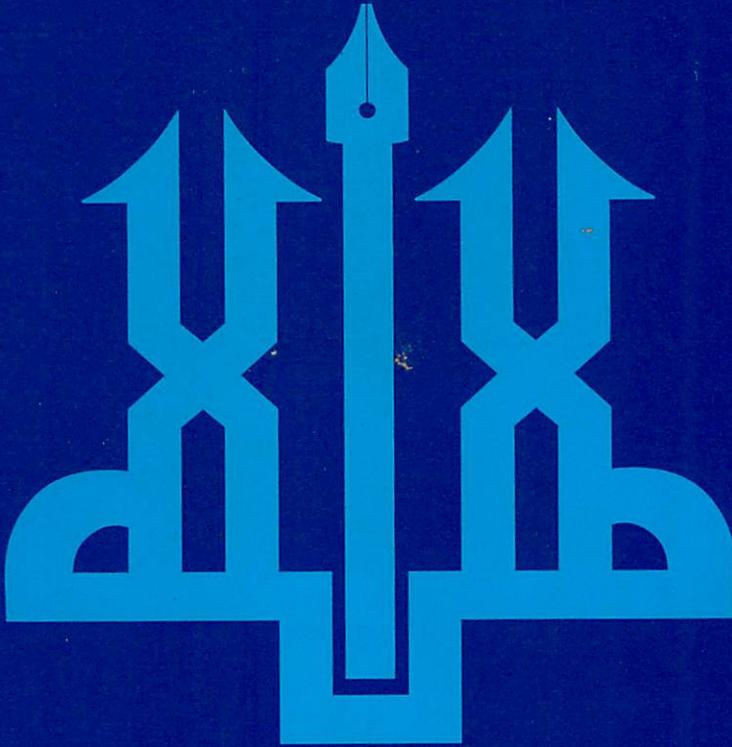


Vol. V, No. 2 Agustus 2003

ISSN 1411-1373

QUALITA AHSANA

JURNAL PENELITIAN ILMU-ILMU KEISLAMAN



Moh. Achjar, Dja'far Mawardi, Moh. Soleh,
Achmad Zaini, Ali Mudlofir, Agus Aditoni

Diterbitkan Oleh :
Lembaga Penelitian IAIN Sunan Ampel

Qualita Ahsana

JURNAL PENELITIAN ILMU-ILMU KEISLAMAN

TERAKREDITASI BERDASARKAN SK DIRJEN DIKTI DEPDIKNAS
NO. 52/DIKTI/KEP/2002 Tanggal: 12 Nopember 2002

Pemimpin Redaksi:

H. A. Saiful Anam

Wakil Pemimpin Redaksi:

Saiful Jazil

Sekretaris Redaksi:

H. Fachrur Rozie Hasy

Syaikhul Amin

Penyunting Ahli:

H. Amin Abdullah

H. Suroso Imam Zadjuli

Sunarto

Muh. Nuh

H. Arief Furqon

H. Syafiq A. Mughni

Penyunting Pelaksana:

Masdar Hilmy

Biyanto

Achmad Zaini

Nur Kholis

Jeje Abdul Rozak

Amiq

Bambang Subandi

Sekretaris:

Imam Syafi'i

M. Saeful Bahar

Moh. Yazid

Samsul Bahari

Sahuri

Imampuri

QUALITA AHSANA diterbitkan oleh Lembaga Penelitian IAIN Sunan Ampel
Surabaya tiga kali setahun pada bulan April, Agustus dan Desember
dengan Rektor IAIN Sunan Ampel sebagai pelindung

Alamat Penerbit/Redaksi:

Pusat Penelitian IAIN Sunan Ampel

Jl. A. Yani 117 Surabaya 60237

Telp. (031) 8410298 ps. 34 Fax. (031) 8413300

E-Mail: sunanampel@surabaya.wasantara.net.id

Homepage: <http://www.geocities.com/HotSprings/6774>

Qualita Ahsana

Jurnal Penelitian Ilmu-ilmu Keislaman

DAFTAR ISI

**PERBEDAAN TINGKAT RELIGIUSITAS MAHASISWA IAIN SUNAN
AMPEL SURABAYA DITINJAU DARI LATAR BELAKANG
PENDIDIKAN, TEMPAT TINGGAL DAN JENIS KELAMIN**

Moh. Achjar (112)

**ALI AHMAD BAKTSIR
SASTRAWAN ARAB INDONESIA**

Dja'far Mawardi (127)

**PENGARUH PSIKOTERAPI ISLAMI TERHADAP PENURUNAN
STRES PADA REMAJA PENYALAHGUNA NARKOTIKA DI
PESANTREN INABAH XIX SURYALAYA SURABAYA**

Moh. Sholeh (142)

**PERAN DAN FUNGSI DOSEN WALI STUDI
DI IAIN SUNAN AMPEL**

Achmad Zaini (164)

**MAX WEBER: ETIKA ROTESTAN DAN SEMANGAT KAPITALISME
(ANALISIS KOMPARATIF DENGAN ISLAM)**

Ali Mudlofir (179)

PEMIKIRAN TEOLOGI ABŪ HANĪFAH

Agus Aditoni (199)

PEMIKIRAN TEOLOGI ABŪ ḤANĪFAH

*Agus Aditoni*¹

Abstract: This paper discusses the theological thoughts of Abū Ḥanīfah covering the discussions on *īmān*, *qadar*, human deeds, and *khalq al-Qur'ān*. Abū Ḥanīfah's theological thought is different from that of other schools in several ways. In viewing *'amal*, for instance, he is different from Mu'tazilah and Khawārij who have the view that *'amal* is a part of *īmān*. Thus, one cannot be considered *mu'min* if he does not have *'amal*. Fuqahā' and Muḥaddithīn, moreover, have an idea that *'amal* is closely related to the perfection on *īmān*. Therefore, a person who does not perform *shar'ah* may still be regarded *mu'min*, but his *īmān* is not perfect. According to Abū Ḥanīfah *īmān* does not increase nor decrease. This is the point of difference between Abū Ḥanīfah and Aḥmad b. Ḥanbal who claims that *īmān* may increase and decrease.

Kata Kunci: *īmān*, *qadar*, perbuatan manusia, *khalq al-Qur'ān*

¹ Penulis adalah dosen Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel Surabaya

I

A. Latar Belakang Masalah

Bermula dari issue-issue teologi telah memunculkan kelompok-kelompok di kalangan umat Islam, masing-masing kelompok mempunyai pandangan yang berbeda-beda. Bagi Khawārij, seorang muslim yang telah berbuat dosa besar dipandang sebagai kafir atau murtad sedangkan bagi Murji'ah, ia masih dipandang sebagai mukmin dan masalah dosa yang telah diperbuatnya diserahkan secara total urusannya kepada Allah.² Dari sini muncul kelompok ketiga sebagai sintesanya, yaitu Mu'tazilah. Kelompok ini memandang bahwa seorang Muslim yang telah berbuat dosa besar tidak bisa dikategorikan sebagai kafir secara mutlak, karena ia telah mengucapkan shahadat, namun ia juga tidak bisa dikategorikan sebagai Mukmin secara mutlak karena dalam pandangan mereka, iman bukan hanya pengakuan dalam hati dan lisan akan tetapi harus diimplementasikan dalam bentuk perbuatan. Oleh karena itu pelaku dosa berada di antara dua posisi (*al-Manzilah bayna al-Manzilatayn*).³

Diskursus disepertar issue teologis yang mulanya masih bersifat simplistis tersebut dicoba untuk dielaborasikan lebih lanjut oleh Mu'tazilah, terutama pasca berlangsungnya proses akulturasi budaya berkat masuknya gelombang hellenisme dengan cara mengembangkan ke arah pembahasan yang lebih sistematis tentang pokok-pokok ajaran dasar Islam (*Uṣūl al-Dīn*) seperti yang tertuang dalam lima ajaran dasar (*al-Uṣūl al-Khamsah*).⁴ Sebagai akibat dari kegiatan intelektual mereka, maka wajar bila kemudian kelompok ini diklaim sebagai pioner bagi tumbuhnya ilmu kalam (teologi Islam).⁵

Di antara tokoh yang tidak bisa melepaskan dirinya dari diskursus tentang permasalahan teologi ini adalah Abū Ḥanīfah. Ia adalah seorang *faqīh* Iraq yang rasionalis, salah satu dari imam empat madhhab Sunnī dan merupakan peletak dasar teologi Ḥanafi yang mengawali kehidupan

²Wensinck, *The Muslim Creed Its Genesis And Historical Development* (New Delhi: Gayatri Offset Press, 1979), 38.

