

IMPLEMENTASI KONSEP AMR MA'RÛF NAHY MUNKAR QÂDÎ 'ABD AL-JABBÂR AL-HAMADÂNÎ DALAM KITAB *SHARĤ AL-UŞÛL AL-KHAMSAH*

Akhmad Jazuli Afandi

SMA A. Wahid Hasyim Tebuireng Jombang, Indonesia

E-mail: jazz_ull@yahoo.com

Abstract: Islamic command on *amar ma'rûf naby munkar* has been basically intended for all Muslims regardless of their theological affiliation. Mu'tazila, however, has a typical understanding of it. Qâdî 'Abd al-Jabbâr, as one of Mu'tazilites clerics and theologians, who wrote *SharĤ al-Uşûl al-Khamsah* discusses the concept of *amar ma'rûf naby munkar* together with its contextual meaning and how to implement it on the real live. This problem is investigated and analyzed by using descriptive methodology, and hermeneutic analysis. From the data collected and analysis conducted it is concluded that *amr ma'rûf naby munkar* in 'Abd al-Jabbâr thought is considered *wâjib al-kifâyah* in a sense that it should be in accordance with the capacity and competence of its doers, with the method of treatment ranging from soft to firm action, even with fight whenever necessary to do so. And in order to be able to apply its concept, the Islamic Caller, the Government, the Ulama and Intellectuals and even the Common People must be qualified and fulfill some criteria and standard.

Keywords: *amar ma'rûf, naby munkar, wâjib al-kifâyah.*

Pendahuluan

Dewasa ini, terjadi sebuah fenomena gesekan sosial (*social friction phenomenon*) yang sedang mengemuka. Konflik yang terjadi tidak jarang berakhir dengan pertikaian; pertikaian antar individu, individu dengan golongan, atau antar-golongan. Ketika terjadi sebuah konflik dalam sebuah masyarakat, bisa dipastikan ada yang salah dalam masyarakat tersebut. Jika ditelisik lebih dalam, konflik ini banyak dilandaskan pada *militansi* sebuah golongan atau individu dalam mempertahankan sebuah konsep ideologi keagamaan. Di antara konsep ideologi tersebut adalah *amr ma'rûf naby munkar*.

Fanatisme dan militansi terhadap sebuah pemahaman tentu akan menjadi problem. Yang terjadi kemudian problem dalam konteks *amr ma'rûf naby munkar* ini adalah problem otoritas. Dengan fanatisme dan militansinya masing-masing, elemen dalam kelompok sosial merasa memiliki otoritas dalam penegakan konsep ini. Maka konflik yang berujung pada pertikaian pun tidak terhindarkan.

Konsep *amr ma'rûf naby munkar* sendiri dalam Islam masuk ke dalam ranah teologi (aqidah), yang mendapat respon beragam di kalangan umat Islam. Terutama dalam tataran penerapan dari sebuah konsep ideologi ke dalam tataran praktis empiris.

Permasalahan teologi dalam Islam, dibahas oleh disiplin ilmu tersendiri, disiplin tersebut adalah Ilmu Kalam. Tanpa menafikan definisi lainnya, yang dimaksud 'teologi spekulatif' dalam paparan di atas adalah *speculative reflection* (pemikiran yang bersifat pengamatan dari gejala yang tidak empirik).¹ Atau dalam pengertian sederhana, sebagaimana Ibn Khaldûn menyebutnya, yakni ilmu Kalam.²

Menilik ke belakang, benih kelahiran Ilmu Kalam akan sampai pada peristiwa *al-fitnah al-kubrâ* (peristiwa terbunuhnya al-Khulafâ' al-Râshidûn ketiga)³ dan mencapai 'puncak' tonggak sejarahnya bersamaan dengan sejarah perkembangan keislaman lainnya pada masa *mihnah* (*the inquisition*) antara tahun 218-234/833-848.⁴

Yang menarik dalam rentang waktu ini adalah kemunculan aliran rasionalis dalam komunitas Islam, yang memisahkan diri dari aliran *Abi al-Hadîth*, dengan Hasan al-Baṣrî sebagai tokoh utama, sehingga terkenal dengan sebutan Mu'tazilah. Aliran ini kemudian menjadi yang paling dominan karena mendapat dukungan khalifah yang berkuasa saat itu, sehingga menjadi mazhab resmi negara.

Mu'tazilah adalah mazhab teologi yang muncul di kota Baṣrah (Irak) pada abad kedua Hijriyah, antara tahun 105-110 H, tepatnya di masa pemerintahan khalifah 'Abd al-Mâlik b. Marwân dan khalifah

¹ J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qâdi l-Qudat Abu l-Hasan 'Abd al-Jabbâr b. Ahmad al-Hamadani* (Leiden: E.J. Brill, 1976), 4.

² Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahmadi Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), 605.

³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992), 203.

⁴ Peters, *God's Created Speech*, 1-2.

Hishâm b. ‘Abd al-Mâlik. Pelopornya adalah seorang penduduk Baṣrah mantan murid Ḥasan al-Baṣrî yang bernama Wâṣil b. ‘Aṭâ’ al-Makhzûmî al-Ghazzal. Wâṣil lahir di kota Madinah pada tahun 80 H dan wafat pada tahun 131 H/748 M. Di dalam menyebarkan pahamnya, ia didukung oleh ‘Amr b. ‘Ubayd (w. 144 H/761 M), seorang penganut paham Qadarîyah kota Baṣrah.

Istilah Mu‘tazilah sendiri berasal dari wazan *ifta‘ala* di mana dari *wazn* ini terbentuk kata *i‘taẓala* yang bermakna “memisahkan diri”. Dari kata ini kemudian terbentuklah istilah Mu‘tazilah yang artinya “orang yang memisahkan diri”. Sebutan ini mempunyai suatu kronologi yang tidak bisa dipisahkan dari sosok Ḥasan al-Baṣrî, salah seorang imam di kalangan *tâbi‘în*.

Al-Shahraṣṭânî menceritakan bahwa suatu hari datanglah seorang laki-laki kepada Ḥasan al-Baṣrî seraya berkata:

“Wahai imam dalam agama, telah muncul di zaman kita ini kelompok yang mengafirkan pelaku dosa besar (di bawah dosa syirik). Dosa tersebut diyakini sebagai suatu kekafiran yang dapat mengeluarkan pelakunya dari agama, mereka adalah kaum Khawârij. Sedangkan kelompok yang lainnya sangat toleran terhadap pelaku dosa besar (di bawah dosa syirik), dan dosa tersebut tidak berpengaruh terhadap keimanan. Karena dalam mazhab mereka, suatu amalan bukanlah rukun dari keimanan dan kemaksiatan tidak berpengaruh terhadap keimanan sebagaimana ketaatan tidak berpengaruh terhadap kekafiran, mereka adalah Murji‘ah umat ini. Bagaimanakah pendapatmu dalam permasalahan ini agar kami bisa menjadikannya sebagai prinsip (dalam beragama)?” Ḥasan al-Baṣrî pun berpikir sejenak perihal permasalahan tersebut. Sebelum ia sempat menjawab, tiba-tiba dengan lantang Wâṣil b. ‘Aṭâ’ berseloroh: “Menurutku pelaku dosa besar bukan seorang mukmin, namun ia juga tidak kafir, bahkan ia berada pada suatu keadaan di antara dua keadaan, tidak mukmin dan juga tidak kafir.” Lalu ia berdiri dan duduk menyendiri di salah satu tiang masjid sambil tetap menyatakan pendapatnya tersebut kepada murid-murid Ḥasan al-Baṣrî lainnya. Ḥasan al-Baṣrî pun berkata: “Wâṣil telah memisahkan diri dari kita”. Maka disebutlah dia dan para pengikutnya dengan sebutan Mu‘tazilah. Sedangkan jawaban dari pertanyaan itu oleh Ḥasan al-Baṣrî dijawab dengan: “Sesungguhnya pelaku dosa besar (di bawah dosa syirik) adalah seorang mukmin yang tidak sempurna imannya. Karena keimanannya, ia masih disebut mukmin dan karena dosa

besarnya ia disebut *fâsiq* (dan keimanannya pun menjadi tidak sempurna).”⁵

Dalam perkembangannya, Mu‘tazilah tidak terlepas dari seorang *Mu‘tazilî* (tokoh Mu‘tazilah) ternama ‘Abd al-Jabbâr. Dalam kitab *Mutashâbih al-Qur‘ân* disebutkan nama lengkap al-Jabbâr adalah Abû al-Ḥasan ‘Abd al-Jabbâr b. Aḥmad b. ‘Abd al-Jabbâr b. Ahmad b. al-Khalîl b. ‘Abd Allâh al-Hamadânî al-Asadabâdî. Sedangkan dalam *Sharḥ al-Uṣûl al-Khamsah* dengan Qâḍî al-Quḍḍât Abû al-Ḥasan ‘Abd al-Jabbâr b. Aḥmad al-Khalîl b. ‘Abd Allâh al-Hamadânî al-Asadabâdî.⁶ Namun begitu, beliau lebih dikenal dengan nama al-Qâḍî ‘Abd al-Jabbâr dan di kalangan Mu‘tazilah sendiri, bila itu sebutan al-Qâḍî, maka maksudnya adalah ‘Abd al-Jabbâr.⁷

Pemikiran ‘Abd al-Jabbâr dapat ditelusuri melalui berbagai karyanya, di antaranya adalah *Sharḥ al-Uṣûl al-Khamsah*. Konsep *amr ma‘rûf naby munkar* secara khusus dibahas dalam kitab yang memuat tentang lima prinsip ajaran Mu‘tazilah ini. Sehingga tidak heran, jika kitab ini menjadi *handbook of speculative theology* (kalam). Kitab tersebut telah diedit oleh ‘Abd al-Karîm ‘Uthmân (1384/1965).⁸ Menurut hemat penulis, konsep *amr ma‘rûf naby munkar* ‘Abd al-Jabbâr sebagai tokoh yang mewakili kelompok rasionalis Islam menarik untuk dikaji.

Riwayat Hidup Qâḍî ‘Abd al-Jabbâr

‘Abd al-Jabbâr mempunyai nama lengkap Abû al-Ḥasân ‘Abd al-Jabbâr Aḥmad b. ‘Abd al-Jabbâr b. Aḥmad b. Khalîl b. ‘Abd Allâh al-Hamadânî al-Asadabâdî (935-1025 M)⁹ adalah seorang teolog

⁵ Imam al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal: Aliran-aliran Teologi dalam Islam*, terj. Syuaidi Asy’ari (Bandung: Mizan Pustaka, 2004), 97.

