

Mengembangkan Rasionalitas dalam Beragama Melalui Penerapan Ilmu *Manṭiq* (Sebuah Upaya Menangkal Radikalisme dalam Paham Keagamaan)

Basrir Hamdani
Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) SADRA
Email: rierlucky@gmail.com

Abstract

To put forward the rationality based on logical (*manṭiq*) principles in embracing religion constitutes an attempt to approach the truth, if not to say to grasp the truth, in understanding authentically the teachings of religion which are stated in holy scriptures (al-Qur'an and al-Hadits) based on the principle of religion itself, i.e., to present the virtues and salvation whether in this world and hereafter. This is at once a reason to avoid the textual-formalist understanding toward the holy scriptures, since it tends to ram one holy scripture to one other and in implication toward religious behavior, it triggers frictions and collisions among heterogeneous peoples. In such a way, it has brought frequently to radicalism. This research aims at analyzing the importance of evolving the rationality in embracing religion by means of practicing Logics (*'Ilm al-Manṭiq*) as one of the alternative ways for deradicalization of religious understandings. This research is conducted through analytical-descriptive method whether in investigation or in elaborating the data which are found in many literatures and in the form of library research.

Keywords: *rationality, logics ('ilm al-manṭiq), textual-formalistic, radicalism, holy scripture.*

Abstrak

Mengedepankan rasionalitas yang berlandaskan pada kaidah-kaidah logika (*manṭiq*) dalam beragama merupakan upaya untuk mendekati kebenaran, jika tidak dikatakan meraih kebenaran, dalam pemahaman terhadap ajaran agama yang tertuang dalam Nas (al-Qur'an dan al-Hadits) secara otentik yang dilandaskan pada prinsip agama itu sendiri, yaitu mendatangkan kemaslahatan dan keselamatan baik di dunia maupun akhirat. Hal ini sekaligus menjadi alasan untuk menghindari pemahaman terhadap Nas yang bersifat tekstual-formalistik, karena bentuk pemahaman ini cenderung membenturkan satu Nas dengan Nas yang lain dan dalam implikasi perilaku keagamaan dapat memicu gesekan dan benturan di tengah-tengah masyarakat yang heterogen, sehingga tidak jarang berujung pada tindakan radikalisme. Penelitian ini berupaya menganalisis pentingnya pengembangan rasionalitas dalam beragama melalui penerapan Ilmu Manṭiq atau Logika sebagai salah satu jalan alternatif upaya deradikalisasi paham keagamaan. Penelitian ini dilakukan melalui metode analisis-deskriptif baik dalam menelaah maupun memaparkan data-data yang ada pada literatur-literatur kepustakaan.

Kata-kata Kunci: *rasionalitas, logika (manṭiq), tekstual-formalistik, radikalisme, Nas.*

Pendahuluan

Tidak diragukan lagi bahwa manusia adalah makhluk yang dianugerahkan keistimewaan berupa akal oleh Tuhan sebagai penunjuk jalan dalam mengarungi bahtera kehidupan. Dengan akal manusia mampu membedakan baik dan buruk, mampu menentukan kehendaknya sendiri, dan memenuhi semua kebutuhan hidupnya.¹ Dengannya manusia

¹ al-Shahrastānī, *al-Milāl wa al-Nihāl*, Vol. III (Kairo: Mu'assasat al-Ḥillī, 1951), 6.

menjadi makhluk yang aktif dan dinamis, bukan makhluk yang pasif, dan dengannya pula manusia bahkan mampu menyadari eksistensi dirinya yang bertuhan.

Dengan mengoptimalkan fungsi akal dalam memahami sesuatu dan membuktikan kebenarannya secara logis melalui penalaran, aktivitas manusia disebut sebagai gerak berpikir rasional. Seseorang dianggap melakukan aktivitas berpikir rasional jika segala bentuk keyakinan, keputusan, pilihan, dan tindakannya mematuhi hukum-hukum logis akal.² Mengingat akal bagi manusia adalah pembeda dirinya dengan makhluk-makhluk lain, sebagaimana diungkapkan oleh orang-orang bijak bahwa manusia adalah ‘binatang rasional’, maka berpikir rasional adalah keniscayaan bagi dirinya. Secara fisik manusia memiliki kemiripan dengan makhluk-makhluk lain seperti spesies binatang namun tidak dengan akalnya. Hanya manusia yang memiliki kemampuan untuk berpikir rasional dengan akalnya dalam rangka membuat keputusan-keputusan yang tepat bagi hidupnya. Manusia yang mampu berpikir secara rasional untuk membedakan dan memilah-milah antara perkataan yang benar dengan yang dusta, yang lemah dan yang kuat, yang logis dan yang tidak, dan, selanjutnya, membuang yang tidak bermanfaat serta membuang yang tidak baik dan tidak berguna bagi hidupnya.³

Lebih jauh, rasional dalam berpikir merupakan hal yang esensial bagi manusia. Jiwa manusia identik dengan potensi untuk melakukan olah pikir berupa penalaran dan analisis akal dalam memahami sesuatu dan menyelesaikan setiap persoalan yang dihadapinya. Menurut Plato, jiwa manusia dibekali daya rasionalitas untuk dapat menemukan kebenaran dan meraih kehidupan yang bahagia serta harmonis. Sementara Aristoteles mengidentikkan aktivitas berpikir rasional sebagai kebahagiaan tertinggi bagi manusia melampaui kebahagiaan emosional yang hanya berpijak pada pemenuhan hasrat fisikal.⁴ Rasionalitas, menurut para filsuf, merupakan identitas paling hakiki yang dimiliki manusia, sehingga memaksimalkan kerja dan fungsinya adalah merengkuh identitas tersebut untuk menjadi manusia seutuhnya dan inilah kebahagiaan hakiki. Alqur'an menegaskan anugerah akal dan fungsinya bagi manusia dalam meraih ilmu pengetahuan, Allah Swt., berfirman: *"Allah mengeluarkan kalian dari rahim ibu-ibu kalian dalam keadaan tidak mengetahui apa pun, [hingga] Allah menjadikan*

²Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* (USA: Blackwell Publishing, 2004), 588.

³ Murtaḍā Muṭahharī, *Mas'ale-i Shenokht*, terj. Muḥammad Jawad Bafaqih (Teheran: t.p., 1356 H), 20.

⁴ Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* (USA: Blackwell Publishing, 2004), 588.

*bagi kalian pendengaran, pengelihatan, dan akal, agar kalian senantiasa bersyukur” (QS. al-Nahl: 78).*⁵

Namun demikian, tidak semua manusia mampu mengoptimalkan potensi tersebut. Banyak orang melakukan kesalahan-kesalahan dalam berpikir bahkan tidak mengetahui bagaimana seharusnya berpikir rasional atau berpikir dengan akal sehat. Hal ini dapat dilihat dari keputusan-keputusan yang mereka buat dengan tidak melalui pertimbangan yang matang dan proses yang logis sehingga ketika dipraktikkan dalam tindakan-tindakan nyata seringkali menyalahi kebenaran-kebenaran yang bersifat *common sense*. Kesalahan-kesalahan dalam berpikir tersebut tidak saja dijumpai di tengah-tengah kehidupan sosial kemasyarakatan sehari-hari menyangkut masalah-masalah keduniaan tetapi juga masalah-masalah keagamaan. Individu atau kelompok sosial tertentu seringkali mempraktikkan aktivitas berpikir yang keliru baik secara disengaja sehingga menjadi kebiasaan bahkan menjadi kesalahan yang terlegitimasi secara sosial, maupun secara tidak disengaja, misalnya melakukan generalisir hukum terhadap sifat sesuatu atau tindakannya yang seolah-olah dimiliki dan dilakukan oleh semua individu hanya karena suatu kemiripan, menganggap sesuatu sebagai penyebab suatu peristiwa yang sejatinya bukanlah penyebabnya, menyimpulkan secara keliru, mengajukan dalil yang sesungguhnya belum memenuhi kriteria sebagai dalil, dan lain sebagainya menyangkut kesalahan (fallacy) dalam berpikir.