³Pendapat ini dilontarkan oleh Wāṣil b. 'Aṭā' di depan gurunya, Ḥasan al-Baṣrī (w.110 H.). Karena pendapat inilah, ia dan teman-temannya diberi predikat Mu'tazilah. Lihat al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), , 47-48.

⁴Lihat W.Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Teologi* (Edinburgh: The University Press, 1985), 48-52.

⁵Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, Cet. III (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 22.

intelektualnya dengan perdebatan dalam berbagai permasalahan teologi. Ia mengembara ke Basrah – pusat aliran teologi pada saat itu – untuk mendalami pemikiran dari berbagai aliran yang ada. Akan tetapi, setelah mengetahui dan mendalami pemikiran mereka, ia cenderung untuk meninggalkan perdebatan yang ia anggap tidak bermanfaat dan beralih untuk mendalami fiqh yang dianggap lebih bermanfaat. Namun kenyataannya, ia tidak dapat melepaskan dirinya dari permasalahan-permasalahan teologi karena lingkungan mengharuskannya untuk meluruskan permasalahan tersebut.

B. Perumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang masalah di atas, sekilas nampak bahwa Abū Ḥanīfah mempunyai pemikiran-pemikiran teologi yang berbeda dengan aliran-aliran teologi lainnya. Namun demikian, pemikirannya perlu dikaji dan diteliti ulang. Dengan demikian, permasalahan dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut: Bagaimanakah pemikiran teologi Abū Ḥanīfah?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan pokok penelitian ini adalah untuk mengetahui pemikiran teologi Abū Ḥanīfah tentang iman dan pelaku dosa, *qada'* dan *qadar*, kehendak manusia dan hubungannya dengan Tuhan, apakah hal itu merupakan kebebasan atau merupakan paksaan, serta pandangannya tentang *Khalq al-Qur'ān*.

D. Metodologi Penelitian

Penelitian ini memusatkan perhatian pada koridor penelitian kepustakaan (*library reseach*). Maksudnya adalah penelitian yang sumber datanya terdiri dari bahan-bahan primer maupun sekunder yang telah dipublikasikan baik dalam bentuk buku, jurnal, maupun dalam bentuk lainnya yang dianggap representatif dan relevan.

Melihat sumber datanya yang hanya mengacu pada koridor kepustakaan, maka dalam analisis pengolahan datanya akan dipergunakan metode deskriptif. Hal ini mengingat bahwa data yang diperoleh dari kepustakaan itu bersifat kualitatif, artinya berupa pernyataan verbal dan bukan data dalam bentuk angka-angka, maka dalam tulisan ini akan dipergunakan teknis analisis isi (*content analysis*), yaitu teknik yang dipergunakan untuk menganalisis makna yang terkandung di dalam data

yang dihimpun melalui riset kepustakaan. Di samping itu, juga dipergunakan model analisis perbandingan (*comperative study*), yakni membandingkan konsep teologi Abū Ḥanīfah dengan konsep teologi lainnya, seperti Ahmad b. Ḥanbal, al-Ash‘arī, teologi Mu‘tazilah, Jabariyah dan teologi Murji‘ah.

II

PEMIKIRAN TEOLOGI ABU ḤANIFAH

1. Iman

Abū Ḥanīfah – dalam risalahnya *al-Fiqh al-Akbar* – menjelaskan bahwa yang dimaksud iman ialah *al-Iqrār* dan *al-Taṣdīq*, pernyataan dan membenaran. Sedangkan Islam ialah *al-Taslīm* dan *al-Inqiyād*, penyerahan diri dan tunduk terhadap perintah-perintah Allah Swt. Ia lebih lanjut menjelaskan bahwa dari sisi etimologi keduanya terpisah, akan tetapi seseorang tidak bisa disebut beriman kalau tidak disertai dengan Islam dan sebaliknya, tidak ada Islam kalau tidak ada iman. Ia mengibaratkan bahwa keduanya bagaikan dhahir dan batin. Dan agama merupakan rangkaian dari tiga unsur, yaitu iman, Islam dan shari‘at.⁶

Menurutnya, seseorang yang mengaku beriman harus mengucapkan iman kepada Allah, para malaikat, kitab-kitab, para rasul, kebangkitan setelah mati, dan adanya taqdir baik dan buruk serta perhitungan, surga dan neraka. Al-Mallā‘ ‘Alī al-Qārī al-Ḥanafī menjelaskan dalam *Sharh al-Fiqh al-Akbar* bahwa menurut Abū Ḥanīfah seseorang yang mengaku beriman baginya wajib ‘ain untuk mengucapkan dengan lisannya tentang apa yang ia yakini di dalam hatinya. *Pertama*, iman kepada Allah, mengandung isyarat bahwa pengakuan berbeda dengan syarat iman, hanya saja hal itu bisa gugur dalam kondisi tertentu atau syarat untuk menjalankan rukun iman sebagaimana ketentuan umum. Pandangan ini sama dengan pandangan al-Māturīdī dan al-Ash‘arī yang didukung dengan ayat al-Qur‘ān, “Mereka itulah orang-orang yang Allah telah menanamkan keimanan dalam hati mereka”.⁷

Kedua, iman kepada para malaikatNya, mereka harus diyakini sebagai hamba Allah yang selalu mematuhi perintah-perintahNya, mereka terlindungi dari perbuatan maksiat dan terlepas dari sifat laki-laki

⁶Abū Ḥanīfah al-Nu‘mān, *al-Fiqh al-Akbar*, 6.

⁷Al-Qur‘ān, 58: 22.

dan perempuan. *Ketiga*, iman kepada kitab-kitabNya, yaitu kitab-kitab yang diturunkan oleh Allah, seperti Tawrāt, Injīl, Zabūr, al-Qur'ān, dan lain-lain yang jumlahnya tidak ditentukan. *Keempat*, iman kepada para RasulNya, yaitu para Nabi baik yang mendapatkan perintah untuk menyebarkan risalah ataupun yang tidak mendapatkan perintah. *Kelima*, iman kepada *al-Ba'th*, yaitu kehidupan setelah mati atau kebangkitan setelah hancurnya seluruh makhluk. *Keenam*, iman kepada qadar, yaitu *qada'* dan *qadar* yang baik maupun buruk, berfaedah maupun yang berbahaya, manis maupun yang pahit kesemuanya itu datang dari Allah.⁸

Hakekat iman bukan sekedar pengakuan di dalam hati akan tetapi harus diucapkan dengan lisan. Pernyataan Abū Ḥanīfah yang menyangkut permasalahan ini tergambar dalam perdebatannya dengan Jahm b. Ṣafwān. Al-Makkī dalam *al-Manāqib* menjelaskan bahwa Jahm b. Ṣafwān suatu hari datang kepada Abū Ḥanīfah untuk mendiskusikan beberapa permasalahan yang menyangkut masalah iman, akan tetapi Abū Ḥanīfah enggan untuk menjawabnya.⁹

Al-Makkī dalam *al-Manāqib* menjelaskan bahwa menurut Abū Ḥanīfah jika seseorang mengaku beriman dan belum menyatakannya dengan lisan kemudian ia meninggal, maka ia termasuk kafir. Namun, jika ada alasan tertentu yang tersembunyi, maka ia tidak termasuk kafir.¹⁰ Menyangkut permasalahan tersebut, Abū Ḥanīfah menjelaskan bahwa iman harus direalisasikan dengan lisan dan amal perbuatan dan realisasi itu tidak aman kecuali dengan hati. Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa orang yang menyatakan beriman dengan lisannya, akan tetapi ia tidak beriman dengan hatinya, maka ia tidak disebut sebagai mukmin tetapi kafir. Dan orang yang menyatakan beriman di dalam hatinya dan belum sempat mengucapkan iman dengan lisannya, maka ia adalah mukmin hanya di sisi Allah dan kafir menurut pandangan manusia.¹¹ Dengan demikian, menurut Abū Ḥanīfah bahwa iman itu terbagi menjadi tiga tingkatan, yaitu pertama, orang yang mengakui adanya Allah dan apa-apa yang diturunkan dengan

⁸Al-Mallā' 'Alī al-Qānī al-Ḥanafī, *Sharḥ Kitāb al-Fiqh al-Akbar* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984), 19-20.