⁶ al-Qâḍî ‘Abd al-Jabbâr, *Mutashâbih al-Qur‘ân* (Kairo: Dâr al-Turâth, t.th.), 7.

⁷ Peters, *God’s Created Speech*, 9; bandingkan Muhammad Machasin, “al-Qâḍî ‘Abd al-Jabbâr dan Ayat-ayat Mutasyabihat dalam al-Qur‘ân” (Disertasi--UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1994), 2.

⁸ Machasin, “al-Qâḍî ‘Abd al-Jabbâr” 4-6; bandingkan Peters, *God’s Created Speech*, 11-14.

⁹ Al-Qâḍî ‘Abd al-Jabbâr, *Mutashâbih al-Qur‘ân* (Kairo: Dâr al-Turâth, t.th.), 7. Muṣṭafâ al-Saqâ di dalam sambutan pada komentarnya terhadap kitab *al-Mughnî* menisbatkan ‘Abd al-Jabbâr kepada “Hamdân” sebuah kabilah dari Yaman kuno, yang sampai sekarang masih eksis dan hidup di gunung-gunung yang terkenal dengan sebutan “Gunung Hamdân” di daerah Jazirah Arab Selatan. Lihat Qâḍî ‘Abd al-Jabbâr, *al-*

bermazhab Mu‘tazilah, pengikut dari sekolah Shâfi‘î. ‘Abd al-Jabbâr dilahirkan di pinggiran kota Hamadân yang berada di wilayah Khurasan. Ia juga bisa dinisbatkan kepada kota Asadabâdî, pusat kota dari daerah yang membawahi wilayah Hamadân. Sebuah hal yang lumrah jika seseorang dinisbatkan kepada kota yang lebih besar dan terkenal di daerahnya, karena pada umumnya seorang pelajar akan pergi ke kota yang lebih besar untuk bertemu dengan lebih banyak ulama dan belajar kepada guru-guru yang lebih berkualitas. ‘Abd al-Jabbâr berarti “Hamba dari Dzat Yang Maha Kuat” tinggal di Baghdad, sampai ia diundang ke Ray, oleh gubernurnya—seorang pendukung setia Mu‘tazilah—pada tahun di 367 H/978 M, ia diangkat menjadi kepala hakim di provinsi tersebut.

Sangat sulit ditemukan sumber yang menyebutkan dengan pasti tentang tanggal lahir ‘Abd al-Jabbâr; sebuah hal yang lumrah terjadi pada seorang ulama klasik, sehingga para ahli sejarah tidak memiliki kesamaan pandangan mengenai hal tersebut. Dari sekian banyak sumber yang tersedia, hanya menyebutkan tahun menginggalnya ‘Abd al-Jabbâr dan ia hidup dalam umur yang cukup panjang. Sebagian sumber menyebutkan bahwa ‘Abd al-Jabbâr meninggal dalam usia lebih dari 90 tahun.¹⁰

Sebagian besar sejarawan menjelaskan bahwa ‘Abd al-Jabbâr meninggal pada bulan Dhû al-Qa‘dah tahun 415 H/1025 M dalam usia 90 tahun, sebagaimana yang diutarakan oleh al-Dhahabî. Demikian juga al-Khaṭīb al-Baghdâdî.¹¹ Sementara Fuâd al-Ahwânî dan Ibrâhîm Madkûr dalam komentarnya terhadap kitab *al-Mughnî* hanya menyatakan ia meninggal pada tahun 415 H. Sementara sejarawan lain, ‘Abd al-Karîm ‘Uthmân, hanya menambahkan keterangan bahwa ‘Abd al-Jabbâr hidup dalam usia 90 tahun.

Mughnî fî Abwâb al-Tanẓîd wa al-‘Adl (Mesir: al-Muassasah al-Miṣrîyah al-Âmmah, 1931), 1.

¹⁰ ‘Abd al-Jabbâr, *Mutshâbih*, 8.

¹¹ al-Khaṭīb al-Baghdâdî dalam kitabnya *Târikh Baghdâd* menyebutkan bahwa ‘Abd al-Jabbâr meninggal sebelum ia berkunjung ke kota Ray dalam perjalanannya menuju Khurasan dan itu terjadi pada tahun 415 H. Ia memperkirakan bahwa ‘Abd al-Jabbâr meninggal pada awal tahun tersebut. Lihat al-Khaṭīb al-Baghdâdî, *Târikh Baghdâd*, Vol. 11 (Kairo: Maktabat al-Khanjî, 1931), 115.

Ibn Athîr memiliki pandangan berbeda di mana ia menyimpulkan bahwa ‘Abd al-Jabbâr dilahirkan pada tahun 324 H, karena menurut Ibn Athîr, ‘Abd al-Jabbâr meninggal tahun 414 H dalam usia 90 Tahun. Ibn Kathîr menyebutkan, *wa qad tâla ‘umrub* (umurnya sangat panjang). Sementara Imam al-Subkî memiliki pendapat yang tidak jauh beda dari Ibn Kathîr yang menyatakan bahwa *‘ammara dabran tawîlan hattâ dabar lab al-ashbâb* (ia hidup dalam usia yang panjang).

Dalam *Mawsû‘at ‘A‘lâm al-Fîkr al-Islâmî* terbitan Kementerian Wakaf Mesir disebutkan bahwa menurut pendapat yang paling kuat, ‘Abd al-Jabbâr dilahirkan pada tahun 320 H/931 M dan meninggal dunia 415 H/1025 dalam usia lebih dari 90 tahun. Dari berbagai pendapat ahli sejarah di atas dapat diambil kesimpulan bahwa sebagian besar dari mereka memperkirakan bahwa ‘Abd al-Jabbâr dilahirkan sekitar tahun 325 H. Ia meninggal di kota Ray yang berada di Iqlim Khurasan dan dimakamkan di rumahnya.¹²

Keadaan keluarga ‘Abd al-Jabbâr di masa kecil juga tidak banyak diketahui oleh para sejarawan. Mereka hanya dapat memastikan bahwa ‘Abd al-Jabbâr lahir di lingkungan keluarga miskin. Ayahnya bekerja sebagai pembusur kapas (pembersih kapas dari bijinya).¹³ ‘Abd al-Jabbâr kecil kemudian tumbuh dan menjadi dewasa dalam kemiskinan ini sampai ia menikah dan dikaruniai anak.

‘Abd al-Jabbâr pernah menderita penyakit kudis. Ketika malam tiba, ia bingung menentukan pikiran apakah ia harus menggunakan minyak yang dimilikinya untuk menyalakan lampu rumahnya sehingga ia dapat membaca buku-bukunya atau ia menggunakan minyak tersebut untuk mengobati penyakit kudisnya dengan risiko ia tidak dapat belajar.¹⁴ Namun, ‘Abd al-Jabbâr memilih untuk menggunakan minyak sebagai penyalakan lampu rumah.¹⁵ Kondisi perekonomian ‘Abd al-Jabbâr benar-benar berubah sejak ia bertemu dengan Şâhib b. ‘Abbâd dan diangkat menjadi seorang hakim di Kota Ray, ia menjadi seorang yang kaya raya dengan memiliki banyak harta dan tanah yang luas.¹⁶

¹² ‘Abd al-Jabbâr, *Mutshâbih*, 9.

¹³ Ibid., 9.

¹⁴ Qadî ‘Abd al-Jabbâr, *Sharh al-Uşûl al-Khamsah* (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyah al-‘Âmmah li al-Kitâb, 2009), 15.

¹⁵ Ibid., 16.

¹⁶ Ibid., 17.

Şâhib Ismâ'il b. 'Abbâd (w. 485) adalah salah seorang menteri dari Dinasti Buwayh yang terkenal di wilayah Irak, Persia, dan Khurasan. Simpatinya yang sangat besar kepada ulama-ulama dari kalangan Mu'tazilah mengantarkan 'Abd al-Jabbâr kepada jabatan hakim di Ray. Simpati itu terlihat dari pandangannya tentang kriteria yang ia tetapkan terhadap pemangku jabatan hakim. Ia berpandangan bahwa, jabatan Hakim harus diampu oleh ulama dari kalangan Mu'tazilah, walaupun ia sendiri adalah seorang menteri dari Negara yang berhaluan Shi'ah.

Dalam mazhab Mu'tazilah 'Abd al-Jabbâr terkenal dengan sebutan *al-Qâdî al-Quddât* (hakim agung). Hal ini merujuk pada jabatan yang diemban olehnya. Pada awalnya, 'Abd al-Jabbâr adalah pengikut Abû Hasan al-'Ash'arî dalam permasalahan teologi dan Imam Shâfi'î dalam bidang fiqh dan *uşûl al-fiqh*, namun di kota Basrah inilah 'Abd al-Jabbâr bertemu dengan Ibn 'Ayyas salah seorang ulama besar Mu'tazilah pada masanya, dan berguru tentang dasar-dasar mazhab Mu'tazilah. Pertemuan dan Pergesekan intelektual ini yang menjadi penyebab perpindahan mazhab 'Abd al-Jabbâr dari seorang Ash'ariyah tulen menjadi seorang Mu'tazilî.¹⁷

'Abd al-Jabbâr hidup bertepatan dengan kondisi politik dunia Islam bagian Timur dikendalikan oleh Dinasti Buwayh, walaupun secara *de facto*, pemerintahan dikuasai oleh pemerintah pusat 'Abbâsîyah. Pada paruh pertama abad ke-10 M, kekuasaan pemerintahan 'Abbâsîyah melemah sehingga muncul beberapa dinasti kecil. Dinasti-dinasti baru tersebut didirikan oleh komandan militer dari Daylam, sebuah daerah pegunungan bagian dalam yang terletak di Barat daya laut Kaspia, seperti dinasti Ziyârîyah dan Buwayhîyah. Kedua dinasti itu bertambah kuat sehingga dapat menguasai Persia.¹⁸

Dinasti Buwayh, pada masa hidup 'Abd al-Jabbâr, berada di dalam kondisi stabil dan kuat serta terbina hubungan harmonis antara pemerintah Buwayh dengan tokoh-tokoh Mu'tazilah. *The Founding Fathers* dinasti tersebut adalah tiga bersaudara, antara lain 'Alî, Hasan, dan Ahmad. Pada permulaan karirnya, mereka adalah anak buah Mardawij b. Ziyâr, pendiri dinasti Ziyârîyah. Pada tahun 932 M, ketika

¹⁷ 'Abd al-Jabbâr, *Mutshâbih*, 12.

¹⁸ *Ibid.*, 13.