Kesalahan-kesalahan dalam berpikir yang mengantarkan pada pemikiran yang irasional dalam kaitannya dengan kehidupan sosial yang bersifat keduniaan di atas juga terjadi pada kehidupan keberagamaan. Hal ini dapat ditemukan pada sikap-sikap keagamaan seperti fatalisme, yaitu sikap kepasrahan dan menerima keadaan yang tidak baik bagi kehidupan dunia sebagai bagian dari kehendak Tuhan tanpa melihatnya sebagai kelemahan dari pribadi manusia sendiri. Fungsi penalaran sebagaimana yang ditekankan dalam ajaran agama tidak diberikan peran dalam memahami lebih jauh makna sesungguhnya dari kehendak Tuhan. Akal diletakkan pada posisi yang lemah dan penalaran rasional diabaikan begitu saja dalam memahami kehendak Tuhan dan hubungannya dengan eksistensi manusia sehingga pengambilan kesimpulan secara kelirupun tidak terelakkan. Manusia dianggap sebagai makhluk yang tidak perlu melakukan upaya apapun karena menganggap nasibnya telah ditentukan Tuhan. Padahal dalam Islam, sesungguhnya akal diberikan kedudukan yang tinggi karena memiliki daya yang

⁵ Dalam ayat ini, Allah SWT menyebut akal dengan kata ‘Fu’ad’, secara etimologi artinya ‘hati’. Sebagian ahli tafsir menafsirkan kata ‘fu’ad’ disini bukan sebagai salah satu organ tubuh yang bersifat fisik, melainkan suatu instrumen pengetahuan setelah instrumen-instrumen inderawi berupa pendengaran dan pengelihatan, yaitu salah satu daya jiwa yang mampu memilah (*tajziyah*) dan menyusun (*tarkīb*), mencari kesamaan (*ta’ mīm*), dan mengabstraksi (*tajrīd*) suatu konsep atau pemahaman terhadap sesuatu, dan itu adalah akal.

kuat untuk memahami ayat-ayat Tuhan yang telah memberi petunjuk bagi kehidupan baik di dunia maupun di akhirat kelak. Oleh karena itu, manusia bukanlah makhluk yang lemah dan harus selalu pasrah atas keburukan yang menyimpannya, melainkan Tuhan menganugerahkannya kemampuan untuk mempertimbangkan baik dan buruknya suatu keadaan dan perbuatan, dapat menentukan kehendaknya sendiri dan mewujudkan apa yang dikehendaknya.⁶

Contoh lain dari sikap yang mempersempit ruang gerak akal adalah paham-paham keagamaan yang berpijak pada penafsiran terhadap nas secara tekstual-formalistik, yaitu menafsirkan wahyu dengan hanya merujuk pada periwayatan tanpa mempertimbangkan peran akal secara lebih luas dengan mengakomodir pendekatan-pendekatan lain yang bersifat saintifik dalam rangka menyingkap makna substansial dan bersifat solutif terhadap fenomena-fenomena kekinian. Dengan corak penafsiran dan pemahaman ini, semua masalah yang ada harus dipaksakan dan tunduk pada pemahaman dengan standar yang tunggal, sehingga benturan di ranah sosial pun tidak dapat dihindarkan. Paham-paham tersebut dikedepankan oleh fundamentalisme yang bertransformasi menjadi revivalisme dan radikalisme.

Selanjutnya, berbicara tentang berpikir rasional maka seharusnya berbicara mengenai apa dan bagaimana cara berpikir rasional itu sendiri, dan berbicara tentang bagaimana berpikir rasional tidak akan bisa lepas dari apa yang dikenal dengan berpikir secara logis, yaitu menjalankan fungsi akal dalam berpikir berdasarkan tuntunan kaidah-kaidah atau hukum-hukum dalam logika atau ilmu *manṭiq*.⁷ Sebagaimana telah diketahui bahwa ilmu *manṭiq* adalah ilmu alat berupa kaidah-kaidah atau hukum-hukum yang berfungsi untuk mencegah mental (akal) dari kesalahan dalam berpikir.⁸ Jadi, cara untuk dapat berpikir rasional adalah dengan memenuhi dan menaati kaidah-kaidah sebagaimana yang diajarkan dalam ilmu *manṭiq*.

Tulisan ini berupaya untuk merespon fenomena di atas dengan memfokuskan objek telaah pada pembelajaran ilmu *manṭiq* sebagai jalan mengembangkan pemikiran rasional dan upaya alternatif deradikalisasi dalam beragama. Mengingat dalam ilmu *manṭiq*, sebagaimana diketahui, akal atau rasio dilatih untuk dapat berpikir secara cermat dan tepat baik dari segi konsepsi atau pemahaman makna (*taṣawwur*) suatu objek maupun dari segi justifikasi atau pembenaran pemahaman (*taṣdīq*), baik dari segi pemilihan materi untuk memahami makna dan

⁶ al-Shahrastānī, *al-Milāl wa al-Nihāl*, 6.

⁷ Ilmu ini pertama kali disusun oleh Aristoteles, salah satu filsuf besar Yunani abad 4 SM, dan dengan alasan inilah ia digelar sebagai ‘guru pertama’ atau ‘the First Master’. Apa yang telah disusun oleh Aristoteles berupa kaidah-kaidah yang menuntun manusia agar tidak terjerumus dalam kesalahan dan kesesatan ketika berpikir, telah diakui secara luas kemapanan dan manfaatnya, bahkan hingga saat ini. Ibn Sina, memberi pengakuan bahwa logika Aristoteles tidak pernah bisa ditandingi, bahkan para filsuf atau logikawan setelah Aristoteles berhutang budi kepada semua yang telah dituangkan Aristoteles dalam logika. Kritik terhadap beberapa kaidah di dalamnya tidak akan membuatnya menjadi runtuh ataupun tidak berguna sama sekali.

⁸ Muḥammad Riḍā Muẓaffar, *al-Manṭiq* (Qom: Ismā’iliyān, 1383 H), 10.

membuat justifikasi, yang dikenal dengan istilah logika material (material logic atau *manṭiq maddī*) maupun penyusunan dan perangkaian materi-materi tersebut, yang dikenal dengan logika formal (formal logic atau *manṭiq ṣūrī*). Penelitian diketengahkan dengan menggunakan metode deskriptif-analitis dalam menuangkan dan menelaah data-data yang diperoleh dari berbagai literatur. Penelitian ini bersifat kualitatif dan kepustakaan (library research).

Dinamika Penafsiran dan Implikasinya Terhadap Pemahaman Keagamaan

Setiap agama lahir dan berkembang melalui ajaran-ajarannya yang terkandung dalam kitab suci dan penjelasan-penjelasan oleh para nabi di dalam riwayat atau hadits-hadits. Kitab suci dan penjelasan-penjelasan para nabi dianggap sebagai dua sumber utama ajaran yang ada dalam agama dan, dalam tradisi Islam, dikenal dengan istilah 'Nas'.⁹ Nas memiliki posisi sentral dalam agama karena merupakan pedoman hidup bagi umat beragama baik dalam hubungannya dengan sang Pencipta maupun dengan sesama manusia dalam kehidupan sosial. Namun demikian, nas tidak dapat berfungsi secara utuh sebagai pedoman jika umat beragama tidak berusaha memahami kandungannya melalui pikiran yang sehat, ditambah lagi bahwa tidak seluruh nas menggunakan bahasa yang lugas dan mudah dipahami. Selain itu, makna-makna yang ada dalam nas tidak hanya terkait dengan bahasa-bahasa yang mewakilinya tetapi juga dengan objek-objek dan konteks yang ditujukannya. Hal inilah yang menyebabkan nas sangatlah kompleks dalam memahaminya. Sehingga dibutuhkan teknik dan metode khusus.

Salah satu teknik dan metode untuk memahami nas adalah metode tafsir sebagaimana telah dijalankan oleh umat beragama sejak Nas tersebut diturunkan melalui para nabi. Dalam tradisi Islam, paling tidak, penafsiran terhadap al-quran sejak generasi ke-2 umat Islam, yaitu generasi para sahabat. pada masa kenabian, kebutuhan terhadap tafsir tidak begitu mendesak karena penjelasan-penjelasan berupa hadits-hadits dari nabi Muhammad masih mudah untuk didapatkan sesuai dengan objek (*mukhāṭab*) dan konteks (*siyāq*) saat itu. Tidak demikian adanya pada generasi ke-3, yaitu generasi *tābi'īn* dan seterusnya hingga saat ini yang memandang tafsir terhadap nas sangat diperlukan. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain: a) generasi ini sudah tidak lagi bersama Nabi sebagai otoritas yang dapat dirujuk secara langsung, b) riwayat (hadith-hadith Nabi dan pemikiran para sahabat) yang ada tidak lagi memadai untuk menjelaskan persoalan-persoalan baru yang secara objek dan konteksnya mengalami perluasan, c) adanya semangat menjaga prinsip bahwa ajaran agama selalu relevan dengan zaman yang telah mengalami perubahan dan perkembangan.

⁹ KBBI Online, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/nas> , diakses pada 2019-01-25.

