

MENGINTERPRETASI ULANG *AL-FIRQAH AL-KALĀMIYYAH* DAN PERANNYA DALAM SEJARAH PERADABAN ISLAM

Kholili Badriza

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
badriza92@gmail.com

Diterima 06 Juli 2019 | Direview 27 Agustus 2019 | Diterbitkan 30 Juni 2020

Abstract:

This paper offers a different perspective of analysis on the study of Islamic theological groups (al-firqah al-kalāmiyyah) in the classical era. This study is intended to give a better understanding of the context underlying the emergence of each group and their contribution in the Islamic history. Therefore, these theological groups can be studied more fairly and placed as part of the process of forming Islamic civilization. In that account, the historical method is employed in this research along with the social approach, helping the analysis, particularly related to the concept of group interactions. These are several findings obtained from the study: (1) that the emergence of Islamic theological groups always refers to one or both of: political matters and the development of Islamic thought motivated by various backgrounds; (2) that the forms of interaction between theological groups are never single; (3) that each theological group has its own role in the history of Islamic civilization

Keywords: *Khawarij, Shia, Mu'tazila, Murji'ah.*

Abstrak:

Tulisan ini mencoba menawarkan sudut pandang analisis baru terhadap kajian mengenai kelompok teologis Islam (*al-firqah al-kalāmiyyah*) di era klasik. Kajian yang dilakukan bertujuan untuk memberikan pemahaman yang lebih baik mengenai konteks yang mendasari munculnya kelompok-kelompok tersebut beserta kontribusi mereka dalam sejarah peradaban Islam. Dengan demikian, kemunculan kelompok teologis tersebut dapat dikaji secara lebih adil dan ditempatkan sebagai bagian dari proses pembentukan peradaban Islam. Mengacu pada paparan tersebut, penulis memakai metode sejarah dalam studi ini yang dipadu dengan pendekatan sosial yang membantu analisis, utamanya terkait konsep interaksi antar kelompok. Berikut temuan yang diperoleh dari kajian yang dilakukan: (1) bahwa kemunculan kelompok teologis Islam hampir selalu merujuk pada salah satu atau kedua dari: masalah politik dan perkembangan pemikiran Islam yang dilatarbelakangi oleh bermacam hal; (2) bahwa bentuk interaksi antar kelompok teologis yang terjadi tidak pernah tunggal; (3) bahwa tiap kelompok teologis punya perannya masing-masing dalam sejarah peradaban Islam

Kata Kunci: *Firqah, Syi'ah, Khawarij, Murji'ah, Muktaẓilah*

Pendahuluan

Kelompok-kelompok teologis (*al-firqah al-kalāmiyyah*) dalam Islam selama ini lebih banyak dikaji dari segi dogma-dogma yang mereka miliki. Sebut saja sumber-sumber klasik yang menjadi rujukan utama kajian seperti *al-Tabaṣṣur fi Ma'ālim al-Dīn* karya al-Ṭabarī (w. 310 H), *Kitāb Maqālat al-Islāmiyyin* karya Abu al-Ḥasan al-Asy'ārī (w. 324 H), *al-Fibriṣt* karya Ibn al-Nadīm (w. 384 H), *al-Farq bayna al-Firqah* karya al-Baghdādī (w. 429 H), *al-Milal wa al-Nihal* karya al-Syahrastānī (w. 548 H) atau semacamnya, kesemuanya lebih banyak membahas mengenai dogma-dogma yang dimiliki dari tiap-tiap kelompok teologis. Di samping itu disertakan argumen yang membantah dogma-dogma tersebut, atau bahkan hal ini menjadi bagian dari alasan utama sarjana-sarjana tersebut dalam menuliskan kajiannya. Hal ini wajar sebab eksistensi dan karakteristik kelompok-kelompok yang dimaksud memang sangat bergantung pada paham-paham dan pendapat-pendapat mereka mengenai permasalahan teologis. Meski demikian, orientasi kajian semacam ini seringkali mengaburkan konteks dari lahirnya paham-paham tersebut dalam sejarah peradaban Islam.

Upaya kajian yang lebih adil terhadap kelompok-kelompok teologis, atau bahkan tokoh pembesarnya secara spesifik sebenarnya telah dicontohkan oleh ‘Alī Sāmī al-Nassyār (w. 1980 M) dalam *Nasy’ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islām*. Al-Nassyār berusaha memadukan kajian mengenai paham-paham teologis yang disuarakan tiap *firqah* dengan konteks yang mendasari kemunculan paham tersebut. Artinya paham-paham yang muncul tidak diasingkan dari hal-hal yang melatarbelakangi dan menjadi faktor-faktor yang mendorong kemunculan satu paham atau bahkan satu pendapat spesifik mengenai masalah teologis.

Ambil saja contoh ketika para sarjana Islam membahas salah satu tokoh penting Mu’tazilah juga Jabariyah, Ja’d bin Dirham. Al-Žahabī menyebutnya sebagai *mubdi’ d’āll* (ahli bid’ah dan sesat). Al-Žahabī juga mencatat bahwa Ja’d dibunuh pada hari raya Idul Adha dikarenakan pendapatnya yang mengatakan *ann-Allāha lam yattakbiḥ Ibrāhima khalilā walam yukallim Mūsā*, yang berarti Ja’d bin Dirham menafikan sifat-sifat terdahulu yang berdiri atas dzat (*inkāru al-sifāt al-qadīmah al-qā’imah bi al-dzāt*) atau dikenal dengan istilah *al-ta’tīl*.¹ Ibn Katšīr juga mengutip keterangan Ibnu ‘Asākir dan beberapa sarjana lain yang menjelaskan genealogi pemikiran Ja’d bin Dirham, bahwa asal usul pemikiran Ja’d berasal dari seorang penyihir bernama Labīd bin A’šam.² Ibn al-Nadīm, seorang sarjana Sy’ah, pada kesempatan lain mengatakan bahwa Ja’d bin Dirham merupakan guru spiritual khalifah terakhir Dinasti Umawi, Marwan bin Muhammad, beserta anak-anaknya. Ibnu al-Nadīm juga mencatat bahwa apa yang diajarkan Ja’d bin Dirham telah membuat Marwan bin Muhammad masuk golongan *al-żandaqah*.³

Penjelasan mengenai pribadi tokoh teologis dalam Islam semacam ini menurut al-Nassyār tidaklah adil. Para sarjana yang mengutarakan catatan-catatan tersebut seolah sedang mewakili mazhab pemikiran mereka masing-masing yang berlawanan dengan mazhab pemikiran Ja’d bin Dirham. Oleh karenanya, al-Nassyār berusaha mengkaji lebih dalam mengenai pribadi Ja’d bin Dirham secara personal, menganalisis hal-hal yang melatarbelakangi Ja’d bin Dirham berpendapat demikian. Ternyata beberapa riwayat mengatakan bahwa Ja’d bin Dirham hidup di lingkungan orang-orang Yahudi. Bila hal ini benar, maka menjadi masuk akal bahwa dengan mengatakan *al-ta’tīl*, Ja’d sebenarnya sedang berusaha membantah klaim orang-orang Yahudi yang mengatakan bahwa Allah mewujudkan dirinya dalam bentuk *al-jism* (materi) di hadapan Nabi Musa, lalu berbicara dengan Musa sebagaimana umumnya mekanisme bicara yang dikenal manusia. Ja’d berusaha membantah klaim orang-orang Yahudi ini dengan mengatakan *inn-Allāha la yukallimu Mūsā taklimā*, bahwa Allah tidak berbicara dengan Musa sebagaimana mekanisme bicara yang dikenal oleh manusia. Di situlah tujuan dari mazhab *al-ta’tīl* yang ia pegang teguh. Sebab membenarkan perkataan orang-orang Yahudi tersebut berarti secara tidak langsung menyamakan Allah dengan makhluknya.⁴

Penelitian ini bermaksud melanjutkan apa yang digagas oleh al-Nassyār dan membuka ruang baru di mana para sarjana Islam dapat mengkaji ulang *al-firqah al-kalāmiyyah* dengan sudut pandang yang berbeda. Peneliti meyakini bahwa elaborasi

¹Abū ‘Abdillāh Muhammad bin Ahmad bin Ušman Al-Žahabī, *Mizān al-Itidāl fi Naqd al-Rijāl* (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1963), juz 1, 339.