Mardawij berada dalam masa kejayaan dinastinya, ‘Alî (saudara tertua dari mereka) diangkat sebagai gubernur al-Karj, sebuah wilayah Hamadân bagian Tenggara.¹⁹ Penobatan ‘Alî itu dapat dianggap sebagai indikasi tampilnya Buwayh dalam “panggung” politik.

Pada beberapa tahun selanjutnya, tiga bersaudara tersebut mengonsolidasikan kekuatan militernya untuk menyerang tentara Ziyârîyah dan merampas daerah kekuasaannya. Secara berangsur-angsur, Aḥmad, adik termuda dari tiga bersaudara Buwayh mengembangkan sayap kekuasaannya ke arah Barat, sehingga ia mampu memasuki kota Baghdad pada tahun 945 M karena tidak mampu melawan Ahmad, maka khalifah al-Mutawakkil (944-946 M) menghadiahi jabatan *amîr al-umarâ’* dan gelar Mu‘izz al-Dawlah kepada Ahmad. Pada saat yang bersamaan, ‘Alî dan Ḥasan juga dianugerahi gelar *‘imâd al-dawlah* sebagai tanda penghormatan. Hal itu mengindikasikan adanya serangan dan intervensi Buwayh terhadap istana kekhilafahan Abbâsîyah. Bahkan dengan kekuasaan militernya, Buwayh mampu mendikte khalifah Abbâsîyah.²⁰

Dalam kondisi inilah ‘Abd al-Jabbâr dilahirkan, dengan demikian, pada masa itu terjadi bencana politik (*the political catachysm*) pada pemerintahan ‘Abbâsîyah. Pembawa bencana tersebut adalah intervensi dan dominasi kekuatan Buwayh atas pemerintahan ‘Abbâsîyah, sehingga khalifah tampak sebagai “boneka” di tangan dinasti Buwayh (*puppets in Buwayhid hands*).²¹

Ketika dinasti Buwayh menjadi sangat dominan dan berpengaruh di pemerintahan ‘Abbâsîyah inilah hidup shaykh Ibn ‘Abbad, seorang menteri Buwayh yang terpengaruh oleh pemikiran cendekiawan Mu‘tazilah. Selain Ibn ‘Abbad, juga hidup ‘Add al-Dawlah, seorang menteri Buwayh yang terkenal dan sangat simpati terhadap orang-orang Mu‘tazilah. Orang yang terakhir tersebut menyediakan seluruh sarana untuk perkembangan dakwah bagi doktrin Mu‘tazilah.

¹⁹ Ibn al-Athîr, *al-Kâmil fî al-Târikh*, Vol. 8 (Beirut: Dâr al-Şâdir, 1966), 267.

²⁰ Fauzan Saleh, *The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study on The Concept of al-Qabîh in al-Qaḍî ‘Abd al-Jabbâr al-Hamadbâni’s Thought* (Tesis--McGill University, Montreal, 1992), 9.

²¹ *Ibid.*, 10-11.

Ibn ‘Abbad dan ‘Add al-Dawlah yang berstatus sosial tinggi berusaha mempromosikan para cendekiawan Mu‘tazilah untuk menduduki jabatan-jabatan penting pemerintahan, seperti jabatan hakim agung. Di antara cendekiawan tersebut adalah ‘Abd al-Jabbâr yang diangkat sebagai hakim agung di kota Ray pada tahun 367 H. Oleh karena teologi Mu‘tazilah mendapat perhatian serius pada masa itu, maka periode tersebut dianggap sebagai masa kebangkitan kembali Mu‘tazilah (*the new awakening of Mu‘tazilah*) setelah teologi tersebut mengalami kemunduran selama 200 tahun.²²

Didukung oleh stabilitas politik yang mantap, dinasti Buwayh mampu memberi kontribusi berharga bagi kemajuan, perkembangan peradaban dan ilmu pengetahuan Islam. Para *wazîr* Buwayh, disamping menjadi orang-orang yang berbudaya, piawai bersastra dan bijaksana, mereka juga dikenal sebagai patron, pemberi honor tertinggi bagi para ilmuwan, terutama ilmuwan praktis dan eksperimental. Banyak cendekiawan yang muncul di masa pemerintahan Buwayh dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan, di antara mereka adalah ‘Abd al-Jabbâr dalam bidang agama, Hilâl al-Sabî di bidang sejarah, Ibn Miskawayh di bidang filsafat, Abû al-Wafâ al-Buzjânî di bidang matematika, al-Nasawî (cendekiawan kepercayaan Sharf al-Dawlah untuk mengelola observatorium Baghdad) di bidang astrologi. Pada masa itu juga didirikan perpustakaan besar yang terletak di kota Shiraz, Ray dan Isfahan yang pengelolaannya ditangani oleh para amir Buwayh. Pengumpulan terhaap karya-karya Ikhwân al-Şafâ, penyusunan kitab *al-Fibrîst* (ensiklopedi ilmu-ilmu) oleh Ibn al-Nadîm juga terjadi di masa Buwayh ini.²³

Pengertian *Amr Ma‘rûf Nahy Munkar*

Untuk dapat mengungkap makna konsep *amr ma‘rûf naby munkar* ‘Abd al-Jabbâr, langkah yang dilakukan adalah memahami horizon²⁴ pemikiran ‘Abd al-Jabbâr. Dalam upaya memahami horizon

²² Ibid., 17-18.

²³ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: MacMillan, 1964), 437.

²⁴ Secara harfiah horizon adalah wawasan yang sedikit banyak dikondisikan oleh situasi, dan orang memiliki kesadaran terhadap situasi di mana dia berada di dalamnya, dapat dikatakan setiap orang tidak pernah lepas dari situasi yang melingkupinya. Abdullah Khozin Afandi, *Hermeneutika* (Surabaya: Alpha, 2007), 82.

seseorang dapat dilakukan melalui suatu medium, yaitu teks.²⁵ Pada hakikatnya teks merupakan beberapa ungkapan yang pada umumnya dapat dipergunakan untuk merujuk, meskipun fungsinya tidak hanya untuk itu. Dengan teks seseorang bisa menyingkap situasi individu pembuat teks (pengarang), karena ungkapan-ungkapan itu merupakan ekspresi dari pengalamannya.²⁶

Selanjutnya upaya menyingkap situasi di balik teks dapat dilakukan dengan memahami situasi yang melingkupi pengarang. Untuk itu konsep penafsiran psikologis atau penafsiran teknik (*technical or psychological interpretation*) dapat diaplikasikan, yaitu pemahaman terhadap individu pengarang yang diobjektifkan melalui bahasa.²⁷ Melalui proses inilah diharapkan makna konsep *amr ma'rûf naby munkar* perspektif 'Abd al-Jabbâr dapat diungkap.

Ada tiga puluh delapan kata (*al-ma'rûf*) dan enam belas kata (*al-munkar*) di dalam al-Qur'ân. *Al-ma'rûf*—menurut *Mufradât al-Râghib* dan lainnya—adalah nama setiap perbuatan yang dipandang baik menurut akal atau agama (*shar'*). Sedangkan *al-munkar* berarti setiap perbuatan yang oleh akal sehat dipandang jelek, atau akal tidak memandang jelek atau baik, tetapi agama (*sharî'ah*) memandangnya jelek.

Ada yang berpendapat, *al-ma'rûf* adalah suatu nama yang mencakup setiap perbuatan yang dikenal sebagai suatu ketaatan dan pendekatan diri kepada Allah dan berbuat baik (*ihsân*) kepada

²⁵ Teks merupakan gambaran situasi di mana pengarang teks hidup dalam masa itu, maka teks dapat digunakan sebagai medium jarak. Dengan demikian pemahaman terhadap teks dan upaya membangun horizon yang komprehensif menjadi tugas yang harus dilakukan

²⁶ Analisis bahasa memang dapat memberikan sumbangsih yang absah dan signifikan bagi wacana deskriptif tentang tingkah laku manusia. John B. Thompson, *Filsafat Bahasa dan Hermeneutika*, terj. Abdullah Khozin Afandi (Surabaya: Visi Humanika, 2005), 46 dan 119

²⁷ Penafsiran psikologis atau teknikal ini memang difokuskan pada individu pengarang. Abdullah Khozin Afandi, *Berkenalan dengan Fenomenologi dan Hermeneutik* (Surabaya: PPs UIN Sunan Ampel Surabaya, 2007), 93. Betti berpendapat, sebagaimana dikutip Bleicher, bahwa upaya memahami harus diarahkan kepada sebuah keseluruhan dan mengisyaratkan keterlibatan total; akal, emosional dan moral, sebagai subjek. Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007), 39.

manusia. Sedangkan *al-munkar* berarti sebaliknya. Ada pula yang berpendapat, *al-ma'rûf* ialah suatu nama yang mencakup setiap perbuatan yang dicintai Allah berupa iman dan amal saleh.²⁸

Istilah *amr ma'rûf naby munkar* secara etimologis terdiri dari empat kata, yaitu *amr*, *ma'rûf*, *naby*, dan *munkar*. Kata *amr* merupakan derivasi dari akar kata *amara* yang berarti perintah atau tuntutan, yaitu upaya membebani seseorang untuk mengerjakan sesuatu,²⁹ atau dapat dikatakan sebagai tuntutan untuk mengerjakan sesuatu. Kata *amr* merupakan antitesis dari kata *al-naby*.³⁰ Adapun kata *al-ma'rûf* berasal dari akar kata 'arafa yang berarti mengetahui³¹ atau mengenal.³² Secara kebahasaan ia bermakna “yang diketahui” atau “yang dikenal”. Secara istilah berarti setiap hal yang diketahui baik dan selalu baik. Lawan dari kata *al-ma'rûf* adalah *al-nakr* atau *al-munkar*.³³

Sedangkan kata *al-naby* merupakan derivasi dari kata *nahâ* yang berarti larangan atau pencegahan, yaitu tuntutan untuk menghindari dari sesuatu³⁴ atau meninggalkan hal yang dilarang.³⁵ Sedangkan kata *al-munkar* berasal dari kata kerja *nakara* (tidak mengenal) atau *ankara* (tidak mengakui, mengingkari) yang berarti sesuatu yang tidak dikenal atau perkara yang tidak diakui, diingkari (keji).³⁶ Secara terminologis, ia berarti setiap hal yang secara akal sehat dan *shar'î* dinilai buruk dan

²⁸ Ibn Taymîyah, *Amr Ma'rûf Naby Munkar*, terj. Akhmad Hasan (Kementerian Wakaf Saudi, t.t, t.th.)