Penafsiran terhadap Nas, khususnya Alqur'an, sejak masa *tābi'īn* terus mengalami perkembangan, bahkan tidak lagi hanya terpaku pada penukilan (*manqūl*) terhadap penjelasan dari riwayat, tetapi juga mengakomodir analisis akal (*tafsīr bi al-ra'yi*) dan intuisi (*tafsīr dhauqī*) yang dituangkan dalam metode *ta'wīl*. Selain itu, corak penafsiran dan pemahaman terhadap Nas juga menjadi semakin variatif sesuai dengan latar belakang intelektual dan ideologi penafsir dalam rangka menyingkap makna yang paling otentik dari nas. Paling tidak secara umum, ada 2 jenis tafsir terhadap nas, berdasarkan latar belakang intelektual dan ideologi penafsir yang, tentunya, berimplikasi secara langsung terhadap pemahaman keagamaan, yaitu: *pertama*, penafsiran yang menekankan pada mempertahankan apa yang sudah ada sejak generasi ke-2 dan menolak gagasan-gagasan baru serta mengambil jarak dengan pendekatan-pendekatan lain, corak inilah yang disebut dengan penafsiran skriptural, yaitu penafsiran yang bersifat tekstual, normatif, dan cenderung mengabaikan analisis kritis-rasional. *Kedua*, penafsiran yang lebih lentur dengan mengafirmasi perubahan objek dan konteks, sehingga penafsiran tidak harus bersifat kaku yang menyebabkan ajaran agama dengan pemahaman yang ada tidak sejalan dengan perkembangan zaman dan mengisolir diri dari fenomena-fenomena sosial moderen, melainkan memahami agama berdasarkan penafsiran terhadap nas secara progresif dan akomodatif. Corak penafsiran ini disebut dengan penafsiran 'substansial', yaitu penafsiran dengan menekankan pada upaya menangkap makna substansi dan esensial di balik teks-teks Alqur'an yang literal.¹⁰

Kedua jenis penafsiran di atas, tentunya, sangat menentukan pemahaman keagamaan umat Islam dengan segala implikasinya dalam kehidupan keberagamaan dan sosial. Umat Islam yang lebih mengedepankan pada penafsiran skriptural cenderung bersikap eksklusif dalam pemikiran keagamaan. Berdasarkan cara memahami teks yang cenderung bersifat tekstual, formalistik, normatif, dan konservatif, dalam arti sangat terpaku pada riwayat, sebagaimana dalam istilah Abid al-Jabiri: *al-fahm al-turāthī 'alā al-turāth* (pemahaman tradisional atas tradisi, yakni, suatu tradisi intelektual yang melibatkan diri secara pasrah terhadap tradisi intelektual masa lampau),¹¹ dan menolak pendekatan-pendekatan lain termasuk menerapkan pendekatan logika atau rasional dengan sangat terbatas, mereka memahami teks secara kaku tanpa mempertimbangkan objek di dalam konteksnya, terutama ayat-ayat yang menyinggung keyakinan atau agama-agama. Mereka memahami bahwa agama-agama sebelumnya seperti Yahudi dan Nasrani sebagai agama kafir dan musyrik yang harus diperangi. Agama-agama

¹⁰ Muhsin Mahfudz, *Implikasi Pemahaman Tafsir Alqur'an Terhadap Sikap Keberagamaan*, dalam Jurnal "Tafsire", No. 2, Vol. 4, 2016, 127.

¹¹ Muḥammad Abed al-Jābirī, *Post Tradisionalisme Islam* (Cet.I; Yogyakarta: LKiS, 2000), 9.

tersebut tidak memiliki nilai-nilai kebenaran dan ajaran-ajarannya dianggap tidak sejalan dengan ajaran yang dibawa oleh nabi Muhammad Saw. Penafsiran skripturalis yang melahirkan sikap eksklusif tersebut pada tahap selanjutnya akan menimbulkan sikap intoleran dan antipati terhadap agama-agama di luar agama Islam (dalam makna literal sebagai agama yang dibawa oleh nabi Muhammad Saw). Sikap intoleran merupakan salah satu tanda radikalisme karena, tidak dapat dipungkiri, sikap intoleran memposisikan agama-agama lain sebagai ancaman yang harus disingkirkan bahkan dengan kekerasan atau anarkisme sekalipun, sehingga akan berujung pada gesekan di tengah-tengah kehidupan sosial.¹²

Sedangkan umat Islam yang menggunakan corak penafsiran substansial cenderung bersikap inklusif, karena penafsiran terhadap teks yang lebih menekankan pada substansial dan esensial makna akan dapat lebih mudah melihat nilai-nilai universal ajaran sebagai titik temu agama-agama. Penafsiran substansial yang melahirkan pemahaman keagamaan yang substantif, menurut Liddle, mengisyaratkan beberapa hal, antara lain:

- a) Substansi dari keimanan dan prakteknya lebih penting dari bentuk-bentuk yang membungkusnya. Betapapun baik dan indah bentuk yang membungkus keimanan sebagaimana penafsiran dan pemahaman literalis dapat capai, tidak akan lebih baik dan indah dari substansi keimanan, karena dengannya umat Islam dapat hidup berdampingan dengan umat-umat lain.
- b) Nilai-nilai universal yang dikandung oleh Alqur'an dan Hadits harus digali melalui penafsiran ulang agar tetap sejalan dengan tuntutan modernisasi. Tidak bisa dipungkiri bahwa kondisi sosial sebagai objek dan konteks di era sekarang ini telah mengalami dinamika sehingga menjadi berbeda dengan apa yang terjadi pada era kenabian. Oleh sebab itu, penafsiran literalistik tidak memadai lagi untuk menjawab persoalan-persoalan kekinian.
- c) Sikap inklusif dalam beragama harus dikedepankan demi mengurangi gesekan baik antar sekte maupun antar agama.¹³

Sebagai contoh penafsiran terhadap ayat yang memiliki implikasi pemahaman yang sangat kontras berdasarkan kedua corak penafsiran di atas dan konsekuensi yang bertolak belakang, misalnya penafsiran terhadap ayat tentang 'jihad dengan jiwa' (*jāhidū bi anfusikum*) pada beberapa ayat dan surat Alqur'an, misalnya al-Nisā' [4]: 95; al-Anfāl [8]: 72; at-Taubah [9]: 20, 41, 44, 81, 88; al-Hujurāt [49]: 15; dan al-Šāff [61]: 11.

Corak penafsiran skripturalis, seperti pada tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Alqur'ān* karya al-Ṭabarī (w. 310 H), *Mafātih al-Ghaib* karya al-Rāzī (w. 606 H), *Tafsīr Alqur'ān al-*

¹² Martin E. Marty, "What is Fundamentalisme? Theological Perspective", dalam Hans Kung dan Jurgen Moltmann (eds.), *Fundamentalism as a Ecumanical Challenge* (London: Mac Millan, 1992), hlm. 3-13. Lihat juga Dede Rodin, *Islam dan Radikalisme; Telaah atas Ayat-ayat "Kekerasan" dalam Alqur'an*, dalam Jurnal ADDIN No. 1, Vol. 10, 2016, 42.

¹³ R. William Liddle, *Leadership and Cultural in Indonesian Politics* (Sydney: Allan and Unwin, 1996), 268.

Karīm karya Ibnu Kathīr (w. 774 H) dan lain sebagainya, dengan berpegang teguh pada riwayat klasik yang terikat pada makna objek dan konteks di masanya dan menolak pendekatan logika/rasional demi menemukan makna sesuai objek dan konteks ketika ayat tersebut diterapkan, menafsirkan ayat jihad dengan jiwa sebagai upaya sungguh-sungguh atau pengorbanan secara fisik, yaitu bersungguh-sungguh atau mengorbankan nyawa dalam perang melawan orang-orang kafir atau non Muslim. Oleh sebab itu, jika corak penafsiran ini terus diterapkan bahkan hingga saat ini yang *nota bene* objek dan konteksnya telah mengalami perubahan dan perkembangan, maka umat Islam akan selalu memahami agama sebagai dalil untuk bersikap intoleran dan antipati terhadap agama-agama lain, karena perintah berperang dan berlaku radikal dianggap masih relevan sesuai dengan penafsiran terhadap ayat jihad tersebut tanpa mempertimbangkan pergeseran makna objek dan konteks.

Sedangkan corak penafsiran substansial, seperti pada tafsir *al-Manar* karya Rashīd Riḍā, tafsir *al-Maraghī* karya Ahmad Mustafā al-Maraghī, tafsir *al-Bayān* karya Dr. Aishah ‘Abdurrahman, tafsir *fi Dhilāl Alqur’ān* karya Sayyid Qutūb, termasuk tafsir *al-Miṣbāḥ* karya Prof. Dr. Quraish Shihāb, dan lain sebagainya, menafsirkan kalimat berjihad dengan jiwa (*jihād bi al-anfus*) secara lebih luas dan tidak hanya sebatas makna ‘berkorban dengan nyawa’, tetapi juga ‘melawan hawa nafsu manusia sendiri’ adalah bentuk dari jihad dengan jiwa, karena beberapa argumen, antara lain: 1) ayat-ayat tentang jihad telah turun sejak Nabi masih di Makkah, jauh sebelum perintah perang dan memperbolehkan mengangkat senjata dalam rangka membela diri dan agama. 2) makna jiwa (*nafs/anfus*) dalam Alqur’ān tidak selalu bermakna nyawa yang terkait dengan kematian (fisik/raga), tetapi juga totalitas manusia, yang mencakup nyawa, emosi, pikiran, pengetahuan, tenaga, waktu, dan tempat yang terkait dengannya. Jadi, berjihad dengan jiwa dapat dipahami secara lebih luas, yaitu berjuang dengan akal pikiran dan lain-lain dalam totalitas manusia. Dalam pandangan Quraish Shihāb, pemahaman umat Islam tentang jihad dengan jiwa yang selalu diidentikkan dengan tindakan kekerasan baik berupa perang maupun teror berakar dari penafsiran yang terlalu kaku hanya dengan makna pengorbanan nyawa atau rela mati, yaitu *nafs* dalam makna diri fisik atau jiwa yang terkait dengan raga, bukan dalam pengertian jiwa secara luas.¹⁴ Penafsiran semacam ini memperlihatkan penafsiran ulang terhadap kata ‘jihad dengan jiwa’ melalui penekanan terhadap makna substansial dari kata tersebut yang disingkap dari beberapa pertimbangan, antara lain: kaitan dengan ayat-ayat lain, makna objek (*mukhāṭab*) yang berbeda dengan segala

¹⁴ Quraish Shihāb, *Wawasan Alqur’ān: Tafsir Maudū’ī atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. ke-2, (Bandung: Mizan, 1996), 506.

keadaannya dari makna sebelumnya, dan konteks yang berbeda yang menuntut untuk tidak dapat lagi diterapkan makna sebelumnya, yaitu ‘jihad dengan jiwa’ adalah berkorban nyawa dalam perang. Penyingkapan makna substansial ini, tentu, tidak dapat dilakukan apabila pendekatan logika/rasional dan pendekatan-pendekatan lain seperti sosiologis-antropologis, historis, dan lain sebagainya tidak digunakan.

