sunni or Sunnisme stands for Ahlu As-Sunnah wa al-Jamā'ah which is also called ASWAJA. Many people publish and debate it without clear meaning and reference. This article is a demonstrative-linguistic study that outlines the meaning and reference of the term "Sunni" to find out clearly. Research shows that Sunnis have at least two groups. First, Sunni Ahlu Al-Hadits, the path of Ibn Hanbal and Ibn Taimiyyah, which tends to be puritan and at some point raises hardline intolerant Muslims. Secondly, moderate Sunnis, who opened the space for fiqh schools other than Ibn Hanbal, and chose to refer to moderate Islamic thinkers, such as Ash-Shafi'i in fiqh (Islamic law), Al-Asy'ari in kalam (Islamic theology) and Al-Ghazali in Sufism (Islamic mysticism). The two Sunni groups were both Ahlu as-Sunnah wa al-Jamā'ah. The first group tends to embody the phrase Ahlu as-Sunnah wa al-Jamā'ah terminologically (*istilahan*), while the second group tends to display the phrase linguistically (*lughatan*).*

Key Words: Sunni, ASWAJA, *Ahlu Al-Hadits*, Moderatism, *ablusunnah wal jamaah*.

Abstrak

*Sunni atau Sunnisme adalah singkatan dari Ahlu As-Sunnah wa al-Jamā'ah yang disebut juga dengan ASWAJA. Banyak orang yang mempublikasikan dan memperdebatkannya tanpa makna dan acuan jelas. Artikel ini adalah kajian demonstratif-linguistik yang mengurai makna dan acuan term "Sunni" untuk mengetahuinya secara jelas. Hasil penelitian menunjukkan bahwa bahwa Sunni sedikitnya ada dua kelompok. Pertama, Sunni Ahlu Al-Hadits jalur Ibn Hanbal dan Ibn Taimiyyah, yang cenderung puritan dan pada titik tertentu memunculkan muslim-muslim garis keras yang tidak toleran. Kedua, Sunni moderat, yang membuka ruang bagi madzhab fikih selain Ibn Hanbal, dan memilih merujuk pada para pemikir Islam moderat, seperti Asy-Syafi'i dalam fikih (hukum Islam), Al-Asy'ari dalam kalam (teologi Islam) dan Al-Ghazali dalam tasawuf (misticisme Islam). Dua kelompok Sunni tersebut sama-sama Ahlu as-Sunnah wa al-Jamā'ah. Kelompok pertama cenderung mengejawantahkan frase Ahlu as-Sunnah wa al-Jamā'ah secara terminologis (*istilahan*), sementara kelompok kedua cenderung menampilkan frase tersebut secara linguistik (*lughatan*).*

Kata Kunci: Sunni, ASWAJA, *Ahlu Al-Hadits*, Moderatisme

ISSN 2527-8401 (p) 2527-838X (e)

© 2018 JISH Pascasarjana UIN Walisongo Semarang

<http://journal.walisongo.ac.id/index.php/jish>

Pendahuluan

Kata “Sunni” (atau lebih lengkapnya *Ablu As-Sunnah wa al-Jamā`ah* / ASWAJA) sering terdengar, tertonton dan terbaca, baik di ceramah, di media sosial maupun media massa. Acapkali istilah tersebut dikontraskan dengan istilah “Syiah”. Lalu ada pihak yang mendorong pendengar/penonton/pembaca untuk mengambil posisi di dalam *oposisi biner* tersebut. Namun, pada prakteknya, komunikator dalam “kampanye dukungan” itu belum tentu mengetahui pesan yang disampaikan, begitu pula komunikannya. Pembicara/penyaji/penulis dan pendengar/pemirsa/pembaca pesan tentang Sunni tidak bisa dipastikan mengetahui apa itu Sunni. Terlebih, ada berbagai pihak yang mengklaim sebagai Sunni. Contohnya di kalangan muslim di Indonesia, “kaum celana cingkrang” mengaku Sunni dan membidahkan “kaum sarungan”. Sebaliknya, “kaum sarungan” mengaku sebagai orang-orang ASWAJA dan menyatakan bahwa “kaum celana cingkrang” adalah kaum Wahabi yang tidak murni ASWAJA.

Tulisan ini tidak berkepentingan untuk memasuki perdebatan tersebut. Alih-alih berdialektika, apalagi beretorika, tulisan ini hendak menampilkan “demonstrasi” (*burhān*). Tulisan ini tidak akan menampakkan wacana yang berorientasi pada kemenangan (*jadal*/dialektika) dan bujukan (*mauizab*/retorika), melainkan akan mengungkapkan objek pembahasannya seobjektif mungkin. Sehingga, teks-teks yang menyatakan bahwa Sunni/ASWAJA adalah kaum Islam pilihan diabaikan oleh tulisan ini, apalagi klaim-klaim tentang siapa yang paling Sunni di antara orang-orang yang mengaku Sunni. Yang difokuskan oleh tulisan ini adalah maksud dari kata Sunni yang marak diberitakan. Demi memenuhi tujuan tersebut, demonstrasi ini bernuansa kajian linguistik. Yang dimaksud dengan kajian linguistik di sini adalah kajian atas suatu kata atau frase (*word/signifier*) yang di satu sisi mengarah pada pencarian makna (*meaning/signified*), dan di sisi lain berupaya mencari acuan kongret (*object/reference*). Dengan perspektif linguistik semacam itu, kata “Sunni” pertama-tama akan dicari maknanya. Selanjutnya, acuan kongret kata tersebut akan ditelusuri.

Makna Kata Sunni/ASWAJA

Sunni adalah penyingkatan dari frase *Ablu as-Sunnah wa Al-Jamā`ah*, yang di Indonesia juga disingkat—terutama oleh umat Nahdlatul Ulama’—dengan sebutan ASWAJA. Untuk mengetahui Sunni, dengan demikian, pertama-tama perlu mengurai kata-kata di dalam frase *Ablu as-Sunnah wa Al-Jamā`ah*, yaitu (1) *ablun*, (2) *as-sunnah*, dan (3) *al-jamā`ah*.

Sekilas, kata yang pertama dan ketiga tampak bernuansa umum, sementara kata yang kedua terindikasi memiliki pengertian khusus. Kata bernuansa umum di frase *Ablu as-Sunnah wa Al-Jamā`ah* adalah “*ablun*” dan “*jamā`ah*”. Di dalam kamus *Al-Munjid fī Al-Lughah wa al-A`lām*, kata “*ablun*”, secara generik, diartikan sebagai “*al-asyrah*” (keluarga) dan “*dzu qurbā*” (kerabat). Ketika kata “*ablun*” dikaitkan dengan kata “*madzhab*” (jalan keyakinan), maka frase “*ablu al-madzhab*” diartikan sebagai “*man yadinu bibi*” (orang yang mentaati suatu jalan keyakinan). Adapun kata “*al-jamā`ah*” di referensi yang sama diartikan sebagai “*al-firqah min an-nās*” (sekumpulan manusia).¹ Di buku *Ablu as-Sunnah wa al-Jamā`ah: Ma`ālim al-Itihāqah al-Kubrā*, kata “*al-jamā`ah*” dinyatakan sebagai derivasi kata “*al-ijtimā`*” yang berarti “bersatu, persatuan dan konsensus”; antonim dari kata “*al-firaq*” yang berarti “berpisah, perpisahan dan disensus”.²

Di pihak lain, kata yang punya pengertian khusus dalam frase *Ablu as-Sunnah wa Al-Jamā`ah* adalah kata “*sunnah*”. Secara linguistik, *sunnah* berarti *turāts* (tradisi) dan *tharīqah mahmūdātān kānat am madzmūmah* (jalan/cara/metode yang baik atau buruk). Sedangkan secara terminologis, *sunnah* sedikitnya memiliki tiga pengertian berdasarkan tiga perspektif. *Pertama*, *sunnah*, menurut para pengkaji hadis, adalah jejak peninggalan Nabi Muhammad Saw.. baik berupa perkataan, tindakan, persetujuan, sifat fisik, sifat etis maupun sifat biografis, yang terjadi sebelum masa kenabian atau setelahnya. *Kedua*, *sunnah*, menurut para pengkaji dasar-dasar hukum Islam (ushul fikih), adalah sesuatu yang dinukil dari Nabi Muhammad Saw.. tentang sesuatu yang tidak tercatat di dalam Al-Quran, atau disampaikan oleh Rasulullah Saw.. sebagai penjelasan atas teks Al-Quran. *Ketiga*, *sunnah*, menurut para ahli fikih, adalah sesuatu yang

¹ *Al-Munjid fī Al-Lughah wa Al-A`lām* (Beirut: Dar el-Machreq, 1994), 20, 101, 231, 240.