⁹Uwayḍah, *al-Imām Abū Ḥanīfah*, 89-92. Dan lihat al-Shirbāsī, *al-A'immah al-Arba'ah*, 25-38.

¹⁰Ibid.

¹¹Abū Ḥanīfah, *Kitāb al-'Alīm wa al-Muta'allim* (Haidarabad: tp, 1349), 3. Dan lihat Idem, *al-'Alīm wa al-Muta'allim*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (Kairo: Maṭba'at al-Anwār, 1368), 13.

hati dan lisannya. Kedua, orang yang mengakui adanya Allah dengan lisannya, akan tetapi ia berbohong di dalam hatinya. Dan ketiga, orang yang menyatakan beriman dengan hatinya, tetapi ia berbohong dengan lisannya.¹²

Abū Ḥanīfah juga menjelaskan bahwa pengakuan manusia ada tiga macam, *pertama*, pengakuan terhadap Tuhan dengan hati dan lisan, dialah orang yang disebut mukmin di hadapan Allah dan di mata manusia. *Kedua*, pengakuan terhadap Allah dengan lisannya, akan tetapi, dalam hatinya ia berbohong, dialah yang disebut kafir di hadapan Allah dan mukmin menurut pandangan manusia, karena manusia tidak mengetahui apa yang ada di dalam hatinya. Mereka harus disebut sebagai mukmin karena mereka secara jelas menyatakan pengakuan iman dan manusia tidak dibebani untuk mengetahui apa yang ada di dalam hati. Dan *ketiga*, orang yang mengakui adanya Allah dengan hatinya, akan tetapi ia berbohong dengan lisannya, dialah orang yang disebut mukmin di hadapan Allah dan kafir di mata manusia. Ia disebut sebagai mukmin karena mengakui adanya Allah dan apa-apa yang diturunkan. Dan ia disebut kafir karena ia tidak memperlihatkan iman dengan lisannya karena dalam kondisi tidak aman atau terpaksa (*taqiyyah* atau *ikrāh*).¹³

Dengan demikian, menurut Abū Ḥanīfah bahwa iman bukan sekedar pengakuan dengan hati akan tetapi harus disertai dengan penyerahan diri sepenuhnya dan hal itu harus diucapkan dan dinyatakan dengan lisannya jika mungkin. Akan tetapi, iman menurutnya boleh disembunyikan dalam hatinya jika kondisi tidak memungkinkan. Hal itu berlaku dalam kondisi tidak aman dari ancaman (*taqiyyah* atau *ikrāh*). Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa orang mukmin seperti ini berbeda dengan orang munafik, karena orang munafik jelas-jelas hanya menyatakan iman dengan lisannya yang tidak disertai dengan pengakuan di dalam hatinya.¹⁴

Adapun amal perbuatan menurut Abū Ḥanīfah tidak termasuk bagian dari iman, hal itu berbeda dengan pandangan Mu'tazilah dan Khawārij yang menyatakan bahwa amal perbuatan merupakan bagian dari iman. Dengan demikian, menurut dua kelompok terakhir itu, seseorang tidak dianggap mukmin jika tidak beramal. Sedangkan menurut *Fuqahā*

¹²Ibid., 7.

¹³Ibid.

¹⁴Uwayḍah, *al-Imām*, 94.

dan *Muhaddithin* bahwa iman terkait dengan kesempurnaan iman. Oleh karena itu, orang yang tidak melaksanakan shari'at tetap disebut mukmin, akan tetapi imannya dianggap tidak sempurna.

Kedua pandangan tersebut berbeda dengan pandangan Abū Ḥanīfah yang menyatakan bahwa iman tidak bertambah dan tidak berkurang. Dan pandangan inilah yang membedakan antara Abū Ḥanīfah dan Aḥmad b. Ḥanbal yang menyatakan bahwa iman itu bertambah dan berkurang.¹⁵ Abū Ḥanīfah tidak sepaham dengan pandangan yang menyatakan bahwa iman bertambah dan berkurang, karena bertambahnya iman akan terlihat dengan berkurangnya kufur dan sebaliknya berkurangnya iman terlihat dengan bertambahnya kafir. Bagaimana mungkin seseorang dalam satu waktu disebut sebagai mukmin dan kafir. Lebih lanjut ia menjelaskan tentang ayat al-Qur'an dan Hadīth yang mengisyaratkan bertambahnya iman, bahwa konteks ayat al-Qur'an dan Hadīth tersebut untuk para sahabat, karena al-Qur'an diturunkan setiap saat maka mereka beriman dan iman mereka bertambah dari sebelumnya. Yang bertambah adalah eksistensi iman bukan esensi iman (*Tawhīd*).¹⁶

Berangkat dari pandangan itulah Abū Ḥanīfah menyatakan bahwa imannya manusia sama dengan imannya para Malaikat dan Rasul, karena iman bukan amal dan manusia mengakui keesaan Tuhan, sifat, kekuasaan dan apa-apa yang diturunkannya seperti apa yang dinyatakan oleh para Malaikat, Rasul dan Nabi. Tegasnya, imannya manusia sama dengan imannya para Malaikat, karena manusia beriman kepada apa saja yang diimani para Malaikat.¹⁷

Lebih lanjut Abū Ḥanīfah menyatakan bahwa bentuk kafir satu sedangkan amal perbuatannya banyak dan berbeda-beda sama halnya dengan imannya malaikat dan imannya manusia satu sedangkan kewajibannya banyak dan berbeda-beda. Kewajiban yang dibebankan oleh Allah kepada malaikat berbeda dengan kewajiban yang dibebankan kepada manusia. Imannya malaikat dan imannya manusia satu, karena sama-sama beriman dan berjanji kepada Tuhan dan mengakui apa-apa yang diciptakan. Demikian halnya dengan kafirnya orang-orang yang kafir hanya satu, akan tetapi sifat dan amal perbuatannya banyak dan berbeda-

¹⁵Watt, *Islamic Philosophy*, 58.

¹⁶Lihat Mullā Ḥusayn, *Kitāb fi Sharḥ Waṣīyyat al-Imām al-A'zam Abī Ḥanīfah* (Haidarabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyah, 1321), 4-5. Dan Akmal al-Dīn, *Sharḥ Waṣīyyat al-Imām al-A'zam* (Haidarabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyah, 1321), 12-14.

¹⁷Abū Ḥanīfah, *Kitāb al-'Alim*, 9.

beda.¹⁸ Al-Bazzāzī dalam *al-Manāqib* menyatakan bahwa menurut Abū Ḥanīfah imannya *ahl al-ard*, *ahl al-samāwāt*, *al-awwliyyīn* dan *al-akhirīn* serta imannya para Nabi adalah satu yaitu sama-sama menyatakan: “*ʿAmannā billāh waḥdah wa ṣadaqnāhu.*” (Kami beriman hanya kepada Allah dan kami mengakui kebenarannya). Yang bermacam-macam adalah kewajibannya, dengan demikian orang kafir juga satu sedangkan yang bermacam-macam adalah sifatnya.¹⁹

Dalam memahami pelaku dosa, Abū Ḥanīfah berpendapat bahwa orang mukmin yang melakukan dosa besar tidak termasuk kafir karena iman sudah mereka sandang. Menurutnyanya, manusia dapat dikelompokkan menjadi tiga tingkatan: (1) Kelompok para Nabi, mereka adalah ahli surga; (2) Kelompok mushrik, mereka adalah ahli neraka; (3) Kelompok pelaku dosa, mereka bukan ahli surga dan bukan ahli neraka. Nasib mereka ada di tangan Tuhan, apakah Tuhan akan mengampuni atau Tuhan akan menyiksa mereka.²⁰