²⁹ Ibrâhîm Anîs, Abd al-Halîm Muntasir, 'Atîyah al-Sawâlîhî, dan Muhammad Khalaf Allâh Aḥmad, *al-Mu'jam al-Wasîṭ*, Vol. 1 (Kairo: t.p., 1960), 26.

³⁰ al-Ṭâhir Aḥmad al-Zâwî, *Tartîb al-Qâmûs al-Muḥîṭ ala Ṭarîqat al-Misbâḥ al-Munîr wa Asâs al-Balâghah*, Vol. 1 (Riyad: Dâr 'Âlam al-Kutub, 1996), 176. Kata *amr* dalam penggunaannya, menurut al-Jurjânî, adalah ucapan pembicara kepada orang yang (berkedudukan) di bawahnya “kerjakan”. Lihat 'Alî b. Muḥammad b. 'Alî al-Jurjânî, *Kitâb al-Ta'rîfât* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), 37.

³¹ al-Zawî, *Tartîb al-Qâmûs*, 198.

³² Anîs dkk., *al-Mu'jam*, Vol. 2, 595.

³³ Abû al-Fadl Jamâl al-Dîn Muḥammad b. Mukrim b. Manzûr al-Ifriqî al-Miṣrî, *Lisân al-'Arab*, Vol. 9 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), 239.

³⁴ Anîs, dkk., *al-Mu'jam*, Vol. 2, 960.

³⁵ al-Zâwî, *Tartîb al-Qâmûs al-Muḥîṭ*, Vol. 4, 455. Dalam penggunaannya, menurut al-Jurjânî, kata *al-naby* adalah ucapan pembicara kepada orang yang (berkedudukan) di bawahnya “jangan kerjakan”. Al-Jurjânî, *Kitâb al-Ta'rîfât*, 248.

³⁶ Anîs, dkk., *al-Mu'jam*, Vol. 2, 951.

dilarang.³⁷

Berdasarkan analisa definisi di atas maka dapat dikatakan bahwa *amr ma'rûf naby munkar* secara terminologis adalah “perintah untuk menjalankan segala sesuatu yang diketahui baik dan larangan atau pencegahan dari setiap hal yang dinilai buruk baik secara akal maupun *shar'î*”.³⁸ Mengenai hal ini al-Jurjânî dalam bukunya *Kitâb al-Ta'rifât* mengemukakan beberapa definisi *amr ma'rûf naby munkar*, di antaranya adalah petunjuk kepada jalan yang lurus, yang menyelamatkan, dan mencegah dari apa yang tidak sepatutnya menurut *shar'*, petunjuk kepada kebaikan dan mencegah dari keburukan, perintah kepada hal-hal yang sesuai dengan al-Qur'ân dan Sunnah, dan mencegah dari segala hal yang berasal dari nafsu dan syahwat. Yang terakhir adalah isyarat (petunjuk) kepada perbuatan dan perkataan hamba yang diridai Allah, dan mencela sesuatu yang dihindari shari'ah dan jiwa yang baik, yaitu sesuatu yang dilarang dalam agama Allah”.³⁹

Beberapa definisi yang dikembangkan al-Jurjânî di atas pada esensinya adalah sama, letak perbedaannya hanya pada sisi redaksional saja. *Al-ma'rûf* dipahami sebagai kebaikan, jalan yang lurus yang menyelamatkan, hal-hal yang sesuai dengan al-Qur'ân dan Sunnah, dan perbuatan atau perkataan hamba yang diridai Allah. Semuanya adalah satu makna, yaitu segala sesuatu yang diketahui baik, baik secara akal maupun *shar'î*. Sedangkan *al-munkar* dipahami sebagai keburukan, apa yang tidak sepatutnya menurut *shar'*, segala hal yang berasal dari nafsu dan syahwat, dan sesuatu yang dihindari shari'ah dan jiwa yang baik, yaitu sesuatu yang dilarang dalam agama Allah. Semuanya juga satu makna, yaitu setiap hal yang dinilai buruk, baik secara akal maupun *shar'î*.

Sedangkan al-Zamakhsharî mempunyai penjelasan mengenai definisi *amr ma'rûf naby munkar* itu dapat diketahui melalui penafsiran-penafsiran terhadap beberapa ayat al-Qur'ân yang tertuang dalam karya monumentalnya, yaitu *Tafsîr al-Kashshâf*. Konsep *al-ma'rûf* dan *al-munkar* dapat dianalisa melalui beberapa uraian, di antaranya ketika menafsirkan ayat dalam Q.S. Âli Imrân [3]: 104, “Dan hendaklah ada di

³⁷ Ibid., Vol. 2, 952.

³⁸ Zainul Muhibbin, “Amr Ma'rûf Naby Munkar Mu'tazilah dalam Perspektif al-Zamakhshari”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 1 Juni 2012, 69.

³⁹ al-Jurjânî, *Kitâb al-Ta'rifât*, 36-37.

antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang *ma'rûf* dan mencegah dari yang munkar, merekalah orang-orang yang beruntung.”

Al-Zamakhsharî menguraikan dengan tafsiran:

...ولامر بالمعروف تابع للمأمور به، إن كان واجباً فواجب، وإن كان ندباً فندب، وأما النهي عن المنكر فواجب كله، لأن جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقيح.

“...Untuk *amr ma'rûf* hukumnya mengikuti perkara yang diperintahkan. Jika perkara itu wajib maka hukum penegakan *amr ma'rûf nahy munkar* terhadap perkara tersebut juga wajib. Jika perkara itu mandub, maka hukumnya juga *mandûb*. Sedangkan *nahy munkar* hukumnya wajib secara mutlak, maka wajib ditinggalkan secara keseluruhan karena disifati dengan *al-Qabîh* (perkara yang jelek)”.⁴⁰

Menurut al-Zamakhsharî untuk menegakkan *al-ma'rûf* harus mengikuti hukum shari'ah dari perbuatan *ma'rûf* tersebut. Jika hukumnya wajib maka perintahnya juga wajib, jika sunnah maka perintah untuk menegakkan perbuatan *ma'rûf* tersebut juga sunnah. Sebaliknya, perintah untuk mencegah kemunkaran adalah mutlak, karena *al-munkar* memiliki sifat *al-Qabîh*.⁴¹ Dari sini dapat disimpulkan bahwa *al-munkar* adalah sesuatu yang memiliki sifat buruk atau keburukan yang secara umum memang diketahui buruk. Contohnya seperti meninggalkan salat (*tark al-ṣalâh*), meminum khamr, dan hal-hal lain yang telah dilarang (*al-muḥarramât*) dalam agama.

Pemaparan di atas juga menunjukkan bahwa konsep *al-ma'rûf* bisa dimaknai sebagai sesuatu yang diketahui baik atau yang memiliki sifat-sifat kebaikan. Dalam masyarakat Arab sebagai komunitas penutur (*the original public*) kata *al-ma'rûf* dipahami sebagai lawan dari *al-munkar*, sehingga pengertian *al-ma'rûf* sebagai sebuah perbuatan yang baik dan terpuji dapat diperoleh, walaupun al-Zamakhsharî sendiri dalam tafsirnya tidak menyebutkan hal tersebut secara jelas dan rinci.⁴²

Ketika menafsirkan Q.S. al-Tawbah [9]: 67,⁴³ al-Zamakhsharî

⁴⁰ al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf*, Vol. 1, 605.

⁴¹ Ibid., 605.

⁴² Muhibbin, “Amar Ma'rûf”, 71.

⁴³ الْمُتَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُتَافِقِينَ هُمْ الْأَعَابِيُّونَ

memaknai *al-munkar* sebagai kekufuran dan kemaksiatan, sedangkan *al-ma'rûf* sebagai keimanan dan ketaatan. Dengan demikian al-Zamakhsharî menganggap bahwa *al-ma'rûf* dan *al-munkar* merupakan dua kata yang berlawanan.⁴⁴ Ini semakin menegaskan asumsi di atas.

Al-Zamakhsharî menjadikan shari'ah sebagai landasan untuk menentukan konsep *al-ma'rûf* dan *al-munkar*. Perbuatan baik (*al-ma'rûf*) adalah segala perkara yang diperintahkan agama sedangkan perbuatan jelek (*al-munkar*) adalah perkara yang juga diharamkan oleh agama. Dengan demikian dapat diperoleh pengertian *amr ma'rûf naby munkar* secara utuh menurut al-Zamakhsharî adalah: "Perintah untuk melakukan sesuatu yang diketahui baik dan memiliki sifat-sifat terpuji sesuai dengan aturan shari'ah, melarang atau mencegah dari sesuatu yang diketahui buruk dan memiliki sifat-sifat tercela seperti yang telah dilarang dalam agama."⁴⁵

'Abd al-Jabbâr memberikan penjelasan lebih mendetail mengenai konsep *amr ma'rûf naby munkar* ini. Dalam kitab *Sharh al-Uṣūl al-Khamsah* ia memulai dengan penjelasan tentang pengertian (definisi) dari kata *al-amr*, *al-naby*, *al-ma'rûf*, dan *al-munkar*. 'Abd al-Jabbâr menyatakan:

نحن اولا نبين حقيقة الامر، والنهي، والمعروف، والمنكر. اما الأمر، فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة
 افعال والنهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل. واما المعروف، فهو كل فعل عرف فاعله حسنه او دل
 عليه، ولهذا لا يقال في افعاله القدم بعلى معروف، لما لم يعرف حسنها ولا دل عليه. واما المنكر، فهو
 كل فعل عرف فاعله قبحه او دل عليه، ولو وقع من الله تعالى القبيح لا يقال انه منكر، لما لم يعرف
 قبحه ولا دل عليه.⁴⁶

"Pertama kita akan menjelaskan hakikat dari *al-amr*, *al-naby*, *al-ma'rûf*, dan *al-munkar*. Adapun *al-amr*, adalah perkataan seseorang kepada yang lain "kerjakan", sedangkan *al-naby* adalah perkataan seseorang kepada

"Orang-orang munafik laki-laki dan perempuan, sebagian dengan sebagian yang lain adalah sama, mereka menyuruh membuat yang *munkar* dan melarang berbuat yang *ma'rûf* dan mereka menggenggamkan tangannya (berlaku kikir). Mereka telah lupa kepada Allah, maka Allah melupakan mereka. Sesungguhnya orang-orang munafik itu adalah orang-orang yang fasik.

⁴⁴ al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf*, Vol. 03, 64-65.

⁴⁵ Muhibbin, "Amar Ma'rûf", 75.