² Muhammad Abdul Hadi Al-Mashri, *Ahlu as-Sunnah wa al-Jamā`ah: Ma`ālim al-Itihāqah al-Kubrā* (Cairo: Dar al-Islam ad-Dawli, 1988), 45.

ditetapkan oleh Nabi Muhammad Saw.. untuk dilakukan secara sukarela.³

“Sunnah” dalam frase *Ablu as-Sunnah wa al-Jamā`ah*, dengan demikian, mengacu pada tradisi Nabi Muhammad Saw., sementara “*jamā`ah*” dalam frase tersebut mengacu pada umat Islam yang berkonsensus atau kesepakatan umat Islam. Jadi, *Ablu As-Sunnah wa Al-Jamā`ah* dapat diartikan sebagai orang-orang yang menaati tradisi Nabi Muhammad Saw.. dan konsensus umat Islam. Dalam catatan John Iskander, orang-orang tersebut meliputi 85 persen umat Islam.⁴ Namun, siapakah mereka? Realitas kongkret macam apa yang diacu oleh kata/frase “Sunni/ASWAJA” tersebut?

Orang-orang Sunni/ASWAJA

Menurut Muhammad Abdul Hadi Al-Mashri, frase/kata “ASWAJA/Sunni” pertama-tama mengacu pada para sahabat Nabi Muhammad Saw. Argumennya, para sahabat Nabi adalah orang yang melaksanakan tiang-tiang agama Islam dan menguatkannya serta tidak pernah bersekutu dalam kesesatan. Oleh sebab itu, Al-Mashri menyimpulkan bahwa para sahabat Nabi adalah orang-orang Sunni/ASWAJA. Abdul Mun'im Al-Hafni setuju pada pendapat Al-Mashri tersebut. Bahkan secara spesifik, Al-Hafni menyatakan bahwa Ali ibn Abi Thalib dan Abdullah ibn Umar adalah teolog ASWAJA dari kalangan sahabat Nabi Muhammad Saw., karena Ali mendebat teologi Khawarij dan Qadariyah, sementara Ibn Umar mendebat Ma`bad Al-Jahni yang menafikan takdir.⁵

Sejauh ASWAJA/Sunni diartikan sebagai orang-orang mengikuti tradisi Nabi dan konsensus umat Islam, maka para sahabat, termasuk Ali ibn Abi Thalib dan Abdullah ibn Umar tentu saja “ASWAJA”. Namun, jika yang dimaksudkan dengan ASWAJA/Sunni adalah suatu aliran dalam Islam seperti yang diandaikan dewasa ini, maka pendapat Al-Mashri dan Al-Hafni

³ Al-Mashri, 43–44.

⁴ John Iskander, “Sunnism” dalam Juan E. Campo, Ed., *Encyclopedia of Islam* (New York: Facts on File, 2009), 646.

⁵ Abdul Mun'im Al-Hafni, *Mausū`ah al-Firaq wa al-Jamā`āt wa al-Madzāhib al-Islāmiyyah* (Cairo: Dar ar-Rasyad, 1993), 77–79.

tersebut keliru, karena istilah ASWAJA/Sunni baru populer saat Sunnah Nabi Muhammad Saw.. mulai dikodifikasikan.

Mengenai popularitas istilah *Ablu as-Sunnah* di masa kodifikasi Sunnah Nabi, Ibn Sirin, sebagaimana dicatat oleh Muslim, mengatakan sebagai berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكَرِيَّاءَ، عَنْ عَاصِمِ الْأَحْوَلِ، عَنْ ابْنِ سِيرِينَ، قَالَ: "لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ، فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ، قَالُوا: سَمُّوا لَنَا رِجَالَكُمْ، فَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤَخَذُ حَدِيثُهُمْ، وَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدْعِ فَلَا يُؤَخَذُ حَدِيثُهُمْ"

"Kami diberitahu oleh Ja`far Muhammad ibn Ash-Shabah, kami diberitahu oleh Ismail ibn Zakaria suatu pernyataan dari Asim dari Ibn Sirin yang berkata: "[Sebelum ini,] orang-orang tidak ada yang menanyakan tentang sanad [mata rantai periwayatan hadis]. Namun setelah terjadinya fitnah, mereka berkata, 'Mohon sebutkan kepada kami orang-orang [yang menjadi rujukan]mu [dalam menyampaikan hadits itu]!'. Jika pihak yang menjadi rujukan tampak sebagai *ablu as-sunnah*, maka haditsnya diterima. Tapi jika pihak yang menjadi rujukan tampak sebagai *ablu bidah*, maka haditsnya ditolak."⁶

Seiring dengan posisi Ibn Sirin dan Muslim sebagai pakar hadis, pengertian *Ablu As-Sunnah* di pernyataan di atas tentu saja sesuai dengan perspektif para pakar hadis seperti yang disebut di atas, yaitu: orang-orang yang mengikuti jejak peninggalan Nabi Muhammad Saw.. baik yang berupa perkataan, tindakan, persetujuan, sifat fisik, sifat etis maupun sifat biografis, yang terjadi sebelum masa kenabian atau setelahnya. *Ablu as-Sunnah*, dengan demikian, pertama-tama mengacu pada para pelaku dan penghapal Sunnah Nabi berikut sanad periwayatannya. Selanjutnya, para pengumpul hadis Nabi disebut sebagai *Ablu as-Sunnah*.

Saat Khalifah Umar ibn Abdul Aziz (63-101 H./682-720 M.) memerintahkan pengumpulan hadis untuk pertama kalinya, *Ablu as-Sunnah* yang pertama adalah Ibn Syihab Az-Zuhri, lalu disusul oleh para pengumpul hadis berikutnya yaitu Ibn Juraij (Mekkah), Malik ibn Anas (Madinah), Sufyan Ats-Tsauri (Kufah) dan Al-Auza`i (Syam).⁷ Kehadiran para pengumpul hadis generasi pertama itu menjadikan *Ablu As-Sunnah* sinonim dengan *Ablu al-Hadits*, yaitu "orang-orang yang berkelana untuk mencari jejak-jejak Sunnah

⁶ Muslim ibn Al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ al-Muslim*, vol. 1 (Beirut: Dar Ihyā' at-Turāts, t.th), 15.

⁷ Al-Hafni, *Mausū'ah al-Firaq wa al-Jamā'āt wa al-Madzāhib al-Islāmiyyah*, 76.

Rasulullah Saw.. lalu memungutnya, mengumpulkannya, menghapalkannya, dan menyeru umat untuk mengikutinya.”⁸

Puncak dari pengumpulan hadis berada pada tangan Bukhari dan Muslim yang dibayang-bayangi oleh Abu Dawud, Ibn Majah, An-Nasa’i dan At-Tirmidzi. Masing-masing mengumpulkan hadis dalam buku-buku yang kemudian menjadi rujukan utama para pengikut ASWAJA/Sunni hingga sekarang, yaitu *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ al-Muslim*, *Sunan Abī Dāwūd*, *Sunan At-Tirmidzī*, *Sunan Ibn Majah*, dan *Sunan An-Nasā’i*.⁹

Namun dari sekian banyak *ahlu al-ḥadīth*, Ahmad ibn Hanbal (780-855 M./164-241 H.) dikenal sebagai ikon Sunni/ASWAJA di zamannya. Ketokohnya bukan semata-mata karena dia mengarang kitab hadis enam jilid berjudul *Musnad Aḥmad* dan memimpin aliran fikih yang dinisbatkan pada namanya, yaitu mazhab Hanbali. Dia dikenal sebagai tokoh utama Sunni karena berani menentang teologi pemerintah Dinasti Abbasiyah kala itu, yaitu teologi Mu`tazilah.

Ketika Ibn Hanbal menjadi tokoh agama, ada tiga khalifah Mu`tazilah yang memimpin Dinasti Abbasiyah secara berturut turut, yaitu Khalifah Al-Ma`mun (813-833 M.), Khalifah Al-Mu`tashim (833-842 M.) kemudian Khalifah Al-Watsiq (842-847 M.). Ketiga khalifah tersebut berkeyakinan bahwa hanya Allah yang abadi, selain Allah tidak abadi, termasuk Al-Quran. Ketika Al-Quran dikatakan abadi, maka pihak yang mengatakannya disebut telah “menyekutukan Tuhan”. Supaya “kemusyrikan” tidak menyebar luas di tengah masyarakat, ketiga khalifah yang merasa bertanggung jawab pada keimanan umat Islam itu, menginkuisisi para agamawan yang berpengaruh di hadapan umat, terutama para agamawan yang terlalu mengagungkan Al-Quran (bahkan As-Sunnah) hingga nyaris sejajar dengan Allah itu sendiri. Ibn Hanbal adalah salah satu agamawan semacam itu, sehingga mengalami inkuisisi dan gagal karena gigih menolak mengatakan “Keterciptaan Al-Quran” bahkan

⁸ Selain disinonimkan dengan Ahlu al-Hadits, Sunni/ASWAJA juga disinonimkan oleh Hafni dengan As-Salaf (pendahulu) dan Aṭ-Ṭāifah al-Manshurah (kelompok yang terlolong/dimenangkan) Al-Hafni, 50–56.