Ada tiga pendapat mengenai pelaku dosa. *Pertama*, pendapat Khawārij dan Muʿtazilah yang menyatakan bahwa pelaku dosa dianggap tidak mukmin. *Kedua*, pendapat Murjiʿah yang menyatakan bahwa pelaku dosa dianggap tidak mukmin dan tidak kafir. Dan *ketiga*, pendapat *jumhūr al-ʿUlamāʾ*, termasuk Abū Ḥanīfah, menyatakan bahwa pelaku dosa tidak disebut kafir. Oleh karena itu, Ghasān al-Murjiʿī mengklaim bahwa Abū Ḥanīfah termasuk golongan Murjiʿah dan al-ʿAmidī menyebutnya dengan sebutan *Murjiʿī ahl al-Sunnah*.²¹

ʿUwayḍah tidak sepeham dengan pernyataan Ghasān di atas, karena ia memasukkan Abū Ḥanīfah ke dalam madhhabnya bertujuan agar dengan meminjam nama besar Abū Ḥanīfah pandangan madhhabnya dapat diterima dan diikuti oleh komunitas secara luas. Sedangkan al-ʿAmidī menyatakan demikian karena siapa saja yang berbeda pendapat dengan Muʿtazilah dalam masalah Qadar disebut Murjiʿah. Dan mungkin karena ia berangkat dari konsep Abū Ḥanīfah tentang iman yang tidak bertambah dan tidak berkurang, sehingga ia mengira bahwa pelaku dosa imannya ditanggihkan.²² Abū Ḥanīfah sendiri merasa keberatan jika disebut sebagai Murjiʿī, hal itu tergambar dalam risalahnya yang dikirim

¹⁸Ibid., 28-29.

¹⁹ʿUwayḍah, *al-Imām*, 100.

²⁰Abū Ḥanīfah, *Kitāb al-ʿAlīm*, 20.

²¹ʿUwayḍah, *al-Imām*, 100.

²²Ibid.

kepada 'Uthmān b. Battī, seorang *faqīh* Basrah yang meninggal tujuh tahun sebelum Abū Ḥanīfah, sebagai bantahan atas tuduhan sebagai Murji'i yang ditujukan kepada dirinya.²³

Istilah Murji'ah digunakan untuk mereka yang percaya pada doktrin *irjā'*. Meskipun para *heresiographer* (penulis aliran bid'ah) menyatakan Murji'ah sebagai sekte, telaah secara hati-hati terhadap sumber menyatakan bahwa di dalam Islam tidak ada sekte dalam pengertian apapun. Permasalahannya menjadi jelas dengan adanya kesulitan-kesulitan yang dihadapi dan dialami oleh *heresiographer* al-Shahrastānī. Dia membagi Murji'ah menjadi beberapa kelompok, yaitu Murji'ah Khawārij, Murji'ah Qadariyah, Murji'ah Jabariyah, dan Murji'ah murni.²⁴ Al-Ash'añ juga membagi Murji'ah menjadi empat kelompok yang sama, dia menjelaskan bahwa Abū Ḥanīfah disebut sebagai Murji'i karena Abū Ḥanīfah mempunyai pandangan bahwa pelaku dosa hukumannya ditangguhkan sampai hari Akhir, dan Allah akan menghukumnya sesuai dengan kehendakNya. Al-Ash'añ menyimpulkan bahwa Abū Ḥanīfah dianggap sebagai Murji'i bukan dalam pengertian terminologi teologi, akan tetapi dalam pengertian etimologi, yaitu penagguhan. Oleh karena itu, Abū Ḥanīfah tidak bisa dikelompokkan ke dalam empat golongan Murji'ah.²⁵

Doktrin *irjā'* merupakan kecenderungan yang melahirkan berbagai bentuk pemikiran sektarian dan memberikan sumbangan penting terhadap perkembangan sunnisme. Tokoh utama doktrin *irjā'* adalah Abū Ḥanīfah yang dikelompokkan sebagai ahli hukum di Kufah, yang setidak-tidaknya, di antara mereka yang berada dalam kelompok ini menerima ide tentang *irjā'*. Sekitar tahun 737 M, pada saat guru utamanya (Ḥammād b. Abī Sulaymān) meninggal, dia tampaknya diakui sebagai kepala kelompok itu dan orisinalitas pikirannya mengarahkan pemikiran hukum kelompoknya yang pada generasi berikutnya melahirkan madhhab Ḥanafi. Ada juga madhhab teologi Ḥanafi yang beberapa hal identik dengan madhhab hukumnya. Sebenarnya, doktrin *irjā'* sudah populer sejak sebelum Abū Ḥanīfah, tetapi pandangan Abū Ḥanīfah tentang hal itu sepertinya bertanggungjawab dalam memperjelas doktrin itu. Dia dianggap lebih intelektual dalam menjelaskan *irjā'* dan iman, sehingga pemikirannya

²³Lihat Abū Ḥanīfah, *Risālat Abī Ḥanīfah ilā 'Uthmān al-Battī*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (Kairo: Maṭba'at al-Anwār, 1368), 24-25.

²⁴Ibid., 139. Dan lihat Watt, *Islamic Philosophy*, 23.

²⁵Lihat al-Ash'añ, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, vol. I, cet. I (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1950), 204.

tentang hal itu dapat diterima secara luas. Mayoritas orang-orang yang lebih awal, yang disebut sebagai Murji'ah datang dari Kufah dan hal ini mungkin Kufah merupakan pusat Shī'ah awal dan *irjā'* dirasakan sebagai cara yang memuaskan untuk mengekspresikan oposisi terhadap pengangkatan 'Alī yang tertunda. Di Basrah, ada sebagian penganut *irjā'* tetapi mayoritas mereka lebih suka untuk menyatakan sikap politik serupa itu dengan istilah *wuquf* (penundaan keputusan), seperti yang dinyatakan oleh Wāqifiyah, dan yang mendirikan Mu'tazilah, yaitu Wāṣil.

Penganut paham *irjā'* bisa dengan baik dipahami sebagai aliran di kalangan arus utama dari apa yang kemudian menjadi Islam Sunnī. Istilah *irjā'* tidak dipakai dalam Sunnisme yang datang kemudian, tetapi sikap politik dan praktis yang didasarkan pada paham itu dapat mereka terima.²⁶

Watt menyatakan bahwa penggunaan gagasan *irjā'* pertama kali adalah untuk memutuskan persoalan yang berkaitan dengan 'Uthmān dan 'Alī. Hal ini berarti Murji'ahlah yang pertama menengguhkan keputusan mengenai persoalan 'Uthmān dan 'Alī dan tidak menyebut mereka sebagai orang yang beriman atau orang kafir. Hal ini berkaitan dengan penempatan seseorang di surga atau di neraka. Pada level duniawi bahwa penengguhan (*irjā'*) secara tidak langsung menyatakan suatu penolakan terhadap tesis Khawārij bahwa 'Uthmān dan 'Alī adalah orang kafir dan oleh karena itu, keduanya harus diperangi dan diusir dari komunitas Muslim.²⁷

Abū Ḥanīfah menolak doktrin Khawārij tentang pengusiran pelaku dosa dari komunitas Muslim, hal ini berarti bahwa 'Uthmān dianggap sebagai *khalīfah* yang syah secara hukum. Doktrin Shi'ah awal tentang superioritas 'Alī juga ditolak, dan pandangan Sunni yang akhir sama dengan pandangan Abū Ḥanīfah bahwa khalifah empat yang pertama diranking menurut kelebihan dan menurut kronologinya, yaitu Abū Bakr al-Ṣiddīq, 'Umar b. al-Khaṭṭab, 'Uthmān b. 'Affān, dan 'Alī b. Abī Ṭālib.²⁸ Dan selebihnya urusan 'Uthmān dan 'Alī diserahkan kepada Allah.²⁹

²⁶Lihat Watt, *Islamic Philosophy*, 23-24.

²⁷Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: The University Press, 1973), 124.

²⁸Watt, *The Islamic Philosophy*, 24. Dan lihat Abū al-Muntahā, *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar*, Haidarabad: Dā'irat al-Ma'ārif, 1321), 25-26.

²⁹Abū Ḥanīfah, *al-Fiqh al-Absaṭ*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (Haidarabad: Dā'irat al-Ma'ārif, 1979), 40. Dan lihat Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, *Kitāb Sharḥ al-Fiqh al-Akbar* (Mesir: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1325), 6.

