

IJMAK DALAM PANDANGAN FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ

Faby Toriqirrama

IAI Badrussoleh

fabytoriqirrama@gmail.com

Abstract:

Fakhr al-Dīn al-Rāzī was one of the pioneers of the science of Usul al-Fiqh. He composed a book that became a masterpiece, namely Al-Maḥṣūl fi 'Ilm al-Uṣūl. The researcher wants to explore one of the chapters in the book, which is about ijmak or which today is defined as the consensus of mujtahids throughout the world and occupies the third position in the hierarchy of sources of Islamic law. However, in fact ijmak is not widely used by scholars as a proof. This study aims to explore al-Rāzī's thoughts on ijmak and explore artifacts of ijmak which have been scattered in its historical development. With the aim of finding the true definition of consensus. This study concludes that ijmak in the early era of its emergence was not the same ijmak as today. The consensus in the past—in the era of Caliph Abu Bakr—with today's consensus even seems to have a diametrical difference. Ijmak used to be democratic (all people were allowed to agree), open to criticism, flexible in change. Meanwhile, today ijmak is the authority of the mujtahid, closed to criticism, and rigid. Even opposing a valid consensus is considered a form of kufr. In the Indonesian context, ijmak is synonymous with local wisdom that develops in the community. One example: polygamy is taboo for Indonesian people, although according to Islamic law and state law it is not prohibited.

Keywords: al-Razi, ijmak, historical

Pengantar

Ijmak adalah salah satu sumber hukum Islam yang menempati posisi ketiga setelah Hadis menurut mazhab al-Shāfi'i. Begitu pun di dalam referensi umum (kitab atau buku) uṣūl al-fiqh yang dijadikan bahan ajar di lingkungan pesantren dan perguruan tinggi Islam kebanyakan menempatkan ijmak di posisi ketiga sebagai *al-adillah al-shar'īyyah*.¹ Melihat fakta yang demikian adanya, seharusnya ijmak dapat dipraktikkan

sebagai salah satu sumber hukum yang valid di tengah-tengah masyarakat.

Namun, peneliti menemukan adanya kesenjangan antara teori dengan realisasinya. Konsep ijmak yang dipahami oleh para sarjana, ulama, atau umat Muslim pada umumnya adalah suatu bentuk kesepakatan mutlak, bulat, permanen, rigid, dan memiliki daya ikat secara totalitas. Menurut pendapat yang paling ekstrem, melawan atau mengingkari ijmak bahkan dapat

¹ Abd al-Wahāb Khalāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2010), 42-43.

dikatakan kafir.² Namun, di mana wujudnya? Mengapa tidak digunakan di dalam forum-forum *bahth al-masāil* misalnya. Atau setidaknya menjadi bahan diskusi di berbagai institusi keagamaan formal maupun informal. Apakah mungkin ijmak hanya konsep idealis yang tidak pernah ada di dalam praktiknya.

Oleh karena itu, ijmak perlu diteliti lebih komprehensif mulai dari konsep dasarnya hingga sejarahnya supaya dapat dipetakan akar masalahnya. Peneliti merujuk pada salah satu kitab yang dinilai magnum opus dalam bidang ushul fikih, yakni *Al-Maḥṣūl fi 'Ilm al-Uṣūl* karangan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dengan tujuan menggali informasi tentang ijmak dari sumber yang valid. Tentunya, tidak lepas pula dari literatur lain yang membahas ijmak dari sisi sejarah maupun kontekstualisasinya sebagai penyeimbang dan pengayaan.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī: Pionir berbagai Bidang Ilmu

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, yang bernama lengkap Abū Abd Allāh Muḥammad ibn Umar ibn al-Ḥusayn (Arab: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين), lahir pada tahun 1149 atau 1150 M (543 atau 544 H) di Ray (dekat dengan Teheran modern), dari mana nisbah al-Razi-nya berasal.³ Menurut Ibn al-Sha'ār al-Mawṣil (meninggal 1256), salah satu penulis biografi al-Razi yang paling awal, kakek buyutnya adalah seorang saudagar kaya di Mekah. Entah kakek buyutnya atau kakeknya bermigrasi dari Mekah ke Tabaristan (wilayah pegunungan yang terletak di pantai Kaspia di Iran utara) pada abad ke-11, dan beberapa waktu

² Terdapat beberapa pemahaman tentang hukum bagi seseorang yang mengingkari ijmak: (1) tidak kafir, (2) fasik, dan (3) kafir. Baca Marwān Ghulām 'Abd al-Qādir, "al-Ijmā' 'ind al-Uṣūliyyin", (Tesis—Makkah: Universitas Um Qurā, 2008), 131-134.

³ Tony Street, "Concerning the life and works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī," dalam *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society*, (Amsterdam: Brill, 1997), 135-146.

⁴ Nur Farhana Baharuddin, et al. "Fakhr Al-Din Al-Razi: a systematic review on literature found in Indonesia." *International Journal of Civil*

setelah itu keluarga tersebut menetap di Ray. Terlahir dalam keluarga asal Mekah, al-Razi mengaku sebagai keturunan dari khalifah pertama Abu Bakar (c. 573–634), dan dikenal oleh para penulis biografi abad pertengahan sebagai al-Qurash (anggota Quraisy, suku Nabi Muhammad yang juga dimiliki oleh Abu Bakar). Namun, tidak jelas dari garis keturunan mana al-Razi membayangkan hubungannya dengan Abu Bakar akan terjadi, dan penyair Ibn Unayn (m. 1233 M) benar-benar memuji dia sebagai keturunan khalifah kedua Umar ibn al-Khattab.⁴