⁹ Al-Hafni, 77.

menantang dihadapkannya dalil Al-Quran dan As-Sunnah bagi teologi tersebut, sehingga dipenjara di masa pemerintahan tiga khalifah tersebut secara berturut-turut.¹⁰

Militansi Ibn Hanbal tersebut tidak hanya menjadikan Ibn Hambal sebagai ikon ASWAJA tapi juga memunculkan para pengikut militan. Karena menjadi antitesis bagi Mu`tazilah yang gemar menakwilkan teks-teks agama, maka para pengikut Ibn Hanbal menolak menakwilkan Al-Quran dan cenderung tekstualis. Militansi tekstualis ASWAJA Hanbaliyah (para pengikut Ibn Hanbal) itu antara lain tampak pada peristiwa tahun 317 H., di mana mereka berbeda dari kaum Mu`tazilah dalam menafsirkan ayat 79 surat Al-Isra' yang berbunyi:

وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا

“Dan pada sebahagian malam hari bertahajudlah sebagai suatu ibadah tambahan bagimu; mudah-mudahan Tuhan-mu mengangkatmu ke tempat yang terpuji.” (QS. Al-Isrā’: 79)

Titik tengkar kedua kelompok tersebut terdapat pada frasa “*maqāman mahmūdan* (tempat yang terpuji)”. Para pengikut Ibn Hanbal, yang saat itu dipimpin oleh Ishaq al-Marzuqi, menafsirkan frasa itu dengan: Allah akan mendudukkan Rasulullah Saw.. bersama-Nya di atas singgasana *Ary* karena bertahajud. Adapun Mu`tazilah berpendapat: “tempat yang terpuji” adalah kata metafora (*kināyah*) bagi derajat yang diberikan Allah kepada Rasulullah yang bertahajud.

Dalam hal ini, seorang pakar tafsir Al-Quran yang bernama Ibn Jarir Ath-Thabari memustahilkan duduk-Nya Allah dan Rasulullah di atas singgasana *Ary*. Pendapatnya itu dituangkan di syair berikut ini:

سبحان من ليس له أنيس # و لا له في عرشه جنيس

“Maha suci Dzat yang tak memiliki teman/dan di singgasana-Nya tanpa rekan”

Para pengikut Ibn Hanbal menganggap syair Ath-Thabari tersebut selaras dengan gagasan teologis Mu`tazilah. Oleh karena itu, mereka mendatangi rumah Ath-Thabari dan melemparinya dengan batu hingga rusak parah. Pada tahun 317 H., kejadian

¹⁰ Mohammed Abed Al-Jabri, *Al-Mutsaqqafūn fī Al-Hadlārah Al-‘Arabiyyah: Mihnah Ibn Hanbal wa Nukbah Ibn Rusyd* (Beirut: CAUS, 2000), 78,81,83.

tersebut bereskalasi menjadi huru-hara dan tindakan saling bunuh antara para pengikut Hanbali dan para pengikut Mu`tazilah lantaran perbedaan penafsiran tersebut.¹¹ Dari peristiwa itu, tampak bahwa Sunni/ASWAJA tidak hanya identik dengan para penghapal dan pengumpul hadis, tapi juga umat Islam tekstualis.

Pada fase berikutnya, Taqiyuddin Ahmad ibn Taimiyyah (661-728 H./1263-1328 M.) adalah pengikut Ibn Hanbal yang menjadi tokoh penting Sunni/ASWAJA. Awalnya dia mengikuti mazhab Hanbali, namun kemudian dia mengampanyekan ijtihad dan menolak taklid, sehingga menjadi tokoh penting dalam “Islam tanpa mazhab” (*Islam bilā madzāhib*).¹²

Sejak umur 30 tahun, Ibn Taimiyyah sudah dipercaya untuk memberi fatwa. Namun sebagian besar fatwanya kontroversial, antara lain: (1) fatwa hukum mati bagi penghina Nabi, yang kemudian ditulis di buku *Aṣ-Ṣarīm Al-Maslūl `alā Syātim Ar-Rasūl*, (2) fatwa kekafiran golongan Syiah Alawiyah dan Ismailiyah, (3) fatwa jihad melawan penguasa yang tidak melaksanakan syariat Islam, (4) fatwa larangan menakwilkan Quran dan Hadis terutama dalam hal ketuhanan, sehingga memunculkan tafsiran antropomorfisme, dan (5) fatwa larangan ziarah kubur dan bertawasul.¹³

Dengan fatwa-fatwa tersebut, Ibn Taimiyyah tidak hanya memunculkan Sunni yang tekstualis, tapi juga Sunni garis keras. Bahkan pada tataran lebih lanjut, Wahabisme, Salafisme dan Jihadisme banyak terinspirasi oleh fatwa-fatwa Ibn Taimiyyah semacam di atas.¹⁴ Yang jadi persoalan adalah apakah dengan demikian Sunni/ASWAJA hanyalah para pengikut *ablu al-ḥadīth*, mazhab Ibn Hanbal, Ibn Taimiyah, Wahabisme, Salafisme dan Jihadisme?

¹¹ Ignaz Goldziher, *Al-Madzāhib al-Islāmiyyah fi Tafsīr al-Qur`ān*, terj. Ali Hasan Abdul Qadir (Khalij: Mathba`ah al-Ulum, 1944), 100–101.

¹² Serajul Haque, *Imam Ibn Taimiya and His Projects of Reform* (Dhaka, Bangladesh: Islamic Foundation, 1982), 8.

¹³ Taqiyuddin Ahmad Ibn Taimiyyah, *Majmū` Fatāwā Ibn Taimiyyah* (Riyadh: Majma` Al-Malik Fahad, 1995).

¹⁴ James Pavlin, *Introduction, Ibn Taymiyyah, Epistle on Worship: Risalat al-Ubudiyya* (London: Islamic Text Society, 2015).

Wajah Lain Sunni/ASWAJA

Jika kita menengok ke Indonesia, kita akan menemukan wajah lain Sunni/ASWAJA, yang pada titik tertentu tetap berpegang pada Al-Quran dan As-Sunnah, tapi juga merujuk pada pendapat para ulama klasik serta ramah dengan budaya setempat. Wajah lain Sunni/ASWAJA tersebut merupakan Islam yang disemaikan beriringan dengan budaya di Nusantara, yang antara lain diformalkan dalam bentuk organisasi agama bernama Nahdlatul Ulama'.

Pada tanggal 31 Januari 1923, Nahdlatul Ulama' didirikan oleh Hasyim Asy'ari untuk menyatukan kekuatan para kyai, para santri dan kaum muslim kultural di Hindia Belanda (yang sekarang disebut sebagai Indonesia). Di awal pendiriannya, Hasyim Asy'ari mengutus delegasi yang disebut sebagai "Komite Hijaz" untuk menyatakan ketidaksetujuan kepada pemerintahan Saudi Arabia yang hendak memberangus situs-situs bersejarah Islam lantaran berpegangan pada Islam puritan tektual ala Wahabi-Ibn Taimiyyah yang menolak mazhab-mazhab Islam dan ritual-ritual Islam kultural dengan tuduhan bidah. Sebagai lawan dari Islam semacam itu, NU secara terang benderang menyatakan diri sebagai organisasi Islam *Ahlu As-Sunnah wa al-Jama'ah*.

Di buku *Risalah Ahlussunnah wal Jama'ah: Analisis tentang Hadits Kematian, Tanda-tanda Kiamat dan Pemahaman tentang Sunah dan Bid'ah*, Hasyim Asy'ari menjelaskan bahwa mazhab ASWAJA yang dipegang oleh NU adalah mazhab yang dianut umat Islam Nusantara sejak awal, yaitu: "Dalam fikih mengambil dari Imam Asy-Syafi'i, dalam teologi mengambil dari Imam Abu Al-Hasan al-Asy'ari, dan dalam tasawuf mengambil dari Imam Al-Ghazali dan Al-Junaid."¹⁵

Lebih lanjut, pendiri NU tersebut mengutip beberapa hadis yang berisi tentang anjuran mengikuti dan bersatu dalam kelompok besar umat Islam. Lalu dia mengatakan bahwa mayoritas para ulama adalah pengikut madzhab empat, yaitu mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Kemudian, dia menyimpulkan bahwa "bertaqlid pada salah satu madzhab tertentu menjamin pada hakikat

¹⁵ Muhammad Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahlussunnah wal Jama'ah: Analisis tentang Hadits Kematian, Tanda-tanda Kiamat dan Pemahaman tentang Sunah dan Bid'ah*, penerj. Ngabdurrohman al-Jawi (Jakarta: LTM-PBNU, 2011), 12.

kebenaran, dan lebih dekat pada ketelitian, dan lebih mudah mendapatkan ajaran.” Selanjutnya, dia menganjurkan umat Islam “untuk menjalin tali persaudaraan, tolong menolong dalam kebaikan, dan berpegang dengan tali Allah dan tidak terpisah-pisah, mengikuti al-Kitab dan al-Sunnah sebagaimana para ulama’, seperti Imam Hanafi, Imam Malik, Imam Syafi’i dan Imam Ahmad bin Hanbal.”¹⁶

Dengan pernyataan pemimpin NU tersebut, NU adalah organisasi ASWAJA yang dalam hal fikih mentolerir pengacuan pada salah satu dari empat mazhab fikih tersebut. Namun pada prakteknya, NU sebagai bagian dari Islam Nusantara lebih merujuk pada fikih Asy-Syafi’i, akidah Al-Asy’ari dan tasawuf Al-Ghazali. Yang jadi pertanyaan adalah semacam apakah masing-masing dari fikih Asy-Syafi’i, akidah Al-Asy’ari dan tasawuf Al-Ghazali?