⁴⁶ 'Abd al-Jabbâr, *Sharh al-Uṣūl*, 141.

yang lain jangan kerjakan. Adapun *al-ma'rûf* adalah segala perbuatan yang diketahui kebaikannya oleh pelakunya atau ada dalil yang menunjukkan kebaikannya, sehingga perbuatan baik Allah tidak dikatakan sebagai *al-ma'rûf* karena tidak ada dalil yang menyatakannya. Sedangkan *al-munkar* adalah segala kejelekan yang telah diketahui oleh pelakunya bahwa itu jelek atau ada dalil yang menyatakan kejelekannya. Jadi musibah yang diturunkan oleh Allah tidak bisa dikatakan *al-munkar* karena tidak ada dalil yang menyatakannya”.

Secara etimologi *al-amr* berarti sebuah permintaan untuk melakukan suatu perbuatan yang datang dari atas ke bawah, seperti sebuah perintah “kerjakan!”. Dan *al-nahy* bermakna sebaliknya, sebuah permintaan yang datang dari atas ke bawah untuk tidak melakukan suatu perbuatan, contohnya sebuah perintah “jangan dikerjakan!”.

Adapun terma *al-ma'rûf* menurut ‘Abd al-Jabbâr adalah sebuah perbuatan yang diketahui oleh pelakunya bahwa itu adalah baik dan terpuji, atau ada sebuah petunjuk yang menjelaskan bahwa perbuatan tersebut adalah baik. Maka, kebaikan yang datang dari Allah tidak boleh dikatakan sebagai *al-ma'rûf*, karena tidak diketahui dan tidak ada petunjuk *shar’i* yang mengarah ke sana. Landasan yang pertama adalah akal, sedangkan landasan yang kedua adalah *shar’*, yaitu al-Qur’ân dan Sunnah.

Landasan ini juga berlaku pada penjelasan tentang *al-munkar*, menurut ‘Abd al-Jabbâr *al-munkar* adalah segala perbuatan yang telah diketahui bahwa itu adalah perbuatan jelek atau ada petunjuk atau dalil yang menyatakan bahwa perbuatan tersebut jelek dan tidak terpuji (*qabîh*). Maka dari itu tidak boleh mengatakan bahwa kejelekan (cobaan atau musibah) yang datang dari Allah adalah perkara yang munkar, karena tidak diketahui hakikat *qabîh* nya dan tidak ada dalil *shar’* yang menyebut bahwa hal tersebut adalah munkar.⁴⁷ Corak Mu’tazilah sangat kental dalam argumentasi di atas, sebagaimana diketahui bahwa Mu’tazilah melandaskan konsep *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy ‘an al-munkar* pada hukum akal dan shari’ah.

Mengenai hal-hal yang dapat dikategorikan sebagai bentuk-bentuk kemunkaran ‘Abd al-Jabbâr membaginya ke dalam dua macam, kemunkaran menurut akal dan kemunkaran menurut shari’ah. Dalam *Sharh al-Uşûl Khamsah* ia menjelaskan:

⁴⁷ Ibid., 141.

واعلم أن المناكير علي ضربين: عقلية وشرعية. فالعقليات منها، نحو الظلم والكذب ومايجرى مجراها، والنهي عنها كلها واجب، لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه بعد التكليف. والشرعيات علي ضربين: احدهما، ما للاجتهد فيه مجال، فالآخر لا مجال للاجتهد فيه. اما ما لا مجال للاجتهد في كونه منكرا كالسرقة والزنا وشرب الخمر وما يجرى هذا المجرى، والنهي عن كل ذلك واجب ولا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه.

“Ketahuilah bahwa perkara yang munkar itu ada dua macam, berdasarkan akal dan berdasarkan shari’ah. Yang berdasarkan shari’ah contohnya adalah berbuat zalim, bohong dan sepadannya, hukum untuk mencegah dari semua perbuatan tersebut adalah wajib. Tidak ada perbedaan pendapat mengenainya. Sedangkan perkara munkar yang berlandaskan shari’ah terbagi lagi menjadi dua. *Pertama*, tidak bisa menerima ijthad dan *kedua*, bisa menerima ijthad. Kemunkaran yang tidak bisa menerima ijthad contohnya adalah mencuri, berzina, minum arak dan sebagainya. Tidak ada perbedaan pendapat tentang kewajiban pencegahannya”.

Al-munkar (kemunkaran) yang termasuk ke dalam *al-‘aqliyat* adalah perbuatan zalim, berbohong, hasud, iri, dengki, kemaksiatan, kefasikan, kemunafikan dan kekufuran. Implementasi *nahy munkar* terhadap kategori pertama ini hukumnya wajib tanpa terkecuali.

Sedangkan kemunkaran yang masuk ke dalam kategory *al-shar’iyat* terbagi lagi menjadi dua, yang *pertama* adalah perkara yang tidak diperbolehkan ijthad di dalamnya dan yang *kedua* adalah perkara yang bisa menerima ijthad. Adapun *al-munkar* pada perkara yang tidak bisa menerima ijthad adalah mencuri, zina, minum arak dan sejenisnya yang merupakan perkara yang secara qat’i dilarang oleh agama.

Adapun contoh untuk *al-munkar* dalam perkara yang bisa menerima ijthad adalah melakukan perbuatan yang hukum shari’ahnya masih menjadi perdebatan di kalangan ulama, karena tidak ditemukannya dalil *qat’i* di dalam al-Qur’ân dan Sunnah.⁴⁸

Hukum Menegakkan *Amr Ma’rûf Nahy Munkar*

Dari berbagai literatur dapat diketahui bahwa *Jumbur al-Ulamâ’* telah mencapai *ijmâ’* (kesepakatan) bahwa hukum *amr ma’rûf nahy*

⁴⁸ Ibid., 147.

munkar adalah fardu *kifāyah*. ‘Abd al-Jabbâr sependapat dengan *Jumbûr al-Ulamâ’* di atas, kemudian ia menambahkan keterangan bahwa ada perkecualian sebagian kecil dari golongan *Imâmīyah* yang tidak sepakat dengan *ijmâ’* tersebut. Namun keberadaan kelompok kecil ini tidak mengurangi legitimasi dari *ijmâ’ Jumbûr al-Ulamâ’*, karena jumlah mereka yang kecil sehingga tidak begitu diperhitungkan. Dalam *Sharh al-Uṣūl al-Khamsah* ‘Abd al-Jabbâr menjelaskan:

وجملة ما نقوله في هذا الموضوع، أنه لا خلاف بين الأمة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا ما حكى عن شذمة من الإمامية لا يقع بهم وبكلامهم اعتداداً. والذي يدل على ذلك بعد الإجماع قوله تعالى: “كنتم خير أمة أخرجت للناس” الآية، وقوله تعالى حاكياً عن لقمان “يا بني اقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر”⁴⁹....”

“Dari beberapa argumentasi yang sudah kita utarakan dalam hal ini adalah tidak ada perbedaan di antara umat tentang kewajiban ber-*amr ma’rûf naby munkar*, kecuali pendapat yang diutarakan oleh sebagian kecil dari sekte *imâmīyah*, yang pendapatnya tidak terlalu diperhitungkan. Dalil yang menguatkan kewajiban tersebut selain *ijmâ’* adalah firman Allah *kuntum khayr ummah ukhrijat li al-nâs.*” (Q.S. Âli Imrân [3]: 180) dan firman Allah yang menceritakan tentang Lukman Hakim, *ya bunayya aqim al-salâh wa u’mur bi al-ma’rûf wa ‘anh ‘an al-munkar*” (Q.S. Luqmân [31]: 17)....”

Dalam penafsirannya atas Q.S. Âli Imrân [3]: 180, al-Zamakhsharî menjelaskan bahwa hukum *amr ma’ruf naby munkar* adalah wajib *kifāyah*. Untuk aspek *amr ma’rûf* ketentuannya mengikuti objek yang diperintahkan. Jika objek yang diperintahkan itu hukumnya wajib, maka perintah terhadapnya adalah wajib dan jika objek yang diperintahkan itu hukumnya sunnah maka perintah terhadapnya adalah sunnah. Sedangkan untuk aspek *naby munkar* hukumnya wajib secara keseluruhan, sebab segala bentuk kemunkaran itu wajib ditinggalkan karena adanya sifat keburukan di dalamnya.⁵⁰ Al-Zamakhsharî memperkuat argumentasinya bahwa pelanggaran (tidak melaksanakan) terhadap larangan kemunkaran adalah bentuk kemaksiatan. Karena *naby munkar* tersebut adalah untuk mencegah kerusakan, sedangkan sikap mengabaikan *naby munkar* itu berarti

⁴⁹ Ibid., 741.

⁵⁰ al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf*, Vol. 1, 605.

membiarkan terjadinya kerusakan. Demikian penjelasan al-Zamakhsharî ketika menafsirkan Q.S. al-Mâidah [5]: 79.⁵¹

Fokus perhatian ‘Abd al-Jabbâr tidak terletak pada hukum fardu *kifâyah amr ma‘rûf nahy munkar* yang sudah menjadi *ijmâ‘* para ulama. Dalam *Sharh al-Uṣûl al-Khamsah*, ‘Abd al-Jabbâr menjelaskan bahwa letak perbedaan pendapat ulama tidak terletak pada wajib atau tidaknya *amr ma‘rûf nahy munkar*, tetapi terletak pada landasan dari kewajiban tersebut, apakah wajib berdasarkan *shar‘* atau wajib berdasarkan akal.

لا خلاف في هذه الجملة بين شيخنا أبي علي وأبي هاشم، وإنما الخلاف بينهما في ان وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعلم عقلا وشرعا.⁵²

“Tidak ada perbendaan pendapat dalam hal ini antara *shaykh* kita Abî ‘Alî dan Abî Hâshim, karena sesungguhnya perbedaan pendapat di antara mereka berdua adalah landasan kewajiban *amr ma‘rûf nahy munkar* itu sendiri, apakah wajib berdasarkan akal atau wajib berdasarkan sharî‘ah”.

Abû ‘Alî berpendapat bahwa *amr ma‘rûf nahy munkar* adalah *wajib al-‘aqlî wa al-sam‘î* (wajib berlandaskan akal dan *shar‘*). Untuk mengetahui apakah perkara tersebut merupakan al-munkar atau al-ma‘rûf maka pijakan yang dipakai adalah al-Qur’ân dan Ḥadîth. Sedangkan Abû Hâshim berpendapat bahwa untuk mengetahui perkara itu buruk atau baik, hendaknya merujuk kepada shar‘. Suatu perkara tidak bisa dikatakan sebagai kejelekan kecuali jika ada ayat al-Qur’ân atau Ḥadîth yang menyatakan bahwa itu jelek. Sebagai contoh perbuatan zina, orang Muslim tidak akan tahu bahwa zina adalah perbuatan jelek dan tercela sampai ada sebuah ayat al-Qur’ân yang menyatakan hal tersebut.