Fakhr al-Din pertama kali belajar dengan ayahnya, iyā' al-Dīn al-Makk, dirinya seorang sarjana dari beberapa reputasi yang magnum opus di kalam baru-baru ini telah ditemukan kembali sebagian dan kemudian di Merv dan Maragheh, di mana dia adalah salah satu murid-murid Majd al-Din al-Jili, yang pada gilirannya menjadi murid al-Ghazali. Dia adalah pendukung terkemuka teologi Asy'ari.⁵

Komentarnya tentang Al-Qur'an adalah yang paling beragam dan banyak sisi dari semua karya sejenis yang masih ada, yang terdiri dari sebagian besar materi penting yang sebelumnya muncul. Dia mengabdikan dirinya untuk berbagai studi dan dikatakan telah menghabiskan banyak uang untuk eksperimen dalam alkimia. Dia mengajar di Ray (Iran Tengah) dan Ghazni (Afghanistan timur), dan menjadi kepala universitas yang didirikan oleh Mohammed ibn Tukush di Herat (Afghanistan barat).⁶

⁵ Engineering and Technology, Vol. 9, No. 5, (2018): 708.

⁶ Tistigar Sansayto and Alinda Zakiyatul Fakhrioh, "Konsep Ilmu Menurut Fakhr al-Din al-Razi," *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 16, No. 2, (2018): 160.

⁶ Esa Agung Gumelar, "Model Interaksi Profetik Edukatif Pendidik Dan Peserta Didik (Telaah Tarbawiyah Imam Ar-Razi Perspektif Tafsir Mafatihul Ghaib Dalam Surat Al-Kahfi Ayat 60-82): Esa Agung Gumelar, Muslihudin, Sumanta," *My Campaign Journal*, Vol. 3, No.1, (2021): 25.

Di tahun-tahun terakhirnya, ia juga menunjukkan minat pada mistisisme, meskipun hal ini tidak pernah menjadi bagian penting dari pemikirannya. Ia meninggal di Herat (Afghanistan) pada tahun 1209 (606 H), di mana makamnya masih dihormati sampai sekarang.⁷ Salah satu pencapaian luar biasa Imam Razi adalah karya interpretasi uniknya tentang Al-Qur'an yang disebut *Mafātiḥ al-Ghayb* (Kunci untuk Yang Gaib) dan kemudian dijuluki *Tafsīr al-Kabīr* (Komentar Agung), salah satu alasannya adalah karena panjangnya 32 jilid.⁸ Karya ini banyak mengandung kepentingan filosofis. Salah satu keprihatinan utamanya adalah kemandirian intelek. Pengakuannya akan keutamaan Al-Qur'an tumbuh seiring dengan usianya. Rasionalisme Al-Razi tidak diragukan lagi, memegang tempat penting dalam perdebatan dalam tradisi Islam tentang harmonisasi akal dan wahyu.⁹

Perkembangan Kalam (teologi skolastik Islam) oleh Al-Razi menyebabkan evolusi dan perkembangan teologi di kalangan umat Islam. Razi telah mengalami periode yang berbeda dalam pemikirannya, dipengaruhi oleh aliran pemikiran Asy'ari dan kemudian oleh al-Ghazali. Al-Razi mencoba memanfaatkan unsur-unsur Mu'tazilah dan Falsafah, dan meskipun ia memiliki beberapa kritik terhadap ibn Sina, Razi sangat terpengaruh olehnya. Contoh terpenting yang menunjukkan sintesis pemikiran Razi mungkin adalah masalah keabadian dunia dan hubungannya dengan Tuhan. Ia mencoba menata kembali argumen-argumen para teolog dan filosof tentang hal ini, mengumpulkan dan mengkaji

secara kritis argumen-argumen dua belah pihak. Dia menganggap, sebagian besar, argumen para filsuf tentang keabadian dunia lebih kuat daripada posisi para teolog yang menekankan sifat temporal dunia.¹⁰

Al-Razi, dalam menangani konsepsinya tentang fisika dan dunia fisik dalam bukunya *Matalib al-'Aliya*, mengkritik gagasan model geosentris di dalam alam semesta dan mengeksplorasi gagasan tentang keberadaan *multiverse* dalam konteks komentarnya. Dalam ayat Al-Qur'an, "*Segala puji bagi Allah, Tuhan Semesta Alam.*" Dia mengajukan pertanyaan apakah istilah "dunia" dalam ayat ini mengacu pada "banyak dunia di dalam alam semesta atau kosmos tunggal ini, atau banyak alam semesta lain atau *multiverse* di luar alam semesta yang diketahui ini.¹¹

Mengenal Kitab *al-Maḥṣūl fi 'Ilm al-Uṣūl*

Selain dikenal sebagai *mufassir* yang ulung dan juga *scientist* di bidang astronomi, kimia, dan fisika, al-Razi juga seorang yang ahli di bidang ushul fikih. Hal ini dibuktikan dengan karya monumental di bidang ushul fikih, yakni *al-Maḥṣūl fi 'Ilm al-Uṣūl*. Berikut detail identitas kitabnya:

Nama Kitab :	<i>al-Maḥṣūl fi 'Ilm al-Uṣūl</i>
Pengarang :	Fakhr al-Dīn ibn 'Umar ibn Husayn al-Rāzī
Masa :	1149 – 1209 M
Editor :	Dr. Jābir Fayyād al-Alwānī
Jumlah Jilid :	6
Penerbit :	Muassasah al-Risālah

⁷ Mohd Fauzi Hamat, "Mantik Aristotle dalam Karya Ulama: Satu Analisis Terhadap Beberapa Bahan Penulisan al-Imam Fakhr al-Din al-Razi (M. 606 H./1209 M)," *Jurnal Usuluddin* Vol.11, No. 1, (2000): 8.