²Ibn Kašīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Giza: Hajar, 1998), juz 13, 147.

³Ibn Nadīm, *al-Fihrist* (Beirut: Dar al-Ma’rifah), 472-473.

⁴‘Alī Sāmī al-Nassyār, *Nasy’ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islām* (Kairo: Dar al-Salam, 2013), juz 1, 337.

lebih mendalam pada aspek historis akan memperkuat model kajian yang dilakukan oleh al-Nassyar. Oleh karenanya metode sejarah akan dipakai pada penelitian ini dengan dibantu pendekatan sosial, utamanya terkait interaksi antar kelompok dalam Islam yang akan membantu analisis. Berikut beberapa pertanyaan yang akan diacu oleh peneliti sebagai fokus bahasan: (1) Bagaimana struktur genealogis pemikiran kelompok-kelompok teologis Islam? (2) Bagaimana pola interaksi antar kelompok tersebut? (3) Bagaimana peran kelompok-kelompok tersebut dalam sejarah peradaban Islam?

Genealogi Pemikiran Kelompok-kelompok dalam Islam

Ṣāib Abdulḥamīd menyebut ada 3 faktor utama yang melatarbelakangi perpecahan umat dan munculnya kelompok-kelompok teologis dalam Islam (*firqah*): (1) peristiwa sejarah terkait kekhalifahan, sistem dominasi, dan hal-hal yang berkaitan dengan kebudayaan yang menyertai keduanya, atau lebih singkatnya terkait permasalahan politik; (2) permasalahan teologis (*kalām*) dan filsafat; (3) penyimpangan ajaran agama. Adakalanya sebuah kelompok (*firqah*) yang terbentuk itu dilatarbelakangi oleh satu dari tiga alasan di atas, adakalanya dilatarbelakangi oleh dua atau tiga alasan tersebut secara bersamaan.⁵ Pemetaan yang dilakukan Ṣāib ini sebenarnya cukup menggambarkan varian konteks yang mendasari kemunculan kelompok-kelompok tersebut, akan tetapi kajian yang dilakukan Ṣāib dalam bukunya banyak diwarnai kecondongan terhadap Syīah. Pada sub bahasan ini peneliti akan mencoba mengurai konteks kemunculan beberapa kelompok teologis Islam berdasarkan pemetaan tersebut.

Syī'ah sebagai sebuah kelompok teologis (*al-firqah al-kalāmiyyah*) Islam yang kita kenal sekarang pada awalnya hanyalah bentuk sikap politik. Mula-mula lafaz *syī'ah* dipakai untuk menyebut pendukung satu tokoh sahabat tertentu semisal: *syī'atu Mu'awiyah* yang berarti orang-orang yang mendukung Mu'awiyah, *syī'atu 'Alī* berarti pendukung Alī. Artinya pada masa awal, lafaz *syī'ah* tidak hanya dipakai untuk menyebut pendukung Alī saja. 'Alī Sāmī al-Nassyār menyebut bahwa Syī'ah sebagai sebuah kelompok yang memiliki definisi secara spesifik dan khusus baru terbentuk setelah terbunuhnya Husain bin Alī (61 H). Saat itu muncullah istilah *al-syī'ah al-ḥusayniyyah* (pendukung Husain) di bawah pimpinan Mukhtār bin Abī 'Ubaidah (66 H). Kelompok ini menisbatkan diri mereka kepada Muhammad bin al-Hanafiyyah, putra 'Alī bin Abī Thālib dari istrinya yang lain. Setelah Mukhtār terbunuh, Syī'ah kemudian menjadi sebuah kelompok keagamaan dengan pendapat-pendapat mereka sendiri mengenai permasalahan teologis (*firqah dīniyyah kalāmiyyah*).⁶ Kelompok ini dikenal dengan nama al-Kīsāniyyah. Mereka meyakini *al-badā'* (Allah mengubah kehendaknya), *tanāsukh al-arnāb* (reinkarnasi), dan *al-raj'ah* (bahwa Muhammad bin al-Hanafiyyah tidak mati dan akan kembali).⁷ Namun Syī'ah baru terbentuk sebagai sebuah mazhab yang sempurna pada masa keimaman Ja'far al-Ṣādiq.⁸

⁵Ṣāib 'Abdulḥamīd, *Tārikh al-Islām al-Ṭaqāfi wa al-Siyāsī: Masār al-Islām ba'da al-Rsul wa Nasy'ah al-Maḥābiḥ* (Beirut: Dar al-Ghadir, 2005), 731-732.

⁶Al-Nassyār, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi*, juz 2, 686-687.

⁷Hasan Ibrāhīm Hasan, *Tārikh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Ṣaqāfi wa al-Ijtimā'* (Beirut: Dar al-Jil, 1996), juz 1, 330.

⁸Al-Nassyār, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi*, juz 2, 687.

Khawarij menjadi contoh *firqah* (kelompok) lain yang muncul sebagai sebuah sikap yang murni politis.⁹ Mereka adalah kelompok yang memisahkan diri dari barisan ‘Alī. Mereka mengatakan bahwa keputusan ‘Alī sejak awal untuk menerima *tabkīm* (38 H) merupakan kesalahan, menganggap kedua belah pihak yang melakukan *tabkīm* adalah kafir, begitu pula yang menyepakati *tabkīm* dan mengatakan *inilbukumu illā lillāh*¹⁰. Artinya Khawarij muncul sebagai kelompok yang tidak sepakat dengan ‘Alī dan Mu‘āwiyah pada satu peristiwa politik. Namun belakangan di era ‘Abdul Malik bin Marwān kelompok ini mengkombinasikan sikap-sikap politis mereka dengan pendapat-pendapat keagamaan (*kalam*). Mereka mengatakan bahwa menunaikan perintah agama seperti salat, puasa, berlaku jujur dan adil merupakan bagian dari iman. Iman bagi mereka bukan hanya soal meyakini Allah dan Rasulnya saja. Barang siapa meyakini bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan-Nya tapi tidak melaksanakan perintah-Nya dan melakukan dosa besar, maka ia kafir.¹¹

Qadariyyah dapat dikelompokkan ke dalam *firqah* yang kemunculannya dilatarbelakangi oleh pendapat-pendapat seputar permasalahan Kalam dan Filsafat. Mazhab *al-irādah al-burrah* (kehendak bebas) atau Qadariyyah pertama kali dimunculkan oleh Ma‘bad al-Juhani. Ia tumbuh di Madinah, murid dari Abu Dzarr al-Ghifari. Ma‘bad merupakan salah seorang yang turut dalam perjalanan Abu Dzarr ke Syam di mana Abu Dzarr ingkar atas Mu‘āwiyah dan Dinasti Umawī di Damaskus mengenai perilaku mereka atas kekayaan dan kemewahan yang mereka miliki, serta bagaimana mereka bermain-main dengan *bait al-māl* dengan mengatakan bahwa harta tersebut adalah *mālullāh* (harta milik Allah). Abu Dzarr menjawab, bahwa harta tersebut adalah *māl al-muslimīn* (harta kaum muslimin) bukan harta milik Allah. Hal ini memunculkan seruan Umawiyah mengenai konsep *al-jabr al-ilāhī al-mutlaq* (manusia diatur Tuhan secara keseluruhan) atau Jabariyah. Bahwa kekuasaan Tuhan-lah yang mewujudkan kekuasaan Umawiyah atas kaum muslimin dan *bait al-māl*. Pendapat ini seolah meligitimasi perilaku para pembesar Dinasti Bani Umayyah. Dari sini kemudian menjadi jelas bahwa hakikat dakwah Ma‘bad al-Juhani adalah mengingkari kezaliman Umawī dengan membawa panji *al-‘adl al-ilāhī* (keadilan Tuhan). Tidak berhenti di situ, Ma‘bad juga menyerukan *al-amru bi al-ma‘rūf wa al-nahy ‘an al-munkar* dan turut memberontak bersama Muhammad bin Asy‘ath.¹² Artinya kemunculan kelompok ini juga tidak terpisah dari latar belakang permasalahan politik.