Namun, Abû Hâshim memberikan perkecualian kepada satu hal, yaitu ketika ada tindakan zalim sedang menimpa seseorang dan jika tidak dihentikan maka dikhawatirkan tindakan tersebut bisa menimbulkan bahaya (*ḍarar*) atau kerusakan (*mafsadah*). Maka kewajiban *al-nahy ‘an al-munkar* dalam kasus ini berlandaskan akal, artinya diperbolehkan untuk mencegah dan menghilangkan perbuatan munkar tersebut dengan alasan bahaya yang muncul tersebut, selain itu maka

⁵¹ Ibid., Vol. 2, 278.

⁵² ‘Abd al-Jabbâr, *Sharh al-Uṣûl*, 742.

wajibnya adalah wajib *shar‘i*.⁵³ Pendapat kedua inilah yang dipakai oleh golongan Mu‘tazilah, menurut ‘Abd al-Jabbâr.

Dalil *shar‘i* yang dimaksudkan adalah ayat-ayat al-Qur‘ân, Sunnah, dan *Ijmâ‘*. Adapun dalil dari al-Qur‘ân adalah Q.S. Âli ‘Imrân [3]: 11 yang artinya:

“Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang *ma‘rûf*, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya ahli kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik”.

‘Abd al-Jabbâr kemudian membagi *al-munkar* menjadi dua macam, kemunkaran yang bersifat personal dan berdampak kecil, dan kemunkaran komunal yang berdampak lebih besar.

ثم ذكر رحمه الله ان المناكير على قسمين: أحدهما ما يختص به والآخر ما يتعداه. أما ما يختص به، علي قسمين أيضاً: أحدهما يقع به الإعتداد، والثاني لا يقع به الإعتداد، فهو كأىكون أحدنا في المال بمنزلة قارون ثم يغصب منه درهم واحد فإنه مما لا يجب النهي عنه عقلاً ويجب شعراً. وأما ما يقع به الإعتداد، فهو كأن يكون أحدنا فاقراً معسراً لا يكون له الا درهم واحد ثم يغصب منه ذلك الدرهم، فانه يجب النهي عنه عقلاً و شرعاً، هذا إذا كان مما يختص به.⁵⁴

“Rahimahullah kemudian menyebutkan bahwa perbuatan munkar terbagi menjadi dua; salah satunya adalah bersifat personal dan komunal. *Al-munkar* yang bersifat personal terbagi lagi menjadi dua; *pertama*, yang menjatuhkan nilai, kedudukan kejiwaan seseorang. *Kedua*, yang tidak menjatuhkan nilai dan kedudukan. Yang tidak menjatuhkan kedudukan dicontohkan, jika ada di antara kita mempunyai harta sebagaimana yang dimiliki Qarun kemudian dicuri darinya sehingga tidak berpengaruh sedikitpun dengan kekayaannya, maka *nahy munkar* darinya menjadi tidak wajib secara akal namun tetap wajib secara *shar‘*. Sedangkan yang menjatuhkan kedudukan dan kejiwaan, dicontohkan dengan seorang fakir miskin yang tidak memiliki apapun kecuali satu dirham, kemudian dirham tersebut dicuri darinya, maka hukum penegakan *nahy munkar* menjadi wajib baik secara akal maupun *shar‘ah*”.

‘Abd al-Jabbâr menjelaskan hukum *amr ma‘rûf nahy munkar* secara rinci dari kasus per kasus. Kutipan di atas menegaskan ‘Abd al-Jabbâr

⁵³ al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf*, Vol. 1, 743.

⁵⁴ Ibid., 144.

membagi hukum *amr ma'rûf naby munkar* dengan kategorisasi perbuat *al-munkar*. Kemunkaran terbagi menjadi dua, yaitu personal dan komunal. Kemunkaran yang bersifat personal tersebut terbagi lagi menjadi dua, kemunkaran yang menjatuhkan nilai dan kedudukan dan psikologi seseorang serta kemunkaran yang tidak menjatuhkan kedudukan dan psikologi seseorang.

Kemunkaran yang menjatuhkan kedudukan dan psikologi seseorang dicontohkan seperti seseorang yang hidup dalam kemiskinan dan kesusahan, tidak memiliki harta apapun kecuali hanya satu dinar, kemudian satu dinar tersebut dirampas darinya. Maka, *naby munkar* dalam kasus ini hukumnya wajib 'aqlî dan shar'î. Sedangkan kemunkaran yang tidak menjatuhkan kedudukan dan kehormatan dicontohkan dengan seorang kaya raya yang sebagian kecil hartanya dirampas, dan praktis tidak terpengaruh dengan kejadian tersebut, baik psikologis maupun kekayaannya. *Amr ma'rûf naby munkar* dalam kasus ini tidak menjadi wajib secara 'aqlî, namun tetap wajib menurut hukum shar'î.⁵⁵

'Abd al-Jabbâr kemudian membagi *amr ma'rûf naby munkar* ke dalam dua bagian yang lain. *Pertama*, *al-munkar* (kemunkaran) yang mengharuskan paksaan untuk merubah hal tersebut, yaitu kemunkaran yang efek negatif dan bahayanya kembali kepada diri sendiri, contohnya adalah memakan bangkai, minuman keras, mengucapkan kalimat yang menyebabkan kepada kekufuran dan sejenisnya. Ini wajib dihilangkan dengan paksaan karena untuk menjaga keselamatan diri. *Kedua*, *al-munkar* (kemunkaran) yang tidak membutuhkan paksaan untuk merubahnya, karena jika menggunakan paksaan maka bisa berakibat sangat fatal, seperti mengakibatkan pembunuhan sesama Muslim.⁵⁶

Selain membagi *al-munkar* menjadi beberapa jenis dan karakteristik, 'Abd al-Jabbâr juga membagi *al-ma'rûf* ke dalam dua jenis dan karakteristik dan ketentuannya mengikuti objek yang diperintahkan. Jika objek yang diperintahkan itu hukumnya wajib maka perintah terhadapnya adalah wajib, dan jika objek yang diperintahkan itu hukumnya sunnah maka perintah terhadapnya adalah sunnah. Sebelumnya, ulama salaf menjadikan *amr ma'rûf* perkara yang mutlak,

⁵⁵ 'Abd al-Jabbâr, *Sharh al-Uṣūl*, 144.

⁵⁶ *Ibid.*, 145.

tanpa terkecuali. Namun pendapat ulama salaf itu dimentahkan oleh ‘Abd al-Jabbâr dengan pembagian ini. Karena tidak mungkin untuk mewajibkan sebuah perkara, sedangkan perkara tersebut hukumnya sunnah secara shari‘ah.⁵⁷

Syarat dan Tatacara Penegakan *Amr Ma‘rûf Nahy Munkar*

‘Abd al-Jabbâr menegaskan bahwa dalam ber-*amr ma‘rûf nahy munkar* tidak boleh dilakukan dengan serampangan; ada beberapa syarat dan ketentuan yang harus dipenuhi. Jika syarat-syarat ini terpenuhi maka *amr ma‘rûf nahy munkar* menjadi wajib dilaksanakan, dan sebaliknya. Hal ini ditentukan untuk meminimalisir atau bahkan mencegah dari kesalahan dalam bertindak dan penyesalan di kemudian hari.

Pertama, *al-ma‘rûf* (kebaikan) yang ingin dicapai dan kemunkaran yang akan ditangani itu harus jelas; harus jelas bahwa *al-ma‘rûf* itu memang benar-benar perkara yang baik dan begitu juga sebaliknya, *al-munkar* harus benar-benar perkara yang jelek atau buruk. Untuk mendukung syarat pertama ini diperlukan sebuah verifikasi. Dengan kata lain, sebelum tindakan dilakukan terhadap suatu kemunkaran terlebih dahulu harus dilakukan *tabayyun* (mencari kejelasan) atau *tathbît* (mencari kepastian), sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. al-Hujurât [49]: 6. Tidak diperkenankan melakukan tindakan apapun hanya berdasarkan dengan asumsi (*ẓann*).⁵⁸ Di sini menjelaskan bahwa *tabayyun* dan *tathbît* merupakan dua kata yang berdekatan maknanya, yaitu mencari bukti-bukti konkret.⁵⁹

Kedua, kejelasan *al-ma‘rûf* dan *al-munkar* harus didukung oleh bukti empiris, dan kemunkaran memang benar sedang terjadi. Hal ini bisa diketahui dari tersedianya peralatan yang biasa dipakai untuk kemunkaran, misalkan alat-alat perjudian, minuman keras, narkoba dan sejenisnya, sehingga timbul keyakinan bahwa kemunkaran memang benar-benar terjadi di sana.

Ketiga, harus benar-benar tahu dan yakin bahwa penegakan *amr ma‘rûf nahy munkar* tidak akan menyebabkan kerusakan atau risiko yang lebih besar. Sebagai contoh, terjadi pesta minuman keras atau

⁵⁷ Ibid., 146.

⁵⁸ Ibid., 142.

⁵⁹ al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf*, Vol. 5, 565.

perjudian yang melibatkan jemaah orang Islam dalam skala besar, maka pelarangan secara frontal yang bisa menyebabkan pembunuhan massal dan pengrusakan tidak diwajibkan. ‘Abd al-Jabbâr menegaskan bahwa *amr ma‘rûf naby munkar* yang berujung kepada anarkisme adalah hal buruk yang harus dihindari.

Keempat, harus mengetahui dengan benar dan yakin bahwa apa yang akan dilakukan akan mempunyai pengaruh pada perubahan yang lebih baik, sehingga jika tidak ada keyakinan tentang hal itu maka *amr ma‘rûf naby munkar* menjadi tidak wajib, karena akan menjadi perbuatan sia-sia. Namun, ada pendapat yang mengatakan bahwa *amr ma‘rûf naby munkar* tetap dilakukan karena itu merupakan tanggung jawab moral dan terhitung sebagai dakwah yang mengajak untuk taat kepada agama.