⁸ Firdaus, "Studi Kritis Tafsir Mafatih Al-Ghaib." *Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Tafsir* Vol. 3, No.1, (2018): 52.

⁹ Gista Naruliya Siswanti, "Eksistensi dan Konsep Syifa'dalam Tafsir Fakhrudin Al-Razi," *Al-Mada:*

Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya Vol. 2, No. 2, (2019): 4.

¹⁰ Irwan Malik Marpaung, "Melihat Sekilas Imam Fakhral-Din al-Razi (544-606 H/1149-1209 M)." *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 12, No. 1, (2014): 155.

¹¹ Laura Hassan, "In Pursuit of the World's Creator: Fakhr al-Din al-Razi on the Origins of the Universe in *al-Matalib al-'Aliya*," *Res Philosophica* Vol. 98, No. 2, (2021): 233.

Tempat : Beirut, Lebanon

Tahun Terbit : 1992 M

Terkait gambaran atau sistematika kitab tersebut yang sudah dibagi menjadi enam volume/jilid/juz akan diulas dalam keterangan berikut ini:

1. Juz pertama belum banyak membahas detail isi kitabnya. Juz ini diawali dengan pemaparan identitas kitab dan dilanjutkan dengan gambaran hasil cetakan kitap pada edisi-edisi sebelumnya yang masih menggunakan tulisan tangan dan belum terkomputerisari. Kemudian dilanjutkan dengan deskripsi biografi imam al-Razi. Sebelum memasuki penjelasan dasar-dasar ushul fikih. Seperti pengertian taklif, macam-macam lafaz, khitab dsb.
2. Juz kedua sudah mulai membahas kajian *istinbāt* dalam ushul fikih. Yang tercover di juz kedua ini adalah pembahasan terkait lafaz *amr* dan *nahī*. Kemudian dilanjutkan pada pembahasan soal ‘ām dan *khaṣṣ*.
3. Juz ketiga juga masih membahas kajian *istinbāt* yakni bahasan tentang lafaz *muṭlaq* dan *muqayyad*. Kemudian dilanjutkan dengan bahasan soal *mujmal* dan *mubayyan*. Di bagian akhir juz ini juga dibahas tentang konsep nasakh secara konprehensif.
4. Juz keempat mulai membahas tentang *istidlāl* yang sekaligus menjadi fokus penelitian ini, yakni membahas tentang ijmak. Dan di paruh bagian juz keempat ini juga dibahas tentang konsep khabar.
5. Juz kelima juga masih membahas *istidlāl* yakni *qiyās* dengan penjelasan detail tentang *asl*, *far'* dan teori ‘illah yang merupakan inti dari pembahasan dalil *qiyās*. Di paruh kedua juz ini juga dibahasa tentang konsep *ta'ādul* dan *tarājīḥ* manakala ada dua atau lebih dalil yang perlu penegasan kepastian hukumnya.

¹² Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Al-Maḥṣūl fi 'Ilmal-Uṣūl*, Juz 1 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1992), 27.

6. Juz enam yang merupakan juz terakhir dari serial kitab *al-Maḥṣūl* ini ditutup dengan pembahasan soal ijtihad, mujtahid, dsb. Selain itu, juz terakhir ini juga dipenuhi dengan *fahras* atau bibliografi tentang ayat-ayat yang dikutip, tokoh yang disebut, sampai daftar isi lengkap dari bab 1-6.

Keunggulan kitab *al-Maḥṣūl* ada pada sisi komprehensitasnya dalam meramu isi kitab ini. Imam al-Razi memandang bahwa ada empat kitab sumber ushul fikih—selain *al-Risālah* Imam Syafi'i—yang penting untuk dijadikan landasan ketika mendalami ilmu ini. Keempat kitab tersebut adalah: (1) *al-Burhān* karya Imam al-Juwainī, (2) *al-Muṣṭaṣfā* karya Imam al-Ghazālī, (3) *al-'Ahd* karya al-Qādī 'Abd al-Jabbar al-Hamdānī, dan yang terakhir (4) *al-Mu'tamad* karya Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī.¹²

Imam al-Razi melihat bahwa kajian terhadap keempat kitab tersebut, ditambah *a-Risālah* adalah wajib sifatnya. Bahkan menurut kelompok Mu'tazilah sendiri, keempat kitab tersebut sudah cukup dijadikan amunisi pembelajaran ilmu ushul fikih. Namun di satu sisi al-Razi melihat bahwa akan sulit sekali untuk mempelajari keempat kitab tersebut. Ditambah dengan keterbatasan waktu dan kesempatan bagi murid untuk menggali literatur yang banyak. Sehingga, Imam al-Razi berpikiran, “Bagaimana kalau materi inti dalam kitab tersebut diramu menjadi satu?” atas inisiatif itu lah maka lahir kitab *al-Maḥṣūl*.¹³

Imam al-Razi memang menyebutkan *istidlāl* dan *istinbāt* di dalam kitabnya namun dinilai oleh sebagian kalangan cenderung menggunakan *istidlāl* terutama aspek analisis tidak seberapa mempertimbangkan hadis ahad sebagai rujukan hukum. Kemudian dalam beristidlal menggunakan kaidah *nāsikh* dan *mansūkh* beliau juga mempersilahkan. Menasakh (menghapus) al-Qur'an dengan hadis mutawatir adalah kebolehan bagi

¹³ Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Al-Maḥṣūl* ..., Juz 1, 28.