Wensinck menyatakan bahwa urutan hirarhi ini dilatarbelakangi perselisihan yang memunculkan gerakan Shi'ah dan Khawārij. Cukup untuk dicatat bahwa urutan hirarhi sudah dilakukan secara seksama, seperti yang digambarkan oleh al-Baghdādī yang mengutamakan 17 kelompok Sahabat dan membedakan ranking Tabi'in. Sesuai urutan historis, al-Baghdādī menyatakan bahwa para sahabatnya mempunyai pandangan yang berbeda-beda mengenai preseden 'Alī dan 'Uthmān dan menyatakan bahwa al-Ash'arī menempatkan 'Uthmān pada urutan yang ke tiga dan 'Alī pada urutan yang ke empat, tetapi ia tidak menganggap sebagai urutan historis. Hal ini berarti ia mempertimbangkan 'Alī sebagai ekspresi pilihan Tuhan.³⁰

Golongan Sunnī menerima doktrin Abū Ḥanīfah, tetapi kecondongan Ḥanafi terhadap ortodoksi yang sangat murni intelektual tidak diterima, begitu juga unsur amal bagian dari iman dipersyaratkan oleh madhhab teologi Sunnī yang lain.³¹

Perdebatan mengenai pelaku dosa memunculkan kegelisahan moral (*moral anxiety*) yang mengarah pada lemahnya moral, diantara beberapa anggota gerakan keagamaan umum yang saleh selama masa bani Umayyah ada keniscayaan sebuah kesungguhan moral yang mendalam. Ḥasan al-Baṣrī adalah contoh dari hal ini, namun masih banyak yang lain. Sesungguhnya moral yang digandengkan dengan ideal moral yang tinggi, selalu (ada) dalam bahaya karena menimbulkan persoalan kegagalan dan rasa bersalah atau, yang lebih umum, menimbulkan kegelisahan. Ketika seseorang memiliki ideal yang tinggi, dia hampir tidak dapat dihindari lagi atau jatuh dalam bentuk semacam kegelisahan, dan kemudian dia akan merasa bahwa dia menjadi orang yang tidak terpuaskan dan akan kehilangan kepercayaan dirinya sendiri. Dalam diri seorang muslim, persoalan ini secara alamiah, menjadi bentuk kekhawatiran apakah dia akan mendapatkan tempat surga atau tinggal selama-lamanya di neraka. Jila seseorang sering mempunyai pemikiran semacam ini, dia akan cenderung menuju suatu keadaan kegelisahan yang konstan, dan ini akan mereduksi kemampuannya untuk menghadapi persoalan-persoalan kehidupan yang fundamental. Jadi sebuah koreksi dibutuhkan bagi kesungguhan moral yang tidak semestinya.

³⁰A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, 151-152.

³¹Watt, *The Islamic Philosophy*, 24.

Koreksi semacam ini sudah dilakukan kepada dunia Islam oleh Muqātil b. Sulaymān (w. 767), yang sebagian besar hidupnya dihabiskan di Basrah dan Baghdad. Pernyataan yang menjadikan ia menjadi terkenal adalah “di mana ada iman, dosa tidak mencelakakan”. Hal ini berarti, seseorang belum (tidak) kehilangan keanggotaannya dalam komunitas karena shirk, dan dia tidak akan dihukum selama-lamanya karena dosanya. Pendapat ini tampak menjadi pendorong kelemahan moral. Secara eksplisit paham ini ditentang oleh paham al-Ṭahāwī: “kami tidak mengatakan, di mana ada iman, dosa tidak mencelakakan orang yang berbuat dosa, kami mengharapkan surga bagi orang yang beriman yang melakukan perbaikan, namun kami tidak bisa memastikan hal itu”.

Namun, meski kesungguhan moral dari para *ulama*⁷, dipegangi secara luas bahwa setiap muslim pada akhirnya akan mendapatkan surga, asalkan dia tidak melakukan dosa yang tidak dapat dimaafkan, yaitu shirk. Pengecualian ini ditunjukkan secara jelas dalam al-Qur’ān: “Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa shirk, dan Dia mengampuni dosa selain dari (shirk) itu”.³² Bahkan al-Ḥasan al-Baṣrī meyakini bahwa siapa saja yang mengucapkan shahadah saat kematiannya ia akan masuk surga. Pada masa al-Ṭahāwī, persoalan ini banyak dielaborasi, sehingga dia menyatakan bahwa siapa saja yang melakukan dosa besar ada dalam neraka, tapi tidak selama-lamanya, asalkan pada saat kematiannya mereka dalam keadaan bertawhid (*muwahhidūn*). Kemudian setelah mengutip ayat tersebut di atas, dia melanjutkan: “jika Tuhan menghendaki, dengan keadilanNya Dia menghukum mereka di neraka sesuai dengan pelanggaran mereka, kemudian dengan rahmatNya dan karena shafa’at dari orang-orang yang patuh kepadaNya Dia memindahkan mereka dari neraka dan menaikkan mereka ke surgaNya.

Pernyataan-pernyataan mengenai nasib akhir orang yang melakukan dosa besar ini sesuai dengan definisi Abū Ḥanīfah tentang iman. Dengan mendefinisikan iman sebagai membenaran dalam hati dan pengakuan dengan lisan, tanpa melakukan amal atau melakukan kewajiban-kewajiban, definisi itu mempermudah bagi seseorang untuk tetap menjadi anggota komunitas, dan oleh karena itu mempunyai harapan surga (dan dalam hal ini konsepnya tentang *ijā*⁷ berarti memberikan harapan). Dengan cara semacam ini Abū Ḥanīfah membantu menyembuhkan kegelisahan moral yang disebabkan oleh kesungguhan

³²Al-Qur’ān, 4: 48, 116.

moral yang tidak semestinya. Pada sisi lain, mereka menyimpan unsur ketakutan, karena orang yang berdosa besar tetap saja bisa mendapatkan hukuman yang tidak menyenangkan. Dalam prakteknya keyakinan semacam itu sering menimbulkan tingkat moralitas yang relatif tinggi di kalangan muslim. Akan tetapi dalam teori mereka dapat dikritik sebagai orang yang memelihara motif ketakutan yang negatif meskipun dengan menggantikannya dengan motif pengorbanan yang positif karena faktor kemuliaan dan pemimpin yang mendapatkan inspirasi, karomah.

2. Qadar dan Perbuatan Manusia

Selama periode pemerintahan Banī Umayyah, muncul diskursus di kalangan umat Islam mengenai apa yang disebut oleh kalangan Modern Barat sebagai permasalahan tentang kehendak bebas (*free will*) dan takdir (*predestination*). Konsepsi utamanya adalah bahwa *qadar* Tuhan atau kekuasaan Tuhan untuk menentukan semua kejadian itu terkait dengan perbuatan manusia. Doktrin Sunnī standar menyebutkan bahwa Tuhan dengan *qadar*Nya menentukan semua kejadian dan perbuatan manusia. Tampaknya janggal – ketika nama Qadariyah dalam penggunaan yang standar diaplikasikan – ternyata bukan untuk orang-orang yang meyakini atau yang mendukung doktrin ini, tetapi justru dipakai untuk orang-orang yang menolaknya. Kemudian, Qadariyah diartikan sebagai kelompok yang mengimani terhadap kehendak bebas manusia. Namun, seperti kajian-kajian teologi Islam awal, diskursus ini bukan merupakan pembahasan secara akademik murni, akan tetapi terkait dengan kepentingan-kepentingan politik, sebagai contoh justifikasi Umayyah terhadap jabatan kekuasaannya dan alasan-alasan yang ditujukan terhadap lawan-lawannya.³³

Problem kebebasan kehendak dan paham Qadariyah dimunculkan pertama kali oleh Ma'bad al-Juhani dari suku Juhaya. Dikatakan, ia mendasarkan pandangannya dari seorang Kristen Iraq yang bernama Susan yang memeluk agama Islam namun ia kembali memeluk Kristen. Tidak dapat diketahui secara pasti bagaimana ia memformulasikan doktrin Qadariyah, namun paling tidak ia berpandangan bahwa manusia bebas untuk berbuat, khususnya bagi orang yang melakukan kesalahan dan keraguan. Oleh karena itu, ia menolak pandangan yang menyatakan bahwa

³³Ibid., 82.

perbuatan salah yang dilakukan oleh Banī Umayyah merupakan ketentuan Tuhan.³⁴

Permasalahan ini menghadirkan isu tentang seorang anak kecil, apakah ia secara otomatis sebagai muslim atau ia harus memilih sendiri suatu keanggotaan di tengah komunitas? Khawārij, dalam masalah ini, berpendapat bahwa seorang anak mempunyai kewenangan dalam memilih, hal itu sesuai dengan pandangan mereka bahwa orang yang dikatakan muslim sejati adalah orang yang tidak berbuat dosa, hal ini mengisyaratkan bahwa setiap orang mempunyai pilihan dan ia harus bertanggung jawab atas pilihannya sendiri. Oleh karena itu, Khawārij sepakat dan meyakini bahwa manusia mempunyai kebebasan kehendak (*free will*).