Kelima, harus tahu dan yakin bahwa *amr ma‘rûf naby munkar* tersebut tidak membahayakan diri, harta dan keluarganya. Syarat kelima ini tidak berlaku secara mutlak, ada beberapa perkecualian yang diberikan oleh ‘Abd al-Jabbâr. Perkecualian tersebut disandarkan pada objek dakwah. Jika objek tersebut tidak berpotensi untuk membahayakan dirinya, maka melaksanakan *amr ma‘rûf naby munkar* sangat dianjurkan. Selanjutnya, objek dakwah mempunyai kondisi yang berbeda dari yang pertama, yaitu berpotensi untuk membahayakan diri, harta dan keluarganya. ‘Abd al-Jabbâr menyikapi keadaan ini dengan menjadikan subjek atau pelaku dakwah sebagai patokan.

Permasalahan timbul ketika ada beberapa ketentuan di atas tidak bisa dipenuhi oleh seorang Muslim. Seorang Muslim yang tidak mampu untuk menegakkan *amr ma‘rûf naby munkar* karena tidak memenuhi syarat yang pertama, maka tidak ada kewajiban sama sekali baginya, karena itu merupakan syarat yang paling fundamental dalam praktik *amr ma‘rûf naby munkar*. Seseorang yang tidak bisa memenuhi syarat pertama, maka dengan sendirinya syarat kedua dan ketiga tidak bisa terpenuhi dan ia pun tidak wajib menegakkan *amr ma‘rûf naby munkar*.

Perbedaan pendapat terjadi ketika syarat keempat tidak terpenuhi, yaitu mengetahui bahwa seruannya akan berpengaruh. Pendapat pertama menyatakan *amr ma‘rûf naby munkar* akan sia-sia dan tidak ada gunanya, karena sudah jelas tidak akan menimbulkan

pengaruh apapun. Namun pendapat yang kedua mengatakan bahwa *amr ma'rûf nahy munkar* tetap akan mempunyai kebaikan tersendiri walaupun tidak menimbulkan pengaruh secara langsung terhadap pelaku kemunkaran. *Amr ma'rûf nahy munkar* yang dilakukan akan dihitung sebagai amal baik karena telah berdakwah di jalan Allah. Ketiadaan syarat keempat ini sekaligus menafikan keterpenuhan syarat kelima.⁶⁰

Lebih lanjut 'Abd al-Jabbâr menjelaskan bahwa seorang pelaku dakwah diberi kebebasan untuk ber-*amr ma'rûf nahy munkar* di bawah risiko yang bisa membahayakan dirinya. Jika ia memilih risiko tersebut dengan sabar dan bertujuan untuk mengagungkan dan memuliakan agama, maka itu merupakan sebuah amal perbuatan yang terpuji. 'Abd al-Jabbâr mendukung argumentasinya ini dengan mengangkat kisah kesabaran Husayn b. 'Alî b. Abî Tâlib yang patut dibanggakan kepada seluruh umat manusia. Karena kesabarannya dalam menghadapi segala risiko dalam mengangkat keagungan Islam, ia harus kehilangan keluarga, orang dekat bahkan nyawanya sendiri demi menegakkan pilar-pilar agama Allah dalam *amr ma'rûf nahy munkar*.⁶¹

Mengenai cara penerapan *amr ma'rûf nahy munkar*, terutama dalam menangani kemunkaran, 'Abd al-Jabbâr berpendapat bahwa penanganannya dimulai dari yang paling ringan. Jika cara itu tidak mendatangkan hasil maka meningkat hingga yang tegas atau keras.⁶²

Dalam Q.S. al-Hujurât [49]: 9 dijelaskan tentang perintah untuk mendamaikan pertikaian yang terjadi antara dua golongan (*ta'ifatân*) mukmin; jika salah satu golongan membangkang maka agar diperangi hingga mau kembali kepada perintah Allah. Al-Zamakhsharî berpendapat bahwa kata *iqtatalû* dalam ayat tersebut dirujuk kepada kata *ta'ifatân*, dan rujukan tersebut pada aspek makna bukan *lafẓ*, sehingga artinya adalah kaum (masyarakat) dan manusia.⁶³ 'Abd al-Jabbâr menjelaskan agar tercapai perdamaian di antara dua pihak yang bertikai maka hendaknya dilakukan secara bertahap, tahapan pertama

⁶⁰ 'Abd al-Jabbâr, *Sharḥ al-Uṣūl*, 146-147.

⁶¹ Ibid., 142.

⁶² Ibid., 741.

⁶³ al-Zamakhsharî, *al-Kashshaf*, Vol. 4, 365

dilakukan dengan cara-cara damai dan lembut, kemudian cara tersebut ditingkatkan menjadi lebih keras jika tidak berhasil dengan cara pertama. Oleh karena itu, terhadap orang-orang yang membangkang (tidak mau damai), mereka wajib diperangi. Jika mereka menyerah, maka perang dihentikan. Namun, jika terus melawan, maka perang dilakukan terus.⁶⁴

Dapat dikatakan di sini bahwa penanganan kemunkaran adalah mulai dari cara damai hingga meningkat sampai cara yang tegas, yaitu perang. Menurut ‘Abd al-Jabbâr kemunkaran yang bisa dicegah dengan cara yang mudah, maka sudah dianggap cukup dan tidak perlu untuk mengambil langkah atau sikap yang lebih keras dan tegas.⁶⁵

Lantas, bagaimana sikap yang diambil oleh orang tidak diwajibkan untuk ber-*amr ma’rûf nahy munkar* karena tidak memenuhi syarat dan ketentuan yang ditetapkan? Apakah ada kewajiban lain yang harus dia lakukan sebagai penggantinya? ‘Abd al-Jabbâr memberikan perhatian dalam permasalahan ini, dalam kitabnya ia menjelaskan:

“Seseorang yang dipandang punya kredibilitas dan reputasi baik oleh masyarakat, serta komitmennya dalam menentang kemunkaran sudah diakui oleh masyarakat luas, maka tidak ada kewajiban lain yang harus dilakukannya. Namun jika kondisi tersebut menunjukkan tanda-tanda sebaliknya, artinya seseorang tersebut kredibilitas, reputasi dan komitmen seseorang tersebut masih diragukan, maka kewajiban yang harus dilakukan adalah menunjukkan kepada khalayak ramai bahwa mempunyai sikap yang jelas dalam menentang kemunkaran, karena hal tersebut merupakan kemaslahatan”⁶⁶

Hukum melaksanakan *amr ma’rûf nahy munkar* ini, sebagaimana telah dikatakan di atas, adalah wajib *keifâyah*. Hal ini memberikan pemahaman bahwa tidak semua orang berkewajiban melaksanakannya, akan tetapi orang-orang atau pihak berkompeten tertentu saja yang melaksanakan. ‘Abd al-Jabbâr berpendapat bahwa pada dasarnya yang berkompeten melaksanakan *amr ma’rûf nahy munkar* adalah orang yang mengetahui dan memahami apa yang *ma’rûf* dan apa yang *munkar*, serta mengetahui bagaimana tahapan menegakkan *amr ma’rûf* dan

⁶⁴ ‘Abd al-Jabbâr, *Sharh al-Uṣūl*, 741.

⁶⁵ al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf*, Vol. 1, 398.

⁶⁶ ‘Abd al-Jabbâr, *Sharh al-Uṣūl*, 143.

menangani *nahy munkar*.

Hal ini karena jika orang itu tidak memiliki pengetahuan dan pemahaman tentang yang *ma'rûf* dan yang *munkar*, maka bisa jadi dia melarang yang *ma'rûf* dan memerintahkan yang *munkar*, pun bisa jadi dia mengetahui suatu hukum (pendapat) dalam mazhabnya dan tidak mengetahui mazhab orang lain sehingga dia melarang sesuatu (dari mazhab lain) padahal hal itu bukan bagian dari kemunkaran. Karena tidak menutup kemungkinan, jika orang itu tidak tahu, dia akan menangani dengan cara kekerasan terhadap perkara yang sebenarnya bisa ditangani dengan cara lunak, atau sebaliknya, dia menangani suatu perkara dengan cara lunak padahal seharusnya keras, atau mengingkari (menganggap inkar) orang yang tidak perlu diingkari.⁶⁷ Kemudian terhadap kemunkaran yang harus ditangani dan dihadapi dengan perang maka yang berkompeten yang wajib melakukannya.⁶⁸

Problematika otoritas penegakan *amr ma'rûf* kemudian muncul ketika ada yang berpendapat bahwa *amr ma'rûf nahy munkar* hanya wajib dilakukan jika bersama-sama dengan pemimpin atau pemerintah. 'Abd al-Jabbâr menentang dengan keras pendapat tersebut. Ia mengatakan bahwa semua umat manusia baik masyarakat biasa maupun pemimpin berkewajiban ber-*amr ma'rûf nahy munkar*. Namun ada spesialisasi tersendiri di antara keduanya, ada perkara yang boleh dilakukan oleh seluruh umat Islam dan ada perkara khusus yang harus melibatkan *imâm* atau pemimpin dalam penerapannya.

Rakyat biasa yang tidak punya wewenang dalam sebuah pemerintahan punya kewajiban untuk menegakkan *amr ma'rûf nahy munkar* dalam perkara yang ringan semisal melarang orang minum arak, menegur orang Muslim yang meninggalkan salat, mencegah diri dari mencuri, zina dan semacamnya yang tidak membutuhkan keahlian dalam politik dan ilmu tatanegara.

Sedangkan aspek khusus yang menjadi domain para *imâm* dan pemimpin adalah dalam kemunkaran yang memiliki skala besar, yang sudah dalam tahap serius dan membutuhkan tindakan tegas. Kemudian untuk perkara yang tergolong berat maka penanganannya harus dengan cara tegas tanpa kompromi, bahkan bila perlu dengan perang. Selain itu yang menjadi wewenang penguasa adalah

⁶⁷ al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf*, Vol. 1, 396-397.