Fikih Asy-Syafi’i

Muhammad ibn Idris Asy-Syafi’i lahir di Gaza, Palestina tahun 150 H./767 M. dan meninggal dunia di Fustat, Mesir tahun 204 H./820 M. Pria yang juga disebut sebagai Abu Abdillah itu dikenal sebagai mujtahid pendiri mazhab ketiga dalam fikih Islam Sunni, yaitu mazhab Asy-Syafi’i. Jika mazhab pertama, yaitu mazhab Hanafi, berkecenderungan rasional dan disebut sebagai *ahlu ar-ra’yi* (rasionalis), sementara mazhab kedua, yaitu mazhab Maliki, berkenderungan tradisional dan disebut sebagai *ahlu al-ḥadīth* (tradisionalis), maka mazhab ketiga yang dibangun oleh Asy-Syafi’i dikenal berada di antara kedua mazhab tersebut. Mengingat fikih Asy-Syafi’i diposisikan sebagai sintesis dari dua aliran fikih yang berseberangan tersebut, maka fikih Asy-Syafi’i sering juga dinyatakan sebagai fikih moderat.¹⁷

Seperti terbaca pada buku terkenalnya mengenai ushul fikih (ilmu tentang asas-asas hukum Islam) yang berjudul *Ar-Risālah*,¹⁸

¹⁶ Asy’ari, 24–25.

¹⁷ Al-Mashri, *Ahlu as-Sunnah wa al-Jamā’ah: Ma’ālim al-Ḥadīth al-Kubrā*.

¹⁸ Muhammad ibn Idris asy-Syafi’i, *Ar-Risālah*, ed. Ahmad Muhammad Syakir (Cairo: Mathba’ah Musthafa al-Babi al-Halabi wa Auladuhu, 1938).

fikih Asy-Syafi`i mengacu pada Al-Quran, Sunnah, Ijma` dan Qiyas, yang saling kait mengait secara berjenjang. Dalam menentukan hukum Islam, fikih Asy-Syafi`i pertama-tama merujuk pada Al-Quran. Jika ada yang belum jelas di dalam Al-Quran, maka Sunnah Nabi Muhammad Saw.. dijadikan sebagai referensi. Sekiranya ketentuan yang dicari tidak terdapat di dalam Al-Quran dan Sunnah Nabi, maka ketentuan itu disandarkan terlebih dahulu pada kesepakatan ulama yang disebut sebagai *Ijma`* (konsensus). Bila tidak ditemukan suatu konsensus antara para ulama mengenai sesuatu yang tidak dibahas oleh Al-Quran dan Sunnah, maka Qiyas diberlakukan, berupa menganalogikan sesuatu yang belum ada ketentuannya di dalam Al-Quran, Sunnah dan Ijma` (*far`un*) dengan sesuatu yang sudah ada ketentuannya di dalam salah satu dari tiga sumber di tersebut (*aşlun*), berdasarkan adanya titik temu antara kedua hal tersebut (*wajh asy-syibh*).

Dengan Qiyas sedemikian rupa, fikih Asy-Syafi`i memberi ruang bagi rasionalitas. Dengan mengacu pada kesepakatan para ulama (*Ijma`*) dan Sunnah Nabi, di samping Al-Quran, fikih Asy-Syafi`i merepresentasikan diri sebagai fikih *Ablu as-Sunnah wa al-Jamā`ah*. Oleh karena itu, fikih Asy-Syafi`i dinyatakan sebagai fikih pertengahan di antara fikih rasional dan fikih tradisional.

Meski dinyatakan “berimbang” di antara rasio dan tradisi, fikih Asy-Syafi`i tampak lebih condong kepada *ablu al-ḥadīst* ketimbang *ablu ar-ra`yi*. Asumsi tersebut dapat dibuktikan dengan keberadaan Qiyas (yang mewakili unsur rasionalitas) yang berada di bawah Sunnah (yang mewakili unsur tradisionalitas). Lebih daripada itu, Asy-Syafi`i menempatkan Sunnah tidak hanya sebagai pengungkap apa yang telah diungkapkan Al-Quran, tapi juga sebagai penjelas apa yang masih samar di dalam Al-Quran dan pemicu hukum syariat secara independen.¹⁹ Dengan begitu, Asy-Syafi`i “nyaris menyejajarkan” Sunnah dengan Al-Quran, sehingga disebut sebagai *Nāshir as-Sunnah* (penolong tradisi Nabi Muhammad Saw..) oleh para *ablu al-ḥadīst*. Fikihnya pun, dengan demikian, dapat disimpulkan sebagai fikih yang “cenderung moderat” namun lebih condong pada tradisionalitas *ablu al-ḥadīst* daripada rasionalitas *ablu ar-ra`yi*.

¹⁹ asy-Syafi`i, 91–92.

Akidah Al-Asy`ari

Sebagaimana Asy-Syafi`i, Al-Asy`ari juga disebut sebagai imam yang moderat. Hanya saja, moderatisme Asy-Syafi`i di bidang fikih (hukum Islam), sedangkan moderatisme Al-Asy`ari di bidang akidah (teologi/kalam).²⁰

“Al-Asy`ari” yang dimaksud dalam kajian teologi Islam tersebut adalah “Abu Al-Hasan Ali” ibn Ismail ibn Ishaq ibn Salim ibn Ismail ibn Abdillah ibn Musa ibn Bilal ibn Abi Burdah ibn Abi Musa Al-Asy`ari. Pria yang hidup antara tahun 260-324 H. (873-935 M.) ini adalah generasi kesembilan keturunan “Abu Musa Al-Asy`ari”, sahabat Nabi Muhammad Saw.. yang terkenal di akhir Perang Shiffin (perang antara kubu Ali ibn Thalib dan kubu Muawiyah ibn Abi Sufyan), atau tepatnya di peristiwa “Arbitrase” (*taḥkīm*), sebagai arbitrator dari pihak Ali ibn Abi Thalib berhadapan dengan Amr ibn Ash, sang arbitrator dari pihak Muawiyah ibn Abi Sufyan.²¹

Abu Al-Hasan Al-Asy`ari lahir di Basrah tahun 260 H. dari keluarga Ahlu *as-Sunnah wa al-Jama`ah* bermazhab fikih Asy-Syafi`i, namun lebih banyak belajar teologi Mu`tazilah dari Abu Ali Al-Juba`i selama kurang lebih 40 tahun, hingga menjadi salah satu tokoh utama Mu`tazilah, meski kemudian kembali ke aliran ASWAJA. Mengenai transformasi Al-Asy`ari dari aliran Mu`tazilah ke aliran Ahlu as-Sunnah, Ibn Asakir mengisahkan riwayat Ahmad ibn Al-Husain Al-Mutakalim yang mengatakan bahwa beberapa sahabatnya berkata:

Ketika Syeikh Abu Al-Hasan telah sangat menguasai teologi Mu`tazilah, Syeikh Abu Al-Hasan bertanya kepada gurunya, namun tidak mendapatkan jawaban yang memuaskan, sehingga merasa ragu, lalu sempat bercerita, “Di sebagian malam, ada hal yang mengganjal di dadaku terkait akidahku, maka aku shalat dua rakaat, lantas memohon petunjuk kepada Allah ke jalan yang lurus, kemudian aku tidur. Di dalam tidur, aku bermimpi melihat Rasulullah Saw.. Kepada beliau, aku mengadukan

²⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Imām Asy-Syāfi`i wa Ta`sis al-Īdiyūlūjiyyah al-Wasathiyyah.*, 2 ed. (Cairo: Maktabah Madbouli, 1996), 53.