Kelompok Mu'tazilah mempunyai konsep keesaan dan transendensi Tuhan, konsekuensi logis dari konsep ini adalah sebuah doktrin kebebasan moral dan pertanggungjawaban manusia: bahwa manusia mempunyai kebebasan untuk memilih sikap dan perbuatan mereka sendiri. Sikap dan perbuatan tersebut tidak diciptakan atau ditentukan oleh Tuhan. Dalam mempertahankan pandangannya ini, Mu'tazilah beralih pada keadilan Tuhan, karena Tuhan secara pasti akan mengadili, menghukum dan memberi pahala kepada manusia lantaran perbuatan mereka. Dan mereka juga beralih pada kebajikan Tuhan, pencipta perbuatan jahat adalah manusia sendiri, dan sama sekali bukan ciptaan Tuhan. Mereka berargumentasi, jika manusia secara moral tidak mempunyai kebebasan untuk berbuat, niscaya hal itu mengisyaratkan bahwa Tuhan menjadi penyebab kejahatan.³⁵

Al-Shahrastānī membagi penentang Qadariyyah menjadi dua yaitu *Jabariyah Khālīṣah* dan *Jabariyah Mutawassīṭah*.³⁶ Begitu juga Watt menyatakan bahwa aliran Jabariyah atau anti Qadariyah ada dua kelompok. Pertama, kelompok ekstrim (murni) yang mempunyai keyakinan bahwa usaha manusia untuk berbuat kesemuanya juga telah ditentukan. Kedua adalah kelompok moderat yang menyatakan bahwa apa yang terjadi pada diri manusia adalah ketentuan Tuhan, akan tetapi apa yang terjadi pada dirinya tidak sepenuhnya ketentuan Tuhan.³⁷ Hal ini sesuai

³⁴Ibid., 85.

³⁵Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press, 1988), 105.

³⁶Al-Shahrastānī, *al-Milal*, 85.

³⁷Watt, *Islamic Philosophy*, 29.

dengan pandangan Abū Ḥanīfah, bahwa apa yang telah menimpamu tidak mungkin kamu menghindarinya dan apa yang tidak menimpamu tidak mungkin kamu mencapainya.³⁸ Hal ini berarti bahwa apa yang ditaqdirkan kepada seseorang, tidak mungkin untuk dihindari dan apa yang tidak ditaqdirkan kepadanya tidak mungkin akan menimpanya.

Menurut Wensinck pandangan ini merupakan protes dan jawaban golongan ortodok terhadap kelompok Qadariah. Pernyataan dogma taqdir, juga terdapat pada 'Aqidah al-Ṭahāwī yang menyatakan bahwa orang yang tidak percaya kepada taqdir, jika meninggal ia akan masuk neraka.³⁹

Sebenarnya, Abū Ḥanīfah dikenal sebagai ulama' yang enggan untuk mengetahui *qadar* lebih jauh, dan ia selalu menganjurkan para sahabatnya untuk menghindari pembicaraan tentang *qadar*. Namun demikian, bukan berarti ia tidak mempunyai pemikiran tentang *qadar*. Menurutny, seperti yang dikatakan kepada Yūsūf b. Khālid al-Sumfī di Basrah, bahwa *qadar* adalah sebuah permasalahan yang membuat manusia dalam posisi yang serba sulit, manusia tidak akan mampu untuk memahaminya. *Qadar* diibaratkan sebagai ruangan yang terkunci, jika kuncinya ditemukan, maka kunci itu akan bisa digunakan untuk mengetahui apa yang ada di dalamnya. Kunci itu adalah ilmu dari Allah SWT. Abū Ḥanīfah menjelaskan masalah *qadar* kepada kaum Qadariah yang datang kepadanya bahwa orang yang melihat *qadar* seperti orang yang melihat sinar matahari, setiap ia memandang ia bertambah bingung (tidak jelas).⁴⁰

Selanjutnya, Abū Ḥanīfah membedakan antara *qaḍā'* dan *qadar*. Menurutny, *qaḍā'* adalah sesuatu yang sudah ditetapkan oleh Allah dengan wahyu ilahi, sedangkan *qadar* adalah sesuatu peristiwa terjadi atas kekuasaanNya sebelum ciptaan itu terjadi, Tuhan membebani mereka sesuai dengan wahyu, dan perbuatan manusia terjadi sesuai dengan ketetapan *qadar*. Selanjutnya, Abū Ḥanīfah membagi perintah menjadi dua, pertama, *amar takwīn wa ijād*, yaitu terjadinya sesuatu di alam raya ini atas kehendakNya. Dan kedua, *amar taklīf wa ijāb*, yaitu berlakunya balasan di akhirat berdasarkan hukumNya.⁴¹

³⁸Abū Ḥanīfah, *al-Fiqh al-Absat*, 42.

³⁹Wensinck, *The Muslim Creed*, 107.

⁴⁰Uwaydah, *al-Imām*, 101.

⁴¹*Ibid.*, 102.

Ulama salaf mendefinisikan *qada'* sebagai garis ketetapan Tuhan yang azali sesuai dengan kehendakNya, sedangkan *qadar* adalah terciptanya alam raya ini menjadi ada karena kekuasaanNya. Dan sekarang, keduanya dipahami sebagai ilmu Tuhan dan kehendakNya, seperti peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam kehidupan manusia. Ash'ariyah memahami bahwa *qada'* adalah *qadīm* sedang *qadar* bersifat *hadīth*. Hal ini berbeda dengan pandangan al-Māturīdī yang menyatakan bahwa *qada'* adalah *hadīth* sedangkan *qadar* bersifat *qadīm*.⁴²

Dari uraian di atas muncul permasalahan-permasalahan baru, apakah patuh dan durhaka merupakan kehendak manusia atau kehendak Tuhan. Jika perbuatan dosa atas kehendak manusia, apakah hal itu dikehendaki oleh Tuhan, apakah berbeda antara perintah dan kehendak?

Dalam permasalahan yang rumit ini, Abū Ḥanīfah menjawab dengan kata-katanya sebagai berikut: Saya berpendapat dan bersikap moderat, bahwa perbuatan manusia bukan merupakan paksaan, bukan penyerahan dan bukan pula kekuatan. Allah tidak akan membebani hambaNya sesuatu yang di luar kemampuannya, Ia tidak menuntut manusia sesuatu yang tidak mereka kerjakan, dan Ia tidak akan menyiksa manusia karena perbuatan yang tidak mereka lakukan, dan Ia tidak mengizinkan mereka untuk mendalami sesuatu yang di luar kemampuan akalNya. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui atas apa-apa yang tidak kita ketahui.⁴³

Dari pernyataan Abū Ḥanīfah di atas dapat disimpulkan bahwa sebenarnya Abū Ḥanīfah memahami permasalahan *qadar* dengan keterbatasan akalNya. Ia meyakini adanya taqdir baik dan buruk, jangkauan pengetahuan, kehendak, dan kekuasaan Allah terhadap alam semesta, dan sesungguhnya tidak ada perbuatan manusia yang di luar kehendakNya. Akan tetapi, patuh dan tidaknya manusia terkait dengan kehendaknya sendiri, manusia mempunyai kehendak dan pilihan. Oleh karena itu, manusia akan ditanya dan diperhitungkan amal perbuatannya dan manusia tidak akan dizalimi sedikitpun. Itulah 'aqidah al-Qur'ān yang dijadikan oleh Abū Ḥanīfah untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang dilontarkan oleh kelompok Qadariyah agar tidak terjadi jalan buntu dan ia mengelompokkan mereka sebagai kelompok yang sesat.