⁶⁸ 'Abd al-Jabbâr, *Sharh al-Ustûl*, 148.

menyiapkan tentara, menjaga keamanan negara, mengadakan pergantian kepemimpinan dan lain sebagainya yang berhubungan dengan kepentingan nasional.⁶⁹

Sesuatu yang diserukan itu biasanya memiliki tujuan tertentu yang ingin dicapai, demikian juga dengan seruan *amr ma'rûf naby munkar*. Menurut 'Abd al-Jabbâr, tujuan *amr ma'rûf naby munkar* adalah untuk menghentikan kemunkaran.⁷⁰ Ini bisa dikatakan sebagai tujuan jangka pendek agar perbuatan kemunkaran segera dapat dihentikan dan tidak terus berlanjut, sehingga tidak mengakibatkan kerusakan umat. Sedangkan tujuan yang lebih jauh dari itu adalah terwujudnya *khayr ummah* (umat terbaik). Berdasarkan Q.S. Âli 'Imrân [3]: 110 dapat dikatakan, bahwa suatu umat dapat dikatakan sebagai yang terbaik karena telah melaksanakan *amr ma'rûf naby munkar*.⁷¹

Semua pihak, baik penguasa, ulama dan tokoh masyarakat maupun anggota masyarakat biasa, dalam melaksanakan gerakan ini, harus menggunakan metode penanganan yang sama, yaitu menangani dengan cara lunak untuk perkara yang terbilang ringan, atau pada tahap awal tindakan yang perlu dilakukan adalah cukup dengan nasihat atau peringatan. Bila pada tahap ini permasalahan bisa selesai, maka penanganan bisa dihentikan karena dianggap selesai, tapi bila peringatan dan nasihat tidak cukup menyelesaikan masalah, maka perlu dilakukan penanganan yang lebih tegas dengan tindakan-tindakan nyata yang lebih mengena.

Tahap tegas ini bisa juga diartikan sebagai penanganan tegas untuk perkara yang lebih serius, yaitu yang tidak bisa lagi dikatakan ringan. Kemudian untuk perkara yang tergolong berat maka penanganannya harus dengan cara tegas tanpa kompromi, bahkan bila perlu dengan perang, tapi kebijakan untuk ini hanya menjadi kewenangan penguasa.

Ketika syarat dan ketentuan ini terpenuhi, maka *amr ma'rûf naby munkar* bisa diimplementasikan ke dalam tataran praktis. Praktik *amr ma'rûf naby munkar* harus dimulai dengan cara yang paling mudah, kemudian bertahap sesuai dengan tingkat kesulitan implementasi dan kadar kemunkaran yang terjadi. Semakin tinggi kadar kemunkaran cara

⁶⁹ Ibid., 145.

⁷⁰ Ibid., 147.

⁷¹ Ibid., 148.

pengecahan yang dipakai pun semakin tegas dan keras.

Dalam tataran lebih praktis dapat dikatakan, ketika ada yang melihat orang lain meninggalkan salat (*târik al-ṣalâh*), misalnya, maka semuanya harus mengingkarinya, tapi untuk kasus yang lebih berat dan memerlukan penanganan lebih tegas (memerangi) maka yang lebih utama menangannya, adalah yang berkompeten sesuai kapasitasnya.⁷² Nampaknya yang dimaksud ‘Abd al-Jabbâr dengan wajib kifayah adalah *kifâyah* sesuai kapasitas dan kompetensinya, bagi yang berkompeten menangani *amr ma‘rûf naby munkar* dengan kekuasaannya maka harus melakukan dengan kekuasaannya, bagi yang berkompeten menghadapinya dengan lisan dan *hujjah* maka harus menghadapi dengan lisan dan argumentasi; dan bagi yang kapasitasnya hanya mampu menghadapi dengan hati (mengingkari dan membenci) maka harus menyikapinya dengan hati.

Sikap ‘Abd al-Jabbâr dalam menghadapi permasalahan-permasalahan masyarakat yang berkaitan dengan masalah keagamaan, sangat moderat dan penuh toleransi. Hal ini terlihat dari cara penanganan ‘Abd al-Jabbâr terhadap konsep *amr ma‘rûf naby munkar* seperti yang telah dijabarkan di atas. Menurut hemat penulis kriteria dan ketatnya prosedur yang ia terapkan dalam implementasi *amr ma‘rûf naby munkar* tidak terlepas dari kehati-hatiannya dalam menjaga kemaslahatan umat. Tidak berlebihan jika sikap ‘Abd al-Jabbâr tersebut sesuai dengan kaidah *Uṣûl al-Fiqh* yang sudah masyhur di kalangan Ahl al-Sunnah, yaitu *Dar‘ al-Mafâsid Muqaddam ‘ala Jalb al-Maṣâlih*.⁷³

Dari pernyataan di atas dapat disimpulkan bahwa ‘Abd al-Jabbâr adalah figur ulama yang memiliki kepribadian sederhana, ikhlas, sabar, moderat, tegas, konsisten, dan independen. Meskipun ia akrab dengan kekuasaan, karena duduk dalam posisi penting di pemerintahan dalam rentang waktu lama, itu semua tidak mempengaruhi objektivitas dan toleransi yang dia miliki. Jabatan yang dimilikinya tidak menjadikan ‘Abd al-Jabbâr memiliki obsesi politis, yang membuatnya harus menentang satu pihak dan berpretensi kepada dunia atau pamrih dari pihak lain.

⁷² Ibid., 144.

⁷³ Mencegah *mafsadah* (kerusakan) lebih diutamakan daripada mendatangkan kemaslahatan.

Keberadaan *amr ma'rûf naby munkar* dalam ajaran Islam sangatlah urgen. Hal ini bisa dikategorikan sebagai perpanjangan dari keimanan seseorang. Seorang yang dikatakan beriman masih belum sempurna jika belum menegakkan *amr ma'rûf naby munkar*.

Alasan yang paling tepat untuk mendukung argumentasi di atas adalah, jika *amr ma'rûf* dinafikan dari aktivitas harian seorang Muslim, maka agama Islam akan hanya sekadar menjadi ajaran teoretis. Islam yang diturunkan sebagai *rahmah li al-'âlamîn* pun hanya sekadar menjadi slogan tanpa bisa dibuktikan dan dirasakan.

Secara umum, jika dalam kehidupan suatu umat konsep *amr ma'rûf naby munkar* berhasil ditegakkan, maka kehidupan umat pun menjadi baik dan maslahat, itulah umat terbaik. Secara khusus, adanya orang-orang atau pihak di dalam umat itu yang telah melaksanakan *amr ma'rûf naby munkar*, mereka itu disebut sebagai orang-orang yang beruntung, sebagaimana yang tertera dalam Q.S. Âli 'Imrân [3]: 104.⁷⁴

Catatan Akhir

'Abd al-Jabbâr memiliki perhatian cukup intens dalam masalah *amr ma'rûf naby munkar*. Hukum implementasi konsep tersebut adalah wajib *kifâyah*. Baginya, setiap Muslim harus ikut peduli dalam menangani *amr ma'rûf naby munkar* sesuai dengan kapasitasnya masing-masing. 'Abd al-Jabbâr juga melazimkan proses penegakan *amr ma'rûf naby munkar* harus dilakukan secara prosedural. Maka dari itu, dalam mengajak seseorang untuk melakukan hal yang *ma'rûf* dan mencegah hal yang munkar, seseorang harus melaksanakannya dengan cara-cara yang baik dan terpuji.

Rambu-rambu yang telah dibuat oleh 'Abd al-Jabbâr sangat mudah diimplementasikan dan bisa menghindarkan atau paling tidak meminimalisir terjadinya konflik sosial (*social friction*), karena hal tersebut bertujuan untuk menghindarkan individu maupun golongan dari perbuatan anarkisme dalam penerapan *amr ma'rûf naby munkar*, yang akhirnya bisa sangat merugikan, baik dirinya maupun golongan tersebut.

⁷⁴ Muhibbin, "Amar Ma'rûf", 81.

Daftar Rujukan

- Afandi, Abdullah Khozin. *Berkenalan dengan Fenomenologi dan Hermeneutik*. Surabaya: PPs UIN Sunan Ampel Surabaya, 2007.
- *Hermeneutika*. Surabaya: Alpha, 2007.
- Anîs, Ibrâhîm., Muntasir, Abd al-Halîm., al-Sawâlihî, ‘Atîyah., dan Aḥmad, Muhammad Khalaf Allâh. *al-Mu‘jam al-Wasît*, Vol. 1. Kairo: t.p., 1960.
- Athîr (al), Ibn. *al-Kâmil fî al-Târikh*, Vol. 8. Beirut: Dâr al-Şâdir, 1966.
- Baghdâdî (al), al-Khaṭîb. *Târikh Baghdâd*, Vol. 11. Kairo: Maktabat al-Khanjî, 1931.
- Bleicher, Josef. *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. London: MacMillan, 1964.
- Jabbâr, Qaḍî ‘Abd. *al-Mughnî fî Abwâb al-Tawḥîd wa al-‘Adl*. Mesir: al-Muassasah al-Miṣrîyah al-Âmmah, 1931.
- *Mutshâbih al-Qur’ân*. Kairo: Dâr al-Turâth, t.th.
- *Sharḥ al-Uṣûl al-Khamsab*. Kairo: al-Hay’ah al-Miṣrîyah al-Âmmah li al-Kitâb, 2009.
- Jurjânî (al), ‘Alî b. Muḥammad b. ‘Alî. *Kitâb al-Ta’rifât*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988.
- Khaldun, Ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahmadi Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- Machasin, Muhammad. “al-Qâḍî ‘Abd al-Jabbâr dan Ayat-ayat Mutasyabihat dalam al-Qur’ân”. Disertasi--UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1994.
- Mawsû’at ‘A’lâm al-Fikr al-Islâmi*, 633.
- Miṣrî (al), Abû al-Fadl Jamâl al-Dîn Muḥammad b. Mukrim b. Manzûr al-Ifriqî. *Lisân al-‘Arab*, Vol. 9. Beirut: Dâr al-Fikr, 1990.
- al-Syahrastani, Imam. *al-Milal wa al-Nihal: Aliran-aliran Teologi dalam Islam*, terj. Syuaidi Asy’ari. Bandung: Mizan Pustaka, 2004.
- Muhibbin, Zainul. “Amr Ma’rûf Nahy Munkar Mu’tazilah dalam Perspektif al-Zamaksarî”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 1 Juni 2012.

- Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Peters, J.R.T.M. *God's Created Speech: A Study in the Speculative theology of the Mu'tazili Qâdi l-Qudat Abu l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadani*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Saleh, Fauzan. *The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study on The Concept of al-Qabiḥ in al-Qâdi 'Abd al-Jabbâr al-Hamadhâni's Thought*. Tesis--McGill University, Montreal, 1992.
- Taymîyah, Ibn. *Amr Ma'rûf Naby Munkar*, terj. Akhmad Hasan. Kementerian Wakaf Saudi, t.t, t.th.
- Thompson, John B. *Filsafat Bahasa dan Hermeneutika*, terj. Abdullah Khozin Afandi. Surabaya: Visi Humanika, 2005.
- Zâwî (al), al-Ṭâhir Aḥmad. *Tartîb al-Qâmûs al-Muḥîṭ ala Ṭarîqat al-Misbâḥ al-Munîr wa Asâs al-Balâghab*, Vol. 1. Riyad: Dâr 'Âlam al-Kutub, 1996.