Pentingnya Berpikir Rasional dalam Menangkal Paham Radikalisme Beragama

Telah disebutkan bahwa pemahaman terhadap pesan-pesan keagamaan yang tertuang di dalam nas apabila dilandaskan hanya pada penafsiran literal-formalistik, maka benturan-benturan dalam ajaran agama yang berimplikasi pada gesekan-gesekan di kehidupan sosial tidak akan terelakkan. Benturan tersebut tidak saja antar nas (dalil dengan dalil) tetapi juga antara nas dengan fenomena-fenomena faktual dalam kehidupan sehari-hari. Pemahaman keagamaan tersebut tidak lagi mampu merespon perkembangan zaman dan, bahkan, tampak tidak solutif baginya. Pemahaman yang diperoleh dari cara menafsirkan ajaran keagamaan yang ada dalam teks tidak lagi memadai karena objek dan konteksnya yang berbeda. Ketidakmemadai dan ketidakresponsifan penafsiran tersebut hanya bisa dihindari apabila penafsiran ulang dengan pendekatan logika/rasional dan pendekatan-pendekatan lain dapat dilakukan.

Pada kenyataannya, dalam sejarah, sikap dan pemahaman keagamaan yang tidak mengapresiasi peran akal sangat rentan terjerumus pada kesesatan dalam pemahaman. Sikap tersebut cenderung bersifat fanatis buta tanpa analisis secara mendalam dan menyeluruh terhadap suatu pemahaman keagamaan yang tertuang di dalam nas, dan biasanya diikuti oleh klaim kebenaran terhadap pemahaman tersebut yang sejatinya masih membuka ruang multitafsir. Sikap ini cenderung tertutup terhadap penalaran akal yang pada dasarnya selalu bersifat terbuka dan memberi ruang bagi sikap kritisisme atau apa yang disebut sebagai ruang ‘Ijtihad’. Sikap ini juga, sebagaimana telah disinggung sebelumnya, didasari oleh pemahaman terhadap teks-teks suci hanya secara literal tanpa melihat makna terdalam baik secara historis maupun kontekstual dan, selanjutnya, pemahaman yang diperoleh dianggap sebagai cara pandang tunggal yang tidak memungkinkan adanya pemahaman lain atau kritik terhadapnya dalam sebuah proses ijtihad. Sikap ini telah menutup rapat pintu kritik dan ijtihad karena dianggap membahayakan pemahaman suatu ajaran agama yang telah diyakini selama ini. Padahal jika bercermin dari sejarah bahwa sejak pintu ijtihad dianggap tertutup oleh ulama-ulama di pertengahan abad 4 H, Islam mengalami kemunduran dalam segala bidang. Hal ini,

menurut Harun Nasution, karena ijhtihadlah sesungguhnya yang menjadi kunci dinamika kemajuan Islam.¹⁵

Sikap-sikap keagamaan di atas selanjutnya, khususnya dalam Islam, membidani lahirnya sikap-sikap lain seperti fundamentalisme¹⁶ yang selanjutnya bertransformasi menjadi revivalisme dan radikalisme ajaran keagamaan. Ketiga sikap turunan ini, tidak diragukan lagi, sama-sama mengebiri pemikiran rasional dan sikap kritis terhadap suatu pemahaman keagamaan. Fundamentalisme, secara pemikiran rasional atau intelektual, dicirikan dengan tiadanya kesadaran sejarah dan ketidak-mampuan terlibat dalam pemikiran kritis; dan secara teologis, diidentikkan dengan literalisme, primitivisme, legalisme dan tribalisme.¹⁷ Dalam Islam, fundamentalisme memiliki ciri khas, yaitu pendekatannya yang literal-formalistik-skripturalis terhadap sumber-sumber ajaran Islam (Alqur'an dan Sunnah). Literalismenya tersebut terlihat jelas pada sikap ketidakbersediaan mereka untuk melakukan penafsiran secara rasional dan intelektual, karena ketika mereka menafsirkan, maka yang ada hanyalah tafsir-tafsir yang sempit dan sangat ideologis.¹⁸

Adapun revivalisme dan radikalisme sebagai transformasi dari fundamentalisme, tentunya, berinterelasi dengannya dari segi doktrin dan pijakan pemikiran, khususnya dalam hal sikap anti pemikiran rasional dan kritisisme intelektual. Hanya saja kedua paham ini dibedakan dengan fundamentalisme dari segi bentuk dan latar belakang kemunculannya. Revivalisme muncul sebagai reaksi dari fenomena pengaburan ajaran agama. Oleh sebab itu, pemurnian ajaran adalah bentuk semangat yang dikobarkan. Wahabisme merupakan aliran dengan semangat revivalisme. Sedangkan Radikalisme merupakan fundamentalisme yang mengekspresikan ajarannya dengan orientasi radikal, yaitu memperbolehkan penggunaan cara kekerasan atau bahkan pembunuhan untuk mewujudkan agenda dan tujuannya.¹⁹

Dalam konteks keindonesiaan, kesalahan-kesalahan berpikir dalam menyikapi kehidupan sosial sehari-hari maupun dalam pemahaman keagamaan telah dan masih nyata

¹⁵ Nasution Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1982), h. 133.

¹⁶ Fundamentalisme mewujudkan diri dalam bentuk kegiatan atau gerakan politik, yang bahkan seringkali bersifat radikal atau militan, melawan rejim penguasa sekular, atau berjuang untuk membangun sistem kenegaraan yang didasarkan pada syari'ah (Islam) dan biasanya merujuk kepada gerakan-gerakan atau pemikir-pemikir Muslim yang memiliki kaitan dan afiliasi dengan gerakan Islam kontemporer tertentu di dunia Islam, seperti kawasan Timur Tengah, Afrika Utara, Indo-Pakistan dan Asia Tenggara. Mereka menemukan adanya beberapa karakteristik umum (common characteristics) sekaligus keunikan (peculiarities) dari pelbagai gerakan "fundamentalisme" Islam.

¹⁷ Peter A. Huff, *The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue*, dalam jurnal "Cross Current" (Spring-Summer) Vol. 50, No. 1/2, 2000, h. 94-102. Diakses pada tanggal 5 Februari 2019 dari http://www.findarticles.com/cf_0/m2096/2000_Spring_Summer/63300895/print.jhtml, 2002.

¹⁸ Leonard Binder, *Islamic Liberalism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), t.h.

¹⁹ Youssef M. Choueri, *Islamic Fundamentalism* (Boston, Massachusetts: Twayne Publishers, 1990), h. 21-24.

ditemukan sebagaimana yang diperlihatkan oleh sikap-sikap keagamaan yang antipati terhadap pemikiran rasional dan kritis seperti yang ditunjukkan oleh beberapa paham keagamaan di atas. Bahkan, sikap-sikap tersebut beserta paham-paham keagamaan yang mengikutinya telah mengiringi bangsa Indonesia memproklamirkan kemerdekaannya hingga saat ini. Bruinessen mencatat bahwa fundamentalisme dan Islam radikal secara embrio telah ada sejak berdirinya Darul Islam tidak lama setelah kemerdekaan dan terus berkembang hingga saat ini dalam berbagai bentuk ormas keagamaan termasuk partai politik.²⁰

Fenomena di atas tentu merupakan fakta-fakta yang berdampak negatif bagi pola pikir atau cara pandang terhadap suatu persoalan, baik berkaitan dengan kehidupan sehari-hari yang bersifat duniawi maupun dengan kehidupan keberagamaan yang bersifat keakhiratan, yang selanjutnya berpengaruh terhadap cara bersikap dan bertindak baik secara individual maupun sosial. Oleh sebab itu, hal ini sangat membutuhkan respon dengan cara yang tepat dan komprehensif guna suatu perubahan ke arah yang lebih baik, khususnya dalam konteks keberagamaan, demi terwujudnya umat beragama yang kreatif, rukun, dan tidak radikal.

Respon dan solusi dari permasalahan di atas tidak lain adalah mengoptimalkan peran akal untuk berpikir rasional dalam rangka memahami ajaran-ajaran agama secara komprehensif dan koherensif untuk tidak terperangkap dalam pemikiran sempit dan doktrinal. Akal harus diberi peran sebagaimana mestinya, sebagaimana agama pun mengajarkan umatnya untuk senantiasa memfungsikan anugerah tertinggi ini bagi manusia yang tertuang dalam berbagai teks-teks kitab suci guna memahami secara benar pesan-pesan ajaran Tuhan. Dalam Islam, Alqur'an memuat perintah Allah Swt., untuk menjalankan peran akal dalam proses berpikir guna memahami hakikat alam semesta dan mengenal sang maha Pencipta dengan diksi yang bervariasi seperti, *ta'aqul*, *tadabbur*, *tafakkur*, *ūlul albāb*, dan lain-lain.