⁴²Ahmad Bahjat, *Allāh fī al-'Aqīdah al-Islāmiyah* (Kairo: al-Mukhtār al-Islāmi, 1979), 107.

⁴³Uwaydah, *al-Imām*, 102.

Namun, pada sisi lain ia tidak sepaham dengan pandangan Jahmiyah Jabariyah yang menyatakan bahwa manusia tidak mempunyai andil atas segala apa yang diperbuat, walaupun yang sebenarnya mereka merasakan kehendak itu. Namun demikian, ada yang menyatakan bahwa Abū Ḥanīfah termasuk kelompok Jahmiyah. Pada hal yang sebenarnya, ia justru menentang kelompok Jahmiyah dan menolak argumentasinya. Abū Yūsūf menyatakan bahwa Abū Ḥanīfah pernah berkata: Ada dua golongan yang terburuk di Khurasan, mereka itu ialah Jahmiyah dan Mushabbihah.⁴⁴

3. Khalq al-Qur'ān

Berbagai macam problem teologis berkembang di dalam milliu Arab Muslim, namun problem-problem itu tidak sepenuhnya dapat terselesaikan dengan peristilahan konsep-konsep Arab Muslim. Para pemikir Muslim menemukan bahwa para filosof Yunani dan teolog Kristen telah merumuskan sebuah tradisi argumentasi yang dengannya para pemikir Muslim dapat menggunakan konsep-konsep mereka. Tradisi kuna ini diperkenalkan oleh kalangan non Arab Muslim lewat perdebatan antara Muslim dan Kristen di Damaskus, di tengah Istana Khilāfah Umayyah yang toleran dan penuh keragaman agama, dan penerjemahan literatur Syria dan Yunani ke dalam bahasa Arab. Hal ini mendorong pemikir-pemikir Muslim untuk mengadopsi peristilahan Hellinistik dan bentuk-bentuk argumerntasi rasional umat Kristen Yunani. Jadi, teologi sebagian merupakan produk milliu Muslim perkotaan dan sebagian merupakan produk interes terhadap filsafat dan keagamaan kalangan istana kekhilafahan.

Di kalangan teologi Muslim, kelompok yang paling agresif dalam interes terhadap dialektika Yunani adalah Mu'tazilah. Mereka berpendirian teguh terhadap keesaan dan transendensi Tuhan dengan menegaskan bahwasanya hanya terdapat satu Tuhan, sebagai Zat yang Maha Suci, Tuhan tidak menyerupai segala bentuk ciptaanNya, tidak seperti pribadi manusia, dan tidak terbagi-bagi dalam bagian yang manapun. Menurut istilah Aristotelian yang diadopsi oleh Mu'tazilah, esensi Tuhan adalah eksistensiNya sendiri.⁴⁵

Di antara doktrin Mu'tazilah yang merupakan akibat logis dari konsep mereka mengenai transendensi dan keesaan Tuhan adalah doktrin

⁴⁴Ibid., 104.

⁴⁵Lapidus, *A History*, 105-106.

al-Qur'ān sebagai sesuatu yang diciptakan (*makhlūq-pen*) dan bukan bagian dari esensi Tuhan, sebagai bantahan terhadap pandangan Kristen ortodoks bahwasanya Yesus, Logos, firman Tuhan, telah mendahului Tuhan sebagai bagian dari esensiNya sehingga semua itu sama kekalnya dengan Tuhan. Kelompok Mu'tazilah menolak logos Muslim, yakni al-Qur'ān, sebagai bagian dari Tuhan atau ia sendiri adalah Tuhan, sebaliknya aliran ini menegaskan bahwa al-Qur'ān merupakan makhluk yang berupa pesan-pesan yang diwahyukan oleh Tuhan ke dalam diri Muḥammad. Kelompok Muslim lainnya menolak konsep ini, dan permasalahan ini menjadi topik utama dalam teologi Muslim dan pada akhirnya menjadi isu terpenting dalam politik keagamaan Khilāfah 'Abbāsīyah.⁴⁶

Perdebatan mengenai *Khalq al-Qur'ān* diperkirakan dimulai pada masa Abū Ḥanīfah. Perdebatan ini melahirkan dua doktrin, pertama doktrin yang menyatakan bahwa al-Qur'ān adalah makhluk, dan yang kedua adalah doktrin yang menyatakan bahwa al-Qur'ān bukan makhluk. Doktrin yang menyatakan bahwa al-Qur'ān adalah makhluk diperkirakan pertama kali dilontarkan oleh al-Ja'd b. Dirhām yang dihukum mati oleh Khālīd b. 'Abdillāh, gubernur Khurasan. Dan kemungkinan lain doktrin itu dilontarkan oleh Jahm b. Ṣafwān, bahkan ada yang menyatakan bahwa doktrin tentang al-Qur'ān adalah makhluk dinyatakan oleh Abū Ḥanīfah.⁴⁷

Watt menyatakan bahwa orang yang pertama kali menyatakan secara terbuka bahwa al-Qur'ān makhluk adalah Bishr b. Ghiyāt al-Marīsī (w.833).⁴⁸ Hal ini mungkin benar, meskipun dikatakan bahwa Jahm telah mendahuluinya, karena persoalan ini tidak dibahas selama masa hidup Jahm. Dikatakan bahwa khalifah Hārūn al-Rashīd (786-809 M) mengancam akan membunuhnya karena masalah ini. Oleh karena itu, ia bersembunyi kira-kira dua puluh tahun selama kekuasaan al-Rashīd.⁴⁹

Menurut Watt bahwa Abū Ḥanīfah mempunyai pandangan tentang al-Qur'ān dalam *Waṣīyyahnya*, lebih dekat kepada Aḥmad b. Ḥanbal yang menyatakan bahwa al-Qur'ān bukanlah makhluk. Akan tetapi, belakangan

⁴⁶Ibid., 106.

⁴⁷Al-Khafīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, vol. XIII, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 385-387)

⁴⁸Ia adalah salah satu pengikut Abū Ḥanīfah yang terpenting dan sangat diperhitungkan dalam persoalan hukum, yang belajar di bawah bimbingan Abū Yūsūf, lihat Watt, *The Formative Periode*, 145.

⁴⁹Ibid.

dalam *al-Fiqh al-Akbar*, ia menjelaskan doktrin yang lebih luas tentang sifat-sifat Tuhan dan menyatakan bahwa al-Qur'ān adalah makhluk.⁵⁰

Pendapat yang menyatakan bahwa Abū Ḥanīfah memandang al-Qur'ān sebagai makhluk sulit untuk di benarkan, karena hal itu dilontarkan oleh pengikut Abū Ḥanīfah atau mungkin dilontarkan oleh penentangannya. Sebenarnya, seperti apa yang telah digambarkan dalam *al-Fiqh al-Akbar*, Abū Ḥanīfah tidak menyatakan secara eksplisit bahwa al-Qur'ān adalah makhluk.

Ia menyatakan bahwa al-Qur'ān adalah kalam Allah Ta'ala yang dituangkan dalam Mushaf-mushaf dengan tulisan, yang dihafal dalam hati, yang dibaca dengan lisan, yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad SAW. Kalam Allah yang kita ucapkan dengan lafal al-Qur'ān adalah makhluk, tulisannya dan bacannya adalah makhluk dan al-Qur'ān itu sendiri bukanlah makhluk.

Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa apa yang dinyatakan oleh Allah dalam al-Qur'ān tentang kisah Mūsā dan kisah para Nabi yang lain, begitu juga tentang kisah Firaun dan Iblis kesemuanya adalah merupakan kalam Allah sebagai berita dan kalam Allah bukan makhluk sedangkan ucapan Mūsā dan ucapan makhluk yang lain adalah makhluk. Ia menyimpulkan bahwa kalam Allah adalah bersifat *qadīm* bukan ucapan para nabi. Manusia berbicara dengan alat dan huruf sedangkan Allah berfirman tanpa alat dan tanpa huruf. Haruf adalah makhluk dan kalam Allah bukan makhluk.⁵¹

Dengan demikian, apa yang dimaksud oleh Abū Ḥanīfah dengan makhluk bukan esensi al-Qur'ān, akan tetapi alat, huruf, lafal dan mushaf yang sampai ke tangan kita. Dan pada sisi lain dikatakan bahwa Abū Ḥanīfah dikenal sebagai seorang ulama' yang cenderung untuk menjauhi permasalahan ini, ia mendalami permasalahan hanya untuk mendukung pandangan ulama salaf dan agama.