²¹ Khalid Kabir Alal, *Qadhiyyah at-Taḥkīm fī Mauqī`ah Şiffīn Baina Al-Ḥaqāiq wa al-Abāṭil* (Aljazair: Dar al-Balagh, 2002).

persoalanku, lalu Rasulullah Saw.. bersabda, ‘*Engkau harus berpegang pada Sunnahku!*’ Aku terbangun, lalu memperhadapkan persoalan-persoalan teologis pada Al-Quran dan kabar-kabar dari Sunnah Nabi, hingga aku merasa mantap, lalu aku tinggalkan selainnya di belakangku.”²²

Sedikitnya ada dua persoalan yang dipertanyakan oleh Abu Al-Hasan Al-Asy`ari kepada guru Mu`tazilahnya, Abu Ali Al-Juba`i, yaitu (1) persoalan orang yang mati sebagai mukmin, kafir atau anak kecil, dan (2) persoalan nama-nama Tuhan. Terkait dengan persoalan pertama, Al-Juba`i menjawab bahwa orang yang mati dalam keadaan mukmin adalah orang berderajat tinggi karena ketaatannya, orang mati dalam keadaan kafir adalah orang yang berada di tingkatan terendah, sedangkan anak kecil yang mati adalah orang yang selamat. Namun Al-Asy`ari menyatakan bahwa anak kecil dapat protes mengapa dimatikan di waktu kecil, sehingga tidak dapat masuk ke derajat tinggi. Al-Juba`i menjawab bahwa Tuhan lebih tahu bahwa sekiranya anak kecil itu tetap hidup akan bermaksiat, sehingga kematiannya di waktu kecil merupakan kemaslahatan baginya. Al-Asy`ari juga mengatakan bahwa orang kafir tersebut dapat protes mengapa Tuhan memilihkan kemaslahatan bagi anak kecil itu saja, dengan mematikannya di waktu kecil supaya tidak maksiat, namun tidak memilihkan kemaslahatan bagi orang yang mati dewasa dalam kondisi kafir. Al-Juba`i terdiam dan bilang kepada Al-Asy`ari, “Kamu gila.”²³

Berhubungan dengan permasalahan nama-nama Tuhan, Al-Juba`i menolak menyebut Tuhan dengan sebutan ‘*al-`āqil*’ (yang berakal) dengan argumen kata ‘*aqil*’ merupakan derivasi dari kata ‘*uqāl*’ yang berarti ‘*al-māni*’ (penolak), yang menurut Al-Juba`i mustahil bagi Tuhan, sehingga nama ‘*al-`āqil*’ pun mustahil untuk Tuhan. Di pihak lain, Al-Asy`ari menolak tinjauan bahasa bagi penetapan nama Tuhan, karena bila perspektif itu digunakan, maka kata ‘*al-ḥakīm*’ (yang bijaksana) pun mustahil bagi Tuhan, karena kata itu berasal dari kata ‘*ḥikmah al-lijām*’ yang berarti besi yang mencegah binatang peliharaan pergi. Alih-alih menggunakan perspektif bahasa, Al-Asy`ari menggunakan perspektif syariat,

²² Abu Al-Qasim Ibn Asakir, *Tabyīn Kadzib al-Muftarā fī mā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan Al-Asy`arī* (Damaskus: t.p, 1347), 38–39.

²³ Abu Abbas ibn Khalkan, *Wafiyāt Al-A`yān wa Anbā` Abnā` az-Zamān*, vol. 4 (Beirut: Dar ash-Shadir, t.t.), 267–68.

seraya berkata, “Metodeku dalam menetapkan nama-nama Tuhan adalah metode syariat, bukan metode analogi linguistik. Saya menyebut Tuhan sebagai *al-ḥakīm* (yang maha bijaksana), karena syariat menyebut-Nya sedemikian rupa. Saya menolak menyebut Tuhan sebagai *al-`aql* (yang berakal), karena syariat menolaknya.”²⁴

Syariat yang dimaksud oleh Al-Asy`ari adalah Al-Quran dan Sunnah Nabi Muhammad Saw.. Pasca memproklamirkan diri keluar dari teologi Mu`tazilah, Al-Asy`ari mendasarkan teologinya pada Al-Quran dan As-Sunnah. Di titik itulah, teologi Al-Asy`ari selanjutnya disebut sebagai teologi Sunni/ASWAJA. Namun yang jadi persoalan apakah teologi Al-Asy`ari semata-mata mengikuti teologi tradisional *Ahlu al-Ḥadīth* ala Ibn Hanbal yang melawan Mu`tazilah seperti tersebut di atas? Ataukah teologinya merupakan sintesis dari teologi Mu`tazilah dan teologi tradisional? Ataukah Al-Asy`ari memunculkan teologi baru yang terlepas dari dua teologi yang sempat bersitegang tersebut?

Asumsi tentang kreativitas murni Al-Asy`ari di bidang teologi dapat dipatahkan dengan dua argumen. Pertama, Al-Asy`ari telah lama berkecimpung dengan teologi Mu`tazilah, hingga sekitar 40 tahun. Oleh karena itu, residu Mu`tazilah wajar bermunculan di teologinya, minimal dalam bentuk metode berpikir dan tema yang dibahas, meskipun isi gagasannya berseberangan dengan Mu`tazilah. Kedua, Al-Asy`ari, seperti di kutipan di atas, menyatakan merujuk kepada “syariat”, yaitu Al-Quran dan Sunnah. Artinya, Al-Asy`ari tidak memunculkan teologi baru, melainkan mengungkapkan teologi yang laten di dalam Al-Quran dan Sunnah. Apakah dengan demikian Al-Asy`ari hanya mentaklid teologi *Ahlu al-Ḥadīth* ala Ahmad ibn Hanbal?

Abdel Rahman Badawi menolak pembebekan Al-Asy`ari pada teologi *Ahlu al-Ḥadīth*. Alasan filsuf Arab kontemporer asal Mesir itu adalah bahwa “akidah Al-Asy`ari jauh lebih mendetail dan kompleks daripada akidah Ahmad ibn Hanbal yang cenderung simpel”.²⁵

²⁴ Tajuddin As-Subuki, *Ṭabaqāt Asy-Syafi`iyyah Al-Kubrā* (Cairo: Hajar li Ath-Thaba`ah wa An-Nasyr, 1413), 357–58.

²⁵ Abdel Rahman Badawi, *Madzāhib Islāmiyyīn* (Beirut: Dar al-`Ilm li al-Malāyīn, 1997), 530–31.

Rujukan Ahmad ibn Hanbal semata-mata pada Al-Quran dan As-Sunnah, sedangkan Al-Asy`ari tetap menggunakan rasionalitasnya untuk menjawab persoalan-persoalan teologis yang diselaraskan dengan kedua sumber Islam tersebut. Maka dari itu, teologi Al-Asy`ari tidak semata-mata teologi *Ablu al-Ḥadīts* ala Ibn Hanbal.

Menurut Ibn Khaldun, teologi Al-Asy`ari adalah teologi moderat, di mana Al-Asy`ari “menafikan keserupaan Tuhan dengan apapun (*tasybīh*), menetapkan sifat-sifat maknawi Tuhan dan membatasi ketidakserupaan Tuhan dengan apapun (*tanzīh*) sesuai batasan para agamawan terdahulu (*salaf*)”.²⁶ Artinya, teologi Al-Asy`ari adalah teologi yang menengahi perdebatan antara kubu *Ablu al-Ḥadīts* dan kubu Mu`tazilah.

Dalam sejarah teologi Islam, ada sebagian *Ablu al-Ḥadīts* yang menolak untuk menakwilkan ayat Al-Quran sama sekali hingga terjatuh pada antropomorfisme (mengonsepsikan Tuhan seperti manusia). Orang-orang seperti Madlar, Kahmas dan Ahmad Al-Hajimi disebut oleh Asy-Syahrusatani sebagai *Ablu al-Ḥadīts* yang *musyābihah al-ḥasyāwīyyah* (antropomorfis), karena membenarkan kemungkinan orang Islam yang ikhlas untuk menyentuh dan memeluk Tuhan di dunia dan akhirat.²⁷

Di pihak lain, teologi Mu`tazilah menafikan keserupaan Tuhan dengan apapun (*tasybīh*). Menurut orang-orang Mu`tazilah, Tuhan seratus persen tidak seperti apapun (*tanzīh*). Dia Maha Esa (*taḥḥīd*) dan sendirian dalam keazalian dan keabadian (*qadīm*). Oleh karena itu, tidak ada sifat-sifat Tuhan seperti berkemampuan (*qudrat*), berkehendak (*irādah*), berilmu (*ilm*), mendengar (*sama*), melihat (*basrah*) dan berbicara (*kalām*). Sebab, jika sifat-sifat itu ada sebagai entitas-entitas yang abadi bersama Tuhan, berarti ada “pluralitas entitas yang abadi” (*ta`addud al-qadīm*), yang bertentangan dengan keesaan Tuhan dalam keabadian.

Selama kurang lebih 40 tahun, Al-Asy`ari berkeyakinan teologi Mu`tazilah tersebut. Namun setelah menyatakan berhenti berteologi Mu`tazilah, Al-Asy`ari mengafirmasi adanya sifat-sifat Tuhan tersebut di atas sebagai *shifatur qaīmatun bi dzātibi* (sifat yang berdiri

²⁶ Abdurrahman ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dar el Fikr, 2001), 588.