Kreativitas Akal dan Kajian Logika dalam Telaah Ajaran Agama

Telah diyakini dalam sejarah pengetahuan manusia bahwa sistem dan asosiasi ide atau pemikiran rasional (*ma'qūlat*) mencerminkan sistem dan asosiasi segala sesuatu atau realitas (*maujūdāt*) sebagai yang direpresentasikan.²¹ Prinsip ini dijelaskan dan dibuktikan dalam filsafat bahwa pengetahuan manusia mampu mengungkap realitas,²² sehingga apa yang

²⁰ Martin van Bruinessen, "Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia," Dalam South East Asia Research, 2002, Vol. 10, No. 2, h. 117-154.

²¹ Arthur Sa'dif dan Taufiq Salum, *al-Falsafah al-'Arabiyah al-Islāmiyah; al-Kalām wa al-Mashhā'iyah wa al-Taṣawwuf* (Libanon: al-Mu'assasah al-Waṭāniyah, 2000), 153.

²² Sebagai kritik terhadap kaum Sopis yang meragukan realitas eksternal dan kemampuan akal mengetahuinya.

terekam dalam dan oleh pikiran adalah selaras dengan realitas objektif.²³ Oleh sebab itu, penjelasan tentang hakikat akal, peran dan sistem akal dalam rangka mengetahui realitas merupakan hal primer yang harus diperhatikan. Aristoteles, seorang filsuf utama Yunani yang telah banyak mempengaruhi banyak filsuf lain setelahnya termasuk para filsuf Muslim seperti al-Kindī, al-Fārabī, Ibn Sīnā dan lain-lain dalam aliran Peripatetik Islam, melukiskan hal itu semua dengan menggagas kaidah-kaidah dalam berpikir yang disebut dengan logika. Dalam logika dan epistemologi, peran utama akal dalam proses mengetahui meliputi dua tahap, yaitu:

a. Proses Pemahaman

Proses ini dalam istilah literatur filsafat disebut dengan konsepsi (Arab: *taṣawwur*, Inggris: *conception*). Proses ini meliputi beberapa langkah sebagai berikut:

1) Abstraksi (*Tajrīd*)

Tahap awal dari proses konsepsi akal (*ta'aqqul*) dengan menarik forma-forma universal setelah melakukan penginderaan terhadap suatu objek dan, selanjutnya, melepaskan sifat-sifat individual (partikular), yaitu sifat-sifat materi yang terikat oleh ruang-waktu dan menjadikannya berbeda dengan objek lain serta masih bisa disaksikan secara inderawi guna memperoleh forma yang bersifat universal yang disebut dengan *al-Shakhṣ al-Ma'qūl* (individu yang dipersepsi akal). Contoh, Zaid di realitas eksternal ketika dipersepsi dengan indera, maka setelah itu akal melakukan proses konsepsi terhadap semua sifat-sifat individualnya, terjadilah individu yang terpahami, yaitu seseorang/individu; karena meliputi seluruh sifat internal berupa esensi individualnya, dan terpahami; karena sifat-sifat tersebut telah dipahami di dalam mental dan lepas dari hal-hal eksternalnya (sifat-sifat materi), sehingga tidak dapat diacu secara inderawi. Segala sesuatu jika telah terputus dengan aspek-aspek eksternal (partikular) dan tidak dapat diacu secara inderawi, maka ia telah menjadi universal.²⁴

2) Pemisahan (*Tamyīz*)

Setelah akal melepaskan hal-hal yang berbeda dan bersifat partikular atau proses *tajrīd* terhadap pemahaman (persepsi) inderawi dan kemudian menjadikannya pemahaman rasional/intelektual (*ma'qūlat/intelligible*), maka akal melakukan observasi dan membandingkan objek-objek (*afrād*) yang dinalar tersebut. Dengan mengulang-ulangi

²³Pembahasan epistemologi yang terkait erat dengan ontologi tercermin dalam diskursus tentang 'akal aktif' (al-'aql al-fa'al), yaitu realitas immateri yang menjadi pintu masuk yang menghubungkan alam materi dengan alam-alam immateri di lainnya dan ini dijelaskan melalui dua sisi, kosmologi dan epistemologi; pertemuan akal tertinggi jiwa insyanyiah dengan realitas di atasnya. Lihat Arthur Sa'dīf, *al-Falsafah al-'Arabiyyah*, 153.

²⁴ Fallah al-'Ābidi dan Sa'ad al-Bakhati *Manāhij al-Taḥkīm*, (Qom: Academy of Rational Philosophy, 2011), 48.

observasi tersebut, akal mempersepsi dua macam konsep (*ṣuwar ma'qūlah*) yang diabstraksi dari objek-objek tersebut; *Pertama*, konsep yang meliputi (*ishtirāk fīhi*) seluruh objek dan tidak bisa dinegasikan darinya. *Kedua*, konsep yang membedakan masing-masing objek dan mungkin dinegasikan darinya. Konsep ini dinamakan dengan sifat-sifat asing (*al-a'rāḍ al-garībah*).²⁵

Setiap kali akal mencermati konsep jenis pertama secara teliti, ia mendapatkan bahwa sebagian esensi tersebut merupakan penegak/penopang bagi *dhāt* (objek), yaitu tidak mungkin *dhāt* terealisasi kecuali dengan *juz' al-dhāt* atau (komponen) *dhātī*. Demikian pula dalam hal konsepsi, tidak mungkin mengkonsep *dhāt* objek kecuali mengkonsep komponen penegak (*al-juz' al-muqawwim*) terlebih dahulu. Oleh sebab itu, komponen penegak tersebut adalah terdahulu dari dzat (individual utuh) dari segi wujud dan konsepnya. Inilah yang disebut sebagai komponen dzati penegak dalam terminologi *Isagoge* (*dhātī bāb al-īsāgūjī*). Selain itu, akal juga menangkap konsep-konsep dari bagian-bagian yang hanya mengikuti dzat objek (*ilhāq al-dhāt*) setelah ditemukan komponen dzatinya. Bagian-bagian ini bukanlah penentu atau konsepsi terhadap *dhāt* tidak tergantung kepadanya. Bagian-bagian ini hanyalah 'kelaziman-kelaziman bagi hakikat dzat' (*al-lawāzīm al-dhātiyah li al-hiqāqah*). Misalnya, warna kulit atau bentuk fisik, dan lain sebagainya suatu objek.

Setelah akal memilah-milah mana komponen-komponen dzati dan mana saja bagian-bagian yang hanya mengikuti (*al-ajzā' al-'arḍiyah*) dan mengkonsepsinya dalam mental, akal kemudian merangkai konsep-konsep dari komponen-komponen dzati yang membentuk satu dzat (*māhiyyat*) objek dan darinya akal menemukan satu konsep baru dan primer (*mafḥūm awwalī*) yang disebut dengan konsep universal alamiah (*kullī ṭābi'ī*), yaitu konsep yang mempresentasikan satu hakikat atau *dhāt* yang ditemukan akal dari komponen-komponen *dhātī* eksternal, seperti konsep 'manusia' sebagaimana 'manusia' (*al-insān min ḥaithu huwa al-insān*).

Selanjutnya, akal melihat konsep-konsep primer tersebut dari segi ia ada di mental dan meletakkannya serta menentukan status-statusnya (hukum). Penentuan status-statusnya inilah yang dianggap sebagai konsep-konsep sekunder logis (*al-mafāhim al-tsāniyah al-manṭiqiyah*) seperti konsep-konsep yang menerangkan bahwa konsep-konsep primer tersebut statusnya 'partikular', 'universal', 'genus', 'differensial', 'spesies', 'sifat umum'. dan 'sifat khusus'. Semua ini adalah konsep-konsep yang ditemukan akal di dalam mental per se (*bi mā hiya fī al-dhihn*) dari konsep-konsep primer. Adapun jika akal melihat konsep-konsep primer (sifat-sifat

²⁵ al-'Abidi, *Manāhij al-Taḥkīm*, 48.

dhāt) tersebut sebagaimana ia ada di realitas eksternal dan akal melakukan perbandingan-perbandingan di antara realitas-realitas yang ada serta mengasosiasi satu dengan yang lainnya, maka pada tahap berikutnya, akan mampu mengabstraksi hukum-hukum (status) eksistensi realitas-realitas tersebut. Konsep-konsep berupa hukum-hukum inilah yang disebut sebagai konsep-konsep sekunder filsafati (*al-mafāhim al-thānīyah al-falsafīyah*), yaitu konsep-konsep yang menceritakan modus-modus keberadaan sifat-sifat (*māhiyyat*) *dhāt* objek di alam eksternal, seperti sebab-akibat, kontingensi (*imkān*), keniscayaan (*wujūb*), tunggal (*wāhid*), jamak/plural (*kathrah*), dan lain sebagainya.