'Uwayḍah menerangkan bagaimana yang sebenarnya sikap dan posisi Abū Ḥanīfah mengenai permasalahan ini sebagai berikut: *Pertama*, Abū Ḥanīfah dan para pengikutnya, seperti Abū Yūsūf, Zufar, Muḥammad dan Aḥmad tidak pernah menyatakan bahwa al-Qur'ān sebagai makhluk, akan tetapi pernyataan itu dilontarkan oleh Bishr al-Marīsī dan Ibn Abī Du'ād, keduanya adalah penentang Abū Ḥanīfah.

⁵⁰Watt, *Islamic Philosophy*, 58.

⁵¹Abū Ḥanīfah, *al-Fiqh al-Akbar*, 2-3.

Kedua, Abū Ḥanīfah melarang kepada para pengikutnya untuk membicarakan permasalahan ini lebih jauh. Hal ini terungkap ketika seseorang mempertanyakan al-Qur'ān di Masjid Kufah Abū Ḥanīfah sedang berada di Mekah, kemudian permasalahan ini disampaikan kepadanya, lantas Abū Ḥanīfah berkata: "Janganlah kalian membicarakan dan mempermasalahkan al-Qur'ān, bagi kalian cukup untuk menyatakan bahwa al-Qur'ān adalah kalam Allah".⁵²

Dari uraian dan pernyataan tersebut di atas menjadi jelas bahwa Abū Ḥanīfah enggan untuk berbicara lebih jauh mengenai al-Qur'ān, dan ia tidak pernah menyatakan bahwa al-Qur'ān adalah makhluk, akan tetapi, hal itu dinyatakan oleh sebagian pengikutnya, mereka selalu menisbatkan pendapatnya kepada Abū Ḥanīfah dengan harapan pendapatnya dapat diterima dan diikuti oleh masyarakat secara luas. Sebagai bukti, Ismā'il b. Ḥammād b. Abī Ḥanīfah pernah menyatakan bahwa al-Qur'ān adalah makhluk, pendapat ini merupakan pandanganku dan pandangan nenek moyangku. Pandangan ini dibantah oleh Bishr b. al-Walid dengan kata-katanya sebagai berikut: "Kalau pandangan itu pendapatmu bisa dibenarkan, akan tetapi, jika itu pendapat nenek moyangmu maka tidak bisa dibenarkan". Demikian halnya yang dilakukan kelompok Mu'tazilah, mereka menyatakan bahwa al-Qur'ān adalah makhluk dan menisbatkan pendapat itu kepada Abū Ḥanīfah.⁵³

Pandangan Abū Ḥanīfah yang sebenarnya berbeda dengan pandangan Mu'tazilah tentang kemakhlukan al-Qur'ān, ia menegaskan pandangan yang sebaliknya, yakni tentang ketidak-makhlukan al-Qur'ān, dan menjadikan prinsip ini sebagai prinsip keimanan yang fundamental, sebagai sebuah upaya untuk mengukuhkan superioritas al-Qur'ān atas segala bentuk pengetahuan manusia.

Sebenarnya pemikiran Abū Ḥanīfah tidak jauh berbeda dengan al-Ash'arī, dan mungkin justru al-Ash'arī terpengaruh oleh pemikiran Abū Ḥanīfah, karena dalam perkara-perkara doktrinal al-Ash'arī mengambil (mengadopsi) pandangan ahli Hadīth, tetapi menyaring pemikiran mereka untuk menemukan standar yang lebih tinggi dari pemikiran Mu'tazilah, Sebagai contoh, dalam hal ketidak makhlukkan al-Qur'ān, tidak jauh berbeda dengan Abū Ḥanīfah, ia berpendapat bahwa al-Qur'ān adalah bukan makhluk, tetapi ia mengemukakan sebuah perbedaan filosofis

⁵²Uwaydah, *al-Imām*, 107.

⁵³Ibid.

antara esensi dan eksistensi al-Qur'ān dengan menegaskan bahwasanya setiap penyalinan al-Qur'ān adalah makhluk.⁵⁴ Mengenai permasalahan kebebasan kehendak, ia berpendapat bahwasanya seluruh perbuatan manusia telah ditetapkan atau diciptakan oleh Tuhan, tetapi bahwa manusia, melalui *kasb* (perolehan), atau ikhtiyar memiliki sebuah pertanggungjawaban terhadap perbuatannya tersebut. Tuhan adalah perancang tertinggi atas perbuatan manusia, sebaliknya manusia merupakan instrumen bagi perbuatan tersebut atau sebagai partisipan di dalamnya.⁵⁵

Ia berusaha untuk mempertahankan sebuah sudut pandang teologis yang menekankan pentingnya wahyu Tuhan dan lemahnya kehendak manusia dan potensi pemikiran mereka. Sekalipun demikian, untuk mempertahankan posisi yang sedemikian ini secara memadai, untuk menemukan daripada sekedar untuk menahan diri dari keberatan teologis tersebut, al-Ash'arī mengambil sebagai teknik rasional. Ia menggunakan konsep-konsep Yunani untuk mempertahankan posisinya. Sekalipun ia menolak metafisika rasional sebagai kunci menuju karakter Tuhan dan alam, dan menegakkan keunggulan wahyu, namun akal yang digunakan mampu mengemukakan makna-makna yang terkandung di dalam al-Qur'ān. Yang lebih penting adalah bahwasanya akal dapat mempertahankan kebenaran agama, dapat melindungi agama dari serangan lawan-lawan agama, dapat digunakan untuk membuktikan kepada pihak lain perihal validitas agama. Teologi sendiri tidak mampu untuk menemukan kebenaran agama, melainkan ia berfungsi untuk menguatkan keyakinan kepada Tuhan melalui pemahaman rasional dan menguatkan beberapa maksud Tuhan yang terdapat di dalam wahyu dan tujuan terhadap kehendak Tuhan yang terkandung di dalam al-Qur'ān.⁵⁶

III

Kesimpulan

Abū Ḥanīfah mendefinikan iman sebagai pengakuan (*iqrār*) dengan lisan dan pembenaran (*taṣdīq*) dengan hati. Menurutnya, iman bukan

⁵⁴Lihat al-Ash'arī, *Maqālāt*, 234.

⁵⁵Abd al-Karīm al-Khafīb, *al-Qaḍā' wa al-Qadar*, cet. II, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1979), 115-116.

⁵⁶Lapidus, *A History*, 108-109.

sekedar pengakuan dalam hati, akan tetapi harus disertai dengan penyerahan diri sepenuhnya dan hal itu harus diucapkan lisan. Akan tetapi, iman menurutnya boleh disembunyikan di dalam hati karena kondisi tidak aman dari ancaman (*taqiyyah* atau *ikrah*). Ia menyatakan pandangannya bahwa pelaku dosa tidak bisa disebut sebagai kafir dan tidak bisa dikeluarkan dari komunitas Muslim. Pernyataan ini bukan definisi iman, tetapi secara tidak langsung ia menyatakan bahwa amal perbuatan bukan bagian dari iman. Iman adalah satu tidak bisa dibagi-bagi ke dalam bagian-bagian dan iman tidak bisa bertambah dan berkurang, namun ia mengakui dan menghargai bahwa manusia bisa berbeda dalam perilaku dan aktivitas.

Abū Ḥanīfah percaya akan adanya *Qaḍā'* dan *Qadar*, namun ia meyakini bahwa manusia mempunyai kebebasan kehendak (*free will*) dan menyatakan bahwa Tuhan membebani manusia dengan wahyu dan perbuatan manusia terjadi atas kehendakNya. Hal ini berarti bahwa apa yang terjadi pada diri manusia tidak sepenuhnya ketentuan Tuhan, tetapi patuh dan tidaknya manusia terkait dengan kehendaknya sendiri.

Adapun menyangkut permasalahan *khalq al-Qur'ān*, Abū Ḥanīfah berpandangan bahwa al-Qur'ān adalah *kalām Allah* bukan sebagai makhluk. Ia mengemukakan sebuah filosofis antara esensi dan eksistensi al-Qur'ān dengan menegaskan bahwasanya setiap penyalinan al-Qur'ān adalah makhluk. ➤