beliau.¹⁴ Penghapusan yang dimaksud bukan bermakna menghapus ayatnya, tetapi ketentuan hukumnya. Sebagaimana ayat tentang wasiat dihapus dengan hadis *la wasiyyah illa bi wārith*. Sebagian kalangan menilai al-Razi menolak *qiyyas* tetapi di dalam kitab tersebut jelas terlihat bahwa beliau memaparkan secara rinci bahasan soal *qiyyas*.¹⁵

Yang menarik dari Imam al-Razi, meskipun dianggap *magnum opus*, tetapi beliau mengikuti Imam Syafi'i terkait *istihsan* yang tidak dapat dijadikan landasan hukum. Sehingga menetapkan hukum dengan berlandaskan *istihsan* secara langsung akan tertolak dan tidak sah. Hal inni bertentangan dengan pendapat ulama Hanafiyah yang menyatakan bahwa *istihsan* itu adalah salah satu sumber hukum yang sah dan dapat digunakan sebagai hujah.¹⁶ Sedangkan pendapatnya tentang ijmak akan diulas dalam pemaparan berikut.

Kajian Ijma' dalam Kitab *al-Maḥṣūl fi 'Ilm al-Uṣūl*

Definisi

Dilihat dari akar katanya, al-Razi menyebut bahwa kata *ijmā'* itu bermakna ganda. Pertama, ijmak dapat bermakna *al-'azm* yang artinya adalah *maksud, niat* atau *keputusan*. Kedua, ijmak juga dapat bermakna *al-ittifāq* yang artinya adalah *bersepakat*. Sedangkan beliau sepakat terhadap definisi ulama yang mengatakan bahwa ijmak secara istilah adalah:

إتفاق أهل الحل والعقد من أمّة محمد ﷺ على أمر من الأمور.¹⁷

"Kesepakatan *ahl ḥall wa al-'aqd* yang merupakan umatnya Nabi Muhammad dalam suatu perkara"

Dalam memaknai *ittifaq*, beliau berkeyakinan bahwa yang dimaksud adalah *ishtirāk* atau berserikat dalam suatu hal entah sebuah keyakinan, perkataan, atau perbuatan. Sedangkan *ahl*

ahl ḥall wa al-'aqd dimaknai beliau sebagai mujtahidin dalam urusan syariat. Kemudian *amr min al-umur* maksudnya adalah persoalan yang dalam pemecahannya perlu menggunakan akal pikiran, dalil syariat, dan kaidah kebahasaan.¹⁸

Seperti yang terlihat dalam definisi yang disitir oleh al-Razi, terlihat bahwa ada unsur yang terlewat yakni *al-'aṣr min al-uṣūr* yang dalam terjemahan singkatnya adalah "dalam suatu masa".

Kemungkinan Terjadi Ijmak

Banyak yang meragukan tentang kemungkinan terjadinya ijmak. Keraguan itu, tidak hanya muncul di masa lampau tapi juga di era sekarang. Sebagaimana pendapat Abd Wahab Khalaf:

الرجح أن الإجماع بتعريفه وأركانه التي بيانها لا يمكن عدّة انعقاده.¹⁹

"Ijmak menurut definisi dan rukun yang telah dijelaskan sebelumnya tidak mungkin tercapai"

Tapi menurut al-Razi, ijmak masih mungkin tercapai. Ada beberapa kemungkinan ijmak akan tercapai:

- a. Ijmak atas perkara-perkara yang *daruriyyah*, bukan yang *furu'iyyah*. Di antaranya, ijmak atas salat lima waktu, ijmak atas kenabian dan kerasulan Muhammad Saw.,
- b. Ijmak tidak harus berarti kesepakatan setiap orang yang tinggal di daerah tertentu, tetapi cukup beberapa orang yang ditemui dalam lingkup wilayah tertentu misalkan di negara al-Fars (Persia).
- c. Ijmak juga dapat dicapai manakala penguasa negara/sultan mengumpulkan orang-orang dalam satu tempat atau majelis. Dengan begitu, akan diketahui, mana orang-orang yang sepakat dan mana yang tidak.²⁰

¹⁴ Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Al-Maḥṣūl ..*, Juz 3, 384.

¹⁵ Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Al-Maḥṣūl ..*, Juz 1, 37.

¹⁶ Abu Bakr Muḥammad al-Sarakhsī, *Usūl al-Sarakhsī*, Jilid 2 (Kairo: Dār al-Kitab al-'Arabi, tt), 200.

¹⁷ Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Al-Maḥṣūl ..*, Juz 4, 20.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Abd al-Wahāb Khalāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2010, 45).

²⁰ Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Al-Maḥṣūl ..*, Juz 4, 20.

Namun poin yang perlu ditekankan di sini adalah, kalau memang masih mungkin terjadi, apakah mungkin ijmak itu kita ketahui? Sebab "mungkin terjadi" belum tentu "mungkin diketahui". Terkait hal ini, al-Razi mengatakan:

أنه لا طريق لنا إلى معرفة حصول الإجماع إلا في زمان الصحابة، حيث
كان المؤمنون قليلين.^{۲۱}

Dalam kutipan tersebut terlihat jelas bahwa, meskipun mungkin terjadi tetapi ijmak setelah masa sahabat sulit bahkan tidak mungkin diketahui. Alasannya adalah umat Islam sudah tersebar di berbagai penjuru dunia dan tidak mungkin ijmak terbentuk. Sehingga hanya pada masa sahabatlah, ijmak itu ada dan dapat diketahui.