3. Klasifikasi (*al-Taṣnīf*), Pemilahan (*al-Taḥlīl*), dan Penyusunan (*al-Tarkīb*)

Klasifikasi merupakan proses menyatukan atau mengelompokkan yang beragam dalam satu kelompok umum, yaitu mengelompokkan *dhāt-dhāt* (*māhiyyat*) eksternal di bawah kategori-kategori. Dalam tradisi filsafat Aristotelian, kategori-kategori tersebut berjumlah sepuluh yang ditemukan melalui kategorisasi yang dilakukan oleh akal. Adapun pemilahan adalah memilah-milah dari yang satu menjadi banyak, misalnya memilah *dhāt* atau konsep ‘hewan’, menjadi beberapa bagian atau komponen (*ajzā*), misalnya: ‘hewan’ menjadi ‘substansi’, (*jauhar*), ‘raga’ (*jism*), ‘yang tumbuh’ (*nāmin*), ‘mengindera’ (*hassās*), dan ‘bergerak dengan kehendak’ (*mutaḥarrik bi al-irādah*). Sedangkan proses penyusunan (*al-tarkīb*) adalah satu bentuk lain dari proses memilah-milah yang satu menjadi banyak. Proses ini dinamakan juga *al-takḥīr al-idāfī* atau *al-taqṣīm al-manṭiqī* (pembagian dalam logika). Disebut *idāfī* karena satu makna akan berubah menjadi makna lain ketika dirangkai dengan satu *qaid* (pembatas/pembeda), misalnya: konsep ‘hewan’ disandingkan dengan konsep ‘berpikir’ (*nāṭiq*), maka akan menjadi susunan yang merupakan satu makna baru, yaitu yang dinamai dengan ‘manusia’, dalam bahasa Indonesia, dan lain sebagainya.²⁶

Proses konsepsi di atas sesungguhnya adalah proses ideal yang dilakukan oleh akal dalam rangka memahami suatu objek atau realitas yang akan menghindarkan dari kesalahan dalam memahami. Dalam logika, proses tersebut secara keseluruhan dituntun dengan kaidah-kaidah berpikir dalam bab identifikasi makna atau *ta’rīf*. Proses awal adalah proses mengidentifikasi dengan cara membandingkan makna-makna lain yang telah diperoleh oleh akal terlebih dahulu sebagai modalnya, karena akal tidak mungkin mengidentifikasi tanpa ada materi berupa makna atau konsep yang telah ada sebelumnya. Oleh sebab itu, berpikir didefinisikan sebagai aktivitas mental dari apa yang sudah diketahui kepada sesuatu yang

²⁶ al-‘Abidi, *Manāhij al-Taḥkīm*, 50.

belum diketahui dan berpangkal pada konsep-konsep yang paling mendasar yang tidak butuh identifikasi karena bersifat fundamental (*badīhī*). Selanjutnya akal menemukan paling tidak dua makna, yaitu makna paling umum (*genus*) yang meliputi objek yang diidentifikasi dan makna yang paling khusus (*diferensia* atau sifat khas) sebagai pembeda dengan objek-objek lain.

Proses berikutnya adalah merangkai dan menyusun makna-makna (umum dan khusus) dalam sebuah susunan yang menjelaskan makna suatu objek tersebut yang meliputi objek-objek lain yang sejenis dan mengeluarkan objek-objek lain yang tidak sejenis. Misalnya, makna ‘hewan’ dan makna ‘meringkik’ dirangkai menjadi makna ‘hewan yang meringkik’ untuk ‘kuda’, dan lain sebagainya.

Proses pemahaman dalam bentuk identifikasi (*ta’rīf*) ini tidaklah mudah, melainkan butuh kerja keras akal terlebih pada objek-objek yang abstrak atau metafisis, seperti objek-objek dalam lingkup ajaran agama, seperti surga, neraka, pahala, dosa, dan lain sebagainya yang disebutkan dalam teks kitab suci. Akal memang tidak mungkin melakukan identifikasi secara langsung dan bersifat korespondensif sebagaimana pada objek kongkret atau material, namun akal dapat melakukan telaah secara koherensif dari teks-teks lain dan juga konteks-konteks yang mengantarkan pada pemahaman komprehensif, bukan sekedar identifikasi makna literal dan tekstual. Konsep ‘jihad dengan jiwa’ pada contoh di atas, misalnya, maknanya (di luar makna literal), yaitu berjuang melawan nafsu, emosi, atau bersungguh-sungguh dalam meningkatkan pengetahuan, dan lain-lain yang terkait dengan aspek kejiwaan manusia, tidak akan bisa dikonsepsi oleh akal secara langsung, kecuali melalui identifikasi secara menyeluruh dengan melakukan proses abstraksi, pemisahan, penyusunan dan seterusnya yang dibantu oleh pendekatan-pendekatan; mulai dari pendekatan kebahasaan (*linguistik*), periwayatan, historis, sosio-antropologis, dan lain-lain guna memperoleh makna substansial di atas. Upaya inilah yang dikenal dengan metode kontemporer, hermeneutik, dalam penafsiran Alqur’an, sebagaimana yang diterapkan oleh Muhammad Abduh, Rashid Riḍā, Nasr Hamid Abu Zaid, Fazlurrahman, dan lain-lain dalam tafsir mereka masing-masing.

b. Proses Justifikasi (*al-wazā’if al-taṣdīqiyyah*)

Setelah akal melakukan proses mengkonsepsi objek atau realitas dan merangkai konsep-konsep dalam sebuah identifikasi (*ta’rīf*) yang secara susunan gramatikal membentuk proposisi (*qāḍiyyat*), masing-masing dalam pola subjek-predikat dan relasi (*nisbat*) antara keduanya, maka akal akan melakukan afirmasi (*tarjīh*) terhadap salah satu dari dua unsur proposisi tersebut, yaitu subjeknya, jika memiliki sesuatu yang memungkinkan untuk

mengafirmasinya, karena terkadang tidak memiliki sesuatu untuk mengafirmasinya sehingga membiarkan subjek yang berpikir tetap dalam keraguannya.

Proses mengafirmasi inilah yang dinamakan dengan memberi hukum atau justifikasi dan inilah yang menjadi identitas akal teoretis dalam konteks justifikasi.²⁷ Selanjutnya dari proses memberi hukum atau afirmasi, akal mampu mendatangkan keyakinan/kepastian (*yaqīn*) berupa benar atau salah pengetahuan. Dan jika tidak mampu maka akan berujung pada keraguan (*ẓannī*). Dari segi tetap dan dapat berubah, kepastian (pengetahuan) dibedakan menjadi (a) umum, jika dapat berubah atau pasti dalam pengertian awam atau menyerupai pasti (*shibh al-yaqīn*), dan (b) khusus, jika berlaku tetap dan tidak berubah-ubah dan diperoleh melalui metode demonstrasi (*burhān*) akal.²⁸

Dalam ilmu *manṭiq*, akal akan dituntun pada proses justifikasi atau pembenaran dengan menemukan relasi subjek dan predikat (proposisi) secara langsung pada argumentasi langsung yang dibedakan menjadi tiga cara, yaitu: a). menakar dengan prinsip universal yang telah terbukti benar dan meliputinya. Inilah yang disebut dengan teknik argumentasi silogisme (*qiyās*). b). menakar dengan hukum pada fakta-fakta partikular yang memiliki kemiripan dengannya dan selanjutnya menghasilkan kesimpulan yang universal. Inilah yang disebut dengan teknik argumenatasi induksi (*istiqrāʾ*). c). membandingkan dengan hukum partikular lainnya yang telah diketahui dan memiliki titik persamaan untuk mendapatkan kesimpulan hukum yang sama. Inilah yang disebut dengan argumentasi analogis (*tamthīl*).²⁹ Selain itu, relasi subjek dan predikat dapat ditemukan secara tidak langsung pada argumentasi tidak langsung yang bedakan pula menjadi tiga macam, yaitu: a). membuktikan status hukum proposisi kontradiksinya (*tanāquḍ*), jika kontradiksinya salah maka proposisi aslinya pasti benar, begitu juga sebaliknya. b) menentukan status hukum proposisi konversinya (*ʿaks mustawā*), jika konversinya benar, maka aslinya juga benar, begitu juga sebaliknya, dan c). mengukur melalui status hukum proposisi kontra posisinya (*ʿaks naqīḍ*), berlaku seperti hukum konversi.

Selanjutnya, pada bentuk justifikasi dengan argumentasi langsung silogisme, jika ditinjau dari pilihan kualitas materi (proposisi) yang menyusunnya, argumentasi dalam dibedakan menjadi 5 macam: demonstrasi akal (*burhān*), dialektika (*jadāl*), retorika (*khiṭābah*), puisi (*shiʿr*), dan falasi (*mughālaṭat*). Silogisme demonstrasi akal menempati tingkat tertinggi karena kualitas materi-materinya (logika material) atau proposisi-proposisinya

²⁷ al-ʿAbidi, *Mizān al-Fikr*, 23-24.

²⁸ al-ʿAbidi, *Manāhiḥ al-Taḥkīm*, 51.