Murji‘ah menjadi kelompok lain yang kemunculannya lebih cenderung dilatarbelakangi oleh pendapat-pendapat seputar permasalahan kalam. *Al-irjā’* memiliki dua makna. Pertama *al-ta’kīb* (mengakhirkan), yang berarti mereka mengakhirkan amal dari niat dan akad.¹³ Atau berarti mereka mengakhirkan hukum bagi para pelaku

⁹Hasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī*, juz 1 hlm. 317.

¹⁰Potongan ayat 40 QS Yusuf. Detail selengkapnya mengenai peristiwa *tabkīm* dapat dilihat dalam Muhammad Mahmūd Abdulḥamīd Abū Qahf, *Qiṣṣah al-Khilāfah: Nasy‘ab al-Khawārij wa Tathawwuru firqahim wa Maḥābibibim battā al-‘Asr al-Hadīṣ* (Tantha: Al-Maktabah al-Qaumiyah al-Haditsah, 2005), 127-135. Abu al-Ḥasan al-Asy‘arī mencatat bahwa kelompok Khawarij dengan berbagai cabangnya sepakat mengkafirkan ‘Alī bin Abī Ṭālib karena *tabkīm*. Meski demikian cabang-cabang kelompok tersebut berbeda-beda dalam mengkategorikan apakah kafir yang dimaksud adalah kafir syirik atau bukan. Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā‘īl al-Asy‘arī, *Kitāb Maqālat al-Islāmiyyin wa Ikhṭilāf al-Muṣallīn* (Wiesbaden: F. Steiner, 1980), 86.

¹¹Hasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī*, juz 1, 317.

¹²Al-Nasyār, *Nasy‘ab al-Fikr al-Falsafī*, Juz 1, 362.

¹³Al-Syahristānī, *Al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1992), 137.

maksiat dari kaum muslimin ke hari kiamat.¹⁴ Kedua, *i'thā' al-rajā'* (memberi harapan), di mana kelompok ini mengatakan bahwa perilaku maksiat tidak mempengaruhi iman seseorang, begitu pula ketaatan tidak memberikan manfaat pada kekufuran seseorang.¹⁵ Kelompok ini muncul di Damaskus. Hasan Ibrahim Hasan menyebut bahwa mereka merupakan kaum muslimin yang rida dengan rezim Dinasti Umawi. Pendapat-pendapat mereka mengenai permasalahan Kalam sama dengan pendapat orang-orang istana Umawi.¹⁶ Hal ini menjadi menarik sebab pendapat-pendapat terkait Kalam dari Murji'ah cenderung melegitimasi Rezim Umawi, sebagaimana ketika dinasti Umawi memproklamirkan konsep *al-jabr al-ilāhī al-muthlaq* (manusia diatur Tuhan secara keseluruhan). Hal ini kemudian mengkonfirmasi penjelasan al-Syahristani yang membagi kelompok Murji'ah menjadi: *Murji'ah al-Khawārij*, *Murji'ah al-Qadariyyah*, *Murji'ah al-Jabariyyah*, dan *Murji'ah* murni.¹⁷ Dari paparan di atas, Dinasti Umawi lebih cenderung masuk kategori *Murji'ah al-Jabariyyah*.

Kalimat *mu'tazilah* sebagai sebuah istilah muncul pertama kali pada tahun 40 H yang dikenal dengan *'am al-jamā'ah* di mana Hasan bin 'Alī membaiah Mu'āwiyah. Istilah *mu'tazilah* ini dipakai untuk menyebut sekelompok orang yang memilih menyibukkan diri atau mengasingkan diri dengan ilmu dan ibadah. Abū Hāsyim bin Muhammad al-Ḥanafiyah beserta saudaranya, Ḥasan, merupakan orang pertama yang melakukan *i'tizāl*, menjauhkan diri dari urusan politik dan menyibukkan diri dengan ilmu dan ibadah. Dari Abū Hāsyim muncullah muridnya yaitu Waṣīl bin 'Athā' yang kemudian menjai *syaikeb* Mu'tazilah pertama sebagai sebuah Mazhab Kalam. Sebagaimana kemudian muncul dari Ḥasan bin Muhammad al-Ḥanafiyah mazhab *al-irjā'* atau Murji'ah.¹⁸ Hasan menulis kitab pertama mengenai akidah dalam Islam berjudul *Fī al-irjā'*. Salah satu muridnya yang paling menonjol yaitu Gaylān bin Muslim al-Dimasyqī yang membawa ajaran *al-irjā'* (Murji'ah) ke Syam.¹⁹ Ini menjadi bukti bahwa madrasah Muhammad bin al-Ḥanafiyah beserta kedua putranya (Abu Hāsyim dan Ḥasan) di Madinah memainkan peran penting dalam sejarah kemunculan *firaq* (kelompok-kelompok) teologis dalam Islam.

Istilah *al-i'tizāl* juga muncul ketika 'Alī menjadi khalifah, di mana sekelompok sahabat, di antaranya: Sa'd bin Mālik, Sa'd bin Abī Waqaṣ, 'Abdullah bin Umar bin Khattāb, Muhammad bin Maslamah al-Anṣārī, Usāmah bin Zaid al-Hāriṣah, melakukan *al-i'tizāl* (memisahkan diri) dari 'Alī dan melarang untuk memusuhi 'Alī maupun berperang bersama 'Alī setelah membaiah dan rida atas kepemimpinannya. Kemudian mereka disebut sebagai *al-mu'tazilah* atau orang-orang yang memilih netral.²⁰ Artinya *al-i'tizāl* yang dilakukan sekelompok sahabat ini berbeda dengan Mazhab Kalam Mu'tazilah yang kita kenal. Embrio Mu'tazilah sebagai mazhab Kalam lebih merujuk pada *i'tizāl* yang dilakukan oleh Abū Hāsyim dan saudaranya, Ḥasan, putra Muhammad bin al-Ḥanafiyah. Mereka menghindari urusan politik dan mengasingkan diri dengan ibadah. Banyaknya berbagai peristiwa yang terjadi kemudian mendorong mereka untuk sekali lagi kembali dalam kehidupan politik. Dari kelompok Mu'tazilah

¹⁴Hasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī*, juz 1, 339.

¹⁵Al-Syahristānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, 137.

¹⁶Hasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī*, juz 1, 339-340.

¹⁷Al-Syahristani, *Al-Milal*, 137.

¹⁸Al-Nassyār, *Nasy'ah al-Fīkr al-Falsafī*, juz 1, 431.

¹⁹Al-Nassyār, *Nasy'ah al-Fīkr al-Falsafī*, juz 1, 254-255.