²⁷ Al-Fath Asy-Syahrusatani, *Al-Milal wa An-Nihal*, vol. 1 (Beirut: Daar al Ma`rifah, 1997), 120.

dengan zat Tuhan). Maksudnya, “sifat Tuhan bukan zat Tuhan itu sendiri dan bukan pula selain zat Tuhan. Sebab, tidaklah masuk akal sekiranya suatu zat hidup tanpa kehidupan, mengetahui tanpa pengetahuan, mampu tanpa kemampuan, atau berkehendak tanpa kehendak. Sebaliknya, Tuhan itu mengetahui dengan ilmu, mampu dengan kemampuan, hidup dengan kehidupan, berkehendak dengan kehendak. Pasalnya, perkataan bahwa Tuhan itu berilmu tapi tanpa ilmu merupakan perkataan rancu.”²⁸

Meski tidak sejalan dengan Mu`tazilah dalam hal sifat-sifat Tuhan, Al-Asy`ari sepakat untuk tidak menyerupakan Tuhan dengan apapun. Karena itu, Al-Asy`ari tidak setuju pada *Ablu al-Hadits* antropomorfis (*musyabihah al-hasyawiyah*) yang menganggap Tuhan punya wajah dan tangan serta bersemayam di atas singgasana. Al-Asy`ari justru berpegangan pada ayat Al-Quran “*Laisa kamitslibi syai’un*” (QS. Asy-Syūrā: 11) yang berarti “Tuhan tidak seperti apapun”, dan berargumen “Jika Tuhan serupa dengan sesuatu, maka Tuhan serupa dengan keseluruhan sesuatu itu atau sebagiannya. Jika Tuhan serupa dengan keseluruhan sesuatu tersebut, maka Tuhan adalah entitas baru yang sama persis dengan sesuatu tadi. Jika Tuhan serupa dengan sebagian dari sesuatu tadi, maka Tuhan adalah entitas baru di sisi di mana Tuhan mirip dengannya. Adalah suatu kemustahilan bagi entitas yang baru (*al-muhdats*) untuk sekaligus tanpa permulaan (*al-qadim*).”²⁹ Dengan kata lain, Al-Asy`ari menggunakan argumen rasional ala Mu`tazilah dan dalil tekstual ala *Ablu al-Hadits*. Oleh karena itu, Al-Asy`ari dinyatakan sebagai penengah antara dua teologi itu, dan teologinya disebut sebagai teologi moderat.

Tasawuf Al-Ghazali

Teologi moderat Al-Asy`ari dikembangkan lebih lanjut oleh Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad Al-Ghazali. Pria yang hidup antara tahun 450-505 H./1058-

²⁸ Badawi, *Madzāhib Islāmiyyīn*, 545.

²⁹ Abu Al-Hassan Al-Asy`ari, *Kitāb al-Luma` fī ar-Rad `ala Ahli az-Zaigh wa al-Bida`*, ed. Hamudah Gharabah (Cairo: Syirkah Musahamah Mishriyyah, 1955), 20.

1111 M. tersebut tidak hanya mengembangkan kalam Al-Asy`ari tapi juga mengembangkan fikih Asy-Syafi`i, maka Al-Ghazali bisa disebut sebagai puncak moderatisme Sunni.

Di bidang teologi Asy`ariyah, buku Al-Ghazali yang sudah dicetak (bukan manuskrip) antara lain adalah (1) *Al-Iqtisād fī Al-Itiqād*, (2) *Al-Ajwibah al-Ghazaliyyah fī al-Masāil al-Ukhrāviyyah*, (3) *Ijām al-Awām `an `Ilmi al-Kalām*, (4) *Ar-Risālah Al-Qadisīyyah fī Qawāid Al-`Aqāid*, (5) *Aqāid Ahli as-Sunnah*, (6) *Faḍāih Al-Bāthinah wa Faḍāil Al-Mustaẓhariyyah*, (6) *Faishal At-Tafrīqah baina Al-Islām wa Aẓ-Zandaqah*, dan (7) *Al-Maqṣad Al-Asnā fī Syarḥ Al-Asmā`illah Al-Ḥusnā*. Adapun bukunya terkait dengan penguatan mazhad Asy-Syafi`i yang sudah dicetak antara lain: (1) *Al-Mustaṣfā fī `Ilm Al-Uṣūl*, (2) *Asrār Al-Ḥajj: fī Fiqh Asy-Syafi`i*, dan (3) *Al-Wajīz fī Al-Furu`*.

Namun Al-Ghazali bukan hanya seorang ahli fikih Syafi`iyah dan ahli kalam Asy`ariyyah melainkan pakar berbagai disiplin pengetahuan dalam kebudayaan Arab-Islam. Bahkan Mohammad Abed Al-Jabri mengatakan “Isi pemikiran Al-Ghazali adalah seluruh isi kebudayaan Arab-Islam dengan beragam aliran dan ideologi yang beredar hingga di masa hidupnya.”³⁰ Selaras dengan pendapat Al-Jabri, Faishal Badir Aun berpendapat “Al-Ghazali dianggap sebagai pemikir terbesar Islam sepanjang masa, karena rasionalitasnya sangat kuat, otentik, kreatif dan produktif... di berbagai bidang.”³¹

Ke prolifikan Al-Ghazali dapat disimak dari buku Abder Rahman Badawi tentang karya tulis Al-Ghazali yang berjudul *Muallafāt Al-Ghazali*. Di buku setebal 571 halaman itu, Badawi meninjau secara bibliografis dan filologis semua judul buku yang ditulis atau dinisbatkan penulisannya kepada Al-Ghazali, guna menyempurnakan kajian serupa yang dilakukan Maurice Bouyges atas 384 buku Al-Ghazali dan Michel Allard atas 404 bukunya.³²

Untuk mengetahui bagaimana Al-Ghazali dapat mengarang banyak buku di berbagai disiplin ilmu, buku *Al-Munqid min Ad-Ḍalāl* adalah buku yang tepat untuk dibaca. Buku tersebut merupakan

³⁰ Mohammed Abed Al-Jabri, *At-Turāts wa al-Ḥadātsah: Dirāsāt wa Munāqasāt*, 2 ed. (Beirut: Al-Markaz Ats-Tsaqafi Al-Arabi, 1999), 161.

³¹ Faishal Badir Aun, *At-Taṣawwuf Al-Islāmī: Aṭ-Ṭarīq wa Ar-Rijāl* (Cairo: Said Rafat, 1983), 203.

³² Abdel Rahman Badawi, *Muallafāt Al-Ghazali* (Kuwait: Wakalah Mathbuaḥ, 1977), 15–18.

buku otobiografi Al-Ghazali yang menceritakan seluk beluknya dalam berkecimpung di dunia akademis.³³ Di otobiografi itu, Al-Ghazali mengakui bahwa dirinya sejak kecil haus pada pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu. Gairah intelektualnya itu mengantarkannya mengalami keraguan intelektual dan mendorongnya mempelajari keyakinan berbagai kelompok.

Pertama, Al-Ghazali mendalami ilmu kalam (teologi Islam) dengan berguru, membaca dan mengarang buku terkait dengannya, untuk menjaga akidah *Ablu al-Sunnah wa al-Jamā`ah*. Namun Al-Ghazali menyatakan bahwa ilmu kalam tidak cukup baginya dan tidak dapat menyembuhkan “penyakit” keraguan intelektualnya, meskipun tidak menafikan kemungkinan ilmu kalam untuk memuaskan selainnya. Oleh karena itu, Al-Ghazali berpindah mempelajari ilmu lain, yaitu filsafat.

Al-Ghazali memperhatikan para agamawan di masanya kurang memperhatikan filsafat. Kritik yang dilancarkan sebagian agamawan atas filsafat pun tidak mendalam, karena kurang pemahaman, padahal filsafat merupakan disiplin yang kompleks, yang harus didalami dengan serius. Oleh karena itu, Al-Ghazali mendalami filsafat secara otodidak di waktu senggangnya tidak mengajar dan menulis buku-buku agama, selama tiga tahun.