Hukum Ijmak

Hukum ijmak yang dimaksud di sini adalah hukumnya menentang atau menolak hukum yang sudah disepakati bersama (*al-hukm al-mujtama'*). Dalam hal ini, al-Razi konsisten terhadap pendapatnya di awal. Bahwa ada beberapa hal yang harus dipahami terkait kategorisasi *al-hukm al-mujtama'*. Dalam hal perkara yang sudah menjadi persoalan *darūriyyah*, seperti salat, haji, mengakui kenabian dan kerasulan Nabi saw maka bagi yang menentang akan dihukumi kafir. Sedangkan yang menolak *al-hukm al-mujtama'* tapi sifatnya adalah hukum yang *furū'iyyah* maka tidak dianggap kafir.²²

Ijmak versi Syiah

Telah disebutkan di awal bahwa penjelasan yang dipaparkan al-Razi sangat mendalam terutama *part istidlāl*. Bahkan ada bagian ijmak "menurut ahli Syiah". Dalam hal ini al-Razi menjelaskan bahwa terdapat sedikit perbedaan antara ijmak versi Sunni dengan yang diyakini oleh ahli Syiah. Menurut orang Syiah ada beberapa syarat ijmak supaya dapat diakui. Pertama, ijmak haruslah berasal dari perkataan Imam. Yang kedua, imam tersebut harus individu yang maksum.²³

²¹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Al-Maḥṣūl* .., Juz 4, 34.

²² Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Al-Maḥṣūl* .., Juz 4, 209.

²³ Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Al-Maḥṣūl* .., Juz 4, 104.

²⁴ Ibid.

إجماع الأمة يكشفُ عن قول المقصوم – الذي هو حقٌّ، فلا جرمٌ.^{۲۴}
"Ijmaknya umat dapat diketahui jelas dari perkataan Imam al-Maksum, yang mana itu adalah kebenaran maka jangan melanggar hukum."

Ijma' dalam Lintasan Sejarah: Studi Kritis terhadap Kemunculan Ijmak

Peristiwa penunjukan Abū Bakr sebagai khalifah adalah awal mula terjadinya ijmak, yakni umat muslim bersepakat untuk menyerahkan diri dan bersumpah setia terhadap Abū Bakr. Ijmak tidak hanya terjadi saat awal pengangkatan Abū Bakr, namun saat ia mengemban tugas sebagai khalifah, ia juga dihadapkan pada persoalan pengumpulan naskah al-Qur'an. Hal tersebut juga dinilai sebagai perwujudan ijmak.²⁵

Namun Di lain sisi, Fazlur Rahman memulai bahasan *Islamic Methodology in History*-nya dengan menyebut sunah Nabi yang kemudian bertransformasi menjadi ijmak. Pandangan tersebut serupa dengan pemikiran Hasan. Dua pemikir ini lebih menekankan pada aspek sejarah konkret dibandingkan menekankan aspek literasinya.

Lantas konsensus pengangkatan Abū Bakr atau sunah Nabi Saw yang dianggap sebagai cikal bakal ijmak? Jawaban al-Bāhisain sebenarnya lebih masuk akal. Secara faktual, pengangkatan Abū Bakr sebagai khalifah adalah buah dari kesepakatan masyarakat Muslim kala itu. Yang mana, kesepakatan tersebut didasarkan atas berbagai pilihan rasional lewat media musyawarah. Akan tetapi, pembahasan tidak cukup jika hanya mengacu pada peristiwa tersebut. Ijmak tidak selamanya berwujud kesepakatan verbal. Dalam hal ini, pelestarian sunah Nabi adalah wujud ijmak dalam bentuk lainnya: praktik menggejala di dalam suatu kelompok masyarakat yang berlangsung secara berulang. Kerelaan masyarakat secara komunal untuk

²⁵ Yā'qūb ibn 'Abd al-Wahhāb al-Bāhisain, *Al-Ijmā'*: *Haqīqatuh*, *Arkānuh*, *Shurūtuh*, *Imkānuh*, *Hujjiyatuh*, *Ba'dua Ahkāmih*, (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2008), 57.

melaksanakan sunah Nabi juga dapat disebut sebagai ijmak.²⁶

Maka dari itu, dapat disimpulkan bahwa awal kemunculan ijmak secara nyata adalah pengangkatan Abū Bakr sebagai khalifah sedangkan sunah adalah materi dasar atau benih yang seiring berjalannya waktu dapat bertransformasi menjadi ijmak. Transformasi sunah menjadi ijmak nantinya banyak dipengaruhi oleh faktor politik. Sebab, esensi awal sunah sendiri di era awal kekhalifahan Islam—menurut Schacht—memiliki konotasi politik dibandingkan hukum atau fikih.²⁷

Eksistensi ijmak memainkan peran penting dalam mempertahankan keutuhan umat. Sebab, ketiadaan Nabi Saw. dapat menjadi pemicu ledakan konflik antar umat. Peran penting ijmak terlihat saat pemilihan Abū Bakr. Ide untuk menjadikan Abū Bakr khalifah dimungkinkan muncul karena Nabi Saw tidak memiliki *successor* seorang anak laki-laki.²⁸ Namun, persetujuan dari sebagian orang yang terlibat dalam pemilihan Abū Bakr dinilai tidak cukup sebab tidak sedikit yang meragukan keabsahannya: Anṣār dan Banū Hāshim. Maka dari itu, perlu legitimasi *ijmak* dari seluruh masyarakat Arab. Walaupun konsep "*Islamic nation*" atau negara belum dikenal komunitas Arab saat itu, kesatuan terhadap seluruh masyarakat, apa pun kepercayaannya, merupakan salah satu ajaran Nabi Saw yang harus diterapkan.²⁹