²⁰Al-Nassyār, *Nasy'ah al-Fīkr al-Falsafī*, juz 1, 431.

ini kemudian muncul *al-murji'ah* dan *al-mu'tazilah al-kalāmiyyah*. Kelompok kedua, *al-mu'tazilah al-kalāmiyyah* kemudian mempersenjatai diri mereka dengan senjata yang paling menonjol dan terkenal dari kelompok ini, yaitu akal. Waṣīl bin Athā' menjadi pemimpin resmi pertama dari kelompok ini.²¹

Al-Syahrīstānī menyebutkan bahwa kelompok al-Ṣifātiyyah merupakan embrio dari Mazhab Ahlussunnah Waljamā'ah. Al-Ṣifātiyyah merupakan kelompok besar dari ulama salaf yang menetapkan (*muṣbit*) bahwa Allah memiliki sifat-sifat azali serta tidak membedakan antara sifat-sifat *al-dzātiyyah* dan sifat-sifat *al-fi'l*, begitu pula menetapkan sifat jabariyyah. Ini berlawanan dengan Mu'tazilah yang menafikan sifat-sifat tersebut (*ta'thīl*) atau *mu'a'ththalah*. Ulama salaf yang dimaksud antara lain Malik bin Anas, Ahmad bin Hanbal, Dawud al-Zāhiri, Abdullah bin Sa'īd al-Kullābi, Abu al-Abbās al-Qalānisi, al-Hārīts bin Asad al-Muḥāsibi. Abu al-Ḥasan al-Asy'ari kemudian memperkuat pendapat-pendapat mereka dalam bentuk metode ilmu kalam yang kemudian menjadi Mazhab Ahlussunnah Waljama'ah. Maka beralihlah karakteristik al-Ṣifātiyyah ke dalam al-Asy'ariyyah dengan mengecualikan kelompok al-Karrāmiyyah dan al-Musyabbihah. Sebab keduanya juga masuk ke dalam kelompok al-Ṣifātiyyah.²² Dari paparan tersebut, Ahlussunnah Waljama'ah dapat dikategorikan ke dalam *firqah* yang kemunculannya lebih banyak dilatarbelakangi oleh pendapat-pendapat terkait permasalahan Kalam.

Penyimpangan ajaran agama merupakan sub kelompok yang menjadi kategori terakhir dari kelompok-kelompok dalam Islam. Kelompok yang masuk dalam kategori ini lebih banyak merupakan cabang-cabang dari kelompok yang telah muncul pada masa sebelumnya. Dengan kata lain, seiring berkembangnya zaman, kelompok yang digagas oleh pembesar-pembesar mereka kemudian mengalami perkembangan dogma-dogma yang kemudian menyimpang dari dasar-dasar ajaran agama. Misalnya terdapat kelompok al-Mughiriyyah dari kalangan *al-ghulāb* (yang berlebihan) dari kelompok Syī'ah. Mereka merupakan pengikut al-Mughīrah bin Sa'īd al-'Ijlī. Ia mengaku sebagai nabi. Ia juga berlebihan dalam *al-tasybih* di mana ia mengatakan bahwa yang ia sembah adalah seorang laki-laki dari cahaya.²³ Hal semacam ini jelas menyimpang dari ajaran dasar Islam. Atau contoh penyimpangan lain misalnya para Sufi yang disebut al-Bagdādi masuk dalam salah satu *aṣnāf* (kelompok) Ahlussunnah Waljama'ah.²⁴ Muncul satu kelompok dari kalangan mereka (Sufi) yang mengatakan untuk tidak menghiraukan segala sesuatu yang ada di dunia, termasuk Syari'at Islam. Mereka mengatakan bahwa bila seseorang telah mencapai tingkatan *ma'rifatullah* maka kewajiban mereka untuk menunaikan syari'at telah gugur.²⁵ Sub kelompok semacam ini masuk ke dalam kategori kelompok yang menyimpang dari ajaran Islam

Pola Relasi antar Kelompok dalam Islam

Pola relasi yang dimiliki tiap *firqah* dalam Islam dengan kelompok lain sebenarnya hampir selalu merujuk pada alasan-alasan yang melatarbelakangi kemunculan tiap kelompok itu sendiri. Bila kemunculannya lebih merujuk pada alasan sikap politik,

²¹Al-Nassyār, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafī*, juz 1, 432.

²²Al-Syahrīstānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, 81.

²³Al-Bagdādi, *al-Farqū bayna al-Firaq wa Bayānu al-Najiyah Minhum* (Kairo: Dar al-Salam, 2010), 269.

²⁴Al-Bagdādi, *al-Farqū bayna al-Firaq*, 352.

²⁵Adam Mez, *al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah fi al-Qarn al-Rābi' al-Hijrī*, diterjemahkan oleh Muhammad Abdulhādī Abū Rīdah dari *Die Renaissance des Islams* (Kairo: Markaz al-Qaumi Littarjamah, 2008), juz 2, 25.

maka pola hubungan yang muncul dengan kelompok yang berlawanan secara politik umumnya tidak harmonis. Bila kemunculan sebuah kelompok lebih merujuk pada pendapat-pendapat mengenai permasalahan Kalam dan filsafat, maka umumnya akan terjadi benturan-benturan pendapat dalam koridor diskusi permasalahan Kalam dengan kelompok lain yang tidak sependapat. Pendapat-pendapat mengenai permasalahan Kalam ini pun seringkali menjadi pengarah orientasi politik kelompok tertentu. Meski demikian, relasi antar kelompok dalam Islam tidak pernah tunggal. Artinya hubungan yang terjadi antara satu sama lain tidak selalu berbenturan ataupun selalu harmonis. Hal ini dapat disimak dalam paparan yang akan penulis sampaikan.

Pada masa Mu'awiyah, terdapat 3 kelompok yang dominan, yaitu Pendukung Bani Umayyah (*Syā'atu Banī Umayyah*), pendukung 'Alī (*Syā'atu 'Alī*), dan Khawarij. Khawarij merupakan kelompok paling keras dari ketiganya. Mereka mengatakan bahwa kaum muslimin selain kelompok mereka (Khawarij) adalah kafir dan darah beserta harta mereka halal untuk diambil. Muawiyah lebih membenci Khawarij daripada 'Alī karena mereka meyakini bahwa Muawiyah bermain-main dengan harta kaum muslimin, banyak mengadopsi elemen Romawi dalam istananya serta ia memperoleh kekhalifahan tanpa *ijma'* kaum Muslimin.²⁶ Tercatat bahwa gerakan Khawarij seringkali mendapat tekanan dari kekhalifahan Umawi, terutama di wilayah Basrah dan Kufah. Artinya interaksi antara keduanya lebih banyak dalam bentuk peperangan.²⁷ Pada masa Walīd bin Abdul Malik dan saudaranya, Sulaiman, tensi gerakan Khawarij menurun. Pada masa Khalifah Umar bin Abdul Aziz muncul kelompok Khawarij yang dipimpin Syaudzab dari Bani Yasykur. Menariknya, Umar memilih pola komunikasi lain, tidak ingin terlalu menekan kelompok tersebut dan menghindari pertumpahan darah. Ia menulis surat pada Syaudzab untuk diajak diskusi. Syaudzab mengirimkan dua orang utusannya. Umar dan keduanya pun beradu argumen. Satu dari dua utusan itu kemudian mengakui bahwa Umar benar. Utusan yang lain mengakui bahwa paparan Umar bagus dan jelas, akan tetapi ia perlu meminta pendapat dari kelompoknya mengenai apa yang disampaikan Umar. Utusan ini kemudian kembali ke Syaudzab untuk menyampaikan apa yang terjadi. Sayangnya tidak lama kemudian Umar bin Abdul Aziz wafat (101 H).²⁸

Sikap Dinasti Bani Rustam di Maghrib (Afrika Utara) yang berpaham Khawarij Ibadhiyah terhadap iklim pemikiran yang ada di wilayah kekuasaan mereka menjadi bukti lain bahwa pola interaksi tiap kelompok dengan kelompok lain dalam Islam tidak pernah tunggal. Meskipun iklim pemikiran di wilayah Dinasti Rustamiyyah didominasi paham Ibadhiyah, terdapat pula kelompok lain seperti Sunni Maliki, Mu'tazilah, dan Syi'ah di mana mereka hidup berdampingan. Al-Harīrī mencatat bahwa banyak digelar majlis diskusi dan debat antara Ibadhiyah dengan kelompok lain tersebut. Di antara ulama Ibadhiyah yang terkenal beradu argumen dengan Mu'tazilah kala itu adalah Mahdī al-Nafūsī dan Mahmūd bin Bakr. Artinya interaksi yang dilakukan tidak selalu berbentuk peperangan, sekalipun ketika kelompok Khawarij dalam posisi sebagai pemegang kekuasaan wilayah.²⁹

²⁶Hasan, *Tārikh al-Islām al-Siyāsī*, juz 1, 309.