Dalam kajiannya atas filsafat, Al-Ghazali menyimpulkan sedikitnya tiga poin berikut ini. *Pertama*, para filsuf dapat dikelompokkan menjadi tiga: yaitu (1) filsuf-filsuf ateis, (2) filsuf-filsuf alam, dan (3) filsuf-filsuf ketuhanan. Filsafat para filsuf tersebut dikerucutkan oleh Al-Ghazali pada filsafat Aristotle, yang selanjutnya direduksi lebih lanjut pada dua filsuf Islam yang terkenal di saat itu, yaitu Al-Farabi dan Ibn Sina. Dari dua filsuf tersebut, Al-Ghazali mencapai kesimpulan *kedua*, tentang cabang-cabang filsafat, yang menurutnya ada enam, yaitu: (1) matematika, (2) logika, (3) filsafat ketuhanan (teologi/metafisika), (4) filsafat alam (fisika), (5) etika, dan (6) politik. Enam cabang filsafat tersebut dinilai oleh Al-Ghazali, dan penilaian itu mengantarkannya mencapai kesimpulan

³³ Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Munqidz min Aḍ-Ḍalāl wa al-Mūṣil ila Dzi Al-ʿIzzah wa Al-Jalāl*, ed., Jamil Shaliba dan Kamil ʿIyad (Beirut: Dar al-Andalus, 2003).

ketiga bahwa unsur-unsur filsafat ada yang (1) harus dipikirkan, (2) harus dibidahkan, dan (3) harus diingkari. Karena menemukan beberapa kelemahan filsafat, Al-Ghazali tidak menjadikan filsafat sebagai stasiun terakhir pengembaraan intelektualnya.

Saat itu, Al-Ghazali hidup berdampingan dengan kekuasaan Dinasti Seljuk, yang berideologi Sunni, yang bersitegang dengan Dinasti Buwaihīn yang berideologi Syiah Ismailiyyah Bathiniyyah Ta'limiyyah. Oleh sebab itu, Al-Ghazali, selaku pengembara intelektual, mempelajari ideologi lawan tersebut. Al-Ghazali mendapati orang-orang Syiah Ismailiyyah mendasarkan pengetahuan kepada Imam yang diandaikan sebagai orang maksum (terbebas dari salah dan dosa) yang mengetahui sisi batin segala sesuatu, sehingga mereka juga disebut sebagai orang-orang Ta'limiyyah (yang belajar kepada Imam) dan Bathiniyyah (yang fokus pada sisi esoterik segala sesuatu). Orientasi epistemologis semacam itu tidak memuaskan Al-Ghazali yang berpegang pada prinsip Ali ibn Abi Thalib (Imam pertama Syiah), yang berkata, “*Lā yu'raf al-ḥaq bi ar-rijal. A'rif al-ḥaq ta'rif ahlahu*” (Kebenaran tidak diketahui dari orang perorang. Ketahuilah kebenaran, maka engkau akan tahu siapa yang benar). Alih-alih merujuk pada orang yang dianggap sebagai imam maksum, Al-Ghazali lebih memilih untuk bersikap seperti sahabat Nabi Muhammad yang bernama Muadz ibn Jabal, yaitu berijtihad ketika tidak menemukan referensi di dalam Al-Quran dan Sunnah. Bedanya, ijtihad ala Al-Ghazali ditopang oleh logika. Dengan penguasaannya atas logika, Al-Ghazali menolak bertaklid seperti orang-orang Syiah Ismailiyyah Ta'limiyyah Bathiniyyah, lalu melanjutkan pengembaraan intelektualnya.

Di penghujung perjalanan intelektualnya, Al-Ghazali tertambat di medan tasawuf. Di pengamatannya, tasawuf merupakan jalan ilmu dan amal untuk melepaskan diri dari sifat-sifat buruk dan segala hal selain Tuhan. Di ranah pengetahuan kognitif (ilmu), Al-Ghazali mempelajari karya-karya Abu Thalib Al-Makki, Al-Harits Al-Muhasibi, Al-Junaid, Ats-Tsa'labi, dan Abu Yazid Al-Busthami. Di ranah tindakan praktis (amal), Al-Ghazali berupaya untuk mengalami pengalalaman spiritual sufistik, seperti perubahan kondisi dan sifat serta ekstasi. Dia meninggalkan jabatannya sebagai rektor Universitas Nizhamiyyah berikut seluruh harta dan keluarganya, guna melakukan perjalanan spiritual secara zahir dan batin sekaligus beruzlah di tempat-tempat singgahnya (Syiria,

Palestina, Mekkah dan Madinah) selama sepuluh tahun. Hasilnya, Al-Ghazali menyimpulkan bahwa tasawuf adalah jalan terbaik menuju Tuhan dan perbaikan etika, yang dimulai dengan pembersihan hati dari selain Tuhan, pergumulan hati dengan mengingat Tuhan, dan kefanaan diri di dalam Tuhan, yang kemudian menghasilkan berbagai penyingkapan dan kedekatan dengan Tuhan.³⁴

Menurut Al-Jabri,³⁵ Al-Ghazali mengklasifikasikan tasawuf menjadi dua, yaitu tasawuf praktis (*mu`āmalah*) dan tasawuf visional (*mukāsyafah*). Tasawuf praktis—yang terkait dengan tindakan religius—diungkapkan di buku Al-Ghazali yang berjudul *Iḥyā' `Ulūm Ad-Dīn*, sedangkan tasawuf visional—yang terkait dengan penyingkapan pengetahuan esoterik—diungkapkan di buku-buku Al-Ghazali yang berjudul *Misykāt Al-Anwār*, *Jawābir Al-Qur'an*, *Al-Maqṣad Al-Asnā*, *Mi'raj Al-Quds fī Madārij Ma'rijah An-Nafs*, *Al-Ma'arif Al-'Aqliyyah* dan *Al-Maḍmūn bihi `ala Ghair Ablihi*. Di buku *Iḥyā' `Ulūm Ad-Dīn*, tasawuf praktis diungkapkan dalam bungkus fikih yang notabene ilmu populer di peradaban Islam, lantas diposisikan sebagai sisi rohani dari fikih yang selama ini berurusan dengan sisi jasmani, dan sebagai pintu masuk menuju tasawuf visional. Melalui *Iḥyā' `Ulūm Ad-Dīn*, Al-Ghazali tidak hanya secara khusus menjadikan tasawuf praktis sebagai penengah antara fikih dan tasawuf visional, tapi juga secara umum menjadikan tasawuf berada di pertengahan antara wacana lahiriah dan wacana batiniah. Di titik itulah, tasawuf Al-Ghazali patut disebut sebagai tasawuf moderat.

Mengenai moderatisme tasawuf Al-Ghazali, Mahmud Ismail menyatakan bahwa sebelum kehadiran Al-Ghazali tasawuf terbagi menjadi dua aliran, yaitu tasawuf positif dan tasawuf negatif. Para penganut tasawuf positif disebut sebagai “*al-mu`takifūn* (para pengiktikaf)”, sedangkan para penganut tasawuf negatif disebut sebagai “*as-sā'ilūn* (para pendoa)”. Tasawuf positif para pengiktikaf ditopang oleh filsafat, sehingga di satu sisi disebut juga sebagai

³⁴ Al-Ghazali, 130–40.

³⁵ Abed Al-Jabri, *At-Turāts wa al-Ḥadātsah: Dirāsāt wa Munāqasāt*, 169–70.

tasawuf filosofis, dan di sisi lain bercorak toleran kepada kebijaksanaan dari manapun asalnya sekaligus bersikap kritis terhadap ketidakberesan kondisi sosial dan politik. Sebaliknya, tasawuf negatif para pendoa dimotori oleh teologi predestinasi (*jabariyah*), sehingga cenderung menerima kondisi yang ada tanpa sikap kritis. Tasawuf positif dan negatif tersebut berkembang di abad ketiga hijriyah yang kondisi sosial-politiknya kurang nyaman dan disebut oleh Mahmud Ismail sebagai “Era Feodalisme Dekaden (*‘Aṣr Al-Iqtā’iyyah Al-Murtajī`ah*)”.³⁶

Di Abad kelima hijriyah kondisi sosial-politik-ekonomi-pemikiran lebih stabil. Tasawuf yang muncul di “Era Kebangkitan Borjuasi Kedua (*‘Aṣr Aṣ-Ṣabwah Al-Būrjūmāzīyyah Ats-Tsāniyyah*)” adalah tasawuf moderat (*taṣawwuf mu`tadil*), yaitu tasawuf yang mengungkapkan berbagai dimensi pengalaman rohani dan berbagai rahasia jiwa manusia, mengutamakan keutamaan-keutamaan moralitas, menunjukkan sisi-sisi toleran dan cinta kasih, serta menyelaraskan ekterioritas syariat dan interioritas tasawuf. Di tasawuf moderat ini, Al-Ghazali berafiliasi bersama para penganut Syiah dan para penganut Mu`tazilah. Mereka sudah tidak lagi sibuk menentang atau membela penguasa seperti para sufi sebelumnya, melainkan melakukan segala kebaikan, berangkuhan dengan berbagai kelompok dan berkontribusi dengan karya-karya untuk dunia.³⁷

Penutup

Paparan di atas memberikan penjelasan bahwa Sunni sedikitnya ada dua kelompok. Pertama, Sunni *Ahlu Al-Ḥadīth* jalur Ibn Hanbal dan Ibn Taimiyyah, yang cenderung puritan dan pada titik tertentu memunculkan muslim-muslim garis keras yang tidak toleran. Kedua, Sunni moderat, yang membuka ruang bagi madzhab fikih selain Ibn Hanbal, dan memilih merujuk pada para pemikir Islam moderat, seperti Asy-Syafi`i dalam fikih (hukum Islam), Al-Asy`ari dalam kalam (teologi Islam) dan Al-Ghazali dalam tasawuf (misticisme Islam).