²⁹ al-ʿAbidi, *Mizān al-Fikr*, 70-71.

telah diketahui kebenarannya, sehingga kesimpulan yang dihasilkan juga sudah dapat dipastikan benar.

Berdasarkan penjelasan di atas, proses berpikir pada tahap justifikasi, akal harus dapat mengajukan dalil baik secara bentuk ataupun materi yang paling absah untuk memungkinkan memperoleh pengetahuan atau kesimpulan yang valid tanpa keraguan sedikitpun, yaitu seyogyanya berargumentasi dengan derajat kebenaran yang paling tinggi sebagaimana argumentasi silogisme demonstratif (*qiyās burhānī*). Demikian pula seharusnya dalam upaya berpikir untuk memahami dan menguatkan keyakinan terhadap ajaran agama meskipun bukan hal yang mudah. Telah disadari bahwa kesulitan dalam memberi justifikasi terhadap pemahaman keagamaan terletak pada sebagian besar pengetahuan atau proposisi-proposisi agama yang bersifat abstrak dan metafisis. Namun begitu bukan berarti pembuktian rasional dengan metode demonstrasi sudah tertutup sama sekali, melainkan masih sangat terbuka jika melakukan penafsiran terhadap teks-teks agama secara komprehensif dan holistik, tidak saja tafsir teks dengan teks tetapi juga dengan konteks sehingga menghasilkan kebenaran koherensif dengan derajat validitas proposisi mutawatir (valid berdasarkan kesesuaian penjelasan banyak ahli) yang merupakan salah satu jenis proposisi yang diterima sebagai premis dalam menyusun silogisme demonstratif.³⁰ Hal ini dapat ditemukan pada contoh justifikasi dengan argumentasi demonstratif terhadap ajaran agama (Islam) bahwa manusia akan dibangkitkan dalam bentuk ruh dan jasmaninya sekaligus melalui kesaksian-kesaksian dari para ahli, dalam hal ini para filsuf Muslim seperti Mulla Shadra dan para pengikutnya. Kesimpulan mereka tersebut telah mengafirmasi firman Allah dalam QS: 36: 65: *"Pada hari ini Kami tutup mulut mereka; dan berkatalah kepada Kami tangan mereka dan memberi kesaksianlah kaki mereka terhadap apa yang dahulu mereka usahakan"*.

Menemukan argumentasi rasional melalui metode demonstrasi akal adalah sangat penting dalam memahami ajaran agama guna memperkuat keimanan baik yang sudah dituliskan dalam Alqur'an maupun yang tidak ditemukan secara eksplisit dan rinci di dalamnya. Pada contoh di atas tentang kebangkitan jasmani, akal mampu menemukan pembuktian rasional dalam rangka mendukung ayat di atas. Selain akal juga dapat memberi solusi yang koheren ketika persoalan lain akan muncul jika ayat tersebut dipahami secara literal, yaitu kebangkitan jasmani dengan raga duniawi. Hal ini ditengarai akan memunculkan

³⁰Argumentasi demonstratif (burhan) hanya mengakomodir premis-premis sebagai materi yang menyusunnya berupa proposisi dengan tingkat validitas yang tinggi. Para ahli logika membatasi 6 jenis proposisi yang memiliki tingkat validitas yang tinggi, yaitu: proposisi swabukti (*badīhiyat/awwaliyat*), proposisi empiris (*mushāhadat*), proposisi eksperimental (*tajrubiyyat*), proposisi intuitif (*hadsiyat*), proposisi *mutawatir*, dan proposisi inheren (fitriyat). Lihat Muḥaffar, *al-Manṭiq*, 282.

kerancuan pada pemahaman tentang perbuatan Tuhan, yaitu memungkinkan terjadinya reinkarnasi makhluk atau kembalinya jasad yang telah Tuhan hancurkan sendiri. Mulla Shadra dan para pengikutnya dengan 11 prinsip³¹ yang telah dibuktikan secara rasional dalam filsafat Hikmah Muta'aliyah memberi argumentasi terhadap kebenaran keyakinan bahwa pada hari kiamat manusia akan dibangkitkan tidak saja jiwanya, tetapi juga raganya sekaligus. Namun, raga yang akan bangkit bukanlah raga duniawi berupa raga yang tersusun dari unsur yang berbeda dengan ruh itu sendiri sebagaimana pandangan para pemikir Muslim lainnya, bukan pula raga imajinal terpisah (*munfaṣil*) sebagaimana yang diyakini oleh para filsuf Iluminasionis yang semuanya melazimkan terjadinya reinkarnasi, melainkan raga imajinal bersambung (*muttaṣil*) yang muncul dari daya imajinasi jiwa yang sejak kehadiran manusia di dunia, sudah ada bersamanya dan terus bersama manusia tersebut ketika terjadi kematian yang tidak lain adalah daya kesempurnaannya.³²

Upaya Mulla Shadra di atas adalah salah satu contoh kreativitas intelektual yang mencoba mengoptimalkan daya rasionalitas dalam mendukung pemahaman terhadap ajaran agama sehingga tidak terjerumus pada pemahaman yang bersifat tekstual-formalistik dan sempit yang sangat rentan terhadap kontradiksi-kontradiksi baik dengan teks-teks lain maupun konteks dimana manusia hidup dan jika dipaksakan seringkali memicu benturan di kehidupan sosial. Mulla Shadra dan para pengikutnya melakukan upaya tersebut dengan mengajukan argumentasi demonstratif berupa pengajuan premis-premis yang telah terbukti secara rasional untuk dijadikan landasan pembuktian terhadap proposisi-proposisi lain termasuk proposisi-proposisi agama. Premis-premis yang diajukan memang tidak bersifat aksiomatik (*awwaliyat-badīhiyat*) namun tetap memenuhi derajat pasti (*yaqīniyat*) karena bisa dikategorikan dalam proposisi-proposisi *mutawātirat*, sebagaimana telah dijelaskan dalam ilmu *manṭiq*.

³¹ 11 prinsip eskatologi yang melandasi argumentasi Mulla Shadra terhadap kebangkitan jasmani, yaitu: 1). Fundamentalitas Wujud. 2). Wujud dan personalitasnya bersatu secara esensial (*dhātī*). 3). Tabi'at wujud itu menerima intensitas dan keredupan pada dirinya yang sederhana. 4). Wujud menerima intensifikasi dan ekstensifikasi. 5). Setiap komposisi (wujud) itu, identitasnya terletak pada formanya, bukan materinya. 6). Kesatuan personal pada setiap sesuatu itu adalah wujudnya. 7). Kuiditas raga dan personalitasnya adalah karena jiwanya bukan karena fisiknya. 8). Daya imajinatif merupakan substansi yang tidak berdiri pada lokus raga atau pada anggota raganya. 9). Forma-forma imajinatif itu, bahkan gambar-gambar intelek, bukanlah kondisi terletak pada lokus jiwa, juga bukan di tempat lain, melainkan terjadi melalui jiwa secara aktual pada subjek (*bi al-fā'il*), bukan secara pasif (maqbul) pada objek (*bi al-qābil*). 10). Forma-forma yang memiliki ukuran, bentuk, dan gerak kosmik, sebagaimana yang dihasilkan oleh subjek melalui kesertaan materi yang bersifat reseptif, sesuai dengan potensialitas-potensialitas yang dimilikinya. 11). Alam dengan fase kehidupan dan kuantitasnya dibagi menjadi 3: paling rendah (alam forma fisik), alam forma intelek inderawi yang terlepas dari materi, dan alam forma rasional dan ideal-ilahiyah. Lihat Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat* (Jakarta: Sadra Press, 2012), 110-122

³²Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat* (Jakarta: Sadra Press, 2012), 200-201.

Berkaitan dengan contoh ‘jihad dengan jiwa’ di atas, Muhammad Abduh berupaya menafsirkan ayat-ayat tentang jihad secara rasional dengan mengajukan pemahaman baik secara konsepsi maupun justifikasi melalui berbagai pendekatan seperti periwayatan, sejarah, dan konteks, tidak hanya sebatas peninjauan literal-formalistik. Secara konsepsi (*taṣawwur*), Abduh menegaskan bahwa ‘jihad dengan jiwa’ baik secara tekstual periwayatan maupun kontekstual-historis, tidak selalu bermakna mengorbankan nyawa (*qitāl*) di dalam peperangan atau perkelahian, tetapi juga bermakna ‘mengendalikan hawa nafsu’ sebagaimana hadits Nabi Saw.; “*Perangilah atau kendalikanlah hawa nafsumu sebagaimana kalian memerangi musuh-musuhmu*”, dan ‘melawan/memerangi musuh dengan fisik dan argumentasi (dalil rasional)’ sebagaimana hadits Nabi Saw.; “*Perangilah orang-orang kafir dengan tangan dan lisanmu*”. Menurut Abduh lisan adalah argumentasi atau dalil rasional (*burhān*).³³ Kedua hadits tersebut menunjukkan bahwa secara konseptual ‘jihad dengan jiwa’ memiliki ragam makna berdasarkan konteks dan historisitas ayat sebagai landasan abstraksi (*tajrīd*) maknanya. Jihad dengan jiwa dengan makna mengorbankan nyawa (*qitāl*) dalam perang melawan musuh atau kaum kafir tidak relevan manakala umat Islam dalam kondisi aman hidup berdampingan dengan umat non muslim, tidak saling memerangi dan memusuhi, dalam ikatan kesepakatan atau undang-undang negara.³⁴ Namun, seandainya terjadi perselisihan, maka memerangi dengan tangan bukanlah satu-satunya, terdapat cara lain, yaitu melalui lisan atau membantah dengan argumentasi rasional.