²⁷Hasan, *Tārikh al-Islām al-Siyāsī*, juz 1, 310-314.

²⁸Hasan, *Tārikh al-Islām al-Siyāsī*, juz 1, 314-315.

²⁹Muhammad 'Īsā al-Harīrī, *al-Daulah al-Rustamiyyah bi al-Maghrib al-Islāmi: Haḍarātubā wa 'Alāqātubā al-Kharijiyyah bi al-Maghrib wa al-Andalus* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1987), 235-236.

Umar bin Abdul Aziz juga tercatat pernah mengupayakan diskusi dengan Ghaylān al-Dimasyqī, salah satu pembesar kelompok Qadariyyah. Umar merepresentasikan dirinya sebagai wakil Jabariyyah. Selain *al-irjā'*, Dinasti Umawi sendiri memang cenderung menyuarakan *al-jabr al-ilāhī al-muthlaq* (Jabariyyah). Paham yang secara tidak langsung melegitimasi kekhalifahan Umawi dan perilaku mereka yang banyak dinilai menyimpang sebagaimana paparan sebelumnya. Adu argumen antara keduanya berakhir dengan Ghaylan yang tidak mampu membantah Umar. Ghaylan kemudian berjanji tidak akan berbicara lagi mengenai permasalahan *hurriyyah al-irādah* (kebebasan kehendak). Ia menepati janji tersebut sampai wafatnya Umar bin Abdul Aziz. Setelah Umar wafat, ia kembali menyuarakan pendapat-pendapatnya. Riwayat lain yang ditulis orang-orang Mu'tazilah mengatakan bahwa Umar sebenarnya memang condong dan mendukung Ghaylān. Tapi 'Alī Sami al-Nassyār lebih suka menyebut bahwa Ghaylan memang pernah berbicara dengan Umar mengenai konsep *al-'adl al-ilāhī*. Akan tetapi tidak begitu jelas apakah Umar menerima hal itu atau tidak.³⁰

Kritik Ghaylān terhadap Dinasti Umawi mengenai kezaliman mereka pada masa Hisyām bin Abdul Malik, termasuk kezaliman Hisyām, membuat ia ditahan di penjara. Dari dalam penjara ia mengirim surat-surat kepada teman dan pengikutnya, menyiarkan mazhabnya mengenai konsep *al-'adl* (keadilan). Hisyām yang merasa membutuhkan legitimasi untuk membunuh Ghaylan kemudian meminta al-Awzā'ī, ulama Dinasti Umawi, untuk berdebat dan adu argumen dengan Ghaylan. Ghaylan teguh pada pendirian dan pendapat-pendapatnya. Al-Awzā'ī kemudian mengeluarkan fatwa kepada Hisyām untuk menyiksa dan membunuhnya. Hisyām memerintahkan untuk memotong kedua tangan dan kaki Ghaylan, lidahnya juga dipotong, lalu wafat.³¹

Bila diamati, terbunuhnya pemuka-pemuka *al-firqah al-kalāmiyyah*, yang bahkan banyak yang terbunuh secara kejam, sebenarnya lebih merujuk pada alasan politik. Artinya mereka tidak dibunuh murni karena alasan keyakinan dan pendapat-pendapat Kalam yang mereka suarakan. Akan tetapi lebih karena pendapat-pendapat tersebut secara politis bertentangan dengan lawan mereka, atau kelompok tersebut memang muncul dan ada karena alasan politik. Sebagaimana al-Nassyār menyebut bahwa para Khalifah Umawi dan bawahan-bawahannya merupakan kelompok yang paling menjauhi membunuh orang Islam hanya murni karena alasan akidah. Akan tetapi bila urusannya dengan politik, pembunuhan yang dimaksud sering terjadi.³² Ghaylān al-Dimasyqī, pemuka Qadariyah, dipotong dua tangan dan kaki serta lidahnya karena kritiknya terhadap Hisyām dan Dinasti Umawi.³³ Ma'bad al-Juhanī, yang juga pemuka Qadariyyah, dipenjara, disiksa, dan dibunuh karena memberontak bersama Muhammad bin Asy'ath serta pendapat-pendapatnya mengenai Kalam yang secara politik bertentangan dengan Dinasti Umawi, utamanya mengenai konsep *al-'adl al-ilāhī*.³⁴ Husein bin 'Alī terbunuh di Karbala juga karena alasan politik.

Kaitannya dengan relasi dan interaksi antar kelompok dalam Islam, khususnya dalam bentuk perdebatan atau adu argumen, terdapat satu cara berargumen yang sering dipakai tiap kelompok, yaitu dengan menuduh kelompok lawan mengadopsi pendapat-pendapat mereka dari Nasrani, Yahudi, atau Filsafat. 'Alī Sami al-Nassyār menyebut

³⁰Al-Nassyār, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafī*, juz 1, 366-367.

³¹Al-Nassyār, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafī*, juz 1, 367-368.

³²Al-Nassyār, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafī*, juz 1, 376.

³³Al-Nassyār, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafī*, juz 1, 367-368.

³⁴Al-Nassyār, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafī*, juz 1, 362.

bahwa gaya berargumen semacam ini dimulai oleh orang-orang Syī'ah dan Mu'tazilah, yang kemudian ditiru oleh kelompok lain, termasuk kalangan Sunni.³⁵ Gaya semacam inilah yang banyak dipakai oleh para sarjana tiap kelompok dalam Islam pada karangan-karangan mereka. Ibnu al-Nadīm, sejarawan berpaham Syī'ah sekaligus Mu'tazilah, merupakan sarjana yang memulai gaya semacam ini. Ia menyebut bahwa pendapat-pendapat teologis Ibnu al-Kullāb (Imam Sunni) tentang sifat Allah sama dengan orang-orang Nasrani.³⁶ Al-Syahristānī yang datang pada era setelahnya, yang juga dikenal sebagai seorang Sunni-Asy'ariyah, menyebut pendapat-pendapat Abu al-Huzail al-'Allāf, seorang Mu'tazilah, mengenai *al-ṣifāt* bersumber dari Para Filsuf.³⁷ Contoh lain, Ibn al-Aṣīr, sejarawan Sunni, menyebut bahwa genealogi pendapat Ja'd bin Dirham soal al-Qur'an adalah makhluk (kelompok Mu'tazilah) berujung pada seorang penyihir Yahudi di masa Nabi bernama Labīd bin al-A'ṣam.³⁸ Sebagaimana pula al-Awza'i, ulama Dinasti Umawi yang menganut Jabariyyah sekaligus Murji'ah, mengembalikan aqidah orang-orang Qadariyyah kepada asal Nasrani.³⁹

Syī'ah dan Mu'tazilah sebenarnya memiliki kesamaan dalam hal dogma-dogma yang mereka miliki. Sebagai misal, Mu'tazilah menyebut pimpinan mereka dengan sebutan "*imām*" sebagaimana Syī'ah. Syī'ah mendapat pengaruh mengenai konsep *al-imām al-muntaẓar* dari Mu'tazilah. Syī'ah Zaidiyyah merupakan cabang Syī'ah yang paling banyak memiliki kemiripan dengan Mu'tazilah. Mu'tazilah sendiri memasukkan 'Alī bin Abi Thalib ke dalam daftar *al-thabaqah al-ulā* (kelas pertama/paling atas) dari mazhab mereka. Sebagaimana mereka menyebut Husein bin 'Alī, 'Alī bin Husein, Muhammad bin al-Hanafiyyah pada daftar *al-thabaqah al-tsāniyah* mazhab mereka. Pada sub-bab sebelumnya telah dipaparkan bahwa Wāṣil bin Athā', imam resmi pertama Mu'tazilah, merupakan murid dari Muhammad bin al-Hanafiyyah dan putranya Abū Hāsyim, yang mana keduanya tercatat sebagai pembesar Syī'ah. Namun setelah Syī'ah memiliki banyak cabang kelompok, hubungan Syī'ah dan Mu'tazilah tidak lagi seperti sebelumnya yang memiliki banyak kesamaan.⁴⁰