Para empat khalifah pada dasarnya dipilih oleh rakyat, baik secara langsung atau tidak langsung. Kabarnya, pencalonan 'Umar sebagai khalifah

berasal dari Abū Bakr yang sebelumnya berunding dengan beberapa tokoh yang bertanggung jawab. Sedangkan pemilihan 'Uthmān juga atas panitia bentukan 'Umar untuk menetapkan penggantinya atau yang dikenal dengan *ahl al-shūrā*. Dan anggota yang masih hidup (*baqiyat al-shūrā*) di kemudian hari menunjuk 'Ālī sebagai penerus 'Uthmān.³⁰

Sejatinya, dalam sejarah Islam, ijmak adalah suatu proses natural dalam menyelesaikan masalah yang dihadapi dengan mendasarkannya pada suara mayoritas umat. Bukan pada otoritas mujtahid sebagaimana ijmak saat ini. Ijmak muncul untuk kali pertamanya sebab adanya *socio-political necessity* (kebutuhan sosio-politik) sebagaimana telah dibahas di subbab sebelumnya. Baru di era kemudian melibatkan al-Qur'an dan Sunah untuk melegitiminasinya.³¹

Melihat fakta sejarah yang demikian Hasan berpendapat bahwa sebenarnya ijmak dalam Islam adalah suatu aktivitas informal dan tidak memiliki sarana yang valid untuk memastikan kehendak masyarakat. Bermula dari suatu perintah *shūrā* (musyawarah) dalam al-Qur'an untuk kemudian berlabuh pada suatu keputusan bersama untuk mendapatkan kebenaran objektif. Aktivitas kekhalifahan awal adalah aktivitas yang banyak menggunakan sarana *shūrā* terutama saat pemilihan pemimpin. Sedangkan di masa kekhalifahan selanjutnya (Umayyah dan Abbasiyah) tampak kekhalifahan beralih menjadi medan dinasti otoriter. Tidak sedikit rakyat yang dipaksa untuk sumpah setia terhadap khalifah yang memimpin.³² Di era ini, ijmak mengalami distorsi masif.

²⁶ Rahman bahkan menyebutkan bahwa term sunah dianggap sama dengan konsep *al-amr al-mujtama' 'alayh* (ijmak) oleh Imam Mālik sehingga sunah dan ijmak adalah sesuatu yang *materially identical* Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1964), 18.

²⁷ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 17.

²⁸ Asghar Ali Engineer, *The Origin and Development of Islam* (Hyderabad: Orient Longman, 1987), 127.

²⁹ Leonard Binder, *Religion and Politics in Pakistan* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1961), 35.

³⁰ Abū Ja'far Muhammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tārīkh Al-Umam Wa Al-Mulūk* (Riyadh: Bayt al-Afkār wa al-Dawliyyah, n.d.), 492.

³¹ Ahmad Hasan, "Ijma'" in The Early School," *Islamic Studies*, Vol. 6, No. 2 (1967): 122.

³² Efraim Karsh, *Islamic Imperialism: A History* (New Haven: Yale University Press, 2007), 35. Bandingkan gambaran ekstrem Muawiyah dalam Jonathan A. Berkey, *The Formation of Islam:*

Distorsi Masif Ijmak di era Imam al-Shāfi'i

Bagi al-Shāfi'i, kelemahan dari cara berpikir para ahli hukum di masa itu adalah banyaknya pendapat antar berbagai mazhab yang satu dengan lainnya berlainan. Ahli Irak memiliki ijmak yang berbeda dengan ahli Madinah. Begitu pula dengan ahli Suriah. Sehingga, ia menilai tidak ada ijmak yang benar-benar tercapai. Yang ada adalah *iftirāq*.³³ Untuk itu, tidak mengherankan jika al-Shāfi'i menggagas *hadith movement* sebagai upaya *counter measure* terhadap ahli ijmak yang berkembang di eranya. Secara umum, aktivitas penafsiran sunah yang terbuka kemudian mengkristal menjadi ijmak berangsur menghilang ketika gerakan formalisasi hadis menggejala.

Tampak jelas jika ijmak menurut pemahaman ahli ijmak di era awal kemunculan mazhab dengan ijmak versi al-Shāfi'i berbeda tajam. Bagi al-Shāfi'i, ijmak adalah sesuatu yang formal dan merupakan suara bulat. al-Shāfi'i menuntut ijmak sebagai suatu kesepakatan yang tidak meninggalkan celah untuk dikritik atau ditentang. Sedangkan di era awal kemunculan mazhab, ijmak adalah proses yang tidak formal. Ijmak berlangsung melalui mekanisme dialektika yang demokratis. Ijmak tumbuh beriringan dengan spirit kehidupan umat Islam. Ijmak sering kali menghimpun pemikiran-pemikiran baru, bukan malah berpegang pada sesuatu yang sudah paten selamanya.³⁴

Terdapat aktivitas pemikiran hukum yang berbeda antara Imam al-Shāfi'i dengan imam mazhab sebelumnya. Di era awal, aktivitas pemikiran hukum itu mengambil urutan *Sunah—Ijtihad—Ijmak*. Sedangkan di era al-Shāfi'i tatarannya berubah menjadi *Sunah (Hadis)—Ijmak—Ijtihad*. Perubahan urutan ini mempengaruhi pemikiran

hukum di era selanjutnya dan pastinya mengubah teori ijmak. Tidak hanya secara struktural tetapi juga secara material. Menurut Rahman, cara berpikir al-Shāfi'i memang memberikan stabilitas sosio-religius—karena semua hukum dijadikan formal dan satu—namun sebagai imbasnya: pudarnya semangat kreativitas dan orisinalitas berpikir.³⁵