Adapun secara justifikasi, penjelasan-penjelasan dari periwayatan dan pertimbangan-pertimbangan dari konteks dan sejarah merupakan landasan untuk menetapkan bahwa ‘jihad dengan jiwa’ dapat dimaknai dengan ‘pengendalian hawa nafsu’ yang merupakan jihad yang lebih utama (*jihād akbar*), sebagaimana disebutkan dalam hadits lain, atau ‘merespon dengan argumentasi rasional dan tidak mendahulukan kekerasan’ ketika umat non muslim tidak memerangi dan tidak memusuhi. Karena pada prinsipnya, agama adalah petunjuk dalam mewujudkan kehidupan yang damai dan tenteram baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, di sisi lain, pemaknaan di atas melazimkan ‘jihad dengan jiwa’ sebagai pengorbanan nyawa dalam kondisi aman adalah pemaknaan yang tidak relevan baik dengan teks-teks lain, sejarah, dan konteks maupun dengan prinsip dasar agama itu sendiri.

³³ Muhammad Abduh, *Tafsir al-Manar*, Vol. 10 (Kairo: Mathba’ah al-Manar, 1947), 361.

³⁴ Dalam sejarah, Rasulullah Saw., menempatkan umat non muslim pada dua posisi, *pertama*, sebagai musuh yang harus diperangi dan dimusuhi ketika mereka memerangi dan memusuhi umat Islam, inilah yang disebut dengan ‘*kāfir ḥarbī*’, dan *kedua*, sebagai warga negara yang dijamin hak-haknya dan tidak diperangi ketika mereka tidak memerangi dan memusuhi umat Islam, melainkan sepakat dan menaati perjanjian atau peraturan negara, inilah yang disebut dengan ‘*kafir dhimmī*’.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat diuraikan lebih lanjut bahwa ‘jihad dengan jiwa’, pada prinsipnya, adalah upaya sungguh-sungguh untuk mewujudkan kemashlahatan dalam hidup baik di dunia maupun di akhirat melalui perjuangan diri atau jiwa dengan berbagai aspeknya; memerangi hawa nafsu, pergulatan intelektual, dan, bahkan, pengorbanan raga jika dalam kondisi perang melawan kedzaliman. Jadi, menganggap pengorbanan nyawa semata sebagai makna ‘jihad dengan jiwa’ adalah pemahaman atau konsepsi yang mengandung ‘*fallacy*’ (sopistik atau kekeliruan dalam berpikir), karena ‘pengorbanan nyawa’ dalam definisi, di dalam ilmu logika, bukanlah definisi yang ‘*equal*’ (sejajar atau *apple to apple*) berdasarkan pertimbangan periwayatan dan konteks-historis, melainkan relasinya bersifat ‘umum – khusus mutlak’ (*‘umūm wa al-khuṣuṣ muṭlaq*), ‘jihad dengan jiwa’ lebih umum dari ‘pengorbanan nyawa’ (dan inipun harus dalam kondisi perang dan membela diri/defensif sebagaimana dalam sejarah nabi). ‘jihad dengan jiwa’ tidak selalu dalam makna ‘pengorbanan nyawa’ tetapi juga ‘melawan hawa nafsu’, ‘pergulatan intelektual’, dan lain-lain. Sehingga ketika dijadikan premis untuk menarik kesimpulan bahwa ‘jihad dengan jiwa’ yang disebutkan dalam berbagai ayat Alqur’an haruslah dengan makna ‘pengorbanan nyawa’ dalam segala kondisi termasuk kondisi yang damai adalah kesimpulan yang mengandung ‘*fallacy*’ pula.

Penutup

Berdasarkan pemaparan di atas, ada beberapa hal yang dapat dinyatakan sebagai kesimpulan, antara lain:

Keistimewaan tertinggi manusia adalah akal yang dengannya manusia dapat melampaui derajat malaikat jika dioptimalkan dengan baik dan bahkan lebih rendah dari binatang jika manusia tidak mempergunakannya dengan baik. Dengan demikian, akal adalah esensi yang tidak mungkin diabaikan oleh manusia disetiap tindakan yang dilakukannya, termasuk dalam memahami ajaran agama. Akal mampu menjadi penjelas dan pendukung bagi kebenaran-kebenaran wahyu.

Secara potensi akal manusia memiliki kemampuan untuk membedakan dan memilah mana yang benar dan salah serta mana yang baik dan yang buruk. Namun, potensi tersebut tidak akan pernah menjadi aktual ketika akal tidak berfungsi secara proporsional dalam proses berpikir dengan mengikuti kaidah-kaidah berpikir yang benar. Satu-satunya ilmu yang berurusan dengan aturan-aturan atau kaidah-kaidah yang menuntun pikiran atau akal agar dapat terhindar dari kesalahan berpikir adalah logika atau ‘*ilm al-manṭiq*’. Dalam ilmu ini akal diarahkan untuk dapat berpikir secara tepat melalui pemilihan atau pemilahan materi (logika

material) dan penyusunan atau perangkaian konsep dan proposisi baik pada proses memahami (konsepsi) maupun proses membenaran pengetahuan atau justifikasi (*taṣdīq*).

Dengan proses-proses logis tersebut akal akan terjaga dari kesalahan berpikir sehingga mampu meraih pengetahuan yang benar atau, paling tidak, mendekati kebenaran termasuk dalam memahami ajaran-ajaran agama. Melalui pendekatan rasional penafsiran skripturalis yang cenderung literal-formalistik dapat disempurnakan dan lebih diarahkan pada aspek substansial teks sehingga terhindar dari pemahaman keagamaan yang sempit dan kaku sebagaimana yang diterapkan oleh paham fundamentalisme dan radikalisme agama.

Referensi

- Abduh, Muhammad, *Tafsīr al-Manār*, Jilid X, Kairo: Mathba'ah al-Manar, 1947.
- Al-'Abidi, Fallah dan Sa'ad al-Bakhati, *Mizān al-Fikr*, Qom: Academy of Rational Philosophy, 2011.
- _____, *Manāhij al-Tafkīr*, Qom: Academy of Rational Philosophy, 2011.
- Al-Shahrastānī, *al-Milāl wa al-Nihal*, Kairo: Mu'asasat al-Nihal, 1951.
- Al-Walid, Kholid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Anam, Muhammad Khoirul. "PERAN SUKUK NEGARA SEBAGAI INSTRUMEN KEUANGAN SYARIAH TERHADAP PEMBIAYAAN APBN INDONESIA." *Misykat al-Anwar Jurnal Kajian Islam dan Masyarakat* 1.1 (2018)
- Binder, Leonard, *Islamic Liberalism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Bruinessen, Martin van, "Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto Indonesia Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto Indonesia". Dalam *South East Asia Research*. Vol. 10, No. 2, 2002.
- Bunnin, Nicholas and Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, USA: Blackwell Publishing, 2004.
- Choueiri, Youssef M, *Islamic Fundamentalism*, Boston Massachusetts: Twayne Publishers, 1990.
- Peter A. Huff, *The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue*, dalam jurnal "Cross Current" (Spring-Summer) Vol. 50, No. 1/2, 2000, h. 94-102. Diakses pada tanggal 5 Februari 2019 dari http://www.findarticles.com/cf_0/m2096/2000_Spring_Summer/63300895/print.jhtml, 2002.
- Hakim, Lukmanul. "Islam, Pluralitas Agama, dan Pembentukan Masyarakat Madani di Indonesia." *Harmoni* 11.1 (2012): 26-33
- HADZIQ, M. Fuad; AMELIA, Erika. Analisis Faktor Internal Perusahaan dalam Efisiensi BMT di Indonesia Perspektif Syariah Compliance. *Al-Huquq: Journal of Indonesian Islamic Economic Law*, 2021, 3.1: 52-80.
- Mahfuz, Muḥsin, *Implikasi Pemahaman Tafsir Alqur'an Terhadap Sikap Keberagamaan*, dalam Jurnal "Tafsere", No. 2, Vol. 4, 2016.
- Muṭahhari, Murtaḍā, *Mas'ale-i Shenokht*, diterjemahkan oleh Muhammad Jawad Bafaqih, Teheran: t.p., 1356 H.
- Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI Press, 1982.
- Muẓaffar, Muḥammad Ridhā, *al-Manṭiq*, Qom: Isma.iliyan, 1383 H.

Sa'dif, Arthūr dan Taufiq Salūm, *al-Falsafah al-'Arabiyah al-Islāmiyah; al-Kalām wa al-Masshā'iyah wa al-Taṣawwuf*, Libanon: al-Mu'assasah al-Waṭāniyah, 2001.

al-Jābiri, Muḥammad Abed, *Post Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta: LKiS, Cet.I,2000.

Liddle, R. William, *Leadership and Cultural in Indonesian Politics*. Sydney, Allan and Unwin, 1996.