Kedekatan ideologi Syī'ah dan Mu'tazilah ini pula keumudian makin menarik bila dikaitkan dengan bagaimana Khalifah al-Ma'mūn pada tahun 201 H sempat mengganti simbol Dinasti Abbasiyyah dari warna hitam menjadi warna hijau, warna pakaian yang menjadi simbol kalangan Alawiyyin (Syī'ah). Al-Makmun juga menyebut bahwa 'Alī lebih mulia dari Abu Bakar dan Umar. Ia bahkan membaiaat Imam Ahli Bait di masanya, 'Alī al-Riḍa bin Mūsā al-Kāẓim bin Ja'far al-Ṣādiq. Meskipun setelah wafatnya 'Alī al-Riḍa, al-Makmūn kembali menarik baiatnya terhadap Ahli Bait.⁴¹

Mu'tazilah dan Khawarij juga memiliki kesamaan mengenai pendapat bahwa kepemimpinan (*al-imāmah*) boleh dipegang orang Qurays maupun bukan Qurays. Mereka juga sepakat bahwa kaum muslimin tidak selalu harus memiliki satu imam yang memimpin mereka. Khawarij mengatakan *lā hukma illallah*. Mu'tazilah juga

³⁵Al-Nassyār, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafī*, juz 1, 296.

³⁶Ibn Nadīm, *al-Fibrīst*, 255.

³⁷Al-Syahristānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, 44.

³⁸Ibn al-Aṣīr mencatat bahwa pada masa itu Labīd bin al-A'ṣam berpendapat bahwa Kitab Taurat adalah Makhhluk. Ibn al-Aṣīr, *al-Kāmil fī al-Tārikh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), 121.

³⁹Al-Nassyār, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafī*, juz 1, 363.

⁴⁰Hasan, *Tārikh al-Islām al-Siyāsī*, 344-345.

⁴¹Muhammad al-'Abdah dan Thāriq Abdulḥalīm, *al-Mu'tazilah bayna al-Qadim wa al-Hadīṣ* (Birmingham: Dar al-Azqam, 1987), 118.

menyepakati hal ini, hanya saja hal ini (*lā bukma illallah*) hanya boleh dipegang dan diterapkan pada satu situasi saja, yaitu ketika seluruh kaum muslimin merupakan orang-orang yang adil (*udul*) dan tidak ada di antara mereka yang fasik.⁴²

Peran *Firaq* dalam Sejarah Peradaban Islam

Terlepas dari dogma dari tiap kelompok dalam Islam yang bermacam dan beberapa saling berlawanan bahkan bermusuhan, tiap-tiap dari kelompok tersebut, bila ditarik membentangi di sepanjang sejarah Islam sebenarnya memiliki peran dan kontribusi mereka masing-masing. Dengan menggunakan kaca mata sejarah, peran-peran dari tiap kelompok dapat lebih mudah dipetakan. Artinya para sarjana hendaknya tidak bias oleh mazhab pemikiran yang dianut sehingga kelompok lain yang bukan menjadi mazhab pemikirannya mendapat porsi pengamatan yang kurang adil. Pada sub bab ini peneliti akan memaparkan beberapa contoh peran dari kelompok-kelompok yang dimaksud dalam sejarah peradaban Islam.

Mu'tazilah misalnya merupakan pionir dalam hal berdebat dan adu argumen (*munāzarab*). Mereka membuka majlis debat dimana mereka beradu argumen satu sama lain dari kalangan mereka sendiri, di lain kesempatan mereka juga beradu argumen dengan orang-orang dari mazhab lain, atau bahkan juga dengan orang-orang dari agama lain.⁴³ Abdurrahīm bin Muhammad bin Uṣmān al-Khayyāṭ mengatakan bahwa tidak ada orang yang membantah argumen orang-orang *Dabriyyūn*⁴⁴ seperti yang dilakukan orang-orang Mu'tazilah semisal Ibrāhīm al-Nazzām, Abū Huẓail al-'Allāf, Mu'ammār, al-Aswārī, dan semisalnya. Tidak ada yang mempertahankan konsep *al-tanbīd* dengan argumen yang jelas dan menuliskannya ke dalam bentuk buku-buku, di mana di dalamnya disertakan perdebatan yang membantah klaim orang-orang *al-mulbid* (Ateis), *al-Dabriyyah*, dan *al-Ṣnawiyyah*⁴⁵ kecuali orang-orang Mu'tazilah.⁴⁶ Al-Khayyāṭ juga menyebut bahwa Ibrāhīm al-Nazzām dan semisalnya berjasa dalam hal *al-difā' 'an al-islām*, menjaga Islam dari serangan pemikiran dari luar. Mereka banyak menyibukkan diri mereka untuk menjawab serangan argumen dari kalangan Ateis (*al-mulbidīn*) ketika banyak orang-orang yang hanya sibuk dengan urusan dunia mereka di masanya.⁴⁷

Para pembesar ahli Kalam dan pembesar ahli debat (*al-naẓẓārīn*), di mana Mu'tazilah menjadi yang terdepan, merupakan para ahli retorika dan tidak sedikit yang lebih ahli dari kebanyakan ahli Balaghah (*al-Bulaghā'*). Mereka berhati-hati dalam memilih lafaz-lafaz untuk mengakomodasi makna-makna yang mereka maksudkan.

⁴²Hasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī*, juz 1, 347.

⁴³Ahmad Amīn, *Dubā al-Islām* (Kairo: Maktabah al-Usrah, 1999), 95.

⁴⁴*Al-Dabriyyah* adalah orang-orang yang mengatakan bahwa dunia ini adalah satu-satunya tempat hidup makhluk, setelah mati maka selesailah segala perkara, manusia tidak akan bangkit kembali, dan juga tidak ada hari kiamat. Maka yang terjadi hanyalah perulangan tanpa akhir dari kematian dan kelahiran makhluk. Mereka tidak percaya adanya pencipta dan menyakini bahwa yang mampu membinasakan mereka hanyalah umur (*al-dabr*). Kelompok *al-dabriyyah* ini digambarkan dalam al-Qur'an surat al-Jāsiyah ayat 24. Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm* (Giza: Muassasah Qurṭubah, 2000), jilid 12, 363.

⁴⁵Kelompok yang mengatakan bahwa cahaya (*al-nūr*) dan kegelapan (*al-ṣulmah*) adalah azali dan terdahulu (*qadīm*). Berbeda dengan Majusi yang mengatakan bahwa *al-ṣulmah* bersifat baru (*badī'*). Al-Syahristānī, *Al-Milāl wa al-Nihāl*, 268.

⁴⁶Abdurrahīm bin Muhammad bin Uṣmān al-Khayyāṭ, *Kitāb al-Intiṣār wa al-Raddu alā ibn al-Rawandī al-Mulbid Ma Qaṣada bihi min al-Kaṣb 'alā al-Muslimīn wa al-Ṭa'n 'alaibim* (Kairo: al-Dār al-'Arabiyyah li al-kitāb, 1925), 17.

⁴⁷Al-Khayyāṭ, *Kitāb al-Intiṣār wa al-Raddu*, 41.

Lafaz-lafaz yang dipilih diambil dari bahasa Bangsa Arab, kemudian dipakai untuk mengistilahkan hal-hal yang belum diistilahkan dalam Bahasa Arab.⁴⁸ Hal ini masuk akal sebab bahasa merupakan instrumen paling penting dalam diskusi, sementara Mu'tazilah sendiri dikenal dengan karakteristiknya yang menonjol dalam hal akal dan logika. Hal ini pula yang membuat kalangan Mu'tazilah menempatkan aspek bahasa sebagai salah satu aspek paling penting dalam menafsirkan al-Qur'an⁴⁹. *Tafsir al-Kasyyaf* yang ditulis al-Zamakhshari, seorang ulama Muktazilah, menjadi contoh yang paling jelas. Selain itu, Ahli Kalam, terutama Mu'tazilah, sebenarnya merupakan peletak dasar *'ilmu al-bahs wa al-munazarah* (ilmu analisis dan diskusi) dalam budaya Bangsa Arab⁵⁰.