Gerakan formalisasi sunah lewat hadis mulai berkembang di era Imam al-Shāfi'i. Kendati demikian, sebenarnya eksistensi hadis sudah ada sejak masa Nabi Saw., meski mengambil bentuk informal. Ketika nabi wafat, hadis mulai dipergunakan secara "semi-formal". Yang menjadi tren saat itu, sekitar perempat akhir abad pertama, masih penafsiran sunah secara terbuka atau dapat diartikan sebagai *the living hadith*. Kemudian di abad kedua hijriah lebih banyak beredar hadis walau dinisbahkan kepada para sahabat, *tābi'īn* dan generasi ketiga.³⁶

Meski mulai ada *hadith movement*, para ahli hukum di era mazhab sebelum al-Shāfi'i lebih memilih penafsiran sunah secara terbuka, dibandingkan dengan menggunakan hadis yang diriwayatkan secara ahad/soliter. Misalnya, Abū Yūsuf (mazhab Irak) menolak hadis ahad dan lebih berpedoman pada para ahli hukum sebagai *creator of living sunnah*. Kemudian Imam Mālik lebih menghormati praktik masyarakat Madinah ketimbang hadis ahad. Sikap tersebut ditentang oleh Imam al-Shāfi'i. Ia mengkritik mereka yang tidak mentransmisikan hadis secara benar.³⁷

Ijmak yang Bernuansa Keindonesiaan (Tawaran Pemikiran)

Tren definisi ijmak kebanyakan mengarah pada ijmak *sārih*, termasuk definisi ijmak yang diangkat al-Razi sebab ia jelas menyebut bahwa yang dimaksud ijmak adalah kesepakatan *ahl wa al-aqd* yang mana tidak mungkin terjadi secara *sukuti*. Walau demikian, dirinya tidak

Religion and Society in The Near-East, 600-1800 (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 76–77.

³³ Rahman, *Islamic Methodology in History*, 24.

³⁴ Rahman, 23.

³⁵ Rahman, 24.

³⁶ Rahman, 33.

³⁷ Rahman, 34.

memberikan gambaran terkait ijmak *ṣāriḥ* atau *sukūti*. Di samping itu, tren ijmak hari ini hanya boleh dirumuskan oleh mujahid dan/atau orang-orang yang kompeten dalam bidang tertentu. Sehingga muncul gagasan untuk menginstitusikan ijmak ke dalam bentuk *assembly*, DPR, MUI, dsb. Gagasan tersebut banyak dipengaruhi oleh cara mereka yang tidak mendekonstruksi definisi ijmak secara totaliter. Mereka hanya melakukan kontekstualisasi terhadap definisi standar ijmak, sekiranya dapat memenuhi tuntutan zaman.

Padahal, dilihat dari prinsip egaliter, menginstitusikan ijmak dalam bentuk demikian sama saja mendiskreditkan masyarakat awam. Meski tidak kompeten di bidang perumusan hukum Islam, setidaknya mereka dilibatkan dalam proses. Sehingga, hukum Islam menjadi produk eksklusif para elite agama. Hal ini tentu berbanding terbalik dengan ijmak di era khalifah atau awal imam mazhab. Mereka menggunakan sunah sebagai basis berpikir dan bertindak.

Kalau memang mengontekstualisasikan ijmak *ṣāriḥ* dinilai kurang relevan. Maka *what if* (bagaimana jika) yang dikontekstualisasikan adalah rival dari ijmak *ṣāriḥ*, yakni ijmak *sukūti*? Mungkinkah kekurangan-kekurangan yang disebutkan dapat ditutupi? Telah peneliti uraikan sebelumnya bahwa ijmak *sukūti* adalah kesepakatan yang tidak tersuarakan namun menggejala dalam praktik sosial dan pemahaman umum.

Namun mungkin timbul pertanyaan bahwa ada kesamaan antara ijmak *sukūti* dengan dalil *‘ādat* yang ada di dalam kajian ilmu *uṣūl al-fiqh*. Memang secara prinsip tidak ada perbedaan. Sebagaimana dalil *maslahah mursalah* (Imam Mālik) dan *istihsān* (Imam Abū Ḥanīfah). Hanya ada perbedaan dalam hal teknis atau metodenya. Sebagaimana ijmak *sukūti* dengan dalil *‘ādat*, jika hendak dibedakan maka ijmak *sukūti* adalah proses

pembentukan pemahamannya secara natural sedangkan ketika sudah mengkristal dan diaplikasikan dalam kehidupan sosial secara berulang maka berubah menjadi *‘ādat*.

Keterkaitan konsep seperti ini juga mewarnai banyak pemikiran akademisi muslim, misalkan Fazlur Rahman. Awalnya ia membahas tentang sunah Nabi Saw. hingga berakhir menjadi ijmak. Artinya, pola berpikir seperti ini bukan hal baru. Terdapat banyak konsep-konsep teknis di dalam kajian *uṣūl al-fiqh* yang tendensi sejatinya sama. Kesamaan tersebut tidak terdapat pada level metode tetapi secara prinsipiel.

Bagi penulis, menerapkan ijmak *sukūti* lebih relevan dalam konteks masyarakat Muslim Indonesia. Masyarakat Muslim secara umum—dalam hal ini yang disebut awam—dapat berkontribusi dalam membentuk ijmak. Pada akhirnya, berbagai hal yang terkait moral dan hukum agama akan disepakati lewat pola pikir dan tindakan masyarakat. Dengan kata lain, menyublim menjadi *local wisdom*. Tentunya, *local wisdom* sekelompok Muslim tidak dapat digeneralisasi dipaksakan untuk kelompok Muslim lain yang memiliki latar belakang budaya yang berlainan.