³⁶ Mahmud Ismail, *Sūsiyūlūjiyā Al-Fikr Al-Islāmī: Vol III, Ṭaur At-Tanzīr* (Beirut: Arab Diffusion, 2000), 230–32.

³⁷ Ismail, 235–37.

Dua kelompok Sunni tersebut sama-sama *Ablu as-Sunnah wa al-Jamā`ah*. Hanya saja, kelompok pertama cenderung mengejawantahkan frase *Ablu as-Sunnah wa al-Jamā`ah* secara terminologis (*iṣṭilāḥan*), sementara kelompok kedua cenderung menampilkan frase tersebut secara linguistik (*luḡbatan*). Seperti diungkap di atas secara terminologis (khusus), kata *as-Sunnah* di frase tersebut mengacu pada tradisi Nabi Muhammad Saw., sedangkan *al-jamā`ah* di situ diartikan dengan persatuan dengan konsensus para pendahulu muslim. Namun secara linguistik (umum), *as-Sunnah* berarti tradisi budaya, sedangkan *al-jamā`ah* berarti persatuan dan kebersamaan. Karena memaknai ASWAJA dalam makna khusus, maka kelompok pertama hanya berkiblat pada hal ihwal yang terdapat di zaman Nabi, para sahabat, para tabiin, dan para tabiit tabiin. Adapun kelompok kedua pada titik tertentu tetap mengacu pada kiblat yang sama dengan kelompok pertama tersebut. Tapi, pada titik lain, kelompok kedua, yang memberi makna umum bagi ASWAJA itu, tetap terbuka pada dan bersama dengan tradisi budaya selain tradisi Nabi dan pengikutnya.

Hal itu dapat dilihat di Indonesia. Umat Islam Nahdlatul Ulama`, yang mengaku sebagai penganut Sunni dan mengikuti jejak Walisongo mengapresiasi budaya lokal, dan pada titik tertentu memberinya nilai Islami, meskipun “bungkusnya” dibiarkan seperti sedia kala, sebagaimana yang terjadi pada selemetan dan wayang. Prinsipnya, antara lain, “*Al-muḥāfazah `ala al-qadīm aṣ-ṣāliḥ wa al-akḥḍu bi al-jadīd al-aṣlah*” (menjaga tradisi lama yang baik dan mengadopsi budaya baru yang lebih baik), dan “*al-`ādah muḥakkamah*” (adat kebiasaan dapat menjadi dasar hukum). Dengan tindakan tersebut, umat Sunni tersebut dapat *berjamaah* (baca: bersatu) bersama masyarakat setempat sambil menjaga dan memodifikasi *sunnah* (baca: tradisi) yang ada, serta selalu siap untuk menerima budaya baru dari mana saja.

Tindakan umat Islam bercorak Nahdlatul Ulama' tersebut memang acapkali dituduh sebagai tindakan bidah oleh kelompok muslim Sunni yang ketat dalam mengacu Al-Quran dan Sunnah Nabi. Tuduhan tersebut sempat menjadi perdebatan bertahun-tahun, lalu surut. Perdebatan mereka pun sempat merambah ke wacana Sunni sejati dan non Sunni. Alih-alih saling mengklaim paling benar,

kita seyogianya lebih fokus untuk berlomba-lomba dalam kebaikan tanpa menjelekkkan pihak lain, karena masing-masing dari kita mungkin keliru, sementara hanya Tuhan yang paling benar dan Kebenaran itu sendiri, yang kepada-Nya keputusan akhir tentang Kebenaran yang hakiki dikembalikan. []

Referensi

- Abed Al-Jabiri, Mohammed. *At-Turāts wa al-Ḥadātsah: Dirāsāt wa Munāqasāt*. 2 ed. Beirut: Al-Markaz Ats-Tsaqafi Al-Arabi, 1999.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Al-Imām Asy-Syāfi`i wa Ta`sis al-Īdīyūlijīyyah al-Wasathīyyah*. 2 ed. Cairo: Maktabah Madbouli, 1996.
- Alal, Khalid Kabir. *Qadhiyyah at-Taḥkīm fī Mauqī`ah Şiffīn Baina Al-Ḥaqāiq wa al-Abātil*. Aljazair: Dar al-Balagh, 2002.
- Al-Asy`ari, Abu Al-Hassan. *Kitāb al-Luma` fī ar-Rad`ala Ahli az-Zaiḡb wa al-Bida`, ed. Hamudab Gharabah*. Cairo: Syirkah Musahamah Mishriyyah, 1955.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Munqidz min Aḍ-Ḍalāl wa al-Muṣil ila Dzī Al-`Izzah wa Al-Jalāl*, ed., Jamil Shaliba dan Kamil `Iyad. Beirut: Dar al-Andalus, 2003.
- Al-Hafni, Abdul Mun`im. *Mausū`ah al-Firaq wa al-Jamā`at wa al-Madzāhib al-Islāmiyyah*. Cairo: Dar ar-Rasyad, 1993.
- Al-Hajjaj, Muslim ibn. *Ṣaḥīḥ al-Muslim*. Vol. 1. Beirut: Dar Ihyā' at-Turāts, t.th.
- Al-Jabri, Mohammed Abed. *Al-Mutsaqafūm fī Al-Ḥadlārah Al-`Arabīyyah: Mibnah Ibn Hanbal wa Nukbah Ibn Rusyd*. Beirut: CAUS, 2000.
- Al-Mashri, Muhammad Abdul Hadi. *Ahlu as-Sunnah wa al-Jamā`ah: Ma`ālim al-Itīlāqah al-Kubrā*. Cairo: Dar al-Islam ad-Dawli, 1988.
- Al-Munjid fī Al-Lughah wa Al-A`lām*. Beirut: Dar el-Machreq, 1994.
- As-Subuki, Tajuddin. *Ṭabaqāt Asy-Syāfi`īyyah Al-Kubrā*. 3 vol. Cairo: Hajar li Ath-Thaba`ah wa An-Nasyr, 1413.
- Asy`ari, Muhammad Hasyim. *Risalah Ahlussunnah wal Jama`ah: Analisis tentang Hadits Kematian, Tanda-tanda Kiamat dan Pemahaman tentang Sunah dan Bid`ah*, penerj. Ngabdurrohman al-Jawi. Jakarta: LTM-PBNU, 2011.

- Asy-Syahrusatani, Al-Fath. *Al-Milal wa An-Nihal*. Vol. 1. Beirut: Daar al Ma'rifah, 1997.
- Aun, Faishal Badir. *At-Taṣanwuf Al-Islāmī: At-Ṭariq wa Ar-Rijāl*. Cairo: Said Rafat, 1983.
- Badawi, Abdel Rahman. *Madzāhib Islāmiyyīn*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malāyīn, 1997.
- . *Muallafāt Al-Ghazālī*. Kuwait: Wakalah Mathbuah, 1977.
- Goldziher, Ignaz. *Al-Madzāhib al-Islāmiyyah fī Tafsīr al-Qur'ān, terj. Ali Hasan Abdul Qadir*. Khalij: Mathba'ah al-Ulum, 1944.
- Haque, Serajul. *Imam Ibn Taimiyya and His Projects of Reform*. Dhaka, Bangladesh: Islamic Foundation, 1982.
- Ibn Asakir, Abu Al-Qasim. *Tabyīn Kadzīb al-Muftarā fī mā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan Al-Asy'arī*. Damaskus: t.p, 1347.
- Ibn Taimiyyah, Taqīyuddin Ahmad. *Majmū' Fatāwā Ibn Taimiyyah*. Riyadh: Majma' Al-Malik Fahad, 1995.
- Iskander, John. "Sunnism" dalam Juan E. Campo, Ed., *Encyclopedia of Islam*. New York: Facts on File, 2009.
- Ismail, Mahmud. *Sūsiyūlūjiyā Al-Fikr Al-Islāmī: Vol III, Ṭaur At-Tanzīr*. Beirut: Arab Diffusion, 2000.
- Khaldun, Abdurrahman ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Beirut: Dar el Fikr, 2001.
- Khalkan, Abu Abbas ibn. *Wafiyāt Al-A'yān wa Anbā' Abnā' az-Zamān*. Vol. 4. Beirut: Dar ash-Shadir, t.t.
- Pavlin, James. *Introduction, Ibn Taymiyyah, Epistle on Worship: Risalat al-Ubudiyya*. London: Islamic Text Society, 2015.
- Syafi'i, Muhammad ibn Idris asy-. *Ar-Risālah, ed. Ahmad Muhammad Syakir*. Cairo: Mathba'ah Musthafa al-Babi al-Halabi wa Auladuhu, 1938.