Fāṭimiyyah sebagai dinasti berpaham Syī'ah Ismā'īliyyah punya peran penting dalam sejarah institusi pendidikan Islam, khususnya di Mesir. Masjid al-Azhar yang dibangun Dinasti Fāṭimiyyah dengan tujuan utama sebagai pusat penyebaran paham Syī'ah Ismā'īliyyah.⁵¹ Al-Azhar kemudian berubah menjadi sebuah institusi pendidikan tinggi (*jāmi'ah*) sejak tahun 379 H/ 988 M. Artinya, sejak saat itu al-Azhar memperoleh sifatnya sebagai sebuah institusi ilmiah yang terstruktur. Hal ini merupakan bagian dari proyek yang direncanakan dan diaplikasikan oleh perdana menteri Dinasti Fāṭimiyyah di Mesir pertama, Ya'qub Ibnu Killis.

Apa yang digagas Ibnu Killis mengenai al-Azhar sebagai institusi pendidikan Islam merupakan dasar-dasar penting yang memfasilitasi proses perkembangannya di kemudian hari yang membentang hingga seribu tahun.⁵² Fungsi masjid al-Azhar sempat dihapuskan sebagai masjid utama dinasti selama 98 tahun era Dinasti Ayubiyah dan era awal Dinasti Mamluk (567-665 H). Hal ini bertujuan untuk memutus genealogi paham Syī'ah Ismā'īliyyah yang disebarkan Dinasti Fāṭimiyyah di Mesir. Pada masa ini aktivitas keilmuan diselenggarakan di luar al-Azhar. Masjid al-Azhar baru dibuka dan difungsikan kembali sebagai pusat kegiatan keilmuan pada masa Sultan Zāhir Baybars (665 H) Dinasti Mamlūk⁵³. Artinya, fungsi al-Azhar sebagai sebuah institusi pendidikan Islam yang rapi dan terstruktur yang digagas Ibnu Killis di era Fāṭimiyyah terulang kembali di era Mamluk dengan Islam Sunni-nya. Menurut al-Syanāwī, perubahan-perubahan yang terjadi pada apa-apa yang telah diletakkan oleh Ibnu Killis di al-Azhar pada era-era setelahnya merupakan perubahan-perubahan yang sifatnya desakan perubahan zaman. Artinya, dasar-dasar yang Ibnu Killis letakkan tetaplah penting dan patut dicatat sebagai sebuah sumbangsih terhadap sejarah peradaban Islam, khususnya institusi pendidikan Islam.⁵⁴

Khawarij punya peran penting sebagai sebuah kelompok yang menyuarakan kesamaan hak, utamanya terkait masalah kepemimpinan. Mereka berpendapat bahwa pemimpin dipilih dari kalangan orang-orang yang cakap tanpa memperhatikan status

⁴⁸Amīn, *Dubā al-Islām*, 96.

⁴⁹Muhammad Husain al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn: Babš Tafšīli 'an Nasy'ah al-Tafsīr wa Taṭawwurihi wa Alwānibi wa Maṣāhibibi ma'a 'Ard Syāmil li Asyūri al-Mufasssīrīn wa Taḥlīl Kāmil li Abaham Kutub al-Tafsīr min 'Asr al-Nabī Ṣallallahu 'alāihi wa Sallam ilā 'Aṣrinā al-Haḍīr* (Kairo: Dār al-Hadīš, 2005), juz 1, 319.

⁵⁰Amīn, *Dubā al-Islām*, 96.

⁵¹Abdul'azīz Muhammad al-Syanāwī, *al-Azhar Jāmi'an wa Jāmi'atan* (Kairo: Maktabah al-Ushrah, 2013), 59.

⁵²Al-Syanāwī, *al-Azhar Jāmi'an wa Jāmi'atan*, 58.

⁵³Al-Syanāwī, *al-Azhar Jāmi'an wa Jāmi'atan*, 105.

⁵⁴Al-Syanāwī, *al-Azhar Jāmi'an wa Jāmi'atan*, 58.

sosialnya. Mereka juga mengatakan bahwa seorang pemimpin sudah seharusnya diturunkan dari jabatannya bila tidak lagi mendapat kepercayaan dari mayoritas masyarakat yang ia pimpin.⁵⁵ Di sini tampak prinsip-prinsip dasar demokrasi di kalangan Khawarij. Mereka mengatakan bahwa hak menjadi khalifah merupakan hak setiap Bangsa Arab yang merdeka. Bahkan belakangan, setelah banyak kalangan kaum muslimin non-Arab yang masuk ke dalam barisan mereka, Kaum Khawarij mengubah pandangan mereka bahwa hak dipilih menjadi khalifah adalah hak setiap muslim yang adil tanpa mensyaratkan berasal dari Bangsa Arab.⁵⁶ Memang mungkin saja benar bila dikatakan bahwa pendapat semacam ini tidak terlepas dari faktor-faktor politis yang melatarbelakangi kelompok Khawarij. Meski demikian, sikap semacam ini tentu punya fungsinya sendiri sebagai argumen-argumen yang membantu melawan semangat fanatisme Arab yang kental di era Dinasti Umayyah, atau bahkan fanatisme terhadap suku Arab tertentu. Padahal agama Islam didirikan atas prinsip kesetaraan setiap pemeluknya, yang membedakan hanyalah tingkat ketakwaannya kepada Tuhan, sebagaimana tersebut dalam penggalan ayat al-Qur'an *inna akramakum 'indAllahi atqakum* dan Hadis Nabi *lā faḍla li 'arabiy 'ala 'ajamiy illā bi al-taqwā*.⁵⁷

Khawarij sendiri memiliki karakteristik yang menonjol soal berpegang teguh kepada iman mereka. Kelompok ini memberi teladan kepada umat Islam bagaimana kejujuran adalah hal yang benar-benar perlu dipegang dengan sungguh-sungguh. Mereka meyakini bahwa berbohong merupakan salah satu tindak kejahatan besar. Mayoritas kelompok Khawarij mengatakan bahwa dengan berbohong, orang tidak lagi dapat dianggap tergolong dalam orang-orang yang beriman. Hal ini pulalah yang menjadi alasan mengapa orang-orang Khawarij tidak begitu menyibukkan diri menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Mereka menghindarkan diri dari membahas rahasia-rahasia di balik makna al-Qur'an, takut salah dalam menafsir yang berarti berbohong atas firman Allah.⁵⁸ Hal inilah yang menjadikan orang-orang Khawarij mendapat julukan *aṣḍaq al-nās* atau sejujur-jujurnya manusia

Simpulan

Melalui kacamata sejarah dapat dilihat bagaimana tiap kelompok teologis Islam sebenarnya memiliki konteks masing-masing yang mendasari kemunculannya. Permasalahan politik menjadi dasar yang paling sering muncul. Benturan-benturan umat Islam dengan agama lain secara pemikiran menjadi faktor lain yang melatarbelakangi kemunculan kelompok teologis. *Al-difa' an al-Islām* atau mempertahankan ajaran-ajaran islam melalui argumen-argumen dalam ruang diskusi dan debat tampaknya menjadi hal yang paling sering mendasari kemunculan pendapat-pendapat teologis. Adakalanya diskusi dan debat yang dimaksud berhadapan dengan pemeluk agama lain atau filsuf dan semacamnya, ada kalanya mereka berdebat di antara sesama pemeluk Islam sendiri. Alasan-alasan politik yang turut hadir dalam perdebatan dan diskusi tersebut membuat apa yang terjadi di dalamnya semakin kompleks. Fenomena perbedaan yang terjadi dalam sejarah peradaban Islam semacam ini sebenarnya tidak selalu merugikan. Imam Abu Hanifah mengatakan bahwa *ikhtilāf al-*

⁵⁵Gerlof Van Vloten, *al-Siyādah al-'Arabīyah wa al-Sy'ab wa al-Isrāīlīyyat fi'Abdi Banī Umayyah*, diterjemahkan dari *La Domination Arabe, le Chi'itisme et les Croyanees Messianiques sous le Khalifat des Omayyades* oleh Hasan Ibrāhīm Hasan dan Muhammad Zaki Ibrāhīm (Mathba'ah al-Sa'adah, 1934), 69.