Misalkan, dalam hal kewarisan, masyarakat Muslim Jawa akan cenderung membagi harta sama rata antar para ahli waris yang memiliki derajat yang sama: anak laki-laki dan anak perempuan. Contoh lain dalam hal poligami. Kecenderungan hari ini masyarakat menganggap beristri lebih dari satu sebagai hal yang tabu, walau tidak benar-benar melarangnya. Kemudian perkawinan yang dilakukan oleh anak yang berusia dini—katakan di bawah 20 tahun—juga dianggap sebagai hal yang negatif meski fikihnya tidak melarang.

Berbagai contoh tersebut adalah pandangan komunal masyarakat Muslim di Indonesia dan itulah ijmak yang

sesungguhnya. Realitas seperti inilah yang merupakan ijmak sejati, sebagaimana pernah terjadi dalam histori perkembangan alam pikir masyarakat Muslim abd kedua dan ketiga hijriah. Ijmak itu pelestarian nilai-nilai mulia (sunah) yang kemudian mendapatkan *social consent*. Kalau ijmak hanya berpusat pada otoritas elite agama, belum tentu kelompok akar rumput Muslim akan menyepakatinya. Sehingga, *local wisdom*, atau adat itulah yang harus diperlakukan sebagai ijmak.

Penutup

Seiring berjalannya waktu, ijmak menjadi semakin banyak batasan/syarat dan semakin berbeda dari saat awal kemunculannya. Memang diperlukan kajian sejarah yang hari ini luput dari pertimbangan ulama Ushul Fikih atau Fikih. Kajian al-Razi memang

komprehensif. Al-Razi menjelaskan ijmak dengan berbagai kemungkinan-kemungkinan yang terjadi. Ijmak versi al-Razi telah mengalami perubahan dan berbeda dari awalnya. Namun yang patut diapresiasi, beliau sadar bahwa ijmak yang sekarang tidak mungkin terjadi. Al-Razi sadar bahwa definisi ijmak yang benar adalah seperti demikian saat ini, namun ia tidak berposisi untuk melacak ke belakang untuk merevisi "apakah ini definisi yang benar?". Andai al-Razi melakukan penelitian sejarah niscaya menemukan penyebabnya dan mungkin ia akan merevisi definisi tersebut. Sampai saat ini belum dapat diketahui penyebab pasti dan kapan definisi ijmak menjadi sangat idealis.

BIBLIOGRAPHY

- Abd al-Wahāb Khalāf. (2010). *'Ilm Usūl al-Fiqh*. Dār al-Kutūb al-Islāmiyyah.
- Abu Bakr Muḥammad al-Sarakhsī. (tt). *Usūl al-Sarakhsī*. Jilid 2. Dār al-Kitab al-'Arabi.
- Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī. (tt). *Tārīkh Al-Umam Wa Al-Mulūk*. Bayt al-Afkār wa al-Dawliyyah.
- Ahmad Hasan. (1967). *Ijma'* in The Early School. *Islamic Studies*.
- Asghar Ali Engineer. (1987). *The Origin and Development of Islam*. Orient Longman.
- Efraim Karsh. (2007). *Islamic Imperialism: A History*. Yale University Press.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī. (1992). *Al-Maḥṣūl fi 'Ilmal-Uṣūl*. Juz 1. Muassasah al-Risālah.
- Fazlur Rahman. (1964). *Islamic Methodology in History*. Islamic Research Institute.
- Firdaus. (2018). Studi Kritis Tafsir Mafatih Al-Ghaib. *Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Tafsir*.
- Gista Naruliya Siswanti. (2019). Eksistensi dan Konsep Syifa' dalam Tafsir Fakhrudin Al-Razi. *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya*.
- Irwan Malik Marpaung. (2014). Melihat Sekilas Imam Fakhral-Din al-Razi (544-606 H/1149-1209 M). *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*.
- Jonathan A. Berkey. (2003). *The Formation of Islam: Religion and Society in The Near-East, 600-1800*. Cambridge University Press.
- Joseph Schacht. (1982). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford University Press.
- Laura Hassan. (2021). In Pursuit of the World's Creator: Fakhr al-Din al-Razi on the Origins of the Universe in al-Matalib al-'Aliya. *Res Philosophica*
- Leonard Binder. (1961) *Religion and Politics in Pakistan*. University of California Press.
- Marwān Ghulām 'Abd al-Qādir. (2008). *al-Ijmā' 'ind al-Uṣūliyyīn*. Universitas Um Qurā.

- Mohd Fauzi Hamat. (2000). Mantik Aristotle dalam Karya Ulama: Satu Analisis Terhadap Beberapa Bahan Penulisan al-Imam Fakhr al-Din al-Razi (M. 606 H./1209 M.). In *Jurnal Usuluddin*.
- Nur Farhana Baharuddin, et al. (2018) Fakhr Al-Din Al-Razi: a Systematic Review on Literature Found in Indonesia. In *International Journal of Civil Engineering and Technology*.
- Tistigar Sansayto dan Alinda Zakiyatul Fakhriyah. (2018). Konsep Ilmu Menurut Fakhr al-Din al-Razi. *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*.
- Tony Street. (1997). Concerning the life and works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. In *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society*.
- Yā'qūb ibn 'Abd al-Wahhāb al-Baḥisain. (2008) *Al-Ijmā': Haqīqatuh, Arkānuh, Shurūtuh, Imkānuh, Hujjiyatuh, Ba'dua Aḥkāmih*. Maktabah al-Rushd.