⁵⁶Hasan, *Tārikh al-Islām al-Syāsī*, juz 1, 317.

⁵⁷Hasan, *Tārikh al-Islām al-Syāsī*, juz 1, 431.

⁵⁸Al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, 276.

ummah rahmah, perbedaan yang terjadi di dalam umat merupakan rahmat dan kasih sayang Tuhan. Artinya, bahwa segala sesuatu dapat dipahami lebih baik ketika terdapat konfrontasi argumen satu sama lain, di mana keduanya saling menguji argumen pihak yang berlawanan.⁵⁹

Pola interaksi yang terjadi antar kelompok yang muncul juga tidak pernah tunggal. Artinya tidak selalu berbenturan atau sebaliknya, keduanya selalu muncul pada subjek yang sama. Tidak pula selalu dalam bentuk peperangan, tapi ada pula bentuk diskusi dan debat secara terbuka. Pertumpahan darah yang terjadi baik dalam peperangan maupun di luar medan perang antar kelompok teologis sebenarnya hampir selalu merujuk pada alasan politis, bukan murni karena perbedaan pendapat teologis. Di sinilah kacamata sejarah memainkan peran penting dalam studi yang dilakukan. Dengan kacamata sejarah pula kemudian peran-peran tiap kelompok teologis tersebut dapat dilacak dan ditelusuri. Tiap kelompok teologis tentu memiliki catatan-catatan yang kurang baik, tapi akan lebih bijak dan adil bila peran mereka dalam sejarah peradaban Islam juga mendapat perhatian sebagai sebuah pelajaran dan dicatat sebagai bagian dari kontribusi dalam proses pembentukan peradaban Islam itu sendiri. Pada akhirnya, peneliti berharap kajian semacam ini lebih banyak muncul. Sebab sikap adil dalam mengapresiasi peran kelompok teologis Islam ini juga erat kaitannya dengan bagaimana kita sebagai generasi muslim saat ini menyikapi perkembangan pemikiran yang sedang terjadi di masa sekarang

Daftar Pustaka

- Al-‘Abdah, (1987). Muhammad dan ‘Abdul Ḥalīm, Ṭāriq, *al-Mu’taẓilah bayna al-Qadīm wa al-Ḥadīṣ*, Birmingham: Dar al-Azqam.
- Abdul Ḥamīd, Ṣā’ib, (2005). *Tārīkh al-Islām al-Ṣāqāfi wa al-Siyāsī: Masār al-Islām ba’da al-Rasūl wa Nasy’ah al-Maẓāhib*, Beirut: Dar al-Ghadir.
- Abū Qahf, Muhammad Mahmūd ‘Abdul Ḥamīd, (2005). *Qiṣṣah al-Khilāfah: Nasy’ah al-Khawārij wa Tathannuru Firaqibim wa Maẓāhibibim hatta al-‘Asr al-Ḥadīṣ*, Tanthā: Al-Maktabah al-Qaumiyah al-Ḥadīṣah
- Amīn, Ahmad, (1999). *Dubā al-Islām*, Kairo: Maktabah al-Usrah.
- Al-Aṣīr, Ibn, (1987). *al-Kāmil fi al-Tārīkh*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Asy‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā‘īl, (1980). *Kitāb Maqālāt al-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Wiesbaden: F. Steiner.
- Al-Baghdādī, (2010). *Al-Farqu bayna al-Firaq wa Bayānu al-Najāyah Minhum*, Kairo: Dār al-Salām.
- Al-Žahabī, Muhammad Ḥusain, (2005). *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn: Bahṣ Taḥṣīlī ‘an Nasy’ah al-Tafsīr wa Taṭannuribi wa Alwānibi wa Maẓāhibibi ma’a ‘Ard Syāmil li Asyūri al-Mufasssīrīn wa Taḥlīl Kāmil li Aḥamm Kutub al-Tafsīr min ‘Asr al-Nabī Ṣallallahu ‘alaibi wa Sallam ilā ‘Aṣrinā al-Ḥadīr*, Kairo: Dār al-Ḥadīṣ.
- Al-Žahabī, Abū ‘Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Uṣman, (1963). *Miẓān al-‘Iṭidāl fi Naqd al-Rijāl*, Beirut: Dār al-Ma’rifah.

⁵⁹Abu Mansūr Muhammad bin Muhammad bin Mahmūd al-Hanafī al-Samarqandī, *Syarh Fiqh al-Akbar: al-Matn al-Mansūb ilā al-Imām Abi Hanīfah al-Nu’man bin Ṣabit al-Kufī* (Departemen Keagamaan Qatar), 11.

- Al-Harīrī, Muhammad ʿĪsa, (1987). *Al-Daulah al-Rustāmiyyah bi al-Maghrib al-Islāmi: Haḍārātubā wa ʿAlāqātubā al-Khārījīyah bi al-Maghrib wa al-Andalus*, Kuwait: Dār al-Qalam.
- Hasan, Hasan Ibrahīm, (1996). *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Šaqāfi wa al-Ijtīmāʿi*, Beirut: Dār al-Jīl.
- Kašīr, Ibn, (1988). *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Giza: Hajar.
- Katsīr, Ibn, (2000). *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿAzīm*, Giza: Muassasah Qurṭubah.
- Al-Khayyāt, Abdurrahīm bin Muhammad bin Ušman, (1925). *Kitāb al-Intiṣār wa al-Raddu alā ibn al-Rawandi al-Mulhid Mā Qašada bibi min al-Kažb ʿalā al-Muslimīn wa al-Ṭaʿn ʿalaibim*, Kairo: al-Dār al-ʿArabiyyah li al-Kitāb.
- Mez, Adam. (2008). *Al-Haḍarab al-Islāmiyyah fi al-Qarn al-Rābiʿ al-Hijrī*, diterjemahkan oleh Muhammad ʿAbdilhādī Abū Rīdah dari *Die Renaissance des Islams*, Kairo: Markaz al-Qaumī li al-Tarjamah.
- Al-Nassyār, ʿAlī Sāmī, (2013). *Nasyʿab al-Fikr al-Falsafī fi al-Islām*, Kairo: Dar al-Salām.
- Al-Samarqandī, Abu Mansūr Muhammad bin Muhammad bin Mahmūd al-Hanafī, *Syarh Fiqh al-Akbar: al-Matn al-Mansūb ilā al-Imām Abi Hanīfah al-Nuʿmān bin Šābit al-Kūfī*, Departemen Keagamaan Qatar.
- Al-Syahristānī, (1992). *Al-Milal wa al-Niḥal*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Syanāwī, Abdulʿazīz Muhammad, (2013). *Al-Ažhar Jāmiʿan wa Jāmiʿatan*, Kairo: Maktabah al-Urah.
- Nadīm, Ibn, *Al-Fibrīst*, Beirut: Dār al-Maʿrifah.
- Vloten, Gerlof Van. (1934). *Al-Siyādah al-ʿArabiyyah wa al-Syīʿah wa al-Isrāīliyyāt fiʿAbdi Banī Umayyah*, diterjemahkan dari *La Domination Arabe, le Chiʿitisme et les Croyanees Messianiques sous le Khalīfat des Omayyades* oleh Hasan Ibrahīm Hasan dan Muhammad Zakī Ibrahīm, Mathbaʿah al-Saʿādah.